

# UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Facultat de Geografia i Història



## Santidad femenina, curación milagrosa y religiosidad popular en la Valencia Moderna: La Beata Inés de Benigànim

### TESIS DOCTORAL

Programa de Doctorado en Geografía e Historia del Mediterráneo desde la Prehistoria a la Edad Moderna (3157)

Línea de Historia Moderna

Presentada por:

**Laura Guinot Ferri**

Dirigida por:

**Dra. Mónica Bolufer Peruga**

**Dra. María Luz López Terrada**

Valencia, noviembre 2018



Laura Guinot Ferri

Santidad femenina, curación milagrosa y religiosidad popular en  
la Valencia Moderna: La Beata Inés de Benigànim

**TESIS DOCTORAL**

Programa de Doctorado en Geografía e Historia del Mediterráneo desde la Prehistoria a  
la Edad Moderna (3157)

Línea de Historia Moderna

**Directoras:**

Dra. Mónica Bolufer Peruga

Dra. María Luz López Terrada

Valencia, noviembre 2018



## AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, mi más sincero agradecimiento va dirigido a mis directoras de tesis: Mónica Bolufer Peruga y M<sup>a</sup> Luz López Terrada. Gracias a vuestros consejos, sugerencias, valoraciones, críticas y correcciones ha podido ver la luz este trabajo de investigación. Junto a vosotras he aprendido muchísimo a lo largo de los años de doctorado, lo que me ha permitido, igualmente, forjar una estrecha relación a nivel académico, pero también, y más importante, a nivel personal. Por ello considero que no podría haber tenido mejores mentoras y compañeras de viaje durante este proceso de aprendizaje.

Junto a ellas, ha habido igualmente todo un conjunto de personas que me han permitido llevar a cabo esta investigación. Quiero agradecer a las monjas del convento de la Purísima Concepción y Beata Inés de Benigànim su colaboración y la calidez con la que siempre me han recibido, especialmente la Hermana Aurora, cuya amabilidad y entusiasmo han hecho que este trabajo resulte mucho más sencillo. Gracias, igualmente, a Javier Herrero Llario, de Benigànim, por responder mis dudas sobre algunos personajes de la localidad y por enviarme algunos documentos de gran utilidad. Además de ellos, deseo dar las gracias al personal del Archivo Segretto Vaticano por su disposición y gentileza. En los inicios de este proyecto fue también fundamental la ayuda aportada por Ramón Fita Revert, director del Archivo Diocesano de Valencia, y quien me puso en contacto con el convento de Benigànim. Asimismo, gracias a Francisco Pons Fuster y a Emilio Callado Estela por sus recomendaciones bibliográficas y sugerencias, así como a Ramón Dilla, por ser mi contacto en la Biblioteca de Catalunya, y a Elena Carrera, por introducirme en el interesante mundo de la historia de las emociones. Gracias también a todas las personas que he conocido en el ámbito de la investigación: Juan Gomis, Carolin Schmitz, Ana Morte, Verònica Zaragoza o Ángela Atienza, entre muchos otros. Por último, deseo dedicar un agradecimiento especial a Giovanna Fiume, cuyos comentarios, reflexiones y opiniones tanto me ayudaron a orientar y definir el tema de la tesis doctoral.

A lo largo de este camino en el que me he formado como investigadora han sido muchas las personas que me han acompañado, empezando por mis profesores de la licenciatura, muchos de los cuales se han convertido en compañeros y colegas. Especialmente querría mencionar a Rafael Benítez, Amparo Felipe y José Miguel

Palop, quienes hicieron que me quisiera dedicar a la Historia Moderna. Junto a ellos, no obstante, requiere una mención especial el apoyo de otros compañeros de departamento, muchos de ellos antiguos becarios: Nuria, Josep, Manuel, Laura, Marisa, Nuria, Bruno, Dani, M<sup>a</sup> Dolores o Toni. Gracias por compartir dudas, angustias, preocupaciones, alegrías y grandes momentos. Además, no puedo olvidar a otros colegas de otros departamentos y de la carrera, que son amigos desde hace años: Lledó, Luis, Carmen y Sara.

En este punto quisiera incluir a los amigos y amigas que han estado conmigo durante todo este tiempo: Cris, Miguel, Carla, Wanda, Alba, Marta, Guille, Sandra, Valeria, Pepa y María. Muchas gracias a todos y a todas por vuestro apoyo y por vuestra amistad. Especialmente a Ana por escucharme, entenderme, animarme y valorarme tanto todo este tiempo. Créeme cuando te digo que sin ti este recorrido habría sido mucho más difícil. Por supuesto, quiero agradecer a toda mi familia, y a los que prácticamente lo son, como M<sup>a</sup> José, el haberme apoyado y aguantado, sobre todo durante estos últimos meses. Y quisiera mencionar expresamente a mis tíos Enrique y Ana, quienes, desde que les dije que quería estudiar historia, me han dado valiosos consejos y ayuda siempre que la he necesitado.

Finalmente, no puedo concluir estos agradecimientos sin mencionar a Jose, junto a quien he recorrido este camino. Gracias a ti he llegado hasta aquí. Gracias por hacer lo posible por comprenderme, por escucharme, por animarme, por quererme y, sobre todo, por creer siempre en mí, incluso cuando yo no lo hacía. Por último, quiero terminar este apartado con las personas que han hecho que yo sea la persona que soy: mis padres. A mi padre, gracias por reflexionar conmigo durante todos estos años, por ayudarme a pensar y a querer ser mejor, y, sobre todo, por estar a mi lado. A mi madre, gracias por escucharme siempre, por dejarme expresarme y pensar en voz alta, por conocerme incluso mejor que yo misma. Gracias a los dos por apoyarme y por haber estado siempre junto a mí.

## RESUMEN

Este trabajo de investigación aborda el estudio del personaje de la Beata Inés de Benigànim, monja agustina valenciana del siglo XVII, para comprender importantes fenómenos sociales, culturales y religiosos del periodo moderno. El objetivo es combinar las perspectivas y metodologías proporcionadas por la historia de las mujeres y del género, la historia de la medicina y la de la religiosidad. Por este motivo, el análisis de su figura como personaje histórico permite abordar varias cuestiones: el proceso de construcción de la santidad, especialmente la femenina; las estrategias desarrolladas por las autoridades civiles y eclesiásticas para fomentar a determinados candidatos a la santidad; los modelos de la espiritualidad femenina barroca y sus diferentes manifestaciones; las devociones y veneraciones populares en torno a los santos; el estudio de estos santos como recurso terapéutico y agentes activos dentro de las diferentes opciones para abordar la enfermedad; el análisis de la figura del paciente y su participación consciente, así como la de sus familiares, en la toma de decisiones terapéuticas; o el protagonismo femenino en la promoción de determinadas veneraciones. Para poder estudiar cada una de estas facetas hemos reconstruido la trayectoria vital de la religiosa, llamada en el siglo Josefa Albiñana Gomar, sus primeros años dentro del convento, la progresiva adquisición de reputación de santidad y la proyección social de su personaje gracias al ejercicio de determinadas virtudes y la manifestación de dones divinos, todo ello potenciado por las relaciones con el clero valenciano. Asimismo, hemos reflexionado en torno a su consolidación como autoridad en materia de consejo y sanación, su fama póstuma y las diferentes maniobras desarrolladas para conseguir la apertura de un proceso de canonización, el estudio de este proceso a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX, y su proclamación oficial como Beata en 1886. Todo ello nos permite aproximarnos a la religiosa de Benigànim, conocida popularmente como Madre Inés, y rescatar del olvido la ventajosa posición de la que gozó en la Valencia de finales del siglo XVII. De este modo pretendemos retirar el halo hagiográfico que ha envuelto a este personaje hasta fechas bien recientes, y acercarnos, con sus limitaciones, a ella como una destacable figura social y religiosa de devoción local en la España de la Contrarreforma.

## **ABSTRACT**

This research focuses on the study of Blessed Inés of Benigànim, an Augustinian nun from the 17<sup>th</sup> century, in order to understand important social, cultural and religious phenomena from the early modern period. The main aim is to combine the perspectives and methodologies provided by: women's and gender history, the history of medicine, and the history of religious practices and beliefs. The analysis of her figure allows to tackle different questions: the process of sainthood construction, specially female sainthood; the strategies developed by civil and ecclesiastical authorities in order to promote certain candidates to sainthood; feminine spirituality models in the baroque period, and their different manifestations; popular devotions and veneration around holy figures; the study of saints as therapeutic resource and as active agents from different ways of facing illnesses; the analysis of patients and their conscious participation, as well as the role of their relatives, within therapeutic decision making; or the key role of women in promoting certain devotions. In order to study each one of these elements, I have reconstructed the vital trajectory of this nun, whose lay name was Josefa Albiñana Gomar, her first years living in the convent, the progressive acquisition of saintly reputation and her social projection as a role model thanks to her virtues, her divine gifts, and to her privileged connections with relevant ecclesiastic and aristocratic personalities. This thesis has also considered her consolidation as an authority in giving advice and healing, her posthumous fame and the different initiatives developed in order to begin a canonization process, the progress of this process along the 17<sup>th</sup>, 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, and her official proclamation as Blessed Inés in 1886. This research, therefore, allows to approach this nun from Benigànim, popularly known as Mother Inés, and to understand the important position she had in Valencia in the late 17<sup>th</sup> century. This study intends to remove the hagiographic halo that has covered her image until recent times, and to approach her as an important religious and social figure of local devotion in Counter-Reformation Spain.



# INDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	3
1. ¿Por qué estudiar a la Beata Inés de Benigànim?.....	3
2. Marco historiográfico .....	8
3. Descripción de las fuentes .....	26
3.1 Textos hagiográficos impresos .....	27
3.2 Documentación vaticana: manuscrita e impresa .....	29
3.3 Otros archivos, bibliotecas y la prensa periódica .....	31
3.4 Fuentes materiales de carácter devocional y fuentes iconográficas .....	35
4. Estructura de la tesis doctoral .....	38
<b>PRIMERA PARTE: DE CAMPESINA A SANTA VIVA</b> .....	41
<b>Capítulo 1: Una vida en el claustro</b> .....	43
1.1 Los primeros años de Josefa Albiñana .....	43
1.2 Los orígenes del convento de Benigànim y las grietas de la clausura.....	58
1.3 La conversión de Josefa Albiñana en la Madre Inés .....	67
1.4 La fama de la monja de Benigànim y sus relaciones con el clero valenciano .....	84
<b>Capítulo 2: La consolidación de la fama de santidad en el entorno barroco: virtudes y dones</b> .....	99
2.1 La religiosidad barroca y la espiritualidad mística femenina.....	99
2.2 La experiencia mística en la vida de Sor Josefa.....	105
2.3 La veneración a las almas del Purgatorio .....	132
2.4 La castidad, las mortificaciones y la aparente contradicción de la humildad .....	153
<b>SEGUNDA PARTE: EL PROCESO HACIA LA SANTIDAD</b> .....	179
<b>Capítulo 3: La construcción de la santidad de Sor Josefa de Santa Inés</b> .....	181
3.1 La regulación de los procesos de canonización y las relaciones Roma-España.....	181
3.2 Muerte barroca y honras fúnebres: el camino hacia la canonización .....	186
3.3 La hagiografía de Tosca y los inicios del proceso de beatificación. ....	199
3.4 La fase apostólica y sus dificultades durante el siglo XVIII.....	226
3.5 Las vicisitudes de la causa en el siglo XIX.....	241
3.6 El proceso apostólico de 1882 y la proclamación oficial de la Beata Inés .....	253
<b>TERCERA PARTE: LA MADRE INÉS COMO CONSEJERA Y SANADORA</b> .....	273
<b>Capítulo 4: La capacidad de asistencia terrenal de Sor Josefa de Santa Inés</b> .....	275
4.1 En defensa de los señores: el apoyo al estamento nobiliario .....	276
4.2 Protectora de religiosas y religiosos .....	297

4.3 Lazos materiales e inmateriales en la comunidad rural .....	315
<b>Capítulo 5: La Madre Inés y su habilidad como santa sanadora</b> .....	331
5.1 Las prácticas asistenciales y los discursos sobre la salud y la enfermedad .....	331
5.2 Milagros curativos .....	340
5.3 La vida frágil: la atención a madres y recién nacidos .....	392
5.4 Milagros preventivos .....	401
<b>CONCLUSIONES</b> .....	423
<b>CONCLUSIONS</b> .....	433
<b>ANEXO</b> .....	443
1. Testigos del proceso informativo (1729-1730) .....	443
2. Testigos del proceso de <i>non cultu</i> (1737) .....	448
3. Testigos del proceso <i>super fama in genere</i> (1764) .....	449
4. Testigos del proceso apostólico <i>in specie</i> : entre 1762 y 1799 .....	450
5. Testigos del proceso apostólico de 1882 .....	454
<b>FUENTES</b> .....	457
1. Manuscritas .....	457
2. Impresas .....	458
2.1 Prensa .....	463
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	467

# INTRODUCCIÓN

## 1. ¿Por qué estudiar a la Beata Inés de Benigànim?<sup>1</sup>

“La Santa Sede reactiva el proceso de canonización de la Beata Inés”<sup>2</sup>. Este titular, publicado en el diario valenciano *Levante-EMV* en junio de 2016, difundía la tan esperada noticia de la reanudación de la causa para la proclamación oficial de la Beata Inés de Benigànim como santa. Las agustinas descalzas del Convento de la Purísima Concepción y Beata Inés de dicha localidad son el centro neurálgico de la devoción en torno a esta religiosa valenciana, una veneración profundamente arraigada en toda la comarca de la Vall d’Albaida y en algunas localidades de alrededor. Desde la beatificación oficial de la agustina en 1886 por parte de la Santa Sede el fervor popular no ha hecho más que crecer a lo largo de los siglos XX y XXI. En un primer momento, existía incluso la posibilidad de visitar y contemplar el cadáver incorrupto de la Beata, colocado en una capilla dentro de la iglesia vecina al monasterio y conservado en este estado extraordinario desde 1714, cuando fue exhumado por primera vez. Los años de la Guerra Civil, no obstante, afectaron notablemente a la institución conventual beniganense. El cuerpo de la religiosa fue profanado y probablemente destruido, junto con muchas de sus reliquias y otros objetos que le habían pertenecido.

Después de los daños sufridos la localidad y las agustinas se fueron recomponiendo poco a poco, y pese a la pérdida prácticamente definitiva del cadáver muchos vecinos siguieron pensando que alguno de ellos podría haberlo ocultado. De hecho, circularon rumores de que había sido Don Juan Cuquerella, alcalde de Benigànim, quien lo había escondido en un pajar. En mayo de 1982 se llevaron a cabo obras en la parte antigua del cementerio del pueblo, y al exhumar algunos nichos se encontró una caja de madera donde se conservaban dos cuerpos, uno de ellos vestido con el hábito de monja. Muchos pensaron que debía ser el cadáver de la Beata, e incluso intentaron coger algunos huesos como reliquias. Ante el miedo a un expolio mayor se trasladó al cementerio del convento, y a partir de entonces se realizaron diversos análisis

---

<sup>1</sup> Esta tesis doctoral ha podido ser posible gracias al 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. Igualmente, no habría podido ser realizada sin la ayuda del programa de investigación VALi+d de la “Conselleria d’Educació, Investigació, Cultura i Esport”, de la Generalitat Valenciana.

<sup>2</sup> *Levante. El Mercantil Valenciano* (Valencia), 30/6/2016.

científicos orientados a determinar la autenticidad del hallazgo. Sin embargo, ninguno de ellos pareció aportar pruebas concluyentes, y tras la noticia de la reactivación del proceso de canonización, en noviembre de 2016 el Padre Manuel Gutiérrez Díaz, agustino recoleto, contactó con la investigadora de la Universidad Politécnica de Valencia Nuria Ramón Marqués para que realizara las pruebas genéticas necesarias en los restos atribuidos a la Beata Inés de Benigànim. Gracias a la generosidad de las religiosas del convento, concretamente a la Hermana Aurora, hemos podido tener acceso a dicho informe, de donde hemos obtenido todos los datos citados hasta el momento. Aunque no había material genético suficiente con el que comparar las muestras, después de analizar el cuerpo hallado se determinó que debía ser de principios del siglo XIX, y por lo tanto no podía tratarse del de la religiosa puesto que ella falleció en 1696. Por algunos testimonios, según los cuales en el contexto del conflicto la monja fue desvestida y su hábito utilizado por un vecino, se llegaba a la conclusión de que el cadáver debía haber sido extraviado.

La conservación de la Beata Inés habría supuesto un importante aliciente para estimular la devoción, pero pese a que su cuerpo desapareciera la veneración se ha mantenido hasta la actualidad. Las monjas del convento, desde luego, han jugado un importante papel en esta publicidad mediante publicaciones como un boletín de noticias editado periódicamente. Sin embargo, no cabe duda de que el fervor está profundamente arraigado entre los vecinos del pueblo, quienes han continuado comunicando a las agustinas las gracias que, según ellos, han recibido de la Beata. El momento álgido de dicha creencia se manifiesta en la fiesta anual dedicada a la agustina, y celebrada el 21 de enero en conmemoración del día de su fallecimiento. A lo largo de los últimos años, y especialmente desde la noticia de la reapertura de la causa, los habitantes de Benigànim se han implicado profusamente en la difusión de la fama de santidad de su vecina más conocida. Por este motivo el Ayuntamiento ha colocado paneles informativos en algunos puntos de la localidad, y las agustinas han creado una página web con un objetivo informativo pero también con la idea de recaudar fondos para la canonización. Asimismo, también han dedicado un espacio de la institución conventual para construir una Casa de Recuerdos de la Beata Inés, inaugurada recientemente. Estas son solo algunas de las iniciativas desarrolladas, con las que los interesados esperan conseguir que finalmente se produzca el milagro necesario para que Inés sea proclamada santa.

La importancia de este personaje para gran parte de sus vecinos resulta indudable, y también lo es para la iglesia valenciana puesto que esta mujer fue la primera mujer de origen valenciano elevada a los altares por parte de la Santa Sede. Su culto local, como el de otros beatos y santos populares, se ha ido constituyendo a lo largo de los años gracias a la progresiva construcción de su santidad, especialmente por parte de los creyentes. Sin embargo, más allá de esta imagen y de la consolidación de la Beata Inés de Benigànim como un personaje popular, nos queda la siguiente duda: ¿quién fue realmente esta religiosa agustina? Hasta la fecha, y pese al peso de su figura en la espiritualidad valenciana de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, como veremos, no se le han dedicado apenas estudios históricos rigurosos y profundos que hayan analizado por qué y cómo una sencilla mujer como ella pudo llegar a adquirir una notable posición en el tránsito del Seiscientos al Setecientos, alcanzando incluso el reconocimiento oficial con su beatificación en 1886. Sobre esta carencia ya advertía Emili Casanova en un artículo publicado en 1993<sup>3</sup>, pero la situación no ha mejorado apenas desde entonces.

Los primeros intentos por biografiar su vida han provenido fundamentalmente del ámbito eclesiástico, lo que ha impedido retirar el halo hagiográfico del que se la dotó a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Uno de estos textos fue el del agustino recoleto Pedro de la Dedicación, quien en 1955 publicó una obra titulada *La azucena de Valencia: vida, virtudes y carismas de la Beata Josefa María de Santa Inés (vulgarmente Inés de Benigànim)*. El objetivo de dicho trabajo, como vemos, seguía siendo el elogio del personaje, y el mismo tono mantendría años después el carmelita Rafael María López Melus, quien escribió en 1982 una biografía que, además de laudatoria, tenía una orientación fundamentalmente pedagógica<sup>4</sup>. En este último caso las promotoras de dicha edición fueron precisamente las religiosas del convento de Benigànim, que también se involucraron años después, en 2004, en la publicación de dos libros escritos por el sacerdote Andrés de Sales Ferri Chulió. Este clérigo, que también es miembro de la Real Academia de Bellas Artes San Carlos de Valencia, aportó una importante contextualización histórica a la figura de la Madre Inés en la obra *La Beata Josefa M<sup>a</sup> de Santa Inés de Benigánim (Datos para la historia)*, y contribuyó

---

<sup>3</sup> Casanova, Emili: “La beata Agnés de Benigànim (Segle XVII) i la seua llengua”, *Almaig. Estudis i documents*, N° IX, 1993, p. 53.

<sup>4</sup> López Melús, Rafael: *Beata Inés de Benigànim*, Madres Agustinas Descalzas de Benigànim, Valencia, 1982.

al análisis de su imagen mediante estampas y grabados gracias al texto *Iconografía de la Beata Inés de Benigánim (1696-1896)*<sup>5</sup>.

Más allá de estas aportaciones del clero, las más importantes, ha existido durante muchos años un auténtico vacío historiográfico en torno a su persona y el significado que adquirió en su tiempo y posteriormente su figura. Una de las primeras menciones la encontramos en la obra del antropólogo Julio Caro Baroja *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, publicada en 1978 y donde el autor cita la biografía de la religiosa publicada en 1882 pero escrita poco después de su muerte como un ejemplo clásico de hagiografía barroca<sup>6</sup>. A partir de esta fecha encontramos referencias puntuales a la religiosa en otras obras colectivas como la de Isabelle Poutrin dedicada a la autobiografía religiosa y la santidad femenina<sup>7</sup>, o el reciente texto de Víctor Pueyo sobre los diversos usos del cuerpo<sup>8</sup>. Asimismo, también ha aparecido su nombre junto al de su primer hagiógrafo, el clérigo y matemático Tomás Vicente Tosca, aunque el único trabajo donde se la ha incluido más allá de la simple mención es el de Salvador Albiñana y Telesforo Hernández<sup>9</sup>. El primer estudio histórico donde hemos podido hallar un análisis del personaje de la Madre Inés es el de Stephen Haliczzer sobre la mística femenina barroca hispánica, publicado en 2002<sup>10</sup>. Sin embargo, además de no compartir algunas de las ideas expresadas por el autor, como analizaremos más adelante, Haliczzer utilizó únicamente como referencia la hagiografía de López Melus de 1982, por lo que sus conclusiones resultan incompletas. Los análisis que, hasta la fecha, mejor han sabido enfocar el estudio de la religiosa han sido los realizados desde la historia local. En este sentido el filólogo Abel Soler incluye algunos trazos biográficos de la Madre Inés y su

---

<sup>5</sup> Ferri Chulió, Andrés: *Iconografía de la Beata Inés de Benigánim (1696-1896)*, Monasterio de la Purísima Concepción y la Beata Inés, Benigánim, 2004; Ferri Chulió, Andrés: *La Beata Josefa M<sup>a</sup> de Santa Inés de Benigánim (Datos para la historia)*, Convento de la Purísima Concepción y la Beata Inés, Benigánim, 2004.

<sup>6</sup> Caro Baroja, Julio: *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Sarpe, Madrid, 1985, pp. 107 y 108.

<sup>7</sup> Poutrin, Isabelle: *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Bibliothèque de la Casa de Velázquez, Madrid, 1995, p. 206.

<sup>8</sup> Pueyo, Víctor: *Cuerpos Plegables. Anatomías de la excepción en España y en América Latina (Siglos XVI-XVIII)*, Tamesis, Woodbridge, 2016, p. 159.

<sup>9</sup> Albiñana, Salvador y Hernández, Telesforo: "Comentario en torno a la biografía de Tomás Vicente Tosca", *Universidades españolas y americanas. Época colonial*, CSIC, Generalitat Valenciana, Valencia, 1987, pp. 35-56.

<sup>10</sup> Haliczzer, Stephen: *Between exaltation and infamy: female mystics in the Golden Age of Spain*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

entorno en un trabajo conmemorativo dedicado a la villa de Benigànim<sup>11</sup>. Finalmente, el único historiador, especialmente en los últimos 15 años, que ha realizado un verdadero análisis histórico de la monja y de su contexto ha sido el valenciano Francisco Pons Fuster<sup>12</sup>. Gracias a él hemos podido conocer mejor el entorno de la Beata Inés, la influencia que éste ejerció sobre ella, y la popularidad de la que ella comenzó a gozar gracias a instituciones como su propia congregación religiosa o el Oratorio de San Felipe Neri, influyendo a su vez sobre el medio que la rodeaba<sup>13</sup>.

El resultado de este vaciado bibliográfico en relación a la vida de la Beata Inés ha sido el de un auténtico desconocimiento del personaje histórico hasta fechas bien recientes. Muchos de los que han hecho referencia a la religiosa, además, han cometido diversos errores de interpretación, fundamentalmente debido al recurso a biografías contemporáneas y a la utilización de los textos hagiográficos como única fuente de investigación y sin la suficiente mirada crítica. Por este motivo encontramos en muchas de estas referencias nombres cambiados y hechos alterados. No obstante, estos cambios son comprensibles en la medida en que son el resultado de un análisis poco profundo de la figura de la Beata, y consecuencia de la falta de un detallado y minucioso trabajo histórico sobre su personaje. Por este motivo, pese a que existe un fuerte fervor popular, hemos podido comprobar cómo la figura histórica de la religiosa ha quedado completamente desdibujada a lo largo del tiempo. La memoria que, actualmente, guardan la mayoría de los creyentes se basa en unos pocos hitos de su biografía, fundamentalmente algunos de sus milagros y su dedicación a Dios.

Por ello hemos decidido adentrarnos en la vida de esta religiosa, tan conocida como santa pero prácticamente desconocida como sujeto histórico. La agustina vivió en el siglo XVII, pero su proceso de beatificación se prolongó durante el XVIII y el XIX. Hemos profundizado especialmente en el Seiscientos puesto que el modelo que representó se adaptó a los movimientos predominantes en dicha centuria. Sin embargo, hemos querido indagar también, en alguna medida, en los procesos de construcción de su fama de santidad a lo largo del Setecientos y el Ochocientos. Dada la amplia

---

<sup>11</sup> Soler, Abel: *Benigànim, vila reial. 1602-2002. IV Centenari del Reial Privilegi*, Ajuntament de Benigànim, 2002.

<sup>12</sup> Pons Fuster, Francisco: "Monjas y beatas. Mujeres en la espiritualidad valenciana de los siglos XVI y XVII", en Callado Estela, Emilio (coord.): *Valencianos en la Historia de la Iglesia II*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2008, pp. 187-276.

<sup>13</sup> Junto a estos estudios históricos también encontramos a la religiosa en algunas obras de carácter divulgativo como: Solaz, Rafael: *La Valencia del Más Allá*, Carena, Valencia, 2010; o Herrero Llario, Javier: *La Beateta*, Festers de la Beata, Benigànim, 2013.

cronología de tres siglos en los que se enmarcó la construcción de la figura de la Beata Inés de Benigànim hasta alcanzar la beatificación no ha sido posible profundizar del mismo modo en ese dilatado tiempo, pero hemos podido comprobar, en ocasiones de forma somera, la evolución de su figura a lo largo del tiempo y su adaptación a las variables circunstancias religiosas y políticas.

Nuestro objetivo, por lo tanto, es llenar ese vacío historiográfico, lo que vamos a hacer, además, con unos planteamientos historiográficos y metodológicos que consideramos novedosa y poco utilizados en el ámbito español. Se trata de combinar los recursos proporcionados principalmente por tres corrientes historiográficas: la perspectiva de género, los estudios sobre religión y religiosidad popular y la historia de la medicina y de las prácticas asistenciales, en los cuales, además, han tenido una importante influencia los enfoques antropológicos. Por último, trazaremos algunas ideas sobre la importancia de la historia de las emociones o de la nueva historia biográfica. A continuación, describiremos las fuentes analizadas en este trabajo de investigación, donde destacaremos necesariamente el proceso de beatificación de la religiosa, documentación totalmente novedosa que no ha sido consultada ni trabajada anteriormente. Finalmente, describiremos la estructura de la tesis doctoral.

## **2. Marco historiográfico**

Los estudios sobre las mujeres y la incorporación de la perspectiva de género a la aproximación histórica han tenido un largo desarrollo desde los años 70 influidos por la nueva historia sociocultural o el giro lingüístico, trayectoria bien estudiada en los últimos años<sup>14</sup>. Escuelas como la francesa y la anglosajona han realizado aportaciones diferentes pero enormemente valiosas para sacar a las mujeres del olvido historiográfico, lo que ha dado lugar a novedosos trabajos, también en el ámbito español, cuyo objetivo no ha sido únicamente poner en valor la figura de la mujer<sup>15</sup>. Y

---

<sup>14</sup> El estudio de la trayectoria de la historiografía de género y sobre las mujeres lo encontramos en obras como: Rose, Sonya: *¿Qué es Historia de género?*, Alianza, Madrid, 2010; Morant, Isabel: “Mujeres e Historia”, en Morant, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Vol. 1, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 7-16; o más recientemente: Morant, Isabel: “Mujeres e Historia. La construcción de una historiografía. 1968-2010”, en Baena Zapatero, Alberto y Roselló Soberón, Estela: *Mujeres en la Nueva España*, UNAM, México, 2016, pp. 25-54.

<sup>15</sup> Una de las aportaciones más innovadoras en este sentido ha sido el desarrollo del propio concepto de género y de la necesidad de su incorporación para el estudio histórico, como puso de relieve en los 80 el tan conocido trabajo de Joan Scott “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. La investigadora describía los dos significados que podía adquirir este concepto. Por un lado, el género hace referencia a las diferencias entre hombres y mujeres en función la construcción sociocultural de lo



es que lo que actualmente es, o pretende ser, la historia de las mujeres no es una rama concreta de la historia sino más bien una forma de hacer historia. En este sentido, este enfoque recorre muchas otras corrientes historiográficas puesto que se ha convertido en una determinada manera de comprender el desarrollo de los acontecimientos históricos, rompiendo con estereotipos e ideas preconcebidas, y sacando a la luz numerosas realidades consideradas hasta hace bien poco como “ahistóricas” por interpretarse como inamovibles e inalterables. Gracias a esta perspectiva los investigadores, y sobre todo las investigadoras, han incorporado al relato histórico el análisis de la familia, el amor, de las relaciones entre hombres y mujeres, o de la definición de lo público y lo privado, además de revisar con otras perspectivas temas más clásicos de la historia política, social o económica, como el trabajo, la religiosidad o el poder.

Esta visión sobre el pasado es la que ha permitido, y a su vez ha sido beneficiada por, el estudio de nuevas fuentes y el análisis de las mismas bajo una mirada diferente. Las mujeres bajo este enfoque han dejado de ser percibidas como sujetos pasivos en el quehacer histórico que simplemente asumían los discursos predominantes. La teoría (o los discursos) y la práctica no siempre coincidían, y la historiografía de género ha incidido mucho en esta cuestión, ayudando a desmontar viejas categorías y a apreciar la realidad de forma más compleja<sup>16</sup>. Existían mujeres que se movían en los límites de las posiciones que ocupaban, adaptándose a lo que se esperaba de ellas, pero intentando aprovechar las oportunidades de las que podían disponer. De este modo nos encontramos con una realidad mucho más flexible de lo que podríamos esperar, y con más mujeres desarrollando unas prácticas y actividades que la historiografía más tradicional había ignorado. Desde esta perspectiva que se puede valorar y observar cómo, por ejemplo, ante la mayor mortalidad masculina, la presencia de mujeres viudas que debían sacar adelante a su familia era muy habitual. Es una mirada que rescata del

---

masculino y lo femenino, y por otro, Scott argumenta cómo esta categoría puede ser utilizada junto con otras, como la clase, el estamento o la raza, para estudiar las relaciones de poder.

<sup>16</sup> Las extraordinarias investigaciones realizadas por M<sup>a</sup>José de la Pascua en torno a cuestiones como el amor, las mujeres solas o las historias de conflictos familiares permiten apreciar estos contrastes. De la Pascua Sánchez, María José: “Vivir en soledad, vivir en compañía: las mujeres y el mundo familiar en el siglo XVIII hispánico”, en García Hurtado, Manuel-Reyes: *El siglo XVIII en femenino*, Síntesis, Madrid, 2016, pp. 151-190. De la Pascua Sánchez, María José: “Las relaciones familiares: historias de amor y conflicto”, en Morant, Isabel: *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. 2: El mundo moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 287-216. El mismo enfoque lo percibimos en muchos de los textos de Mónica Bolufer, y no únicamente en relación a las mujeres sino también en la construcción de la masculinidad: Bolufer, Mónica: “«Hombres de bien»: Modelos de masculinidad y expectativas femeninas, entre la ficción y la realidad”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, N<sup>o</sup> 15, 2008, pp. 7-31.

olvido la labor de las mujeres en los gremios, los mercados, los hospitales<sup>17</sup>, las imprentas<sup>18</sup>, los conventos, entre otros espacios, y que además, influida por las teorías de Foucault, flexibiliza la noción de poder y las relaciones de las mujeres con él, padeciéndolo o ejercitándolo. Es esta, en definitiva, una aproximación que otorga a las mujeres en la historia un papel activo como sujetos capaces de adaptarse a sus circunstancias, sujetos que pueden interiorizar los diversos discursos existentes, adoptando una posición de adaptación, lucha o reformulación, lo que llevó a algunas a moverse en los márgenes de lo permitido<sup>19</sup>.

Esta mirada es la que hemos dirigido hacia el personaje de la Beata Inés de Benigànim y su entorno, una aproximación ya habitual en muchas investigaciones históricas en torno a la espiritualidad femenina. Trabajos clásicos como los de Alison Weber o más recientes como los de Beatriz Ferrús han destacado las estrategias desarrolladas por muchas de las mujeres que vivieron la religiosidad propia del Barroco, y cómo estas les permitieron legitimar su posición y adquirir un reconocimiento social vetado en muchas otras esferas<sup>20</sup>. De este modo ha sido analizado igualmente el tan extendido género de las autobiografías espirituales femeninas, sobre las que existe una abundante bibliografía al respecto<sup>21</sup>. Hay personajes históricos que han recibido mayor atención como Santa Teresa de Ávila, sobre la que existen numerosas investigaciones en torno a su vida, sus escritos, su santidad y otros muchos aspectos de su figura<sup>22</sup>. Sin

---

<sup>17</sup> Un ejemplo de ello lo tenemos en los estudios de Alison Lingo sobre Lyon y los distintos practicantes sanitarios existentes en la ciudad. Gracias a su estudio esta investigadora ha podido sacar a la luz la importante actividad desarrollada por las esposas de los cirujanos en el hospital, algo que debía ser relativamente habitual no solamente en Francia. Lingo, Alison: "Women Healers and the Medical Marketplace of 16th-Century Lyon", *Dynamis*, Vol. 19, 1999, pp. 79-94.

<sup>18</sup> Gomis Coloma, Juan: *Menudencias de imprenta. Producción y circulación de la literatura popular (Valencia, siglo XVIII)*, Institució Alfons el Magnànim, València, 2015, p. 260 (sobre la actividad de Vicenta Devis, viuda de Agustín Laborda, en la imprenta del mismo nombre a principios del siglo XIX).

<sup>19</sup> Zemon Davis, Natalie: *Mujeres de los márgenes: tres vidas del siglo XVII*, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid, 1999.

<sup>20</sup> Algunos ejemplos de la abundante producción de ambas investigadoras son: Weber, Alison: *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*, Princeton University Press, Princeton, 1990. Ferrús, Beatriz: *Discursos cautivos: convento, vida, escritura*, Anexo LIII de Cuadernos de Filología, Universidad de Valencia, Valencia, 2004.

<sup>21</sup> Por citar solamente algunos de los muchos trabajos: Poutrin, Isabelle: *op. cit.*; Amelang, James: "Autobiografías femeninas", en Morant, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina, Vol. II. El mundo moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 155-168; Herpoel, Sonja: *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por mandato*, Rodopi, Ámsterdam, 1999.

<sup>22</sup> La enorme cantidad de estudiosos dedicados al estudio de Santa Teresa hace que resulte imposible poder citarlos todos. Por ello, como ejemplo de algunos más recientes, podemos consultar: Alabrús, Rosa Mª y García Cárcel, Ricardo: *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Cátedra, Madrid, 2015. O los trabajos desarrollados por Elena Carrera en relación a la identidad de la carmelita: *Teresa of Avila's autobiography: authority, power and the self in mid-sixteenth-century Spain*, Legenda, Londres, 2005.

embargo, más ampliamente la cuestión de la escritura femenina, especialmente la vinculada al ámbito conventual y religioso, experimenta en la actualidad un gran auge gracias a activos grupos y proyectos de investigación desarrollados tanto en España como en Hispanoamérica que se han dedicado a la edición de textos inéditos de religiosas de época moderna<sup>23</sup>, a la búsqueda de todo tipo de documentación sobre la cultura femenina conventual<sup>24</sup> y al análisis de estas fuentes desde novedosas metodologías y miradas<sup>25</sup>.

El estudio sobre la vida conventual en la Monarquía Hispánica ha recibido igualmente atención por parte de la historiografía a través de autores como Ángela Atienza<sup>26</sup>, aunque esta investigadora ha puesto de relieve recientemente la importancia de continuar con el estudio sobre la clausura postridentina, un tema que ni mucho menos está agotado<sup>27</sup>. De hecho, en la línea de lo que mencionábamos anteriormente sobre los contrastes entre el discurso y las prácticas, Atienza realiza una importante reflexión:

“La historia de la clausura no fue sólo la historia de lo que las autoridades y jerarquías quisieron y proyectaron que fuera; la historia de la clausura fue también la de su recepción, la de cómo lo proyectado se enfrentó a la sociedad, a los individuos y a los colectivos, en cada tiempo y lugar, y también la de cómo en ese proceso se fueron revisando y modulando incluso algunas de las consideraciones de partida”<sup>28</sup>.

Frente a una normativa impuesta desde el Concilio de Trento que pretendía regular la estricta clausura femenina debemos abordar el estudio de la realidad conventual teniendo en cuenta este tipo de consideraciones. Si interpretamos los hechos históricos posteriores al concilio tomando como referencia únicamente el discurso de las

---

<sup>23</sup> Las investigadoras de la UNAM Clara Inés Ramírez y Claudia Llanos han desarrollado en los últimos años una importantísima tarea de edición de autobiografías espirituales femeninas novohispanas mediante una colección denominada *Escritos de mujeres. Siglos XVI-XVIII*.

<sup>24</sup> En los últimos años historiadores, filólogos y otros investigadores del ámbito catalán, como Mercé Gras, Maria Toldrà o Verònica Zaragoza, han desarrollado una plataforma denominada *Castell Interior*, orientada al estudio y la difusión de la presencia del Carmelo descalzo en la historia y la cultura catalana. Este proyecto pretende realizar una recopilación de toda la documentación conservada en los archivos conventuales, poniendo con ello en valor la importancia de estas instituciones como centros de cultura. Para saber más se puede consultar: <https://castellinterior.com/>

<sup>25</sup> Una de las obras más recientes, y que muestra la vitalidad de estos estudios, es: Baranda Leturio, Nieves y Marín Peña, M<sup>a</sup> Carmen (eds.): *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid, 2014.

<sup>26</sup> Atienza López, Ángela: *Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2008.

<sup>27</sup> 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, p. 808.

<sup>28</sup> *Ídem*, p. 809.

autoridades, no podremos comprender muchos de los fenómenos que se desarrollaron en la espiritualidad barroca. De hecho, únicamente asumiendo la capacidad de los receptores de dicha normativa de adaptarla y reformularla seremos capaces de analizar el enorme poder de influencia que adquirieron muchas mujeres que desde dentro de la clausura se convirtieron en auténticas figuras de autoridad en su entorno. Asimismo, las ideas de Foucault nos ayudan igualmente a entender este tipo de poder femenino basado no en cuestiones económicas o políticas sino en el poder de la influencia social fundamentada en el carisma. Este tipo de autoridad ya fue analizado por Gabriella Zarri en el contexto de la Italia de los siglos XV y XVI mediante la figura de las denominadas “santas vivas”<sup>29</sup>. Pese a la imposición de la clausura, que limitó la actividad pública de muchas de estas mujeres, muchas religiosas fueron capaces de superar los límites de sus conventos para participar en cuestiones terrenales de todo tipo, lo que las dotó de una enorme reputación. Esto se debía a una tradición heredada de la Edad Media, que tendía a otorgar poder a ciertas mujeres en virtud de su carisma y santidad<sup>30</sup>. El estudio de la santidad y de la espiritualidad femeninas, por lo tanto, forma parte indispensable de este tipo de enfoques<sup>31</sup>. Sin embargo, dentro de esta línea ha sido también frecuente el análisis de los límites entre las prácticas espirituales permitidas y las consideradas heterodoxas<sup>32</sup>.

Al adentrarnos en la cuestión de las prácticas religiosas y de la experiencia espiritual, sin embargo, debemos valorar este tipo de comportamientos como parte de

---

<sup>29</sup> Zarri, Gabriella: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1990.

<sup>30</sup> 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, p. 300. Para esta cuestión pueden consultarse: Muñoz Fernández, Ángela: “Mujeres y religión en las sociedades ibéricas: voces y espacios, ecos y confines (siglos XIII y XIV)”, en Morant, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina, Vol. 1*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 713-744; y Rivera Garretas, María-Milagros: “Las beginas y beatas, las trovadoras y las cataras: el sentido libre del ser mujer”, en Morant, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina, Vol. 1*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 745-767. O también el monográfico “Santes, monges i fetillers: Espiritualitat femenina medieval”, *Revista d'història medieval*, Vol. 2, 1991.

<sup>31</sup> Una de las obras clásicas para el caso del Barroco hispánico, pero que sigue resultando de enorme utilidad, es la siguiente: Sánchez Lora, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988. En relación a la experiencia mística y a la fama de estas mujeres también se puede consultar la obra ya citada de Stephen Haliczer. Además, debemos tener en cuenta que sigue siendo una materia enormemente trabajada por la historiografía, como demuestra la reciente publicación de la revista *SCRIPTA. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna*, cuyo monográfico editado en su Volumen 8 de 2016 ha sido dedicado a *La religiositat femenina en època moderna*.

<sup>32</sup> Para profundizar en esta cuestión se puede consultar: Sarrión, Adelina: *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XX*, Alianza Editorial, Madrid, 2003. O más recientemente: Toldrà, Albert: *Il.luses, santes, falsàries. Relats d'espiritualitat femenina heterodoxa perseguida per la Inquisició de València*, Edicions del Bullent, Valencia, 2018.

un contexto religioso más amplio como es el de la cultura del Barroco, lo que implica realizar una breve trayectoria por los estudios que han analizado el ámbito eclesiástico, religioso y de la religiosidad popular en el contexto de los siglos XVI, XVII y XVIII.

La historia de la religión y de la Iglesia en la España moderna ha sido abordada por numerosos historiadores, como Teófanos Egido, Antonio Mestre, Antonio Domínguez Ortiz o Ricardo García Cárcel, entre muchos otros<sup>33</sup>. Aquellos de estos estudios más centrados en la religiosidad que en la historia institucional han estado fuertemente influidos por la antropología, como demuestra la obra clásica de Julio Caro Baroja, los trabajos de William Christian o los de León Carlos Álvarez Santaló<sup>34</sup>. Desde los años 70, en la línea de la nueva historia cultural, muchos historiadores han empleado metodologías antropológicas para estudiar fenómenos como las reliquias, las festividades, los rituales, la muerte o, más ampliamente, la denominada cultura popular. En relación a este último término el ya clásico trabajo de Peter Burke incidía en la importancia de considerar lo popular como algo no estrictamente limitado al pueblo sino como unas prácticas, rituales y creencias compartidas por todos los estratos de la sociedad<sup>35</sup>. El recurso a los santos, de hecho, supone uno de los mejores ejemplos de esta cultura compartida puesto que precisamente en el periodo histórico que nos interesa estos personajes se convirtieron en los auténticos héroes de la Contrarreforma, como el propio Burke los denomina. Por ello, en un interesante ensayo, el autor inglés planteaba cómo una persona podía convertirse en un santo y qué modelo debía representar<sup>36</sup>. No obstante, también llamaba la atención sobre un importante factor que hemos tenido muy presente en este trabajo:

“(En relación a aquellos que han estudiado las canonizaciones en la historia) estos historiadores y sociólogos no siempre han sido conscientes de un problema central de

---

<sup>33</sup> Muchos de sus trabajos los encontramos en obras colectivas como la *Historia del cristianismo* (Trotta, Granada, 2006) o la *Historia de la Iglesia en España* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979). En relación concretamente al Barroco podemos destacar el clásico trabajo de José Antonio Maravall sobre la cultura del Barroco (Ariel, Barcelona, 1983), y obras tan interesantes como la editada por Rosario Villari sobre el Hombre Barroco (Alianza Editorial, Madrid, 1993). Y específicamente en cuanto a las mujeres: Calvi, Giulia (ed.): *La mujer barroca*, Alianza, Madrid, 1995.

<sup>34</sup> Caro Baroja, Julio: *op. cit.*; Christian, William: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Madrid, 1991; Álvarez Santaló, León Carlos: *Dechado barroco del imaginario moderno*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010. Las interrelaciones entre la antropología y la historia para el estudio de la religiosidad popular son el eje precisamente de la obra colectiva *La religiosidad popular* (Anthropos, Barcelona, 1989), dividida en dos volúmenes y coordinada precisamente por León Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra.

<sup>35</sup> Burke, Peter: *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

<sup>36</sup> Burke, Peter: “How to be a Counter-Reformation saint”, Von Greyerz, Kaspar (ed.): *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, German Historical Institute, London, 1984, pp. 45-55

método, de la necesidad de decidir si tratar a los santos como testigos de los valores de la época en la que vivieron o de la época en que fueron canonizados”<sup>37</sup>.

Entre los siglos XVI y XVIII hubo numerosas personas con fama de santidad en la Monarquía Hispánica, pero no todas alcanzaron la beatificación o la canonización durante estos siglos modernos. Por ello, a la hora de estudiar a los “santos” del Barroco debemos tener en cuenta el modelo que representaron durante su vida y el que se valoró en el momento de la canonización, etapas entre las que podían pasar décadas e incluso siglos, como en el caso de la religiosa de Benigànim. Este motivo es el que nos lleva a profundizar en el estudio de la santidad y de los mecanismos que las autoridades han desarrollado para proclamarla. Algunos de los más amplios y clásicos son los de Donald Weinstein y Rudolph Bell<sup>38</sup>, así como también los de André Vauchez<sup>39</sup>. También nos ha resultado de gran utilidad la obra de Kenneth Woodward sobre las estrategias desarrolladas por la Santa Sede para llevar a cabo las canonizaciones a lo largo de la historia<sup>40</sup>. Para el periodo que nos atañe no podemos dejar de mencionar igualmente los estudios de Simon Ditchfield<sup>41</sup>. Por último, han sido fundamentales también algunas obras de carácter eclesialístico y teológico<sup>42</sup>.

En la investigación sobre la santidad y sus diferentes aproximaciones ha destacado especialmente la historiografía italiana con autores como Roberto Rusconi, Gianna Pomata, Giovanna Fiume, Anna Benvenuti, Sofia Boesch Gajano, Elena Brambilla o la ya citada Gabriella Zarri<sup>43</sup>. En la línea metodológica y teórica de la microhistoria, los trabajos llevados a cabo por estos investigadores gozan de una perspectiva profunda y atenta a los detalles que hemos pretendido incorporar a esta

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>38</sup> Weinstein, Donald y Bell, Rudolph M.: *Saints and Society. The two worlds of Western Christendom, 1000-1700*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982.

<sup>39</sup> Vauchez, André: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Ecole française de Rome, Roma, 1981.

<sup>40</sup> Woodward, Kenneth: *La fabricación de los santos*, Ediciones B, Barcelona, 1991.

<sup>41</sup> 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 University Press, Cambridge, 2007, pp. 201-224.

<sup>42</sup> Rodrigo, Romualdo: *Manual para instruir los procesos de canonización*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1988; Gutiérrez, José Luis: “La normativa actual sobre las causas de canonización”, *Ius Canonicum*, Vol. XXXII, Nº 63, 1992, pp. 39-65; *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, 1949.

<sup>43</sup> Sobre todos ellos podríamos mencionar una gran cantidad de textos, por ello deseamos destacar solo algunos, como las obras colectivas *Storia della santità nel cristianesimo occidentale* (Viella, Roma, 2005) *Finzione e santità tra Medioevo ed età Moderna* (Rosenberg & Sellier, Turín, 1991); Brambilla, Elena: *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Viella, Roma, 2010.

investigación. Una de las mejores referencias es la que encontramos en las obras de Giovanna Fiume, cuyos trabajos sobre Benedetto il Moro de Palermo y San Juan de Ribera suponen un ejemplo extraordinario del análisis de los procesos de canonización de dichos personajes para el estudio de fenómenos más amplios como la esclavitud o los moriscos<sup>44</sup>. Los procesos de canonización constituyen fuentes de enorme valor para la investigación histórica, pero consideramos que no han sido suficientemente aprovechados. No obstante, existen activos grupos de investigación y lazos entre investigadores de distintas nacionalidades que han desarrollado importantes aportaciones al campo de la santidad, lo que demuestra la vitalidad de este tipo de estudios actualmente<sup>45</sup>.

Gracias al ejemplo de estas investigaciones hemos podido enfocar el proceso a través del cual la Madre Inés llegó a ser proclamada santa. Como se puede observar, y como apreciaremos a lo largo del trabajo, hemos utilizado el apelativo “santa” pese a que no llegó a ser canonizada finalmente, lo que responde a una percepción general en torno a la santidad de su figura que muy poco tenía que ver con el proceso oficial. Sin embargo, el desarrollo del mismo fue fundamental para la consolidación de dicha reputación, y por ello nuestro objetivo será describir el inédito proceso de beatificación de forma exhaustiva, así como también la evolución de la identidad del personaje a lo largo de ese periodo. Por este motivo el proceso de construcción de la santidad de la religiosa ha requerido, por un lado, el análisis de las fases habituales en este tipo de causas y, por otro, el estudio de la evolución de la representación e imagen de la monja. Para poder llevar a cabo dicha investigación ha sido necesario situar al personaje en su contexto, lo que ha implicado comprender la situación de la Iglesia y la religiosidad valenciana de los siglos XVII y XVIII. En este sentido el activo grupo de investigación *Iglesia y sociedad en la Valencia Moderna*, dirigido por el historiador Emilio Callado Estela, ha sido el que más ha contribuido en los últimos años al estudio de los prelados valentinos, la espiritualidad barroca o la estructura eclesiástica, entre otros<sup>46</sup>. Dentro de

---

<sup>44</sup> Fiume, Giovanna: *Il Santo Moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, FrancoAngeli, Milán, 2000 y *La cacciata dei moriscos e la beatificazione di Juan de Ribera*, Morcelliana, Brescia, 2014.

<sup>45</sup> Queremos resaltar en este sentido iniciativas como las de los historiadores franceses Christian Renoux y Philippe Castagneti, quienes desde sus diferentes instituciones y centros de investigación han puesto en contacto desde hace algunos años a investigadores de toda Europa para poner en valor la necesaria interrelación entre los procesos de canonización y las hagiografías.

<sup>46</sup> En relación a este prolífico equipo de investigación debemos mencionar dos importantes colecciones: *La Catedral ilustrada* (centrada específicamente en el siglo XVIII) y *Valencianos en la Historia de la Iglesia*, que disponen ya de 5 y 3 volúmenes respectivamente, aunque continúan creciendo. Asimismo, el

este equipo encontramos a historiadores como Francisco Pons Fuster, uno de los investigadores que más ha analizado la espiritualidad femenina valenciana de estos siglos<sup>47</sup>. Sus trabajos presentan una rica descripción de fenómenos que siguen necesitando, no obstante, análisis en profundidad. Consideramos, por ello, que todavía es necesario profundizar en el estudio de la religiosidad femenina del periodo moderno en el Reino de Valencia a través de miradas distintas. Gracias a estas publicaciones hemos podido reconstruir el contexto en el que vivió la religiosa de Benigànim, y la importancia que en él tuvieron instituciones como la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri o la Escuela de Cristo. Asimismo, gracias al estudio de este entorno, hemos podido abordar un importante aspecto de la biografía y posterior construcción de la santidad de la agustina. Se trata de la relación entre la Madre Inés y su principal hagiógrafo Tomás Vicente Tosca.

Dicho autor, conocido oratoriano y matemático valenciano, es una de las figuras intelectuales más destacadas de la Valencia de principios del siglo XVIII. Tradicionalmente, ha sido estudiada su faceta científica dentro del ámbito de las matemáticas, de la filosofía natural, la cartografía o la astronomía. En este sentido fue una de las grandes figuras del grupo conocido como los *novatores*, un conjunto de médicos, matemáticos y filósofos que, según la historiografía más tradicional, desarrollaron los primeros intentos de renovación científica en España después de un siglo XVII de estancamiento. José María López Piñero destacó en los años 60 y 70 la importante labor de este movimiento novator, que permitía dejar atrás la idea de que España se caracterizó por el atraso con respecto a Europa hasta la llegada de Feijoo y de la influencia francesa en el XVIII<sup>48</sup>. Lo que los novatores representaban para esta

---

propio Emilio Callado Estela dispone de una amplísima producción bibliográfica, dentro de la cual podemos destacar: *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del seiscientos: el intento de beatificación de Francisco Jerónimo Simón*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000; “Sínodos, fiestas y religiosidad popular en la Valencia del siglo XVII”, en Núñez Roldán, Francisco (coord.): *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007, pp. 245-258; *El paraíso que no fue: el Convento de Nuestra Señora de Belén de Valencia*, Publicacions Universitat de València, 2015; o *Mujeres en clausura: el Convento de Santa María Magdalena de Valencia*, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2014.

<sup>47</sup> Dentro de su abundante producción podemos destacar: Pons Fuster, Francisco: *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del s. XVII*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1991, o una de sus publicaciones más recientes: “Aproximación al estudio sobre el Modelo de mujer espiritual de los eclesiásticos en la Edad Moderna”, *SCRIPTA, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, Nº 8, 2016, pp. 268-286.

<sup>48</sup> Estas ideas las encontramos en algunas de sus obras, como: López Piñero, José María y Navarro Brotons, Víctor: *Història de la ciència al País Valencià*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1995. Asimismo, también se puede consultar el volumen 14 de la revista *Studia Historica*, dossier titulado “Los novatores como etapa histórica”, coordinado por Antonio Mestre y publicado en 1996.



perspectiva historiográfica era la idea de que en España sí que había habido avances científicos vinculados a la Revolución Científica del s. XVII. No obstante, como han intentado hacer ver recientemente José Pardo Tomás y Álgvar Martínez Vidal, también hay que tener cuidado con este término puesto que, aunque *novator* era un adjetivo que ya se empleaba en la época, es también una etiqueta historiográfica que hay que utilizar con prudencia. Una de las ideas equivocadas que su uso podría conllevar sería la de pensar que se trata de un movimiento homogéneo y organizado, lo cual no sería cierto<sup>49</sup>.

También es cuestionable pensar que aquellos que pertenecieron a este “grupo” se dedicaron profundamente a la ciencia y a la renovación, oponiéndose a las ideas tradicionales que reinaban en los diversos ámbitos del saber. Es evidente que no podemos negar las innovaciones que planteaban en campos como la medicina, las matemáticas, la filosofía natural o la astronomía, pero abordar la personalidad de estos personajes solo desde esta perspectiva nos podría dar una visión incompleta de la realidad. Entre aquellos que han estudiado la figura de Tosca, como Víctor Navarro<sup>50</sup>, ha primado especialmente esta aproximación, igualmente necesaria, a su personalidad y a su trabajo. La obra *Compendio Mathematico* (1707-1715) tuvo un gran éxito y le encumbró como una de las más destacadas personalidades en el campo de las matemáticas. Junto a esta fue también fundamental el *Compendium Philosophicum* (1721), e igualmente destacable fue su aportación a la observación astronómica o la cartografía. Entre 1717 y 1720 ocupó el cargo de vicerrector de la Universidad de Valencia, lo que acentuaba, por lo tanto, su privilegiada situación entre las instituciones de la ciudad.

Tomás Vicente Tosca fue científico, pero, como hemos visto, también era clérigo. Fue ordenado sacerdote en 1678, e ingresó en la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de Valencia. De hecho, fue en este Oratorio donde él mismo estableció una escuela de matemáticas en 1697, a la que acudían jóvenes nobles de la ciudad. Otros miembros de esta institución también se dedicaron a actividades científicas, como

---

<sup>49</sup> Pardo, José y Martínez, Álgvar: “Medicine and the Spanish Novator Movement: Ancients vs. Moderns, and Beyond”, en Navarro Brotons, Víctor y Eamon, William (eds.): *Más allá de la Leyenda Negra. España y la Revolución Científica*, Instituto de Historia de la Ciencia y Documentación López Piñero, Valencia, 2007, pp. 323-346.

<sup>50</sup> Navarro Brotons, Víctor: “La personalidad científica de Tomás Vicente Tosca”, en *Boletín Informativo*, Fundación Juan March, Nº 167, 1987, pp. 3-14. O Navarro Brotons, Víctor: “La renovació científica a la València Moderna. L’activitat i contribució dels novators a les disciplines físico-matemàtiques”, en Callado Estela, Emilio. (coord.): *Valencianos en la Historia de la Iglesia. Volumen II*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2008.

José Fernández de Marmanillo, que realizó junto con Tosca observaciones astronómicas<sup>51</sup>. La combinación de la actividad científica y la preocupación espiritual, por lo tanto, parecía ser un elemento bastante común, como se pone de relieve en el trabajo de Salvador Albiñana y Telesforo Hernández ya citado. Aunque profundizaremos en algunos de estos aspectos en las siguientes páginas nos interesa subrayar en esta introducción que la combinación de razón científica y fe en la personalidad de Tomás Vicente Tosca no era en absoluto contradictoria, sino que constituía un elemento común para muchos de los intelectuales de su entorno.

Por otro lado, hay que tener presente que a pesar de las importantísimas contribuciones que han realizado los historiadores valencianos dedicados a la Historia de la Iglesia y de la espiritualidad valencianas, se percibe en su trabajo una cierta carencia en relación al análisis de las prácticas de la religiosidad popular. Consideramos que es necesario profundizar en el estudio de otro tipo de fuentes, como los procesos de canonización, y aportar una mirada diferente hacia toda la documentación disponible para comprender cuáles eran realmente las formas en las que se manifestaban la devoción y las creencias populares. Desde un punto de vista divulgativo ha habido intentos por aproximarse, con mayor o menor éxito, a este tipo de manifestaciones de la cultura popular valenciana, pero no hay un estudio pormenorizado que analice estos fenómenos en el periodo moderno desde una perspectiva histórica y rigurosa, que además huya de ciertas categorías e ideas preconcebidas. En este sentido consideramos necesario un estudio de las manifestaciones de la religiosidad popular sin caer en el error de atribuir a lo que las autoridades eclesiásticas denominaban supersticioso una connotación negativa, peyorativa o despectiva en relación a las prácticas autorizadas. Dada la delgada línea que separaba lo ortodoxo de lo heterodoxo, tanto desde nuestra mirada actual como desde la de aquellos que vivieron en un determinado periodo histórico, debemos ser capaces de comprender dichos fenómenos en su contexto y analizar las formas que tenían de manifestarse.

Dentro de las prácticas de la denominada religiosidad popular destacaba especialmente el recurso a los santos como una estrategia habitual de protección y de lucha frente a las adversidades de la vida cotidiana, y era empleada por todos los miembros de la sociedad, independientemente de su posición. Esta es una idea asumida

---

<sup>51</sup> López Piñero, José María y Navarro Brotons, Víctor: *op. cit.*, p. 244.

por todos aquellos que han analizado la espiritualidad del Barroco, incluida la valenciana. Sin embargo, a diferencia de la historiografía italiana y de otros estudios puntuales en el ámbito español<sup>52</sup>, no existen apenas trabajos que hayan analizado dentro de la Monarquía Hispánica, y mucho menos en el Reino de Valencia, las formas que adquiriría el recurso a los santos y, sobre todo, el valor social que los personajes con fama de santidad tenían en una determinada comunidad<sup>53</sup>. El estudio de los dones que mostraban estos santos vivos durante el periodo contrarreformista presenta numerosas posibilidades. Dentro de ellos, los milagros, más allá de la simple mención o de la descripción teológica, suponen una fuente no explotada en todas sus posibilidades<sup>54</sup>. La presencia de estos prodigios en hagiografías, autobiografías espirituales, crónicas de las órdenes religiosas, procesos de canonización y otro tipo de documentos es muy frecuente, y aunque debemos aproximarnos a ellos con cautela, teniendo en cuenta las limitaciones que presentan este tipo de fuentes, no por ello debemos dejar de utilizarlos. La mayoría hacen referencia a todo tipo de curaciones, y es que la imagen de los santos como sanadores o taumaturgos es la más habitual. Por este motivo es importante incorporar a este tipo de estudios la perspectiva de la historia de la medicina y de las prácticas asistenciales, algo en lo que también ha destacado la historiografía anglosajona e italiana, o investigadores que han centrado sus estudios en este territorio, y que ha sido mucho menos desarrollado en España. A continuación, para comprender mejor esta corriente historiográfica pasaremos a analizar la evolución de la historia de la medicina en los últimos años.

Tradicionalmente la historia de la medicina ha sido la del estudio, principalmente, de los profesionales sanitarios, de las grandes epidemias de la historia y de los considerados avances médico-científicos. Esta forma de hacer historia, no

---

<sup>52</sup> Entre ellos, aunque no profundice demasiado en la devoción en sí, una buena primera aproximación sería la reciente publicación: Arias de Saavedra, Inmaculada; Jiménez Pablo, Esther y López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis: *Subir a los altares: modelos de santidad en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Granada, Granada, 2018.

<sup>53</sup> En el ámbito español consideramos que uno de los mejores ejemplos de esta posición social y del contraste entre la percepción de las autoridades y la comunidad es el trabajo de Ana Morte Acín: *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2010. Y más concretamente su artículo: “Sor María de Ágreda y la vida cotidiana en Ágreda en el siglo XVII: una aproximación histórica”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Nº 39, 2014, pp. 121-136.

<sup>54</sup> Hace algunos años la historiadora Ángela Muñoz ponía en valor este tipo de fenómenos como testimonios históricos: Muñoz Fernández, Ángela: “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, Álvarez Santaló, Carlos; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (coords.): en *La religiosidad popular. Vol. I: Antropología e Historia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 164-185.

obstante, reflejaba la aplicación al pasado de la definición actual de esta disciplina, en la que prima la medicina de formación universitaria, y por ello dejaba de lado numerosas prácticas que formaban parte de la realidad cotidiana. En España este fue el enfoque de historiadores de la medicina como Pedro Laín Entralgo y su escuela o Luis S. Granjel<sup>55</sup>. Sin embargo, otros como José María López Piñero ya pusieron de relieve en los años 70 la necesidad de un nuevo tipo de historia de la medicina que incluyera otros aspectos del pasado histórico de la medicina igualmente importantes. Así, además de incorporar acercamientos y métodos propios de la historia social y cultural que se estaban desarrollando en esos años, planteó que la compleja realidad de la asistencia sanitaria en los siglos pasados no podría ser comprendida sin tener en cuenta el recurso a otro tipo de personas, fuera de los médicos, dedicadas al cuidado de la salud, lo que implica analizar las diferentes nociones sobre salud y enfermedad. Esto es lo que llevó a López Piñero a describir dicho contexto identificando distintos sistemas médicos. Cada uno de ellos es definido como un conjunto de relaciones sociales y pautas de comportamiento relacionadas con la enfermedad y la salud. Para este autor, existen diversos sistemas médicos, que podemos clasificar a partir de unos determinados criterios, como pueden ser los fundamentos en que se basan: creencias mágicas, empirismo o algún tipo de conocimiento científico<sup>56</sup>. La combinación e interrelación de todos ellos es lo que da lugar a lo que se conoce como pluralismo médico o asistencial, concepto fundamental sin el cual no podemos realmente comprender cómo funcionaban las estrategias de asistencia a los enfermos.

A través de este esquema, que otros autores han actualizado como veremos en breve, este autor incidía en la importancia de estudiar lo que la historiografía ha denominado de diferentes formas: medicina no convencional, folkmedicina o medicina alternativa entre otras muchas posibilidades<sup>57</sup>. Estos conceptos, no obstante, aportan una

---

<sup>55</sup> Pedro Laín Entralgo es una de las figuras más destacadas de la historia de la medicina en España en el siglo XX. Desarrolló una abundantísima producción, y ha tenido una enorme influencia entre todos los historiadores de la medicina españoles del siglo XX. Además, no solamente destacó dentro de la historia de la medicina puesto que planteó un acercamiento al pasado muy influyente, abordando todo tipo de cuestiones, como la antropología. A él debemos, por ejemplo, la dirección de una *Historia Universal de la Medicina* en 7 volúmenes, editada en Barcelona en 1980. Aunque actualmente algunos conceptos han sido superados por investigaciones más recientes sigue resultando de gran utilidad para una visión general de lo que ha sido la medicina científica a lo largo de la historia. Por su parte, Luis Granjel es considerado como el otro gran historiador de la medicina, con una importante escuela y discípulos en la Universidad de Salamanca.

<sup>56</sup> López Piñero, José María: *Breve historia de la medicina*, Alianza Editorial, Valencia, 2000, p. 48.

<sup>57</sup> Para un análisis de este vocabulario podemos consultar: Jütte, Robert: "Alternative Medicine and Medico-Historical Semantics", en Jütte, Robert; Eklöf, Motzi y Nelson, Marie C. (eds.): *Historical*

visión algo distorsionada de lo que constituía esta “medicina popular” puesto que parecen mostrar una uniformidad de creencias y un sistema bien estructurado muy lejano a la complejidad del fenómeno. Sin embargo, lo que nos encontramos son creencias muy variadas, de diferente origen, que han dado lugar a prácticas médicas diferentes. Por este motivo, vamos a utilizar el concepto de prácticas médicas extraacadémicas, empleado por investigadores como María Luz López Terrada, Enrique Perdiguero o Alfons Zarzoso para analizar, en los últimos años, el fenómeno del pluralismo asistencial en el área valenciana, alicantina y catalana respectivamente<sup>58</sup>. De hecho, las aportaciones de Perdiguero en esta materia han constituido uno de los grandes avances en el estudio de este fenómeno en el periodo moderno<sup>59</sup>.

El objetivo de estos investigadores, y el nuestro en el presente trabajo, es comprender cómo reaccionaba una persona ante la enfermedad y qué medios tenía disponibles para combatirla. Todos los individuos o recursos que encontramos aportando soluciones al trance que suponía la enfermedad, ya fueran médicos, curanderos, sacerdotes o santos sanadores, constituían lo que se ha denominado como “mundo médico”, según Laurence Brockliss y Colin Jones<sup>60</sup>, o, anteriormente, “*medical marketplace*”, término cuyo origen está en los años 80 con el desarrollo de la historia

---

*Aspects of Unconventional Medicine. Approaches, Concepts, Case Studies*, European Association for the History of Medicine and Health Publications, Sheffield, 2001, pp. 11-23.

<sup>58</sup> 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. O más recientemente: López Terrada, María Luz: “El control de las prácticas médicas en la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII: el caso de la Valencia foral”, *Cuadernos de historia de España*, N° 81, 2007, pp. 91-113; y “Medical pluralism in the Iberian Kingdoms: The control of extra-academic practitioners in Valencia”, en Huguet-Termes, Teresa; Arrizabalaga, Jon, and Cook, Harold J.(eds.): *Health and Medicine in Hapsburg Spain: Agents, Practices, Representations*. Medical History Supplements, N° 29, 2009, pp. 7-25; Perdiguero, Enrique: “Protomedicato y curanderismo”, *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, N° 16, 1996, pp. 91-108; Zarzoso, Alfons: “El pluralismo médico a través de la correspondencia privada en la Cataluña del siglo XVIII”, *Dynamis, Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, N° 21, 2001, pp. 409-433.

<sup>59</sup> Perdiguero, Enrique: “Una reflexión sobre el pluralismo médico”, en Fernández Juárez, Gerardo (coord.): *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2006, pp. 33-50; “Popularizing Medicine during the Spanish Enlightenment” en Porter, Roy: *The Popularization of Medicine, 1650-1850*, Routledge, Londres, 1992, pp. 160-193; “Medical healing in Spain (1875-1936): medical pluralism in the search for hegemony”, en De Blécourt, Willem y Davies, Owen (ed.): *Witchcraft continued. Popular magic in modern Europe*, Manchester University Press, Manchester y Nueva York, 2004, pp. 133-150.

<sup>60</sup> Brockliss, Laurence y Jones, Colin: *The Medical World of Early Modern France*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

social de la medicina<sup>61</sup>, aunque en la actualidad está prácticamente en desuso por sus connotaciones economicistas.

En este sentido, además de los sistemas médicos a los que hacía mención López Piñero, más recientemente otros historiadores han desarrollado nuevos esquemas para comprender la existencia tanto de estos diferentes profesionales dedicados a la sanación, como de las distintas explicaciones sobre la enfermedad y su tratamiento en el contexto del pluralismo asistencial. Los citados Brockliss y Jones, al analizar el ámbito francés, hablan de la existencia de una comunidad médica corporativa, por un lado, y de una penumbra médica, por otro. Las ideas desarrolladas por David Gentilcore, no obstante, nos parecen algo más próximas a la realidad de aquellos tiempos<sup>62</sup>. Según él habría tres esferas definidas en función del tipo de práctica médica aplicada y de la etiología de la enfermedad: la médica, la popular y la eclesiástica. El autor incide mucho en las interrelaciones entre ellas, lo que quizás hace de su aproximación una de las más acertadas a la hora de abordar la realidad médica existente durante los siglos modernos. El ámbito médico incluye la denominada medicina académica, es decir, la practicada por los profesionales autorizados y enseñada en espacios oficiales como la universidad. Desde aquí emanan las diversas teorías “científicas” que a lo largo de los siglos han pretendido analizar la fisiología corporal, el origen de la enfermedad y las formas de tratamiento. En segundo lugar, la esfera popular incluía todas aquellas prácticas y remedios cuya fundamentación se basaba en algún tipo de conocimiento empírico o también creencial. Y en tercer lugar, la esfera eclesiástica, recogía la labor asistencial desarrollada por las instituciones religiosas, así como la intervención de sus miembros en casos de exorcismos o de mediación con la divinidad. En nuestra opinión, sin embargo, la popular y la eclesiástica aparecen mezcladas con frecuencia, y no siempre es fácil determinar los límites entre ambas. Por ello, aunque este esquema resulte útil, en ocasiones es difícil aplicarlo a la realidad. Junto a estos autores, David Gentilcore, Enrique Perdiguero o Lawrence Brockliss y Colin Jones, también ha sido indispensable la contribución de Robert Jütte al estudio del pluralismo médico<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Zarzoso, Alfons: *op. cit.*, p. 417.

<sup>62</sup> Gentilcore, David: *Healers and healing in Early Modern Italy*, Manchester University Press, Manchester, 1998.

<sup>63</sup> Entre su abundante producción podemos destacar la siguiente, y reciente, publicación: Jütte, Robert (ed.): *Medical pluralism. Past-Present-Future* (Medizin, Gesellschaft und Geschichte, 46), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2013

Todas estas teorías y los recientes avances desarrollados por la historiografía sobre la compleja realidad de la asistencia curativa se nutren igualmente de las ideas defendidas por investigadores como Jon Arrizabalaga o Mary Lindemann<sup>64</sup>. Las dolencias, como dice Arrizabalaga, “son constructos intelectuales que se articulan en contextos sociales concretos, resultando a su vez articuladores de un conjunto de relaciones sociales en el seno de los mismos”<sup>65</sup>. Es desde esta mirada que debemos analizar la realidad médica en el pasado, rompiendo con la tendencia presentista de observar los hechos históricos como un proceso de evolución continua y progresiva hacia el presente<sup>66</sup>. Supone un error identificar las enfermedades humanas del pasado en términos de categorías nosológicas actuales, pero, como dice el autor, muchos siguen interpretando de este modo los hechos<sup>67</sup>. Lindemann, más recientemente, comparte la misma opinión añadiendo que los binomios bueno/malo o correcto/erróneo oscurecen las realidades históricas en vez de aclararlas<sup>68</sup>. Por este motivo debemos tener en cuenta dos cosas. Por un lado, debemos valorar qué entendía cada enfermo sobre su propia dolencia, qué términos empleaba para definirla, a qué persona decidía recurrir y qué lenguaje empleaban tanto el profesional como el afectado. Es decir, debemos analizar el acto médico en su conjunto. Y, por otro lado, debemos evitar caer en el error de interpretar como peor, atrasada o incorrecta cualquier explicación de la enfermedad que no corresponda las categorías médicas actuales.

Por esta razón, una tercera tendencia en las actuales investigaciones en historia de la medicina, y que hemos querido incorporar al presente trabajo, es la que ha sido denominada como perspectiva del paciente. Ya a finales de los años 60 el doctor George Rosen, en EEUU, planteó la necesidad de que el paciente ocupara un lugar cada vez más destacado en la historia de la medicina. Como hizo ver Roy Porter, entre otros, para que se produzca un encuentro médico es necesario que haya como mínimo dos personas: el paciente y el “curador”<sup>69</sup>. Este enfoque, planteado por Porter pero también

---

<sup>64</sup> Lindemann, Mary: *Medicina y sociedad en la Europa moderna. 1500-1800*, Siglo Veintiuno de España, Madrid, 2001; Arrizabalaga, Jon: “Nuevas tendencias en la historia de la enfermedad: a propósito del constructivismo social”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, Nº 558-560, 1992, pp. 147-166.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>68</sup> Lindemann, Mary: *op. cit.*, p. XV.

<sup>69</sup> Porter, Roy: “The Patient’s View: Doing Medical History from below”, *Theory and Society*, Vol. 14, Nº 2, 1985, p. 175. Sobre la relación entre paciente y sanador también es indispensable: Pomata, Gianna: *La promessa di guarigione: malati e curatori in Antico Regime. Bologna, XVI-XVIII secolo*, Laterza, Roma, 1994.

más recientemente por otros como Michael Stolberg, destaca el importante rol desempeñado por el enfermo en el tratamiento de su propia enfermedad, y tiene en cuenta sus motivaciones, su entorno y su capacidad de participar activamente en el diagnóstico y el tratamiento de su propia dolencia<sup>70</sup>. Si no tenemos esto presente no podremos aprehender completamente la realidad de las prácticas de curación en el periodo moderno, en las que tanto el afectado como su entorno (familiar y comunitario) tenían un enorme peso. Dichas conclusiones son las que deduce igualmente el reciente trabajo de Carolin Schmitz en torno a los enfermos en la sociedad barroca española, donde pone de relieve especialmente dos conceptos fundamentales para comprender la realidad de la asistencia sanitaria: el itinerario terapéutico desarrollado por cada paciente en el tratamiento de su enfermedad y la importancia de los diferentes espacios (doméstico, comunitario, etc.), así como de las interrelaciones entre ellos<sup>71</sup>.

La incorporación de todas estas ideas al estudio de la santidad es una de las novedades fundamentales de esta tesis doctoral. La combinación de lo médico y lo religioso en el análisis de los milagros y del recurso a los santos como una de estas prácticas médicas extraacadémicas no ha sido, ni mucho menos, suficientemente analizada ni explotada. Uno de los referentes en esta materia es el ya citado David Gentilcore con sus trabajos sobre Nápoles y otras áreas italianas<sup>72</sup>. Este autor ha destacado la importancia de los procesos de canonización como fuentes de investigación para el estudio de las prácticas asistenciales, algo que también encontramos en la reciente obra de Jacalyn Duffin, que realiza una extraordinaria recopilación de los diferentes milagros médicos descritos en los procesos conservados en el Archivo Segretto Vaticano<sup>73</sup>. Otra investigadora que nos ha servido de necesaria referencia ha sido Gianna Pomata, quien además de combinar lo médico y lo religioso en sus trabajos ha recurrido a la perspectiva de género para analizar el caso de Santa Catalina de

---

<sup>70</sup> En relación a Stolberg podemos consultar: *Experiencing Illness and the Sick Body in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2011. La misma perspectiva, en relación al ámbito hispánico, la encontramos en el trabajo de: Pardo Tomás, José y Martínez Vidal, Álvaro: “Stories of Disease Written by Patients and Lay Mediators in the Spanish Republic of Letters (1680-1720)”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 38, Nº 3, 2008, pp. 467-491.

<sup>71</sup> Schmitz, Carolin: *Los enfermos en la España barroca (1600-1740) y el pluralismo médico: espacios, estrategias y actitudes*, Tesis doctoral inédita, Universitat de València, Valencia, 2016.

<sup>72</sup> Gentilcore, David: *From bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, Manchester University Press, Manchester, 1992; Y especialmente: Gentilcore, David: “Contesting Illness in Early Modern Naples: Miracolati, Physicians and the Congregation of Rites”, *Past & Present*, Nº 148, Agosto 1995, pp. 117-148.

<sup>73</sup> Duffin, Jacalyn: *Medical miracles. Doctors, saints and healing in the modern world*, Oxford University Press, Nueva York, 2009.



Bolonia<sup>74</sup>. Esta historiografía ha pretendido analizar el tipo de prácticas médicas llevadas a cabo por mujeres<sup>75</sup>, y también ha buscado analizar los lugares compartidos por varones y féminas, intentando estudiar las similitudes y las diferencias de su actividad.

La interdisciplinariedad, por lo tanto, es el elemento que ha predominado en esta investigación. La historia de las mujeres y del género, la historia de la religión y la de la medicina nos han servido de base principal para abordar al personaje de la Beata Inés de Benigànim. También hemos incorporado algunas sugerencias de la historia de las emociones<sup>76</sup> y la nueva historia biográfica, buscando en los testimonios del proceso de beatificación las expresiones utilizadas por los testigos para manifestar sus emociones y esforzándonos por articular “lo general y lo particular sin que lo segundo quede ahogado en lo primero y sin que la atención a lo individual pierda de vista lo colectivo”<sup>77</sup>. En el ámbito hispánico este cruce historiográfico que hemos adoptado conscientemente supone una auténtica novedad puesto que aunque estudios sobre santos, mujeres religiosas y prácticas médicas hay muchos, no encontramos una perspectiva combinada prácticamente en ninguno de ellos. Frente a otros aspectos más trabajados por la historiografía, como el de la experiencia mística femenina, consideramos que la auténtica originalidad de esta tesis doctoral, especialmente en el ámbito español, radica en incorporar también las aportaciones de la historia de la medicina con el objetivo de comprender cómo la sociedad valenciana de los siglos XVII y XVIII reaccionaba frente a la enfermedad y las adversidades, y qué papel jugaban los santos vivos y los santos canonizados en ese contexto.

---

<sup>74</sup> Pomata, Gianna: *op. cit.*; Pomata, Gianna: “Malpighi and the holy body: medical experts and miraculous evidence in seventeenth-century Italy”, *Renaissance Studies*, Vol. 21, Nº 4, 2007, pp. 568-586; Pomata, Gianna: “Practicing between Earth and Heaven: Women Healers in Seventeenth-Century Bologna”, *Dynamis, Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, Nº 19, 1999, pp. 119-143.

<sup>75</sup> Aunque las aportaciones en materia de mujeres sanadoras son muchas nos gustaría destacar la recopilación realizada en la siguiente obra: Cabré, Montserrat y Ortiz, Teresa (eds.): *Sanadoras, matronas y médicas en Europa: siglos XII-XX*, Icaria, Barcelona, 2001.

<sup>76</sup> Para la historia de las emociones, y sus relaciones con la salud, se puede consultar el importante trabajo editado por la investigadora Elena Carrera (ed.): *Emotions and Health (1200-1700)*, Brill, Boston, 2013. Una reflexión más reciente sobre la historia de las emociones es la que plantea el siguiente trabajo: Scheer, Monique: “Are emotions a kind of practice (and isthatwhatmakesthemhave a history)? A bourdieuan approach to understanding emotion”, *History and Theory*, Nº 51, 2012, pp. 193-220.

<sup>77</sup> Bolufer, Mónica: “¿Qué biografía para qué historia? Conversación con Isabel Burdiel y María Sierra?”, en Gallego, Henar y Bolufer, Mónica (eds.): *¿Y ahora qué? Nuevos usos del género biográfico*, Icaria Editorial. Historia y Feminismo, Barcelona, 2016, p. 21.

Hemos elegido enfocar esta investigación con una perspectiva que podríamos calificar de microhistórica, centrándola sobre la figura de la Madre Inés, aunque introduciendo también una dimensión comparativa respecto a algunos de los personajes santos valencianos del periodo moderno, especialmente en otras mujeres con fama de santidad de su entorno: Gertrudis Anglesola y Luisa Zaragoza. Particularmente novedosa es la pretensión de incorporar en el análisis de la santidad el estudio de las curaciones milagrosas desde un punto de vista médico y la consolidación de la fama de la religiosa como consejera y sanadora. Por este motivo este apartado ocupa un capítulo propio en el presente trabajo.

Nuestro deseo es comprender la complejidad del personaje en todas estas facetas y a lo largo de un periodo cronológico bastante amplio: desde principios del siglo XVII, cuando se desarrolla su trayectoria biográfica, hasta finales del siglo XIX e incluso principios del XX, cuando se conforma su vida póstuma a través de la consolidación de su fama.

### **3. Descripción de las fuentes**

Para desarrollar esta investigación hemos llevado a cabo una intensa tarea de localización de fuentes de diversa naturaleza (impresas, manuscritas, iconográficas y objetos de la cultura material) y de temática muy variada (relativas a su vida, a su fama póstuma, a la relación con su entorno y a la posterior construcción de su figura). El análisis de la Beata Inés de Benigànim ha requerido la utilización de algunos textos más clásicos, como son las hagiografías impresas durante el siglo XVII y el siglo XVIII, y otros documentos impresos de carácter laudatorio. Por este motivo estos son los documentos presentados en primer lugar. A continuación, nos centramos en el proceso de beatificación conservado en el Archivo Segreto Vaticano y en la documentación impresa generada desde la Santa Sede. Esta fuente supone una de las aportaciones más novedosas para el estudio del personaje puesto que se trata de una documentación fundamental que, hasta esta investigación, no había sido nunca trabajada. Las *Vidas* impresas y el proceso de beatificación, por lo tanto, son el eje indispensable sobre el que gira esta tesis doctoral. Para complementar la información extraída a partir de esta documentación hemos recurrido a otros escritos procedentes de diversos archivos, así como textos impresos de carácter muy variado: prensa periódica, novenas, gozos o pliegos de cordel. Por último, otra de las aportaciones más novedosas para este trabajo

la hemos hallado en la utilización de fuentes de carácter material, algunas vinculadas a las representaciones iconográficas, como las estampas o los cuadros, y otras relacionadas con la devoción, como las reliquias. Todas las fuentes citadas, que describiremos a continuación, han sido localizadas, utilizadas y analizadas bajo una mirada crítica y atenta a los detalles. A partir de ellas hemos extraído, y complementado, informaciones sobre la vida, la muerte, la fama póstuma, la percepción y la construcción de la santidad de la religiosa de Benigànim, unos datos con los que hemos reconstruido las diversas facetas de la personalidad de la monja. La variedad de documentos ha permitido obtener una visión más completa y próxima a la realidad, aunque siempre atendiendo a las particularidades y las limitaciones de cada fuente de investigación.

### *3.1 Textos hagiográficos impresos*

Para poder interpretar en toda su complejidad al personaje de la Beata Inés de Benigànim hemos revisado desde nuevas perspectivas historiográficas algunas de las fuentes más clásicas utilizadas por los autores que, hasta la fecha, han estudiado a la religiosa valenciana. En este sentido el documento principal es la hagiografía que en 1715 redactó Tomás Vicente Tosca sobre su vida, un texto a través del cual conocimos por primera vez a la monja y pudimos hacernos una idea de algunos de los hitos fundamentales de su vida: *Vida y virtudes de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés (en el siglo Josepha Albiñana) Religiosa Descalça de el exemplarísimo Convento de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, de la villa de Benigànim*. En 1737 fue publicada en Valencia una nueva edición de la *Vida*, adicionada por el clérigo Vicente Albiñana con datos procedentes del proceso de beatificación ya iniciado. Posteriormente, en 1775 y 1852, se imprimieron nuevas ediciones, cada una de las cuales recogía informaciones inéditas relativas al estado del proceso. Esta biografía de la religiosa en cuatro ediciones, por lo tanto, ha sido una de las bases documentales fundamentales para el presente trabajo. Junto a ella, además, hemos recurrido a la segunda hagiografía escrita sobre la Beata Inés, y publicada en 1882 por Juan Bautista Martínez y Tormo, postulador de la causa: *Vida, virtudes y milagros de la venerable Madre Sor Josefa María de Santa Inés*. Dicho texto partía de unos escritos redactados por el clérigo de Benigànim Felipe Benavent, confesor de la monja, y que se conservaron en el convento hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando el citado Martínez y Tormo los utilizó y los complementó con datos procedentes de la causa de

beatificación. Contamos, además, con una edición de 1913, en la que se incluye toda la información relativa a la beatificación oficial de 1886 y los festejos posteriores. Una parte del texto de Benavent ha sido localizado en el Archivo Histórico de la Universitat de València, cuestión en la que profundizaremos más adelante.

Las dos obras hagiográficas fueron las que contribuyeron a difundir entre los lectores la imagen de santa de la religiosa de Benigànim, un modelo que encontramos por primera vez en las tres oraciones fúnebres impresas que se conservan en diferentes bibliotecas. Estos textos laudatorios son los primeros impresos que, tras el fallecimiento de la religiosa, circularon entre la población y difundieron su fama de santa virtuosa y sanadora. Se trata de los *Encomios fúnebres en las honras, y exequias, que la villa de Benigànim dedicó a su más amada hija la Venerable Madre Sor Josepha de Santa Inés, religiosa agustina descalza, de su Exemplaríssimo Convento de la Puríssima Concepción* (Gerónimo Tudela), la *Oración fúnebre en el día último del Trinitario que se celebró en las Honras de la V.M. y sierva de Dios, Sor Josepha de Santa Inés* (Pascual Tudela) y la *Oración fúnebre en las exequias, que a expensas de la devoción de muchos, consagró el Reverendo Clero de San Salvador de Valencia en su Iglesia a 2 de julio de 1696. A la memoria de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés* (José Fernández de Marmanillo).

Además de los textos anteriores, mucho más importantes, debemos añadir que realmente el primer texto biográfico sobre ella lo encontramos como parte de una crónica religiosa, concretamente en la *Historia de la Provincia de la Corona de Aragón de la Sagrada Orden de los Ermitaños de Nuestro gran Padre San Agustín*, escrita por Jaime Jordán y publicada en 1712. Era habitual que las órdenes religiosas hicieran redactar las crónicas sobre su origen, sus fundadores, sus conventos y sus personajes más ilustres. Esta es la especializada en los agustinos de la Corona de Aragón, que incluye tomos dedicados a las diferentes ramas de la congregación: los recoletos, los descalzos o los observantes. Este tipo de documentos resultan enormemente valiosos para reconstruir la historia de un determinado convento y de sus habitantes más destacados, especialmente cuando sobre muchos de ellos se ha perdido la memoria a lo largo de los siglos.

Todos estos documentos impresos se caracterizan por tener un mismo tono hagiográfico, y por haber construido la vida de la religiosa en base a un determinado

modelo de santidad femenina. Por este motivo no podemos recurrir únicamente a dicha documentación para conocer quién fue realmente esta agustina de Benigànim. Tradicionalmente este ha sido el enfoque de aquellos que la han analizado, lo que ha aportado a sus estudios una falta de profundidad importante en relación a la Madre Inés como personaje histórico. Reconocemos que retirar el halo hagiográfico que rodea a su figura, y a cualquier persona con fama de santidad, es complicado, especialmente en casos, como el suyo, en los que la persona no ha dejado ningún tipo de documentación escrita. Sin embargo, afortunadamente, disponemos de una importantísima fuente que no ha sido nunca explotada y que en esta tesis se estudia por primera vez: su proceso de beatificación.

### 3.2 Documentación vaticana: manuscrita e impresa

Toda la documentación manuscrita relativa a la religiosa se conserva en el Archivo Segreto Vaticano, donde hemos hallado seis volúmenes sobre su proceso de beatificación. Para poder analizar dichas fuentes ha sido necesario comprender cómo ha funcionado a lo largo de la historia el proceso de construcción de los santos desde la Santa Sede, y en qué etapa se ha enmarcado el concerniente a la Beata Inés. Dado que las primeras indagaciones sobre su vida, virtudes y milagros datan de 1729 hemos debido tener en cuenta las reformas que se desarrollaron a mediados del siglo XVII para regular dichas canonizaciones, como veremos más adelante. Los textos manuscritos conservados en el Vaticano se corresponden con las diferentes fases del proceso: la fase informativa (1729-1748)<sup>78</sup>, el proceso de *non cultu* (1737)<sup>79</sup>, la primera fase apostólica (1760-1799), dentro de la cual se encuentra el proceso sobre fama (1766)<sup>80</sup> y el proceso sobre virtudes y milagros<sup>81</sup>, y la segunda fase apostólica (1882)<sup>82</sup>. En el convento de agustinas descalzas de Benigànim las religiosas conservan en la actualidad una copia del proceso sobre virtudes y milagros desarrollado entre 1760 y 1799, el primer documento al que tuvimos. No obstante, el resto de la documentación vaticana ha permanecido inexplorado hasta la actualidad, y es en estas fuentes donde hemos podido encontrar la mayor riqueza.

---

<sup>78</sup> Archivo Segreto Vaticano (ASV), *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654: Proceso ordinario super fama, 1748.

<sup>79</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3655: Proceso De non cultu, 1737.

<sup>80</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3649: Proceso apostolico super fama in genere, 1766.

<sup>81</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653: Proceso apostolico Valentino super virtutibus, 1762.

<sup>82</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954: Proceso apostolico Valentino super miraculis, 1876-1882.

La fase informativa, la más cercana cronológicamente a la Madre Inés, ha supuesto un auténtico descubrimiento y una fuente inagotable de testimonios sobre la persona que debió ser la religiosa de Benigànim. Debemos advertir, sin embargo, que ninguna fuente resulta imparcial, y así como los textos hagiográficos plantean sus dificultades también los procesos de canonización deben ser abordados con cautela. Frecuentemente los jueces dejaban poco margen a las respuestas de unos testigos que, además, se sentían cohibidos e influenciados por el contexto que les rodeaba al prestar declaración. Las similitudes en sus testificaciones son una buena muestra tanto de la circulación del mismo tipo de historias, como de la preparación previa de algunas de estas personas o de la rigidez de los interrogatorios. El objetivo principal, al fin y al cabo, era mostrar la capacidad taumátúrgica del candidato con la intención de mostrar su santidad. A pesar de ello, en la descripción precisamente de muchos hechos milagrosos en donde encontramos una relativa libertad por parte de los afectados a la hora de describir dichas situaciones; aunque solían seguir un esquema habitual en el relato de los prodigios, es posible percibir sus emociones, sus concepciones de la enfermedad y sus preocupaciones. En la reelaboración de este tipo de fenómenos, y en los contrastes entre testimonios, es donde hallamos la verdadera riqueza de este tipo de fuentes. Además, en esta primera fase muchos de los testigos habían conocido a la religiosa, y en sus declaraciones observamos también la imagen que ellos se habían conformado sobre la Madre Inés. Lo interesante viene de nuevo con los contrastes, en este caso entre el proceso y el texto hagiográfico. Por lo tanto, aunque tengamos en cuenta las limitaciones de este tipo de documentación no podemos dejar de valorarla como la fuente que mejor nos ha permitido conocer a la agustina, o por lo menos comprender cómo sus coetáneos la respetaban y la percibían. Por este motivo, además de por el hecho de tratarse de una documentación inédita, la hemos descrito con detalle en el capítulo tres, profundizando en cada una de las fases y en las dificultades atravesadas a lo largo de los dos siglos en los que tuvo lugar el proceso.

Junto a esta recopilación de testimonios propia del proceso de beatificación también hemos tenido en consideración los textos impresos emitidos desde la propia Santa Sede a raíz de cada una de las etapas de la causa. Las declaraciones de los testigos eran analizadas por expertos en la Sagrada Congregación de los Ritos, la institución que se encargaba de las canonizaciones. Sus deliberaciones, las dudas planteadas y los veredictos se publicaban en las denominadas *Positio*, a través de las cuales las

autoridades eclesiásticas decretaban la aprobación de la causa, la valoración positiva de virtudes y milagros y, finalmente, la proclamación oficial de Venerable, Beato o Santo. En el caso de la Beata Inés hemos consultado un total de seis volúmenes, además del Breve de la beatificación, publicado en la prensa<sup>83</sup>. La dificultad de estos textos no ha radicado exclusivamente en la lengua, puesto que todos ellos están escritos en latín, aunque suelen incluir una traducción al italiano. El verdadero dilema ha sido localizar los escritos<sup>84</sup>, reconstruir todo el proceso y encajar cada uno de estos impresos en la etapa correspondiente. La ausencia de cualquier análisis histórico previo, nos ha obligado a partir de cero en el estudio del proceso oficial de construcción de la santidad de la Madre Inés. El resultado obtenido, no obstante, nos ha ayudado a reforzar la idea de la necesaria puesta en valor de este tipo de procesos para el estudio del fenómeno religioso o de cuestiones médicas, entre otras muchas posibilidades.

### 3.3 Otros archivos, bibliotecas y la prensa periódica

Las dos hagiografías y el proceso de beatificación, por lo tanto, constituyen las dos fuentes principales utilizadas en esta tesis doctoral. Sin embargo, junto a ellas, han sido igualmente necesarios otros documentos extraídos de diversos archivos y bibliotecas. El convento de agustinas descalzas de Benigànim conserva un pequeño archivo que, en la actualidad, está siendo organizado y clasificado. Contiene algunos

---

<sup>83</sup> **1º:** *Sacrorum Rituum Congregatione Emo & Rmo Dno Cardinali Portocarrero Valentina Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servae Dei Josephae Mariae a Sancta Agnete. Monialis Professae in Monasterio purissimae Conceptionis B. Mariae Virginis Ordinis Excalceatorum S. Augustini Villae Beniganim. Positio super dubio: An sit signanda Commissio introductionis Causae in casu, & ad effectum.* Tipografía Cámara Apostólica, Roma, 1759; **2º:** *Decretum Valentina beatificationis (et) canonizationis Venerabilis Servae Dei Josephae Mariae a S. Agnete vulgo Ines de Beniganim Ordinis Eremitarum Excalceatarum S. Agustini,* Valencia, 1763; **3º:** *Sac. Rituum Congregatione Emo, & Rmo Domino Cardinali Jo: Francisco Albani Episcopo Sabinensi, Valentina Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servae Dei Josephae Mariae a Sancta Agnete. Monialis Professae in Monasterio purissimae Conceptionis B. Mariae Virginis Ordinis Excalceatorum S. Augustini Villae Beniganim. Positio super dubio: An constet de Validitate & Relevantia Processus in Civitate & Diocesi Valentina Apostolica Auctoritate constructi super Fama Sanctitatis, Virtutum, & Miraculorum in genere praeditae Ven. Servae Dei, in casu, & ad effectum.* Tipografía Cámara Apostólica, Roma, 1769; **4º:** *Sacra Rituum Congregatione Emo, & Rmo Domino Cardinali Galeffi relatore Valentina Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servae Dei Josephae Mariae a Sancta Agnete. Monialis Professae in Monasterio purissimae Conceptionis B. Mariae Virginis Ordinis Excalceatorum S. Augustini Villae Beniganim. Summarium Super Virtutibus.* Tipografía Cámara Apostólica, Roma, 1815; **5º:** *Sacra Rituum Congregatione Emo, & Rmo Domino Card. Marco y Catalan relatore Valentina Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servae Dei Josephae Mariae a Sancta Agnete. Monialis Professae in Monasterio purissimae Conceptionis B. Mariae Virginis Ordinis Excalceatorum S. Augustini Villae Beniganim. Novissima Positio Super Virtutibus cum facto concordato.* Tipografía Cámara Apostólica, Roma, 1837; **6º:** *Sacra Rituum Congregatione Emo et Rmo Domino Card. Dominico Bartonini Praefecto et Relatore. Valentina Beatificationis et Canonizationis Ven. Servae Dei Sororis Josephae Mariae a S. Agnete Vulgo Ines de Beniganim. Sanctimonialis Professae. Ordinis Eremitarum Excalceatorum S. Augustini. Nova Positio Super Miraculis.* Typis Guerra et Mirri, Roma, 1884

<sup>84</sup> La mayoría de ellos, afortunadamente, se encuentran digitalizados por diversas bibliotecas.

textos impresos del siglo XVIII, como por ejemplo varias ediciones de la hagiografía de Tosca y la *Regla y Constituciones* de las agustinas descalzas, otro de los documentos consultados<sup>85</sup>. Recientemente, además, se ha hallado una carta dictada por la Madre Inés, la única conservada, al menos que hayamos podido documentar<sup>86</sup>. Sin embargo, la mayor parte de los fondos son del siglo XIX, donde encontramos cartas de devotos relatando las gracias experimentadas por intercesión de la Beata, una parte del testamento de la Marquesa de Ràfol<sup>87</sup>, fundamental para el proceso de la Madre Inés como veremos, y otros impresos que, pese a su más que evidente riqueza, hemos debido dejar a un lado en el presente estudio para centrarnos especialmente en los siglos XVII y XVIII. El propio convento y la iglesia adyacente constituyen en sí mismos una prueba evidente de la devoción en torno a la agustina, lo que se manifiesta físicamente mediante las reliquias conservadas, las representaciones iconográficas y otros objetos que ayudan a poner en valor toda esta cultura material e inmaterial como fuente de investigación.

Los daños producidos durante la Guerra Civil, desafortunadamente, hicieron que se perdiera prácticamente toda la documentación conservada en el archivo parroquial y el archivo municipal de Benigànim, donde probablemente habríamos podido localizar fondos que nos habrían ayudado a reconstruir el contexto en el que creció y se consolidó como religiosa la Madre Inés. Sin embargo, los archivos de la ciudad de Valencia han ayudado en cierta manera a complementar dicha información. En el Archivo del Reino de Valencia se conservan libros y legajos de las distintas instituciones conventuales y monásticas de todo el territorio, y entre ellas, por supuesto, se encuentra el convento de Benigànim. El mal estado de muchos de los papeles, sin embargo, ha hecho muy difícil extraer ningún tipo de información, aunque a partir de algunos de los libros hemos podido comprobar cómo las religiosas dedicaban buena parte de las limosnas que recibían a los gastos del proceso de beatificación<sup>88</sup>. Un estudio más exhaustivo de estos fondos, y de otros relativos a las agustinas descalzas del resto del Reino, permitiría

---

<sup>85</sup> *Regla y Constituciones de las monjas reformadas Descalzas Agustinas. Ordenadas por el Reverendísimo Señor D. Juan de Ribera Patriarca de Antioquia, y Arzobispo de Valencia*, Valencia, 1775.

<sup>86</sup> Archivo del Convento de la Purísima Concepción y Beata Inés de Benigànim: Carta de la Venerable Madre Sor María de Santa Ynés de Benigànim, 1690.

<sup>87</sup> Archivo del Convento de la Purísima Concepción y Beata Inés de Benigànim: Fragmento del Testamento de Doña María Concepción Castellví y de Cardona, marquesa viuda de Ràfol, 1854.

<sup>88</sup> Archivo del Reino de Valencia, *Sección Clero*, Libros 1760, 1793 y 1855.



reconstruir el funcionamiento económico y la actividad de esta institución conventual (y de la orden religiosa), tema que queda fuera de los límites de este trabajo.

Los otros cuatro archivos de la ciudad en los que hemos podido documentar fondos relacionados con la Beata Inés son el Archivo Rodrigo Pertegás (sección de la Biblioteca Historicomédica de la Universitat de València), el Archivo Histórico de la Universitat de València (AHUV), el Archivo de la Catedral de Valencia y, sobre todo, el Archivo de Protocolos Notariales del Colegio de Corpus Christi de Valencia. El primero de ellos, con fondos básicamente historicomédicos, conserva algunos documentos catalogados como materia “no médica”, entre los cuales hay unas cartas escritas por el clérigo de Benigànim Luis Esparza que, a finales del siglo XVIII, puso por escrito algunos de los datos sobre la religiosa conservados en el archivo parroquial de la localidad<sup>89</sup>. Se trata de su partida de bautismo, su partida de confirmación y algunos trazos biográficos, que probablemente fueron utilizados para complementar las declaraciones de los testigos en la fase apostólica del proceso y para ayudar a reconstruir la biografía de la agustina en el marco de dicho proceso. Su valor, por lo tanto, resulta indudable, especialmente si tenemos en cuenta que la documentación parroquial previa al siglo XX se perdió en los años de la guerra. En segundo lugar, en el AHUV, que contiene fundamentalmente documentos relativos a la historia de la Universitat y un pequeño pero importante fondo de documentación inquisitorial, hemos encontrado una parte de la hagiografía escrita por el párroco Felipe Benavent a finales del siglo XVII y que fue utilizada por Martínez y Tormo en 1882 para el nuevo texto sobre la *Vida* de la religiosa<sup>90</sup>. Se trata del apartado dedicado a la castidad, y probablemente acabó en este archivo porque Benavent puso por escrito dichas experiencias por orden del inquisidor de Valencia Juan González de Texada. Seguramente lo que se conserva estaba en manos del Santo Oficio de Valencia como parte de su labor de escrutinio de las personas con fama de santidad, y por ello acabó en este archivo. En tercer lugar, ha sido en la Catedral de Valencia donde hemos documentado el último impreso emitido desde la Santa Sede en 1885 para analizar tres posibles milagros propuestos para la beatificación de la religiosa<sup>91</sup>. Por último, en el importante archivo del Seminario de Corpus Christi, se conservan los protocolos de dos notarios que tuvieron un importante papel en la vida de la agustina: Vicente Guill y su

---

<sup>89</sup> Archivo Rodrigo Pertegás. Miscelánea no médica, 19/4, 19/5 y 19/6.

<sup>90</sup> Archivo Histórico de la Universitat de València, *Varia*, 46/7.

<sup>91</sup> Archivo de la Catedral de Valencia, A-555 (2-C).

hijo José Guill, que fueron procuradores del convento de Benigànim. En ellos se conservan copias de la partida de defunción de la religiosa, del decreto de exhumación del cadáver y del primer examen llevado a cabo sobre el mismo<sup>92</sup>.

El último archivo consultado para esta investigación ha sido el Archivo de la Corona de Aragón, donde pretendíamos reconstruir algunos de los datos de la biografía de Bartolomé Tudela, que fue Baile de Benigànim y, en teoría, tío de la Madre Inés, un dato que no ha podido ser confirmado. Dada su destacada posición, su papel en la vida de la religiosa (a la que acogió en su casa al morir su padre), y la ausencia de documentación hemos considerado importante intentar rellenar algunos de los vacíos en torno a su figura, sin adentrarnos en un análisis más profundo de la misma, sino limitándonos a extraer algunos datos que desconocíamos, como el nombre de su esposa: Ana María Bella<sup>93</sup>.

Las bibliotecas y sus fondos, físicos o digitalizados, han sido la base de muchas otras fuentes necesarias, además de los textos impresos ya citados. La Biblioteca de la Universitat de València, el fondo Nicolau Primitiu de la Biblioteca Valenciana, el fondo Francesc Cardona de la Biblioteca de Cataluña y la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional han resultado indispensables para esta investigación. La Universitat de València contiene las hagiografías de Tosca, las honras fúnebres y algunas de las novenas<sup>94</sup>. Por su parte, la Biblioteca Valenciana conserva una carta manuscrita de 1752 sobre la curación de Francesca Seguí, de Almenara. Es el único testimonio manuscrito de una sanación de la Madre Inés fuera del proceso de beatificación, y por ello tiene un gran valor<sup>95</sup>. También en esta institución, en el fondo Nicolau Primitiu, se conservan algunas de las novenas dedicadas a la Beata tras su beatificación<sup>96</sup>. Es aquí, además, donde hemos hallado la edición de 1852 del texto de Tosca, así como la hagiografía

---

<sup>92</sup> Archivo de Protocolos del Colegio de Corpus Christi de Valencia: Josep Guill, Protocolos 7313-7332; Vicent Guill, Protocolos 2546-2582 y 7399-7412.

<sup>93</sup> Archivo de la Corona de Aragón (ACA), *Consejo de Aragón*, Legajos, 0892, n° 174: Pide el cargo de Baile de Benigànim (1646); ACA, *Consejo de Aragón*, Legajos, 0728, n° 54: Del nombramiento del baile de Benigànim (1650); ACA, *Consejo de Aragón*, Legajos, 0729, n° 34: Del oficio de baile de la villa de Benigànim (1650); ACA, *Consejo de Aragón*, Legajos, 0936, n° 136. Bartolomé Tudela, de la villa de Benigani, pide para su hijo la futura sucesión del oficio de baile de aquella villa, cargo que tuvieron sus antepasados (1697); ACA, *Consejo de Aragón*, Legajos, 0860, n° 63: Baile de Benigànim (1700).

<sup>94</sup> *Novena a la beata Inés de Benigànim y breve compendio de la historia de dicha santa*, Valencia, Librería viuda de R. Mariana y Mompié, principios del s. XX.

<sup>95</sup> Certificado de curación de Francisca Seguí (Almenara) por obra de Inés de Benigànim. 1752. Manuscrito. Biblioteca Valenciana Digital.

<sup>96</sup> *Novena en honor de la Beata Josefa de Santa Inés de Benigànim. Para alcanzar el Señor por su intercesión, remedio en nuestras necesidades*. Valencia. Imp. Casa de Beneficencia. 1890.

escrita en italiano por el postulador Silvestre Rongier en 1888 tras la beatificación oficial<sup>97</sup>. En tercer lugar, en la Biblioteca de Cataluña hemos localizado una carta escrita por Tomás Polizoto, sacerdote de Benigànim, a Francisco de Cardona, donde el remitente informa al destinatario de las oraciones que el convento y especialmente la Madre Inés han dedicado al alma de su madre<sup>98</sup>. La localización de esta misiva nos ha permitido utilizar la correspondencia como fuente de investigación, por lo que en un futuro continuaremos por esta vía para tratar de hallar otros documentos similares.

Por último, el recurso a la prensa periódica ha resultado muy valioso, especialmente si tenemos en cuenta que la causa de beatificación se alargó durante todo el siglo XIX. Gracias a los diferentes boletines, periódicos y revistas hemos trazado el desarrollo que el personaje tuvo en la prensa nacional, tanto desde un punto de vista elogioso como satírico<sup>99</sup>. Las apariciones de la Madre Inés en los diarios anticlericales fueron pocas, pero muy interesantes por los cambios en la percepción de su figura entre diversos sectores de la sociedad. Esta búsqueda a partir de los noticiosos decimonónicos, y algunos del siglo XX, aunque no ha quedado agotada, ha sido de gran utilidad para completar un aspecto tan importante como es el de la difusión en la prensa diaria de la figura de la Beata Inés y la continuidad de su culto.

### *3.4 Fuentes materiales de carácter devocional y fuentes iconográficas*

Finalmente, otras manifestaciones de la devoción en torno a la religiosa las encontramos en las estampas, las reliquias, las imágenes y en un pliego de cordel de finales del siglo XIX, cuya localización agradecemos a Joan Micó<sup>100</sup>. Los pliegos de cordel eran un tipo de literatura de carácter popular con temáticas muy variadas. Se trataba de libritos doblados en formato cuartilla u octavilla, de 2 a 16 páginas, con el texto a dos columnas (en verso habitualmente pero también en prosa) y un encabezamiento que incluía el título y, habitualmente, una imagen grabada. Se solían

---

<sup>97</sup> *Vita della Beata Giuseppa Maria di S. Agnese. Religiosa professa dell'ordine degli eremiti scalzi di S. Agostino, volgarmente chiamata Inés di Beniganim, scritta da Monsignor Silvestro Rongier Fullerard, protonotario apostolico e postulatore della causa*, Roma, Tipografia Vaticana, 1888.

<sup>98</sup> Biblioteca de Catalunya, *Fons Francesc de Cardona*, 11/3-15: Carta de Tomás Polizoto a Francisco de Cardona, 1688. Agradecemos a Ramón Dilla que nos facilitara la digitalización de dicho documento.

<sup>99</sup> La lista completa de las referencias periodísticas la podemos consultar al final de este trabajo, en el apartado dedicado a la bibliografía y las fuentes.

<sup>100</sup> *La Mare Inés de Benigani. Naixqué en este poble, en una humil habitació de la plaseta de San Miquel, (que hui encara se conserva) en el añ 1625, dia 9 de Febrer. Els pares eren Lleuis Albiñana y Visenta Gomar, honrats, vir-tuosos y humils llauradors; li posaren de nom Pepa Teresa. Padrins: Esteve Pastor y Teodora Tudela, també de Benigani.* [S.l.] [s.i.] [s.d.]

colocar colgados con cordeles para su venta, y de ahí vendría esa denominación. En cuanto a las imágenes de la religiosa, la mayor colección es la realizada por Andrés de Sales Ferri Chulió en su obra ya citada sobre la iconografía de la Beata. En el trabajo de este sacerdote encontramos algunas de las primeras estampas de finales del siglo XVII, aunque la mayoría son del XVIII y especialmente del XIX. Lo interesante de estas representaciones iconográficas radica en la evolución de la imagen de la agustina a lo largo del tiempo, sobre todo a partir de su beatificación oficial, lo que veremos más claramente en el capítulo tres. No se conservan demasiados cuadros sobre ella, pero uno de los más interesantes es el que se encuentra en el Museo Municipal de Xàtiva. Dicha representación, realizada probablemente poco después de su muerte y de autor anónimo, nos parece especialmente interesante puesto que su estilo se asemeja al de las monjas coronadas, cuyas colecciones más importantes son las conservadas en Colombia y en México<sup>101</sup>. La Vera Efigie de la agustina, además, también se conserva en un cuadro de autor anónimo custodiado por las religiosas del convento de Benigànim. Dicha imagen, parece ser, fue donada a la institución y financiada por el Marqués de Ràfol, como muy bien documenta Ferri Chulió en uno de sus trabajos<sup>102</sup>.



Imágenes 1 y 2: Museo Municipal de Xàtiva (fotografía propia) y la Vera Efigies de la Madre Inés (extraída de Andrés de Sales Ferri Chulió).

<sup>101</sup> En lo relativo al mundo virreinal una de las investigadoras que más ha trabajado esta cuestión es Alma Montero Alarcón, de la UNAM. En Ciudad de México existe una importante colección de monjas coronadas en el Museo Nacional del Virreinato, mientras que en Colombia se conserva una importantísima colección expuesta en el Banco de la República de Colombia, en Bogotá.

<sup>102</sup> Ferri Chulió, Andrés: *La Beata... op. cit.*, pp. 5-9.

Las reliquias siguen gozando en la actualidad de un peso muy fuerte entre los fieles devotos de la religiosa, y son una prueba fehaciente de dicha veneración. Para nuestro trabajo, además, tienen un valor añadido puesto que nos sirven como fuentes históricas, en este caso testimonios de la cultura material. Analizaremos dicho fenómeno en las siguientes páginas y mostraremos algunos de los objetos conservados, pero nos interesa incluir aquí dos imágenes de dos piezas conservadas en el seno de una de las familias de Benigànim y que han ido pasando de generación en generación. Se trata de un rosario de la religiosa hecho con naranjitas secas y un fragmento de alguna de las piezas de tela pertenecientes, supuestamente, a la Beata.



Imágenes 3 y 4: Rosario y manta de la Beata Inés. Agradecemos las fotografías a María Cuquerella.

En la bibliografía final de esta tesis doctoral hay relación detallada de todas las fuentes consultadas, entre las que podremos encontrar igualmente otros documentos secundarios que nos han ayudado a reconstruir el contexto de la agustina y a comparar su caso con el de otros personajes de su entorno. Por este motivo hemos leído las hagiografías de San Juan de Ribera<sup>103</sup>, San Luis Bertrán<sup>104</sup>, Sor Gertrudis Anglesola<sup>105</sup> o

---

<sup>103</sup> Ximénez, Juan: *Vida y Virtudes del Venerable Siervo de Dios el Ilustrísimo, y Excelentísimo Señor D. Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía, Obispo de Badajoz, y después Arzobispo de Valencia, Su Virrey, y Capitán General, Fundador del Real Colegio de Corpus Christi, de la Provincia de los Menores Capuchinos, y de la Reforma de las Monjas Agustinas Descalzas. Recopilada de varios autores [...] por el R. P. Fr. Juan Ximénez*, Imprenta de Roque Bernabó, Roma, 1734.

<sup>104</sup> Vidal y Micó, Francisco: *Historia de la prodigiosa vida, virtudes, milagros y profecías del segundo ángel del Apocalypsi, y apóstol valenciano de las Indias Occidentales San Luis Bertrán, taumaturgo en milagros, profeta excelso y mártir por eminencia*, En la Oficina de Joseph Thomás Lucas, Valencia, 1743.

<sup>105</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola, religiosa cisterciense, y dos veces abadesa en el Monasterio de Nuestra Señora de Gratia Dei, vulgo de la Zaydia, en la ciudad de Valencia. Que escrivia Don Joseph Vicente Ortí y Mayor, natural de*

Luisa Zaragoza<sup>106</sup>. Y también hemos consultados los *Breves* de las beatificaciones de los valencianos Nicolás Factor<sup>107</sup> y Gaspar Bono<sup>108</sup>. Todas estas *Vidas* nos han permitido reconstruir algunas de las devociones de los valencianos entre los siglos XVI y XVIII. Asimismo, en relación a los discursos médicos predominantes en estos siglos, hemos recurrido a algunos textos médicos, especialmente el tratado sobre cirugía escrito por el valenciano Juan Calvo<sup>109</sup>. A lo largo de la presente investigación podremos encontrar algunos documentos más y otras referencias utilizadas para reconstruir el contexto en el que se desarrolló la vida y la posterior construcción de la santidad de la Madre Inés de Benigànim.

#### 4. Estructura de la tesis doctoral

Hemos decidido estructurar este trabajo de investigación en tres partes diferentes. La primera de ellas, a su vez, la hemos dividido en dos apartados. En el primero de ellos hemos reconstruido la infancia y la juventud de Sor Josefa hasta su entrada en el convento, así como sus primeros años dentro de esta institución. Para completar el análisis hemos descrito cuáles fueron los orígenes de este monasterio y de la orden de las agustinas descalzas, cuestión que hemos situado en un contexto de reforma religiosa e institucional en todo el orbe católico. Al describir las primeras experiencias de la religiosa en este ámbito hemos profundizado en la progresiva adquisición de su reputación como “santa viva” pese a las limitaciones de la clausura, un elemento, el de la fama, que vino sustentado por el apoyo de importantes miembros del clero valenciano. Por este motivo hemos reconstruido estos vínculos con destacados personajes del ambiente espiritual e intelectual valenciano de finales del siglo XVII. Tras este primer apartado, situado dentro de la primera parte de la tesis, hemos desarrollado un segundo capítulo dedicado a las virtudes y los dones de Sor Josefa. Para ello ha sido necesario describir, inicialmente, las características principales tanto de la

---

*la misma ciudad, y dedica al glorioso abad San Benito, Doña Rosa Navarro, abadesa que ha sido en el propio monasterio*, En Valencia, por Joseph Thomás Lucas, Impresor del Sr. Obispo de Teruel, junto a la Plaza de S. Vult, 1743.

<sup>106</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragozá, llamada comúnmente Luisa de Carlet. Escriviala Don Joseph Vicente Ortí y Mayor, natural de Valencia, quien dedica a la Sacratissima Virgen de los Desamparados*, En Valencia: En la Oficina de Joseph Estevan Dolz, Impresor del Santo Oficio, 1749.

<sup>107</sup> *Breve de la beatificación del Ven. Siervo de Dios F. Nicolás Factor. Sacerdote profeso, del Orden de Menores Observantes [...]*, Valencia, Oficina de Benito Monfort, 1786.

<sup>108</sup> *Breve de la beatificación del Ven. Siervo de Dios F. Gaspar de Bono, sacerdote proceso del Orden de los Mínimos de S. Francisco de Paula [...]*, Valencia, Oficina de Benito Monfort, 1786.

<sup>109</sup> Calvo, Juan: *Primera y segunda parte de la Cirugía Universal y particular del cuerpo humano*, Madrid, Edición de 1626.

religiosidad barroca como de la espiritualidad mística, especialmente femenina, puesto que ese fue el ambiente que modeló e influenció el tipo de modelo de santidad representado por la Madre Inés. Hemos analizado las virtudes ejemplares descritas tanto por sus hagiógrafos como por los testigos del proceso de beatificación, situándolas en su contexto concreto. Del mismo modo, hemos descrito algunos de los dones con los que supuestamente fue beneficiada, aunque a una parte de ellos, los que le permitieron mediar para aconsejar y sanar a los demás, les hemos dedicado un apartado propio en la última parte del presente trabajo.

Con este análisis cerramos la primera parte de la tesis, y comenzamos una segunda dedicada al proceso de construcción de la santidad de la agustina tras su muerte. Por ello hemos visto necesario describir inicialmente los cambios en los procesos de canonización durante el siglo XVII, así como las relaciones entre Roma y España en esa centuria. En estas páginas reconstruimos tanto el proceso de beatificación como todas las estrategias desarrolladas por parte de los interesados para lograr su culminación con éxito. A lo largo de este camino podremos apreciar un progresivo cambio en la representación de la religiosa, motivado tanto por la imagen construida por parte de los devotos como por el modelo fomentado por las autoridades eclesiásticas. El punto final de este apartado lo hemos situado en la proclamación oficial como Beata de 1886.

Finalmente, hemos dedicado la tercera parte de esta tesis doctoral al análisis de la capacidad de la agustina como consejera y sanadora, donde hemos podido comprobar de forma muy clara su consolidación como autoridad espiritual en su entorno para personas de categorías sociales muy variadas. Por un lado, en el primer apartado de esta tercera parte, hemos profundizado en su proyección pública y su implicación en asuntos de carácter político o económico, así como en todo tipo de inquietudes personales. Y por otro lado, en el segundo, hemos utilizado las aportaciones de la historia de la medicina para analizar tanto su don de sanación como la práctica habitual del recurso a los santos frente a la enfermedad. Por ello hemos introducido en este capítulo algunas nociones sobre la concepción de la salud, de la enfermedad, de la fisiología corporal y de los diferentes tratamientos disponibles en los siglos XVII y XVIII. Es en este ámbito donde se ha manifestado claramente el pluralismo asistencial, lo que hemos podido comprobar especialmente a través de los relatos de milagros del proceso de beatificación.





**PRIMERA PARTE**

*DE CAMPESINA A SANTA VIVA*



## Capítulo 1: Una vida en el claustro

### 1.1 Los primeros años de Josefa Albiñana

Josefa Teresa Albiñana Gomar nació un 9 de febrero de 1625 en la calle de San Miguel en Benigànim, localidad perteneciente a la actual comarca de la Vall d'Albaida dentro del territorio valenciano<sup>110</sup>. Sus padres, Luis Albiñana y Teresa Gomar, son descritos en el proceso de beatificación y en las distintas hagiografías sobre Josefa como buenos cristianos, aunque humildes y pobres labradores. Sobre todo se destaca el carácter especialmente devoto de su madre, por lo que fue la que primero promovió en su hija un ferviente sentimiento religioso, lo cual no debe extrañarnos puesto que solían ser las madres las encargadas de transmitir en el ámbito familiar las primeras enseñanzas sobre doctrina y práctica religiosa. El énfasis con que se pone relieve ese calificativo de “buenos cristianos”, además, resulta significativo en el contexto geográfico en el que nos situamos. No solamente era un recurso habitual en los relatos hagiográficos sino que también debemos tener en cuenta el importante porcentaje de habitantes moriscos de la villa de Benigànim. A finales del siglo XVI este hecho llegó a preocupar a las autoridades, especialmente las religiosas, lo que motivó la creación de un colegio en 1598 para educar correctamente a los moriscos en la fe católica. La persona encargada de tomar la iniciativa fue Eugenio Tudela, canónigo penitenciario de la Catedral de Valencia y de origen beniganense<sup>111</sup>. La familia Tudela, de hecho, tuvo un enorme protagonismo en la localidad durante el periodo moderno, como veremos más adelante. El esfuerzo iniciado por este religioso, además, debemos situarlo en un contexto general de preocupación por el adoctrinamiento de los cristianos nuevos, una tarea en la que el propio arzobispo de Valencia, Juan de Ribera, se implicó inicialmente<sup>112</sup>, pero que no resultó finalmente efectiva, tal y como demuestra la posterior expulsión de 1609. Tras este éxodo forzado algunos niños pudieron quedarse, y de hecho Benigànim fue una de las localidades que acogió huérfanos moriscos entre sus familias, quienes adquirieron los apellidos cristianos de sus padres adoptivos<sup>113</sup>. No

---

<sup>110</sup> Tosca, Tomás Vicente: *Vida y virtudes de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés (en el siglo Josepha Albiñana) Religiosa Descalça de el exemplarísimo Convento de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, de la villa de Benigànim*. Imprenta de Antonio Bordázar, 1715, Valencia, p. 2. En adelante lo citaremos únicamente como Tosca, especificando cuando sea necesario si la edición es la de 1737, 1775 o 1852.

<sup>111</sup> *Geografía e Historia de Benigànim*, Colección Pueblos de España, Xàtiva, 1950?, p. 64-65.

<sup>112</sup> Benítez Sánchez-Blanco, Rafael: “Prólogo”, en Callado Estela, Emilio (coord.): *Lux Totius Hispaniae. El Patriarca Ribera cuatrocientos años después (II)*, PUV, Valencia, 2011, p. 13.

<sup>113</sup> *Geografía e Historia... op.cit.*, pp. 94-95.

obstante, no es este el lugar para relatar la realidad de los moriscos y su expulsión, tema sobre el que existe una abundante investigación histórica<sup>114</sup>. Recuperemos, pues, el relato donde lo habíamos dejado.

De este “santo matrimonio” de Luis y Teresa, celebrado en julio de 1623<sup>115</sup>, nació una niña a la que pusieron por nombre Josefa Teresa, aunque parece ser que Teresa Gomar estaba esperando gemelos o mellizos. Las hagiografías de la religiosa y algunos de los testigos del proceso de beatificación corroboraban que Josefa tuvo un hermano llamado Agustín, que murió al poco de nacer. En los *Quinque Libri* del Archivo Parroquial de Benigànim ambos aparecen bautizados por el vicario Vicent Mora el día 9 de febrero, pero también se recoge la defunción del niño el día 17 de febrero<sup>116</sup>. La cuestión del hermano de la joven fue un elemento utilizado por algunas de las monjas de su convento para burlarse de ella y hacerla enfadar puesto que le decían que había sido la misma Josefa quien, de una patada, habría matado a su hermano en el vientre de su madre. Estas crueles palabras las corroboraban algunos de los testigos del proceso de beatificación y también las describen sus hagiógrafos, pero siempre con dos objetivos claros: por un lado para mostrar la inocencia de la religiosa, quien, consultando a su confesor si quizás podría haber pecado por este motivo, llegaba a la convicción de que era demasiado pequeña para recordarlo; y por otro para recalcar que por muchos padecimientos y burlas que sufriera ella se mantendría firme en su fe, y no guardaría ningún tipo de rencor hacia sus compañeras, una muestra de su carácter virtuoso propio del lenguaje hagiográfico. Analizaremos este hecho en profundidad más adelante.

El fallecimiento de su hermano Agustín, no obstante, no dejó a Josefa como hija única puesto que en las fuentes podemos corroborar que tenía una hermana llamada María, quien según lo recogido por esta misma documentación se casó con Miguel Tudela en octubre de 1641<sup>117</sup>. Sobre este matrimonio también hace alguna referencia el clérigo del Oratorio de San Felipe Neri y matemático Tomás Vicente Tosca, primer hagiógrafo de Josefa. Según éste, un mozo pretendió a la joven durante muchos años,

---

<sup>114</sup> Para el Reino de Valencia han sido muchos los que se han dedicado a esta cuestión, como el investigador Rafael Benítez o, más recientemente, Bruno Pomara.

<sup>115</sup> La fecha la hemos obtenido gracias a la documentación recogida en el contexto de la fase informativa del proceso de beatificación, donde se incluye la partida de los desposorios. Archivo Segreto Vaticano (ASV), *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654.

<sup>116</sup> Documentación consultada a partir de los datos conservados en el Archivo Rodrigo Pertegás (ARP). Miscelánea no médica, 19/4, 19/5 y 19/6. La documentación original se ha perdido.

<sup>117</sup> ARP, 19/4.

pero ella se negaba a casarse por su vocación religiosa, así que finalmente se casó con su hermana María, que falleció al poco tiempo<sup>118</sup>, concretamente en enero de 1655.

Los padrinos de bautismo de la joven Josefa habían sido Esteban Pastor y Teodora Tudela, pero la relación entre estos y los padres de la joven no podemos rastrearla por falta de documentación<sup>119</sup>, así que no sabemos la motivación que llevó a Luis Albiñana y a Vicenta Gomar a elegir precisamente a estos dos habitantes de Benigànim<sup>120</sup>. De los padrinos de bautismo se esperaba que ayudaran en la formación cristiana de la criatura, y que se comportaran como sus padres espirituales<sup>121</sup>. Y es quizás este parentesco espiritual el que vincularía a Josefa con un importante personaje de su biografía y de la historia de Benigànim: el Baile de la villa Bartolomé Tudela, como veremos a continuación.

Cuando la joven contaba solamente con unos 8 años, concretamente en julio de 1632<sup>122</sup>, falleció su padre, lo que seguramente dejó a su madre en una grave situación de desamparo: pobre, campesina y con dos hijas a las que criar y alimentar. Suponemos que esta falta de recursos es la que le llevó a tomar la decisión de enviar a sus hijas a casa del citado Bartolomé Tudela, quien las acogió a partir de entonces. Sin embargo, ¿por qué fue este ciudadano de Benigànim el elegido para ello? De acuerdo con las hagiografías y con el proceso, Bartolomé Tudela aparece citado como el tío de Josefa, pero tal y como se detalla en la documentación conservada en el archivo Rodrigo Pertegás este parentesco no pudo ser probado en su momento cuando se estaban realizando distintas averiguaciones sobre la vida de la futura religiosa. ¿Tendría quizás algo que ver Bartolomé Tudela con Teodora Tudela, madrina de la joven? Ante la falta de documentación que corrobore los hechos solo podemos plantear hipótesis, pero podría ser que la consideración de Teodora Tudela como madre espiritual fuera más allá

---

<sup>118</sup> Tosca, p. 10

<sup>119</sup> Cabe decir que tanto el archivo municipal y como el archivo parroquial de Benigànim se quemaron durante la Guerra Civil, y por lo tanto solo cuentan con documentación contemporánea.

<sup>120</sup> Un Esteban Pastor aparece en un censo de la localidad de 1646, en el cual se le cita como jurado. No sabemos si sería el mismo o incluso un pariente, pero quizás el hecho de que gozara de esta posición pudo ser un aliciente para elegirlo como padrino ya no que no era rara la designación de personas notables de la comunidad para este parentesco espiritual, como explica Héctor Fernando Sánchez Diego para el caso de una comunidad local de Cantabria: “Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el s. XVII”, *Tiempos Modernos*, Vol. 8, Nº 29, 2014, p. 8.

<sup>121</sup> Sobre el parentesco espiritual véase: Alfani, Guido y Gourdon, Vincent: “Las familias y la elección de padrinos y madrinas de bautizo en la Europa católica en la Edad Moderna. Balance y perspectivas de investigación”, *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante*, Nº 34, Monográfico: *Curso de vida y reproducción social en España y en Europa en la Edad Moderna*, 2016, pp. 23-42.

<sup>122</sup> ARP, 19/4.

de lo meramente nominal y se plasmara en la práctica. De esta manera, en caso de que Bartolomé Tudela fuera hermano o pariente de Teodora podría ser considerado tío de Josefa, aunque no carnal. Y quizás el cargo que ejercía en la localidad, el de Baile, le otorgaba una posición privilegiada que le permitía acoger a las dos jóvenes en su casa<sup>123</sup>. Por lo tanto, no sabemos los detalles de lo sucedido, pero a partir de 1632 aproximadamente Josefa y María se trasladaron a vivir a casa de Bartolomé Tudela y su esposa Ana María Bella<sup>124</sup>. Vicenta Gomar tampoco vivió muchos años más puesto que falleció en diciembre de 1640<sup>125</sup>.

Ambas hermanas (aunque de María realmente poco más sabemos) se dedicaron a realizar las tareas propias de las criadas, es decir, limpieza y cuidado de los niños de la casa entre otras cosas. Parece ser que, llegada una determinada edad, sus tíos intentaron casar a Josefa, pero según las hagiografías existentes ella siempre se negó porque desde muy joven mostró una intensa vocación religiosa que se fue incrementando con los años, y que le hacía rechazar completamente a cualquier candidato que pudiera surgir (ya hemos descrito el caso del mozo que finalmente se casó con su hermana, un mozo que por cierto, dado su apellido, podría ser estar emparentado con sus tíos). Pero no solamente rechazaba ser pretendida por cualquier joven sino que incluso recriminaba su comportamiento a cualquiera que pudiera comportarse de forma menos pura, como una pareja de jóvenes a los que reprendió por manosearse<sup>126</sup>. La defensa de la castidad también la manifestaba en su rechazo a los bailes y a vestir galas o cintas<sup>127</sup>. Esta pronta vocación y el amor excepcional hacia la pureza, no obstante, formaban parte del lenguaje hagiográfico propio de este tipo de textos. Los relatos de santos se parecen mucho entre sí, y existen determinados recursos y estrategias habituales en la *vida* de todos estos personajes. Uno de ellos es la vocación espiritual del santo desde joven<sup>128</sup>. Sin embargo, existen algunos significativos contrastes entre las fuentes que nos ayudan a reconstruir de forma más completa la memoria de los sucesos de la vida de Josefa más

---

<sup>123</sup> No sabemos si Teodora Tudela, en caso de ser pariente de Bartolomé, seguiría viva o contaría con las condiciones adecuadas para acoger a dos jóvenes huérfanas de padre.

<sup>124</sup> En ningún momento Tosca menciona el nombre de esta mujer. Sabemos quién era la esposa de Bartolomé Tudela gracias a una carta conservada en el Archivo de la Corona de Aragón y fechada en 1646, en la cual tras el fallecimiento del Baile de la villa, la viuda Ana María Bella solicita que el cargo lo herede su hijo José Tudela, aunque por ser menor de edad lo administrará un primo hermano de Bartolomé: Miguel Tudela. ACA, Consejo de Aragón, Legajos, 0892, nº 174.

<sup>125</sup> ARP, 19/4.

<sup>126</sup> Tosca, p. 10.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>128</sup> Weinstein, Donald y Bell, Rudolph M.: *op. cit.*, p. 25.

allá del texto puramente hagiográfico, y ejemplificaremos esto con algunos hitos concretos que precisamente tuvieron lugar durante estos años de su vida que pasó en casa de Bartolomé Tudela.

Uno de los episodios de la infancia de Josefa que más se menciona en las fuentes es el momento en que un criado, estando ambos en casa del tío de la joven, intentó besarla o aproximarse a ella de forma “indecente”<sup>129</sup>. Parece ser que Josefa, movida por su devoción y por su deseo de mantenerse virgen, dio al joven una bofetada, le dijo: Yo soy virgen, y salió corriendo escapando por una pequeña ventana. Después de su muerte, en la lectura pública de las honras fúnebres que le dedicaron diversas instituciones, se descubrió que este muchacho había sido Francisco Mestre, que seguía vivo, porque ante el relato de los hechos confesó entre lágrimas que había sido él<sup>130</sup>. Según Pedro Vicente Benavent, presbítero de Sueca y testigo en 1772 de la fase apostólica del proceso de beatificación, Francisco Mestre dijo literalmente: “yo soy ese mal hombre”, información que conocía porque su padre y otras personas habían estado presentes en esas exequias<sup>131</sup>.

El suceso es narrado por Tosca como uno de los ejemplos de la temprana vocación y de la pureza de la joven, pero popularmente llamó más la atención a los demás, aparentemente, por otro motivo: el hecho de que una muchacha como ella, descrita como algo corpulenta, pudiera escapar por una ventana tan pequeña, por la que naturalmente no podría haber pasado. Esto es lo que se destaca en fuentes como un pliego de cordel de finales del siglo XIX<sup>132</sup>, un romance popular sin fecha (pero seguramente de la misma época)<sup>133</sup> y, especialmente, por los testigos del proceso de beatificación. Uno de los elementos más interesantes de este episodio es que podemos apreciar cómo evoluciona la memoria del hecho a lo largo del tiempo. Cuando Tosca lo describe no le dedica más que unas líneas, y tan siquiera cita quién fue el criado. No obstante, en la segunda edición que se publica de la hagiografía en 1737 el clérigo

---

<sup>129</sup> Tosca, p. 10.

<sup>130</sup> Martínez y Tormo, Juan Bautista y Benavent, Felipe: *Vida, virtudes y milagros de la Beata Sor Josefa María de Santa Inés*, Valencia, edición de 1913, p. 10. En adelante la citaremos como Benavent y Martínez y Tormo.

<sup>131</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 620r.

<sup>132</sup> Pliego de cordel titulado : *La Mare Inés de Benigani. Naixqué en este poble, en una humil habitació de la plaseta de San Miquel, (que hui encara se conserva) en el añ 1625, dia 9 de Febrer. Els pares eren Lleuis Albiñana y Visenta Gomar, honrats, virtuosos y humils llauradors; li posaren de nom Pepa Teresa. Padrins: Esteve Pastor y Teodora Tudela, també de Benigani.*

<sup>133</sup> Sacado de Alfonso Medrano, Daniel: “Romanços de cec a la Vall d’Albaida”, *Revista Almag. Estudis i documents*, N°XVIII, 2002, pp. 51-61.

encargado de adicionar el texto, el pavorde Vicente Albiñana, sí que incluye el nombre de este joven, aunque la relación de los hechos se mantiene igual de breve en comparación con el relato de otros episodios de la vida de la religiosa<sup>134</sup>. Pero, en los interrogatorios del proceso apostólico que se desarrollaron a partir de 1762 podemos apreciar ya algunos cambios. Numerosos testigos corroboraban que habían visto la ventana, y estaban de acuerdo con la opinión general de que ella de forma natural no podría haber pasado por ese hueco. Incluso Pascual García y Roda, uno de los testigos<sup>135</sup>, añadía que el hueco estaba adornado para recordar lo sucedido, lo que confirmaba otro testigo, Joaquín Fortuño<sup>136</sup>. Aquellos que citaron lo sucedido, por lo tanto, corroboraban que el hecho era conocido en toda la villa. Cuando llegamos al siglo XIX muchos sucesos de su vida se habían perdido, pero precisamente la memoria de este hecho se mantenía. El pliego y el romance citados son prueba de ello, además del hecho de que, por el carácter de este tipo de documentación, podemos considerar que este fue uno de los hitos que popularmente más llamó la atención de la población, a diferencia de otras tantas cualidades de Josefa más propias del discurso que desde el ámbito oficial se pretendía transmitir. El tipo de lenguaje utilizado y el hecho de que esté escrito en valenciano hacen del pliego de cordel una interesante fuente a analizar, y cuyo apartado dedicado a este episodio transcribiremos a continuación.

“En serto ocasió Pepeta,  
y en casa son tio Tudela,  
esta estava molt fresqueta  
del fet se li preparava  
en tal Francisco Mestre,  
criat que estava en la casa  
li va dir havia de atendre  
en lo graner de la escala  
un sac de blat se tenia,  
de medir y li achudara.  
Inés instint que tenia,  
en fer be á tots estava;  
estiguent en la medida  
Mastre ya la suchectava  
pa lograr lo que ell volia  
y a Inés arroinarla.

---

<sup>134</sup> Es posible que la noticia de quién fue el joven criado que protagonizó los hechos se fuera extendiendo progresivamente entre la población a partir de 1696, fecha en la que se hace público el nombre de Francisco Mestre. Desconocemos por qué Tosca no lo incluyó en su texto de 1715, pero quizás la noticia y la fama de la religiosa todavía no se habían extendido lo suficiente. Además, en 1737 la fase informativa del proceso de beatificación ya había tenido lugar, y puede que esto contribuyera a que Vicente Albiñana tuviera acceso a algunos datos más sobre la vida de Josefa.

<sup>135</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 416r.

<sup>136</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 702r.



Al vore en tal apuro  
y tota ella asustada,  
la ma de Inés fon dura;  
la estampá en la seua cara.  
Al vore en aquell lio  
á soles sense esperanza  
salta un brico s'escapá  
del Francisco, criat de casa;  
fochí per una finestra.  
Esta del piso prou alta;  
tres cuarts de pam de ampleta  
un pam y quart es de alta;  
una dona de setse añs  
fochint y desesperada  
pasar per aquell estret  
y pasar al altra casa;  
un ochecte tan regrós  
pasar per punt mes estret...  
al vore aixó, Quiquet,  
del susto caigué de tos.  
Mols que saben este fet  
pues diuen que asó es mentira.  
¿Com la chica tan fadrina  
pasar per aquell estret?  
Asó es una paparrucha,  
asó es una mentirola,  
volen fer creure que es bona  
y es una valenta bruixa.  
Aixó diuen eixos sabios  
que tot o volen saber,  
eixos que son amigachos  
del pontífice Lusifer.  
Vull dirlos a eixos sabios  
que tot o volen saber,  
ya coses que prenent datos  
queden al mich del carrer.  
Siga intelichent el home,  
tot o vulla desifrar;  
en cosa que Deu no achuda  
en asó no es pot entrar.  
Un anell que dú una dona  
posat en el dit chiquet  
fa pasar Deu una mola  
sinse tocar la paret.  
Fijeuse en asó, talentons,  
y o voreu molt be y claret:  
Deu permití que pasara  
y pasá per aquell estret.  
El día del funeral  
el fet se va predicar,  
Quico se posá a plorar,

confesá que obrá mal”<sup>137</sup>.

En esta ocasión, además del suceso en sí, es interesante también la similitud que se establece entre la figura de la bruja y de la santa. El hecho de que la joven pudiera pasar por una ventana tan estrecha podía ser considerado por algunos como brujería, lo que implicaba un pacto con el diablo<sup>138</sup>, pero por otros podía ser calificado como acto divino, tal y como se interpretó finalmente. Lo que demuestra esta situación es lo difícil que en ocasiones resultaba marcar la línea de separación entre unas prácticas y otras, por ello había que controlar muy bien a estos personajes y la devoción que generaban, especialmente en el caso de las mujeres, quienes según la concepción misógina de la época eran más proclives a dejarse engañar por el demonio<sup>139</sup>.

Al comenzar el siglo XX el hecho no se había olvidado, y aparece incluso en una novena de principios de esta centuria. De nuevo, podemos apreciar cómo el relato ha variado, puesto que ahora al criado se le atribuyen unas intenciones muy diferentes:

“Había un joven cristiano y honrado que con frecuencia admiraba los arrobamientos de Inés. Quiso un día hablarla sin estar en la presencia de su madre, y por más que no

---

<sup>137</sup> “En cierta ocasión Pepeta / y en casa de su tío Tudela / esta estaba muy fresquita / del hecho que se le preparaba / en un tal Francisco Mestre / criado que estaba en la casa / le dijo que debía asistir / en el granero de la escalera / un saco de trigo se tenía / que medir y le ayudara / Inés instinto que tenía / a hacer bien a todos estaba / estando en la medida / Mestre ya la sujetaba / para lograr lo que él quería / y a Inés arruinarla. / Al verse en tal apuro / y toda ella asustada / la mano de Inés fue dura; / la estampó en su cara. / Al verse en aquel lío / a solas sin esperanza / saltó un brinco y se escapó / del Francisco, criado de su casa; / huyó por una ventana. / Esta del suelo bastante alta / tres cuartos de palmo de ancha / un palmo y cuarto es de alta; / una mujer de dieciséis años / huyendo y desesperada / pasar por aquella estrechez / y pasar a otra casa; / un objeto tan grueso / pasar por un punto más estrecho / al ver eso, Quiquet, / del susto cayó de espaldas. / Muchos que saben este hecho / pues dicen que eso es mentira. / ¿Cómo la chica tan moza / pasar por aquella estrechez? / Eso es una paparrucha, / eso es una mentira / quieren hacer creer que es buena / y es una valiente bruja. / Eso dicen esos sabios / que todo lo quieren saber, / esos que son amigos / del pontífice Lucifer. / Quiero decirles a esos sabios / que todo lo quieren saber, / hay cosas que cogiendo datos / quedan en mitad de la calle. / Sea inteligente el hombre, / que todo lo quiera descifrar; / en cosa que Dios no ayuda / en eso no se puede entrar. / Un anillo que lleva una mujer / puesto en el dedo pequeño / hace pasar Dios una muela / sin tocar la pared. / Fijaos en eso, talentosos, / y lo veréis muy bien y clarito: / Dios permitió que pasara / y pasó por aquella estrechez. / El día del funeral / el hecho se predicó, / Quico se puso a llorar, / confesó que obró mal”.

<sup>138</sup> La brujería y el pacto diabólico quedaron firmemente vinculados a partir del siglo XV, principalmente debido a la publicación de obras como el *Malleus Maleficarum* en 1486, escrito por los inquisidores Kramer y Sprenger. Las autoridades eclesiásticas fueron las que combinaron su conocimiento en torno a tratados demonológicos con tradiciones populares relativas a la brujería, lo que se puede ver muy claramente en el caso del Auto de Fe de Logroño de 1610. Para profundizar más sobre esta cuestión se puede consultar: Henningsen, Gustav: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Alianza Editorial, Madrid, 1983. O también Azurmendi, Mikel: *Las brujas de Zugarramurdi. La historia del aquelarre y la Inquisición*, Editorial Almuzara, Córdoba, 2013. Para el caso valenciano un trabajo reciente es el de Pedrós Ciurana, María Luisa: *Inquisición, magia y sociedad en la Valencia del siglo XVIII*, Tesis doctoral inédita, Universitat de València, 2015. Asimismo, en relación al diablo, podemos recurrir a Amelang, James y Tausiet, María (eds.): *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004.

<sup>139</sup> Sarrión, Adelina: *op. cit.*, pp. 30-34.

guiaba al joven ningún objeto vicioso, sino legítimo, Inés huyó de su presencia y como persistiese aquel en seguirla de cerca, Inés se arrojó por una ventana”<sup>140</sup>.

Este cambio en el relato quizás se deba a un deseo de mostrar que ya desde joven los demás la tenían por santa, lo cual no debe extrañarnos dado el carácter de este tipo de fuente y el momento en que es publicada, cuando Sor Josefa ya había sido beatificada oficialmente en 1886.

Pero los hechos vuelven a alterarse en una fuente posterior: una geografía e historia de la villa de Benigànim publicada en los años 50 del siglo XX. Transcribiremos a continuación el texto completo puesto que resulta muy significativo:

“Un criado de Don Bartolomé, enamorado de su belleza, la acosa día y noche para vencer su fragilidad. La jovencita, que ama a la virginidad más que a su vida, es roble sobre el que se estrellan las apetencias pecaminosas del mancebo, y este, enloquecido por el deseo, dispara sobre ella un trabucazo que, afortunadamente no acierta. Las balas quedaron incrustadas, dejando indeleble huella, en las paredes de la escalera por al que Josefa subía al piso alto, en apresurada fuga. No creyéndose aun segura, la joven se desliza a la casa contigua por una angosta ventanilla que, sin un prodigio manifiesto del Señor, no le hubiera dado paso. Y así salió ilesa en alma y cuerpo de la loca persecución del enamorado mancebo. Aquel trágico suceso hizo mella en el ánimo de la joven y, viendo cuán difícil era conservar intacto el depósito virginal de su pureza, y resuelta a desposarse con Jesús, concibe el proyecto de ingresar en la clausura de las religiosas agustinas de la población, aprovechándose de la influencia personal de su tío, que había sido uno de los hermanos Tudela que fundaron a expensas propias el monasterio”<sup>141</sup>.

Este apartado tiene diversos elementos interesantes para analizar. En primer lugar resulta llamativo que se la califique de hermosa, cuando en ninguna otra fuente se hace tal observación. Más bien podríamos decir que se destaca lo contrario. El paso de la memoria y el tipo de fuente es evidente que influyen en la descripción de los hechos. La misma transformación se aprecia en el relato del episodio en el que, aparentemente, su tío intentó pegarle un tiro por un descuido en sus tareas. Aquí se produce una transformación de los hechos, según la cual no habría sido Bartolomé Tudela el protagonista de este suceso sino este criado, quien ante la resistencia de Josefa habría intentado matarla. Es enormemente llamativo este cambio puesto que en ninguna otra

---

<sup>140</sup> Benavent, José Vicente: *Novena de la Beata Inés de Benigànim y Breve compendio de la Historia de dicha Santa*. Librería Mariana y Mompí, Valencia (entre 1900 y 1920).

<sup>141</sup> *Geografía e Historia... op.cit.*, p. 123.

fuentes encontramos tal información. El autor de la obra sí que parece haber leído a Tosca puesto que lo cita en alguna otra ocasión, pero es evidente que lleva a cabo una alteración de los hechos, voluntaria o involuntariamente. Y, en tercer lugar, también es esta prácticamente la única fuente en la que encontramos una mención a las influencias de Bartolomé Tudela para conseguir que Josefa entrara en el convento, lo cual puede aportarnos numerosas respuestas al respecto.

La joven era pobre, y según las hagiografías su tío se mostró reticente a que entrara a religiosa puesto que habría preferido casarla. Esta descripción de los hechos, no obstante, puede ser perfectamente una estrategia hagiográfica, propia de este tipo de relatos según los cuales las personas con fama de santidad padecían todo tipo de martirios, burlas y oposiciones a lo largo de su vida. Pero viendo este dato que aporta el autor de este libro, y algún testimonio del proceso de beatificación, parece evidente que Tudela no solo no obstaculizó el ingreso de la joven sino que puede que influyera más de lo que pensábamos. Si son ciertos los datos los hermanos Tudela serían sus familiares, y como veremos a continuación estos fueron los que tomaron la iniciativa para la fundación del convento. No parece extraño, por lo tanto, que viendo esta circunstancia y, ante la imposibilidad de casar a la joven, encontrara en el convento una opción alternativa adecuada para su futuro. Al fin y al cabo Josefa era criada en casa de Tudela, y aunque las fuentes la describen como su sobrina seguramente el tipo de trato que se le pudo dar no sería el mismo que a un familiar de sangre. La joven, al morir su padre muy pronto, probablemente no contaba con ningún tipo de dote aportada por sus progenitores, y es posible que Tudela no estuviera dispuesto a pagar más por intentar casarla con alguien adecuado. O quizás no encontraron al candidato oportuno, o como hemos dicho, la joven resultó muy difícil de casar debido a diversas circunstancias, entre las que podría estar, por supuesto, una vocación religiosa temprana, así como también su pobreza, su simpleza o su falta de atractivo.

En definitiva, este ejemplo lo que nos permite es apreciar la evolución de la memoria de los hechos, de la percepción de la imagen de la religiosa, así como el contraste o la similitud entre el discurso popular y el oficial. Pero continuemos ahora con la descripción de la vida de Josefa hasta su entrada al convento.

La estancia de la joven en casa de Bartolomé Tudela no siempre debió de resultar fácil, entre otras cosas por el difícil carácter que las fuentes atribuyen al Baile

de la villa. Uno de los sucesos que, de hecho, marcó su infancia y el resto de su vida tuvo su origen en el monumental enfado que su tío mostró un día que Josefa no cumplió con sus tareas. De acuerdo con la hagiografía, la joven se descuidó y no pudo evitar que un perro se comiera el sebo que debía ser utilizado para una medicina, y ante lo sucedido Bartolomé cogió su escopeta e intentó pegarle dos tiros que no la alcanzaron y quedaron encajados en la pared. Este es uno de los hechos más característicos y conocidos de la infancia de la religiosa, y por eso resulta llamativa la confusión y mezcla entre este episodio y el del criado que hemos visto más arriba. De acuerdo con el relato de Tosca habría sido el demonio quien se habría aprovechado de la naturaleza colérica de Tudela para motivarle a llevar a cabo tal atrocidad<sup>142</sup>, lo cual le quitaría cierta responsabilidad. A raíz de los hechos, Josefa desarrolló una dolencia que le duró toda su vida: gota coral o mal de corazón.

El episodio contiene numerosos elementos que deben ser analizados, aunque el primero de ellos realmente debe ser una advertencia. Repetimos que la fuente de la que partimos es un texto hagiográfico, cuyo contenido debe ser analizado con precaución. Este suceso, por lo tanto, pudo ser “adornado” con el objetivo de mostrar los padecimientos habituales que solían tener todos los personajes santos en su juventud. Era habitual que se relataran casos de familiares que se oponían a la vocación de las jóvenes, de malos tratos, de enfermedades que duraban toda la vida y, en definitiva, de un tortuoso camino lleno de obstáculos<sup>143</sup>. Todo ello no hacía más que acentuar las virtudes de la joven, que debía ejercitar su paciencia y poner a prueba su fe atravesando todo tipo de mortificaciones y sufrimientos. Pero una vez hecha esta aclaración, debemos resaltar importantes cuestiones a raíz de lo sucedido. La primera de ellas es la atribución de la enfermedad a una alteración repentina del estado de ánimo producida por un susto. Fuera cierto o no que el origen estuviera aquí, lo que nos interesa destacar es cómo, de acuerdo con el discurso existente en ese momento, era perfectamente comprensible que el origen de una dolencia como la gota coral o el mal de corazón fuera un sobresalto. Según la definición del Diccionario de Autoridades de 1734 la gota coral era:

---

<sup>142</sup> Tosca, p. 11. Según la teoría humoral la naturaleza colérica de una persona se debía a que, según su complejión, predominaba en ella el humor colérico, lo que la hacía proclive a este tipo de ataques.

<sup>143</sup> Alabrús, Rosa Mª y García Cárcel, Ricardo: *op. cit.*, p. 79.

“una enfermedad que consiste en una convulsión de todo el cuerpo, y un recogimiento o atracción de los nervios, con lesión del entendimiento y de los sentidos, que hace que el doliente cáiga de repente. Procede de abundancia de los humores flemáticos corruptos, que hinchando subitamente los ventrículos anteriores del cerebro, y recogiendo este para expelerlos, atrahe hacia sí los nervios y los músculos, quedando el doliente sin movimiento y como muerto. Llámase también Epilepsia”<sup>144</sup>.

Como vemos, el origen de esta dolencia estaba en una abundancia de humores flemáticos corruptos, es decir, en una corrupción o alteración del humor conocido como flema. El sistema de los humores propio de la medicina hipocrático-galénica estuvo vigente hasta bien entrado el siglo XVIII, e incluso encontraremos tratamientos y nomenclaturas galénicas en el siglo XIX. De acuerdo con este sistema, los cuatro humores que conformaban el cuerpo humano debían estar en equilibrio para garantizar la salud de una persona, y cuando se producía un desequilibrio, por corrupción o exceso de alguno de ellos, era cuando tenía lugar la enfermedad. Según el pensamiento dualista sobre el ser humano, que consideraba que este estaba compuesto por un cuerpo y un alma estrechamente relacionados entre sí, cualquier alteración en el alma podía provocar cambios físicos en el cuerpo. Un susto repentino que sobresaltara el estado de ánimo de la persona podía tener consecuencias físicas en la manifestación de alguna enfermedad, como en este caso la gota coral.

Por lo tanto, más que el suceso en sí lo que nos interesan son las lecturas que podemos hacer a partir de él. En primer lugar, se enmarca en el discurso hagiográfico propio del siglo XVII, y según el cual todos los personajes santos sufren padecimientos y persecuciones desde que son jóvenes. En segundo lugar, se enmarca en el discurso médico y filosófico propio de su contexto histórico, y según el cual una enfermedad podía ser el resultado de una alteración del ánimo que producía un desequilibrio interno. Y, en tercer lugar, esta enfermedad no solamente acompañó a la religiosa durante toda su vida sino que, como veremos, se convirtió en un elemento que la pondría a prueba constantemente y le permitiría mostrar su profunda vocación religiosa y su fe.

Debemos añadir que la mayoría de los testigos del proceso de beatificación recordaban lo sucedido, aunque no todos podían determinar la causa que lo motivó. En este sentido también encontramos algunas alteraciones de los hechos al pasar el tiempo,

---

<sup>144</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo IV (1734). Consultado el 4 de junio de 2018: <http://web.frl.es/DA.html>.

como la que presentaba Enrique Torres, carnicero, en su testimonio de 1798 en el contexto del proceso apostólico<sup>145</sup>. Según él, Bartolomé Tudela intentó pegar dos tiros a la joven por su negativa a casarse. La memoria de lo sucedido, por lo tanto, podía ir variando con el tiempo.

La defensa de la pureza y la existencia de padecimientos durante su infancia eran dos de los elementos más característicos de los relatos hagiográficos, a lo que debemos añadir la temprana vocación ya mencionada. Junto a esta también era habitual la aparición de algunos dones o manifestaciones divinas. En el caso de Josefa estaríamos hablando especialmente de visiones. De hecho, Tosca relata que a los 12 años fue cuando tuvo su primera visión<sup>146</sup>. La joven se encontraba en el lavadero de la casa de sus tíos, y allí, realizando sus tareas, en un óvalo de luz se le apareció Jesús diciéndole que la quería por esposa. Posteriormente, ella siempre recordaría esta visión como la del Nazareno de la O, por el óvalo. Parece ser que esta no fue su primera experiencia espiritual, puesto que de acuerdo con la hagiografía cuando era todavía muy pequeña su madre la vio elevada en el aire con los brazos en cruz mientras realizaba sus oraciones<sup>147</sup>. Todas estas experiencias, por lo tanto, parecían encaminarla hacia un tipo de vida dedicada a la religión y su primera visión no hacía más que corroborarlo. Pero este tipo de vivencias debían ser vigiladas, y en el caso de Josefa por varios motivos importantes. El primero de ellos era por ser mujer dado que, como sabemos, las mujeres eran consideradas inferiores y más débiles intelectualmente, lo que las hacía más influenciables a cualquier tipo de engaño humano o demoníaco. El segundo motivo lo encontramos en su juventud: Josefa solamente tenía 12 años cuando tuvo esta primera visión, y todavía no había adquirido la madurez suficiente como para comprender lo que podría significar una vida de entrega a Dios. Y el tercer motivo, vinculado quizás con el segundo, provendría de la sencillez de su carácter, un rasgo de su personalidad descrito por todas sus hagiografías y las fuentes de las que disponemos.

Si Josefa era una mujer joven y muy inocente, por lo tanto, debía ser examinada por aquellas personas autorizadas para ello: los hombres del clero. Concretamente, fueron dos personas las que analizaron su espíritu durante la etapa de su infancia y juventud antes de entrar en el convento. Por un lado tenemos a fray Juan Mancebón,

---

<sup>145</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 658r.

<sup>146</sup> Tosca, p. 7.

<sup>147</sup> *Íbidem*, p. 3.

religioso franciscano, y por otro a Juan Bautista Loris, párroco de Benigànim y quien la confesaba. Este segundo, de hecho, fue el que, tras la visión del óvalo de luz, le ayudó a interpretar lo que había visto. Dada la juventud y aparente inocencia de Josefa le dijo que lo que quería Jesús era que comulgara con más frecuencia<sup>148</sup>, indicaciones que ella seguía siempre dado que hacía caso a sus confesores en todo lo que le mandaran (como hizo constantemente a lo largo de su vida). También fue este religioso el que recomendó a la joven que fuera comiendo por la calle para que, de este modo, resultara menos atractiva a los demás. Según la hagiografía esto hizo que fuera considerada una glotona, y que otras personas la criticaran por ello, además de por su aparente simpleza de carácter. Además, también sufrió violencia por parte de los demás, o al menos así lo transmite Pascual García y Roda, testigo ya citado del proceso apostólico, que en 1763 testificaba que los muchachos le tiraban polvo y piedras, algo que ella, supuestamente, aguantaba con paciencia y humildad<sup>149</sup>. Parece ser que este comportamiento por parte de la joven incluso hizo que un religioso elaborara un informe negativo para que no pudiera entrar en el convento de agustinas descalzas, pero la priora que en ese momento gobernaba el monasterio, Sor Leocadia de los Ángeles, no aceptó las críticas diciendo que si comía bien, trabajaría bien<sup>150</sup>. De hecho, según la hagiografía<sup>151</sup> y el testimonio de Sor Catalina María de San Agustín en 1729 Sor Leocadia había tenido una visión que la avisaba de los beneficios de aceptar a una religiosa como Sor Josefa, que parecía estar predestinada:

“Y dijo también la testigo haber oído a las religiosas más antiguas de este convento que uno de los motivos principales que tuvieron para admitir en este convento a la referida V.M Inés fue el haber entendido que la Divina Majestad había manifestado a la Madre Leocadia de los Ángeles, siendo priora de este convento, que traería a él a la dicha Venerable Madre y que en esta depositaría el Señor sus Misericordias y favores, y que en ella tendría sus delicias: con cuya noticia se persuadieron las religiosas de este convento sería muy del agrado de Dios Nuestro Señor, y de utilidad para esta comunidad el admitirla como lo ejecutaron”<sup>152</sup>.

Según el texto hagiográfico y el proceso de beatificación, por lo tanto, Josefa gozaba desde joven de las características necesarias para una vida dedicada a la religión:

---

<sup>148</sup> Pons Fuster, Francisco: “Monjas y beatas...” *op. cit.*, p. 235.

<sup>149</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 412v.

<sup>150</sup> Tosca, p. 15.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>152</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 205r.



una vocación férrea y obediencia a sus superiores en todo lo que le mandaran, aunque eso conllevara sufrimiento por tener que aguantar pacientemente las críticas de los demás, una paciencia que también era considerada fundamental. Sin embargo, no todo eran buenas intenciones y un carácter adecuado. También era necesario dinero y que se dieran las condiciones idóneas, algo que en el caso de Josefa podía resultar difícil dado su origen pobre y su aparente falta de dotes intelectuales. De hecho, según uno de los primeros textos hagiográficos sobre la religiosa, incluido en la *Historia de la Provincia de la Corona de Aragón de la Sagrada Orden de los Ermitaños de Nuestro gran Padre San Agustín*, publicada en 1712, el autor Jaime Jordán comenta que la joven no tenía dote ni prendas para ser religiosa, lo que hizo que sus familiares quisieran casarla a pesar de su vocación<sup>153</sup>. A lo largo de su infancia y juventud ella se mantuvo constante en su deseo de entregar su vida a Dios, y así se lo manifestaba a su confesor y, aparentemente, a las propias religiosas del convento de agustinas descalzas de la localidad, a cuyo torno acudía con cierta frecuencia para solicitar su entrada en religión<sup>154</sup>.

Inicialmente, como hemos visto, sus tíos quisieron casarla y parece ser que incluso Bartolomé Tudela desconfiaba de la auténtica vocación de la joven. Según Tosca aquel le decía: “si hoy entras monja, mañana o esotro te volverás a salir”<sup>155</sup>. Pero como hemos visto y analizado más arriba, finalmente el Baile cambió de opinión. Además, Josefa también debió de contar con otro tipo de ayudas según la hagiografía. Tosca relata que un tío suyo realizó instancias para que pudieran entrar en el convento, pero no nos queda claro si este familiar era el propio Tudela u otro pariente. El hagiógrafo también añade que la joven tenía una tía religiosa en el convento que era hermana de su padre, y a quien ella seguramente acudía con cierta frecuencia para hablar o consolarse. Es posible que esta mujer fuera Sor Paula del Espíritu Santo, llamada en el siglo Paula Albiñana Tomasa, religiosa que tomó el hábito en 1611 y falleció en 1656. Esta información la sabemos gracias a la citada obra de Jaime Jordán. El autor dedica un apartado a las agustinas descalzas, y dentro de estas al convento de Benigànim perteneciente a esta congregación religiosa. En lo relativo a este monasterio enumera una serie de biografías de las primeras religiosas y de las monjas ilustres que lo

---

<sup>153</sup> Jordán, Jaime: *Historia de la Provincia de la Corona de Aragón de la Sagrada Orden de los Ermitaños de Nuestro gran Padre San Agustín. Parte Primera. Tomo segundo*, Imprenta de Antonio Bordázar, Valencia, 1712. Libro Quinto, p. 572.

<sup>154</sup> Tosca p. 13.

<sup>155</sup> *Ídem*.

habitaron a lo largo del siglo XVII, y entre ellas se encuentra la mencionada Paula del Espíritu Santo, de quien no se indica que fuera tía de Josefa Albiñana, pero cuyos apellidos y cronología, los únicos que coinciden, nos permiten aventurar la existencia de un parentesco familiar<sup>156</sup>. No obstante, también es cierto que en la edición de 1737 de la hagiografía de Tosca, en la cual Vicente Albiñana (del que hablaremos más adelante) añadió datos relativos al proceso de beatificación y algunas modificaciones en el texto, este autor cita como tía de la religiosa a Ana de San Agustín, aunque Tosca no haga lo mismo<sup>157</sup>. Además, en la biografía sobre esta religiosa incluida en la obra de Jaime Jordán no parece que exista ningún parentesco<sup>158</sup>. No sabemos, por lo tanto, si ambas serían tías de la religiosa, o solamente una de ellas.

Junto a la ayuda de sus familiares, según Tosca su entrada en el convento también pudo ser posible gracias a que otra joven doncella, que quería ser religiosa de obediencia, decidió cederle el puesto a Josefa dado que esta era más pobre y estaba más desamparada<sup>159</sup>. Debemos tener en cuenta que una de las dificultades que afrontaron los conventos durante el periodo moderno fue la masificación que sufrieron muchos de ellos, lo que hacía que, en ocasiones, hubiera pocas plazas disponibles. Finalmente, pese a las dificultades, Josefa fue aceptada como novicia en el convento el 25 de octubre de 1643, cuando tenía 18 años. Antes de entrar en detalles sobre el desarrollo de su vida dentro de la clausura, no obstante, dedicaremos el siguiente apartado a describir cuál fue el origen del convento de Benigànim y de la congregación de las agustinas descalzas.

## **1.2 Los orígenes del convento de Benigànim y las grietas de la clausura**

Para poder explicar los orígenes de este edificio conventual debemos retrotraernos a mediados del siglo XVI, y alejar la perspectiva local que hemos adoptado para aproximarnos a un evento que afectó profundamente a todo el ámbito religioso europeo: el Concilio de Trento. Esta reunión celebrada entre 1545 y 1563, con diversas interrupciones, supuso un punto de inflexión en la esfera católica. El Concilio intentó clarificar la doctrina católica e introducir reformas, algunas de las cuales ya habían comenzado a desarrollarse desde finales del siglo XV, lo que manifestaba, entre otras cosas, el deseo de corregir algunos comportamientos inadecuados dentro de la

---

<sup>156</sup> Jordán, Jaime: *op. cit.*, p. 566.

<sup>157</sup> Tosca, edición adicionada por Vicente Albiñana, 1737, p. 544.

<sup>158</sup> Jaime Jordán, *op cit.*: p. 565.

<sup>159</sup> Tosca, p. 14.

Iglesia y de vivir nuevas formas de espiritualidad más personales. Los siglos previos a Trento ya manifestaron un deseo de reforma y de cambio en el seno del ámbito católico, lo que ayuda a matizar la idea de que la regulación de la doctrina católica en el Concilio fue únicamente una reacción a la reforma protestante. Por ello, como ha señalado la historiografía, el término Contrarreforma puede resultar problemático en la medida en que parece quitar peso a las iniciativas que se dieron dentro del propio catolicismo, por lo que se suele distinguir entre Reforma católica y Contrarreforma, englobando en esta última la dimensión más propiamente reactiva frente a la amenaza protestante<sup>160</sup>.

A lo largo de los siglos XVI y XVII, debido a este deseo de transformar la Iglesia Católica, asistimos, por lo tanto, al nacimiento de nuevas órdenes religiosas y a la reforma de algunas de las congregaciones ya existentes, en un intenso proceso fundacional sin precedentes<sup>161</sup>. Esto se manifestó, por ejemplo, con el desarrollo de los movimientos observantes, descalzos y recoletos en el seno de las congregaciones religiosas, iniciativas que abogaban por el retorno a unos ideales más similares a los del cristianismo primitivo. Todos estos cambios fueron especialmente intensos en el ámbito del monaquismo femenino. Como sabemos, además de las reformas de las órdenes femeninas antes, durante y después del Concilio, la doctrina tridentina implicó la imposición de la clausura en todos los conventos femeninos a partir de entonces, no así en los masculinos<sup>162</sup>. Este enclaustramiento obligatorio no se llevó a cabo sin problemas ni oposiciones<sup>163</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>164</sup>, lo que era especialmente notable en el caso de mujeres pertenecientes a grupos privilegiados. De hecho, no fueron raros los pleitos o los intentos de acudir a la justicia en los casos en los que se produjeron encerramientos prácticamente forzados por las familias, a pesar de que la reforma tridentina y las nuevas congregaciones insistieron en que lo importante era la voluntad de la persona

---

<sup>160</sup> Para profundizar en los cambios propios de este periodo reformista en la Historia de la Iglesia, y en el debate sobre el concepto Contrarreforma, se puede consultar: García Cárcel, Ricardo: “Reforma y Contrarreforma católicas”, en Cortés Peña, Antonio Luis (coord.): *Historia del cristianismo. El mundo moderno*, Trotta, Granada, 2006, pp. 187-226.

<sup>161</sup> Atienza López, Ángela: *Tiempos de conventos... op. cit.*, p. 34.

<sup>162</sup> *El Sacrosanto y Eucuménico 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.

<sup>163</sup> Atienza López, Ángela: “Las grietas de la clausura...” *op.cit.*, p. 813.

<sup>164</sup> Todo esto lo explica muy bien Isabelle Poutrin en “Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas”, en Cortés Peña, Antonio Luis (coord.): *Historia del Cristianismo. El mundo moderno*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 509-550.

que quería dedicar su vida a la religión<sup>165</sup>. Esta visión, sin embargo, podría llevarnos a pensar que los nuevos monasterios, femeninos en este caso, se convirtieron en lugares totalmente aislados del mundo exterior, lo cual no es cierto. Hemos mencionado a las mujeres de clases privilegiadas que gozaban de poder dentro de estos conventos, así como también en la propia comunidad local. De hecho, la imposición de la clausura pudo llevarse a cabo en parte para evitar estos contactos y 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. Después de Trento, a pesar de todo, tampoco se consiguió totalmente el aislamiento deseado, y los contactos con el exterior se mantuvieron de distintas formas<sup>166</sup>.

La Monarquía Hispánica no solo no fue una excepción en lo relativo a las reformas religiosas sino que adquirió un notable rol protagonista. De hecho, ya en el siglo XV, como parte del ambiente de cambio espiritual y eclesiástico, el cardenal Cisneros tuvo un rol predominante en una serie de importantes iniciativas, entre las cuales se encontraba el apoyo prestado hacia la reforma de los conventos femeninos<sup>167</sup>. Después de Trento la Monarquía se consolidó como uno de los líderes de la reforma católica. Las nuevas órdenes religiosas, y sobre todo las ramas reformadas de las ya existentes, proliferaron a lo largo de todo el territorio, un movimiento en el que las congregaciones femeninas cumplieron un papel muy destacable<sup>168</sup>. Es en este ámbito donde debemos enmarcar la creación de las agustinas descalzas, y en este contexto espiritual femenino donde podemos situar la figura de Josefa.

La persona directamente responsable del origen de esta rama reformada fue el arzobispo y patriarca Juan de Ribera, quien durante sus años al frente del arzobispado de Valencia (1568-1611) desarrolló una importante actividad orientada a conseguir una mejor formación religiosa de la población, así como el fomento de determinadas formas de espiritualidad que suscitaron gran devoción. Fue bajo su mandato cuando

---

<sup>165</sup> Uno de los últimos trabajos al respecto es el desarrollado por Giovanna Fiume que será publicado próximamente: “Profesiones religiosas forzadas y estrategias judiciales: sor Anna Maddalena Valdina”, *Studia Historica. Historia moderna*, Vol 40, Nº 2, 2018 (en prensa).

<sup>166</sup> Sobre la vida conventual, los espacios, las relaciones entre el interior y el exterior, y las experiencias de las monjas dentro de estos ámbitos véase: Evangelisti, Silvia: *Nuns: a history of convent life, 1450-1700*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

<sup>167</sup> Sobre el ambiente de reforma católica en todo el territorio europeo se puede consultar: García Cárcel, Ricardo: “Reforma y Contrarreforma católicas”, en Cortés Peña, Antonio Luis (coord.): *Historia del cristianismo. Vol. 3: El mundo moderno*, Trotta, Granada, 2006, pp. 187-226.

<sup>168</sup> Para profundizar en esta cuestión véase: Poutrin, Isabelle: *Le voile et la plume... op. cit.*

proliferaron, con su apoyo, determinadas figuras que adquirieron una cierta fama de santidad, como es el caso del dominico San Luis Bertrán, los Beatos Nicolás Factor y Gaspar Bono, o también la beata Margarita Agulló<sup>169</sup>. Siguiendo la estela de otros reformadores dentro de la Iglesia Católica, Ribera también era partidario de este tipo de cambios, como la reforma del clero secular, la creación del Colegio de Corpus Christi y otras iniciativas orientadas a facilitar el desarrollo de movimientos de renovación espiritual en la ciudad de Valencia<sup>170</sup>. En esta última línea uno de los ejemplos que le inspiró fue el de Santa Teresa de Jesús. El arzobispo, sabiendo de la fundación de los primeros conventos de la religiosa en Castilla, se carteo con la monja y le propuso su idea de fundar una institución de carmelitas descalzas en la ciudad. No obstante, había un obstáculo: la jurisdicción. El nuevo monasterio no podría estar sujeto al Ordinario sino a los padres carmelitas descalzos, y el Patriarca no estaba dispuesto a aceptarlo puesto que deseaba que la nueva fundación estuviera bajo su autoridad<sup>171</sup>. La reforma religiosa que inició Ribera, por lo tanto, no pudo tomar la regla de las carmelitas descalzas de los conventos fundados por Santa Teresa. No obstante, esto no amilanó al clérigo, quien decidió igualmente tomar la iniciativa y fundar las denominadas agustinas descalzas en 1597, congregación que debía guiarse por la regla de San Agustín, pero que seguiría las constituciones de Santa Teresa<sup>172</sup>. El primer convento de esta rama femenina fue el de Alcoy, al que siguieron el de Dènia (1604), Valencia (1605) y Almansa (1609)<sup>173</sup>. Después de estas fundaciones vino la del convento Benigànim en 1611, fundación que Ribera no pudo presenciar puesto que falleció pocos meses antes. Y, por último, las de Olleria (1611), Segorbe (1613), Murcia (1616) y Xàbia (1663). En total, por lo tanto, la orden de las agustinas descalzas contó con 9 conventos repartidos por todo el territorio valenciano.

---

<sup>169</sup> Pons Fuster, Francisco: “La popularidad de la santidad aliñada del Patriarca Juan de Ribera”, en *Callado Estela, Emilio (coord.): Lux Totius Hispaniae. El Patriarca Ribera cuatrocientos años después (II)*, PUV, Valencia, 2011, p. 305.

<sup>170</sup> Benlloch Poveda, Antonio: “Una legislación para una reforma católica. Los sínodos de San Juan de Ribera”, en *Callado Estela, Emilio (coord.): Lux Totius Hispaniae. El Patriarca Ribera cuatrocientos años después (II)*, PUV, Valencia, 2011, pp. 93-188.

<sup>171</sup> Panedas, Pablo: *Agustinas descalzas. 400 años (1597-1997)*, Federación de Agustinas Descalzas, Zaragoza, 1998, pp. 163-164.

<sup>172</sup> *Regla y Constituciones de las monjas reformadas Descalzas Agustinas. Ordenadas por el Reverendísimo Señor D. Juan de Ribera Patriarca de Antioquia, y Arzobispo de Valencia*, Valencia, 1775. Sobre esta fundación y el papel desarrollado tanto por Ribera como por la primera monja que constituyó la congregación, Sor Dorotea de la Cruz, véase: Pons Fuster, Francisco: “La espiritualidad del Patriarca Juan de Ribera”, en Callado Estela, Emilio (ed.): *El Patriarca Ribera y su tiempo: Religión, cultura y política en la Edad Moderna*, Institución Alfons el Magnànim, Valencia, 2012, pp. 233-236.

<sup>173</sup> Ximénez, Juan: *op. cit.*, p. 190. En la obra aparece citado también un convento en Requena, pero por las averiguaciones realizadas este pertenecería a las agustinas recoletas y no a las agustinas descalzas.

Uno de los elementos que debemos tener en cuenta, y sobre los que ha llamado la atención Ángela Atienza<sup>174</sup>, es a quién consideramos el fundador de un convento determinado. Esto es importante, y lo podemos apreciar perfectamente en el caso de las agustinas descalzas. Es cierto que la iniciativa de la reforma la tomó en un primer momento Juan de Ribera, pero una vez creada esta congregación religiosa la fundación de los conventos no tenía por qué depender del arzobispo sino que podían ser otras personas las que decidieran crear una institución conventual que perteneciera a esta rama reformada. El ejemplo perfecto lo encontramos precisamente en el convento de Benigànim, cuya creación tuvo lugar gracias a los hermanos Eugenio y Miguel Tudela, canónigo de la Catedral de Valencia y médico respectivamente. Por lo tanto, en relación al convento de esta localidad valenciana podemos considerar que sus fundadores directos fueron los hermanos Tudela, aunque sin perder de vista la figura de Juan de Ribera, iniciador de la orden religiosa.

La familia Tudela, como hemos mencionado más arriba, era una de las familias más importantes de la localidad de Benigànim. Sus miembros ocuparon notables puestos como los de Baile o Jurado, pero su influencia no se limitó a esta población. Los citados Eugenio y Miguel Tudela tenían una estrecha relación con el arzobispo Juan de Ribera. El primero era su amigo y consejero, y el segundo era su médico<sup>175</sup>. Miguel Tudela, además, tenía una importante fama en Valencia y asistía a otros miembros de la aristocracia valenciana<sup>176</sup>. Un tercer hermano era Bartolomé Tudela, Baile de Benigànim a finales del siglo XVI y, seguramente, abuelo del otro Bartolomé Tudela mencionado, el considerado tío de Josefa<sup>177</sup>.

Los Tudela, por lo tanto, se consolidaron como importantes personajes en la localidad y en el área valenciana, una posición de la que gozaron especialmente a lo largo de los siglos XVI y XVII. Debemos añadir, además, que Benigànim fue una población que creció mucho durante el quinientos, situación privilegiada que se consolidó gracias a un hito que tuvo lugar en 1602: la emancipación respecto a Xàtiva,

---

<sup>174</sup> Atienza, Ángela: *Tiempos de conventos... op. cit.*, p. 71.

<sup>175</sup> Pons Fuster, Francisco: "La popularidad de la santidad...", *op. cit.*, p. 327.

<sup>176</sup> *Geografía e Historia...op.cit.*, p. 73. Miguel Tudela también había participado como experto en un proceso de curación milagrosa en la que se utilizó un crucifijo. En el Archivo Rodrigo Pertegás podemos encontrar más información sobre este profesional médico.

<sup>177</sup> Después del primer Bartolomé Tudela ocuparía el cargo de Baile su hijo Matías entre 1602 y 1626. Y tras este vendría nuestro Bartolomé Tudela, Baile entre 1627 y 1645. *Ibidem*, p. 73.

de quien había dependido hasta entonces, y su promoción a villa real<sup>178</sup>. Lo que nos interesa destacar es cómo ese crecimiento permitió a ciertas familias cobrar un notable protagonismo, entre ellas los Tudela o los Almunia<sup>179</sup>. La labor religioso-formativa que desempeñó Eugenio Tudela ya la hemos visto anteriormente con la fundación de un colegio de moriscos, en la que su hermano Miguel también se implicó. Además, ambos hermanos patrocinaron a finales del siglo XVI la construcción de la iglesia de la Inmaculada Concepción de la localidad, anexa al colegio<sup>180</sup>. Pero la expulsión de los moriscos a partir de 1609 hizo que la escuela se quedara sin potenciales alumnos, y es posible que esto llevara a los Tudela a considerar que podría ser un buen lugar para la fundación de un convento de religiosas. Trataron el asunto con Ribera, quien hizo suya la iniciativa y estimuló la fundación del mismo. Se hicieron reformas en el edificio y se acondicionó todo para construir el monasterio. No obstante, sabemos que Ribera falleció pocos meses antes de la inauguración definitiva, y aunque él pretendía dejarlo todo dispuesto para dotarlo como se merecía, no hubo tiempo de arreglarlo correctamente<sup>181</sup>. Las dotaciones económicas de los conventos eran un tema espinoso. Las agustinas descalzas debían mantenerse con la limosna de los fieles y benefactores, así como también con las rentas de las que pudiera disponer el convento, lo cual no siempre era suficiente. Por este motivo hubo muchos monasterios a lo largo del periodo moderno que atravesaron numerosas dificultades económicas. Las mujeres que entraban en clausura debían aportar una dote que dependía normalmente de su capacidad económica, y en congregaciones como las agustinas descalzas cualquier propiedad que poseyeran debía ponerse en común para beneficio de toda la comunidad religiosa<sup>182</sup>.

En definitiva, el convento quedó finalmente constituido en 1611 y fue consagrado a la Purísima Concepción. Para ello se trasladaron cinco religiosas del convento de agustinas descalzas de Valencia (consagrado a Santa Úrsula): Dorotea de Jesús, Catalina de la Santísima Trinidad (futura primera priora), Vicenta de San Francisco, Esperanza del Calvario y Victoria de San Esteban<sup>183</sup>. Estas monjas serían

---

<sup>178</sup>Soler, Abel: *op. cit.*, p. 12.

<sup>179</sup> Los Almunia, que eran campesinos acomodados, consiguieron incluso adquirir el título nobiliario de marqueses de Ràfol, familia que, de hecho, colaboró económicamente en la causa de beatificación de la Madre Inés.

<sup>180</sup>*Geografía e Historia...* *op. cit.*, pp. 63-66

<sup>181</sup>*Ibidem*, p. 108.

<sup>182</sup>*Regla y constituciones...* *op.cit.*, pp. 52 y 53.

<sup>183</sup> Panedas, Pablo: *op. cit.*, p. 104 y 105.

también denominadas fundadoras del convento de Benigànim, lo que añade algunos matices más al concepto de fundador que hemos analizado ligeramente más arriba.

El convento de la Purísima Concepción de Benigànim comenzó su andadura, por lo tanto, a partir de 1611, incluyendo entre sus muros a mujeres pertenecientes sobre todo a la localidad, pero también a otras provenientes de las poblaciones de alrededor. Los orígenes sociales de las mismas eran variados, desde mujeres humildes, como Josefa de Santa Inés, hasta mujeres pertenecientes a la nobleza, como Sor Leocadia de los Ángeles, priora cuando nuestra protagonista accedió al convento. No obstante, las posibilidades de entrada dependían de la capacidad que las jóvenes tuvieran de aportar una dote conventual adecuada. Asimismo, su posición dentro del convento también podía variar, lo que dependía no solamente de la capacidad o vocación de las jóvenes sino también de cuestiones económicas. Existía una jerarquía dentro de la clausura, que separaba a las denominadas religiosas de obediencia de las religiosas de coro<sup>184</sup>. No obstante, según las constituciones, en principio todas debían tratarse de forma igualitaria, aunque manteniendo la sujeción a la priora. Las monjas de obediencia, distinguidas con el velo blanco, cumplían con funciones más parecidas a las que pudieran tener las criadas, mientras que las de coro, que utilizaban el velo negro, se dedicaban por completo a la oración y a las prácticas espirituales propias de la congregación. Por la incapacidad de pagar la dote necesaria para acceder al velo negro hubo mujeres que no pudieron ni plantearse ascender a religiosas de coro. Es importante añadir que para poder formar parte del convento se exigía como mínimo un año de noviciado, tras el cual las jóvenes decidían si querían hacer voto de clausura y dedicar su vida a Dios. Este paso, además, también dependía de la opinión favorable de las superiores del convento. La edad mínima de acceso era de 17 años<sup>185</sup>. Ambos elementos, el noviciado y la edad mínima decretada, pretendían evitar los enclaustramientos forzados que en ocasiones se producían, intentando que fueran las jóvenes quienes, con la madurez suficiente, determinaran si este era el tipo de vida que deseaban. No obstante, la voluntad de las jóvenes no siempre se respetaba. Esta congregación religiosa se caracterizaba por la descalcez, el recogimiento, la pobreza, la mortificación, el trabajo comunitario y la oración, tanto vocal como mental. Dichas

---

<sup>184</sup> Sobre las diferencias entre unas y otras, aunque en la Baja Edad Media valenciana y en relación a las clarisas, se puede consultar el siguiente texto: Chacón, Juan: "La extracción social de las religiosas en la Baja Edad Media valenciana", *Revista d'Història Medieval*, N° 2, Dedicado a a *Santes, monges i fetillers: Espiritualitat femenina medieval*, 1991, pp. 91-110.

<sup>185</sup> *Regla y constituciones...op. cit.*, pp. 80 y 81.



señas de identidad, sin embargo, las veremos más claramente al analizar la vida de Josefa dentro del convento.

Pese a la clausura estricta decretada después de Trento y que, por supuesto, este monasterio mantuvo, los contactos con el exterior no desaparecieron, especialmente entre las religiosas y sus familiares. Era habitual que estos acudieran a conversar con sus tías, hermanas, sobrinas o hijas, una práctica que veremos claramente representada a través de los testimonios del proceso de beatificación. Pese a la vida de retiro y el alejamiento del mundo, por lo tanto, las religiosas podían tener acceso a información del exterior, y del mismo modo podían ellas mismas tener cierta influencia en la comunidad. Este fue el caso de Josefa, cuando ya bajo la identidad de la Madre Inés adquirió fama de santidad en la localidad y un rol fundamental como consejera e intercesora en materias espirituales y temporales. En este sentido debemos tener en cuenta que el contacto con el exterior pudo llevar a determinadas mujeres a adquirir cierta fama de santidad en su comunidad, elemento que analizaremos a continuación. Este 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>186</sup>. Estas santas vivas podían pertenecer a una congregación religiosa, pero también podían formar parte de las terceras órdenes de estas congregaciones o incluso, sin pronunciar votos, agruparse en comunidades que han sido denominadas beaterios o emparedamientos, entre otros<sup>187</sup>. Debido principalmente a sus dones místicos, de profecía o de curación, adquirirían un importante poder carismático en su comunidad, lo que las dotaba de una autoridad que en otros ámbitos les estaba 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. Podían convertirse en instrumentos utilizados por grupos poderosos, e incluso en cabeza de turco cuando la situación política se volvía

---

<sup>186</sup> Se pueden consultar los clásicos Zarri, Gabriella: *Le sante vive... op. cit.*; Caro Baroja, Julio: *op. cit.*; O también: Benvenuti, Anna: “La santedat en àmbits femenins: funcions i representacions entre l'Edat Mitjana i l'Edat Moderna”, *Revista d'Història Medieval*, N° 2, Dedicado a *Santes, monges i fetilleres: Espiritualitat femenina medieval*, 1991, pp. 9-28.

<sup>187</sup> Para el caso de Valencia en época moderna se pueden consultar los trabajos de Francisco Pons Fuster, y el clásico tratado: Orellana, Marcos Antonio: *Tratado histórico-apologético de las Mugerías Emparedadas*, Valencia, edición de 1887.

inestable<sup>188</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 de las santas vivas era peligroso, y además inadecuado puesto que muchas de ellas formaban parte de congregaciones religiosas pero su comunicación con el exterior, según la opinión de las autoridades, las hacía alejarse de la vida de oración y retiro que se esperaba de los votos monásticos. En el caso de las mujeres que, como hemos mencionado, no pronunciaban votos la situación era incluso más complicada puesto que eran grupos 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 España, por ejemplo, este problema se acentuaría por la presencia de grupos de alumbrados y la persecución inquisitorial en torno a ellos. 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)<sup>189</sup>. 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>190</sup>. Sin embargo, el fenómeno de las santas vivas, que había decaído durante el siglo XVI, pareció cobrar un nuevo auge durante el siglo 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. Dichos fenómenos los analizaremos en el capítulo siguiente. A continuación describiremos los primeros pasos de Josefa dentro de la clausura, y cómo en este contexto se fue forjando su imagen como “santa viva” capaz de asistir a los demás gracias a sus dones y virtudes.

---

<sup>188</sup>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 University Press, Cambridge, 2003, pp. 61-88. Igualmente, para el caso de España, se puede consultar el trabajo de Richard Kagan: *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Nerea, Madrid, 1991.

<sup>189</sup> Sabemos que los beaterios y emparedamientos fueron cada vez más limitados desde la normativa impuesta en el Concilio de Trento en torno a la clausura, y aunque algunos persistieron es cierto que otros se convirtieron en conventos o sus mujeres pasaron a formar parte de las terceras órdenes de las congregaciones. Poutrin, Isabelle: “Las mujeres...”, *op. cit.*, p. 531.

<sup>190</sup> Poutrin, Isabelle: “Las mujeres...” *op. cit.* p. 528.

### 1.3 La conversión de Josefa Albiñana en la Madre Inés

Los esfuerzos de la joven Josefa Albiñana por entrar en el convento de agustinas descalzas quedaron finalmente compensados en 1643, cuando con 18 años se le permitió formar parte de la comunidad como novicia. Al año siguiente, en agosto de 1644, superó esta etapa secular y pudo vestir el hábito de religiosa de obediencia, distinguido con el velo blanco y, en principio, la única posición dentro del convento a la que podía aspirar por su pobreza. Un año después, en agosto de 1645, hizo finalmente la profesión, que era representada como unos desposorios con Jesús. Pese a que las constituciones de la congregación consideraban que valía más la calidad y dedicación de la persona que su capacidad económica<sup>191</sup>, también era necesaria la aportación de algún tipo de dote para ello, aunque no podía ser demasiado elevada por su humilde situación personal. Al fin y al cabo el convento tenía que mantenerse, entre otras cosas, gracias a estas contribuciones de las religiosas. No encontramos en ninguna de sus hagiografías referencias a esta cuestión, y de hecho la única mención relativa a la aportación de algún tipo de dote la realizó el siguiente testigo del proceso de beatificación que ya hemos citado anteriormente. Pedro Vicente Benavent y Cucarella, presbítero de Sueca, en la fase apostólica del proceso de 1772 testificaba lo siguiente:

“Dixo que sabe lo contenido en este capítulo, por haberlo visto notado en el libro de profesiones de aquella comunidad a foxas noventa y dos, título de profesiones, y que llevó de dote cien libras, que eran el valor de una viña de uvas blancas, que llaman al presente de la Madre Inés, y es de aquella comunidad que por devoción a dicha Venerable, jamás la han querido vender, y el testigo muchas veces ha comido de dichas uvas, según que así lo oyó a su padre y mayores, y es así público y notorio”<sup>192</sup>.

La dote que Josefa aportó, por lo tanto, se correspondía con un terreno de viña que pasaría a formar parte de la comunidad<sup>193</sup>. Fue con la profesión religiosa, además, cuando la identidad de la joven cambió. Josefa Albiñana Gomar se convirtió en Sor Josefa María de Santa Inés, el nombre que decidió adoptar a partir de entonces y que

---

<sup>191</sup> *Regla y constituciones... op.cit.*, pp. 80-83.

<sup>192</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, V. 3653, f. 620r.

<sup>193</sup> En el Archivo del Reino de Valencia se conservan algunos documentos relativos a esta institución conventual, aunque no hemos localizado ningún libro de profesiones. Además, debemos tener en cuenta el mal estado de la mayoría de la colección. Sin concluir con rotundidad que todo se ha perdido, puesto que tenemos pendiente recurrir a otros fondos documentales, podemos afirmar por ahora que no contamos con la documentación suficiente para valorar si la cantidad aportada por Josefa fue pequeña o equivalente a la de las demás mujeres del convento.

simbolizaba la transición de un estado laico a un estado religioso<sup>194</sup>. Progresivamente, esta designación personal varió. Sus compañeras religiosas la llamaban Madre Inés, o más concretamente, Mare Inés (en valenciano)<sup>195</sup>, y fue con este nombre como acabó siendo conocida en la comunidad, en la localidad y en todas aquellas regiones geográficas por donde su fama se expandió. Junto a esta identidad hubo otra que era especialmente utilizada por sus compañeras religiosas, y que reflejaba la imagen que de ella tenían los demás. De acuerdo con lo que relata Tosca, la Madre Inés también era conocida entre las demás religiosas como *la Niña*, un calificativo que hacía referencia a su supuesta baja capacidad intelectual e inocencia, cualidades que aparentemente mantuvo durante toda su vida. Es evidente que, así como la elección de su nombre en religión era probable que proviniera de ella, el calificativo de *la Niña* era la expresión de la percepción de los demás, con el que ella podía o no sentirse identificada. Dado que durante toda su vida fue analfabeta no ha dejado nada escrito por ella misma, y todas las menciones a sus palabras las conocemos gracias a intermediarios como los hagiógrafos o los testigos del proceso de beatificación. No sabemos, por lo tanto, cómo evolucionó su percepción sobre sí misma a lo largo del tiempo, pero sí que podemos conocer cómo pudo cambiar aquella que tenían los demás.

Los primeros años dentro del convento antes de la profesión son descritos, de nuevo, como una etapa en la que la joven tenía que superar diversas dificultades. La primera era el propio rechazo de las otras religiosas, que aparentemente se burlaban de ella y le decían que no valía para ser monja<sup>196</sup>. La realidad de los hechos, no obstante, es bastante difícil de probar puesto que, del mismo modo que ocurría durante la estancia en la casa de Bartolomé Tudela, no sabemos hasta qué punto esta descripción se corresponde más con una estrategia hagiográfica que con una auténtica oposición por parte de las otras mujeres del convento. El historiador Stephen Haliczer, en su obra sobre mujeres místicas de la Edad Moderna española<sup>197</sup>, incluye a Josefa como una de estas religiosas, y en lo relativo a las burlas de las demás afirma que esto se debía a que la joven hablaba valenciano, dato que el autor recoge de la biografía de la religiosa de

---

<sup>194</sup> Este cambio suponía una ruptura con la identidad social previa para adoptar una diferente: Poutrin, Isabelle: “Las mujeres...”, p. 530.

<sup>195</sup> En valenciano Inés se traduce como Agnés, pero ninguno de sus coetáneos, que sepamos, la designó nunca bajo ese nombre. La forma castellana, por lo tanto, podía indicar una cierta castellanización del lenguaje de sus compañeras religiosas, la mayoría de ellas de una posición social superior a la de Josefa.

<sup>196</sup> Tosca, p. 27.

<sup>197</sup> Haliczer, Stephen: *op. cit.*, p. 86.

López Melús de 1982<sup>198</sup>. Sin embargo, no encontramos en la documentación ningún elemento que nos permita corroborar este dato. Las menciones que pueda hacer Tosca en lo relativo a la oposición de las otras religiosas seguramente se exagerarían de acuerdo con la utilización de un lenguaje hagiográfico, y por lo tanto no se corresponderían exactamente con la realidad. De este modo, el hagiógrafo puede construir la imagen de una joven que debe superar todo tipo de obstáculos a lo largo de su vida, lo que pone a prueba su paciencia, su vocación y su Fe. De todas formas, tampoco ponemos en duda que otras mujeres del convento miraran con recelo a la joven, entre otras cosas por su origen humilde. Como hemos mencionado, dentro del convento se mantenía la jerarquía, frecuentemente en función del origen social de las religiosas, a pesar de que en la regla y constituciones de las agustinas descalzas se insistía en que las ricas no menospreciaran a las pobres por ello<sup>199</sup>. Además, el hecho de que fuera analfabeta y no contara con una educación como aquella de la que podían disponer otras monjas con más medios puede que aumentara el recelo de estas, que considerarían que la joven quizás no valía para monja dado que no tenía la formación religiosa adecuada. No sabemos, por lo tanto, cómo fueron realmente esos primeros años de Josefa, pero en lo que no podemos estar de acuerdo, por la falta de datos, es en la afirmación realizada por Haliczzer dado que su única fuente para tratar la vida de Josefa es la biografía de 1982, y por lo tanto su información resulta insuficiente e inexacta a pesar del interés de sus aportaciones para el análisis de este caso en particular.

Junto a los celos de sus compañeras, otra dificultad que destaca el relato hagiográfico de su etapa inicial en el convento es la oposición demoniaca, que se convierte en uno de los elementos más importantes de la vida de la Madre Inés, y que, en general, formaba parte de todas estas *vidas* barrocas de santos. En lo relativo a sus primeros años, que es lo que nos interesa en este apartado, debemos destacar especialmente un hecho que tuvo lugar en el momento en que adquirió el velo blanco de obediencia, en 1644. Tosca, en la hagiografía, relata que el infierno manifestó su rabia por este importante paso en la vida de la joven mediante un terremoto que se dejó sentir en todo el Reino de Valencia<sup>200</sup>. Cuando comenzaron los temblores, que según el hagiógrafo fueron muy fuertes en Benigànim, todas las religiosas y las personas

---

<sup>198</sup> López Melús, Rafael: *op. cit.*

<sup>199</sup> *Regla y constituciones...op.cit.*, p, 54.

<sup>200</sup> Tosca, p. 25 y 26.

presentes huyeron, a excepción, por supuesto, de Josefa, que se mantuvo tranquila en todo momento. De este modo el demonio intentó quebrar su voluntad de ser religiosa, una prueba que ella superó sin mayores dificultades. Mediante este relato de los hechos debemos destacar dos elementos: el primero de ellos es la interpretación de los fenómenos naturales como fenómenos cuyo origen puede estar en causas sobrenaturales, y el segundo es la importancia de esta explicación para el relato hagiográfico y la construcción de una determinada imagen de Josefa. En este caso, además, no solamente se trata de una licencia “literaria” por parte de Tosca sino que sabemos que ese terremoto realmente sí que tuvo lugar, y afectó a diversas poblaciones de toda la Vall d’Albaida, como recogieron algunas memorias y crónicas<sup>201</sup>. Por lo tanto, el terremoto de 1644 se convierte en un suceso de origen demoniaco que pretendía estorbar la entrada de la joven en religión. También es importante que tengamos en cuenta que el clérigo no había nacido todavía en esa fecha (vino al mundo en 1655), y por lo tanto no fue testigo directo de los hechos. La memoria de lo sucedido, por consiguiente, proviene de las informaciones que el matemático recopiló para elaborar la *vida* de la religiosa, y de hecho él mismo dice que este episodio lo relataba la propia Madre Inés:

“Y como dijo después la Venerable Madre Josepha, hizo aquello el demonio por la saña y furor que tenía porque entraba Religiosa sin habérselo podido estorbar”<sup>202</sup>.

La atribución a una causa demoniaca, por lo tanto, procedía de la propia religiosa. Lo que no sabemos, no obstante, es hasta qué punto ella llegó a esa conclusión por sí misma o fueron los demás los que consideraron así los hechos, de tal forma que ella simplemente habría sido partícipe del relato común sobre lo sucedido. Debemos tener en cuenta, al fin y al cabo, que era muy propio de este periodo barroco atribuir a fenómenos naturales explicaciones sobrenaturales, lo que era compartido por toda la sociedad.

Las dificultades que padeció durante esos años, y en general a lo largo de toda su vida, formaban parte también de las preguntas que se les realizaban a los testigos en el proceso de beatificación. A través de estos interrogatorios los testigos transmiten la imagen no solamente de una religiosa sencilla que debía hacer frente a todos los comentarios y bromas que le realizaban sus compañeras, sino también la de unas

---

<sup>201</sup> Villalmanzo, Jesús: “El terremoto de 1644”, *Saitabi*, N° 35, 1985, pp. 151-158.

<sup>202</sup> Tosca, p. 26.

monjas que parecían aprovecharse de esta inocencia para gastar bromas pesadas a la joven. La duda que nos planteamos es, de nuevo, hasta qué punto esto se correspondía con la realidad. Dado que algunos de los testimonios los realizaron personas que conocieron a la religiosa y que incluso participaron de estos comentarios podemos considerar que su veracidad es algo mayor que la que podamos atribuir a la hagiografía, aunque siempre teniendo en cuenta los estrictos límites que supone un interrogatorio de un proceso de canonización y que analizaremos con más detalle más adelante.

El objetivo tanto de la hagiografía como de los interrogatorios al relatar estos episodios realmente es el de acentuar el carácter sencillo de Josefa como una virtud. De hecho lo que indican tanto Tosca como los testigos es que, al parecer, esa simplicidad de carácter la mantuvo la Madre Inés durante toda su vida porque Dios se lo había transmitido así: que la quería como si fuera una niña de tres años<sup>203</sup>. Por este motivo, lo que podríamos considerar como una crueldad por parte de las otras monjas se convierte en el relato hagiográfico en una prueba de su carácter virtuoso. Del mismo modo, la oposición que algunas religiosas, aparentemente, le profesaron se transforma en este contexto en una prueba que superar y con la que mostrar su paciencia. Sencillez y paciencia, por lo tanto, son virtudes deseables en cualquier personaje con fama de santidad, y así se debe transmitir en el relato hagiográfico.

Las burlas y los episodios más significativos tuvieron lugar especialmente durante sus primeros años en clausura, y entre ellos comenzaremos mencionando el momento en que, sacando agua del pozo del convento, se le cayó una llave en el interior<sup>204</sup>. Una religiosa, supuestamente para burlarse de ella, le dijo que intentara alcanzarla utilizando un alfiler y un hilo (según los testigos del proceso) o un anzuelo y un cordel (según Tosca), ocurrencia con la que las demás monjas se rieron, pero que la joven e inocente Sor Josefa se tomó en serio. Según Tosca el niño Jesús la ayudó en este caso, y gracias a ello pudo sacar la llave de allí ante el asombro de todas las demás. El testigo del proceso informativo de 1729 Luis Mateu, campesino, confirmaba que este hecho ocurrió, y añadía que esta religiosa era María de San Miguel<sup>205</sup>. A esta monja también la citó otro testigo, Sor María Micaela de San José, que en 1798 testificaba lo siguiente:

---

<sup>203</sup> Tosca, p. 56.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>205</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 785r.

“También sabe por haberlo oído decir a las citadas religiosas coetáneas de la Venerable Madre Inés, que estando ésta ya en el convento tuvo que sentir con una religiosa de obediencia llamada María de San Miguel, la que queriéndose separar de la celda y compañía de la Venerable Inés, la amenazó ésta diciéndola que no hiciera, porque le costaría caro si se iba de su celda; sin embargo de ello se salió y ya no pudo dormir, de modo que perdió el juicio y así murió, sin que sepa haya padecido otras persecuciones, o a lo menos por ahora no se acuerda”<sup>206</sup>.

El caso resulta bastante extraño, pero Tosca menciona algo similar en la hagiografía relativo a una religiosa que la mortificó duramente, aunque sin citar su nombre:

“Permitió el Señor, para que no la faltase este merecimiento, que una religiosa por espacio de mucho tiempo tomase como por cuenta suya el perseguirla, mortificándola con palabras tan injuriosas y sensibles, que las más mortificadas casi no se atrevieran a sufrirlas, y lo llevaba todo con tanta tolerancia y resignación como si no pasase por ella. Conocióse claramente era permisión de Dios para ejercitarla, y no culpa de la religiosa, pues después perdió el juicio, con que no se pudo formar contra ella queja alguna de lo que había perseguido a la Venerable Madre, y mortificado a todas”<sup>207</sup>.

E igualmente, Vicente Ximeno, testigo también del proceso apostólico, y el autor, por cierto, de la obra *Escritores del Reyno de Valencia* de 1747, testificaba en 1763 sobre una religiosa que hizo padecer mucho a Sor Josefa;

“Dijo que la Sierva de Dios no tuvo contradicciones de los hombres por divina disposición, y aunque siendo religiosa de la obediencia empezó a contradecirla y mortificarla otra compañera suya religiosa, dentro de breve tiempo se conoció que era debilidad de la cabeza de esta que contradecía, haciendo burla de su virtud, porque perdió el juicio, y a sus contradicciones correspondía la Sierva de Dios como si fuese muy favorecida de ella, tomando a su cargo todo lo que en las obediencias la podía servir a ella de alivio, y si las otras religiosas se ponían de parte de la Sierva de Dios para defender su inocencia, ella lo resistía dando gracias a Dios de que le daba ocasión de padecer algo por su amor”<sup>208</sup>.

Por lo tanto, aunque el suceso varía en cada fuente y no todos conocen la identidad de la religiosa, podemos deducir que ésta era María de San Miguel, que era monja de obediencia y que protagonizó varios momentos tensos y de burla con la joven

---

<sup>206</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 727v.

<sup>207</sup> Tosca, p. 237.

<sup>208</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 433r.



Josefa. El relato de los hechos transmite la idea de que si tenía esta opinión respecto a la Madre Inés y si la trataba de esta forma se debía a que tenía algún problema que le nublabla el juicio, y por lo tanto esto disculpaba su comportamiento. Resulta curioso y digno de análisis, además, el testimonio de María Micaela de San José, puesto que según ella fue la propia Josefa la que amenazó a la religiosa de las consecuencias de abandonar la celda. El resultado fue la tragedia prevista: la falta de sueño y la muerte posterior. ¿Qué podría significar este episodio? Lo primero que nos permite apreciar es una clara enemistad entre ambas religiosas, aunque no sabemos por qué. El relato hagiográfico y, en buena medida, los interrogatorios del proceso, utilizan el caso para justificar las persecuciones que sufrió Sor Josefa, propias del relato de cualquier *vida* de un santo. Pero es evidente que el suceso nos transmite algo más, como podían ser las tensiones, envidias y enemistades existentes entre las religiosas dentro de la vida conventual. Eran espacios donde, en ocasiones, era difícil la convivencia<sup>209</sup>.

Aparte de este hecho concreto, hubo otros episodios que pretendían mostrar la inocencia de la Madre Inés, uno de los cuales hemos mencionado al principio de este capítulo. Se trata de cómo sus compañeras le hicieron creer a Sor Josefa que había matado de una patada a su hermano mellizo al nacer, un suceso que ella intentaba justificar alegando que era muy pequeñita como para recordarlo, y por lo tanto no podía ser considerado un pecado. Debemos valorar que el nacimiento de mellizos vivos y su posterior supervivencia debía ser algo relativamente excepcional y prodigioso, por lo que lo de la patada al hermano podía ser perfectamente una forma de explicar un hecho frecuente: el fallecimiento de uno de los dos fetos en el seno materno, en el parto o posteriormente.

Numerosos de los testigos de la primera fase del proceso, algunos de los cuales la conocieron personalmente, corroboraban esta afirmación, e incluso algunos de la segunda fase, la apostólica, insinuaban que conocían los hechos. Sin embargo, no es una información que aparezca en la hagiografía. Jaime Albert, en su testimonio de la fase informativa en 1730, aportaba numerosos datos sobre lo que pensaba la religiosa dado que fue su confesor durante 5 años. Una de las cuestiones que podemos plantearnos es hasta qué punto un clérigo podía testificar sobre lo que había escuchado en secreto de confesión, pero parece ser que de acuerdo con la regulación de los procesos de

---

<sup>209</sup> Pons Fuster, Francisco: “Monjas y beatas...” *op. cit.*, p. 191.

canonización existente en ese momento un confesor podía prestar testimonio sobre sus dirigidos siempre que no proporcionara información recibida en el momento de la penitencia<sup>210</sup>. En relación a este episodio, lo que el presbítero transmitía eran las dudas de Sor Josefa. Seguramente, aunque ella consideraba que no podía haber pecado por ser demasiado pequeña para ser consciente de ello, los continuos comentarios de sus compañeras hicieron mella en su carácter, y le plantearon la duda de si podía estar equivocada. Así se lo comunicó a Albert, quien le corroboró que efectivamente no había pecado por este motivo<sup>211</sup>. Consideramos importante añadir que los escrúpulos de conciencia debían ser habituales en las vidas de las personas con fama de santidad puesto que un santo es alguien siempre duda sobre la rectitud de su conducta dado que, en función del modelo predominante, se fija estrictas exigencias de virtud y teme caer en el pecado.

Relacionado con esta suceso está el hecho de que, según la hagiografía y los testigos, las compañeras religiosas la llamaban también Josefa la Rabiosa. Como testificaba Sor Francisca María de los Ángeles en 1729:

“Y dijo la testigo, que en muchas ocasiones a las horas de recreación en presencia de todas las religiosas de este convento, solían leer la fe de Bautismo de dicha Venerable Madre dando a entender a esta que se llamaba en dicho escrito Josefa Teresa la Rabiosa, y la Venerable Madre decía: *Que sant era el Retor, que ya conegué quant me batejà que yo havia de ser rabonosa* [...]. Y por su imposibilidad a la pronunciación cabal, decía rabonosa, por decir rabiosa, con lo que servía de especial divertimento a todas las religiosas de esta comunidad en las horas de recreación”<sup>212</sup>.

Este suceso lo corroboraban también otras testigos religiosas del mismo proceso, Sor Catalina María de San Agustín y Sor Ana María de San Roque, que como Sor Francisca conocieron a la Madre Inés durante algunos años. Ana María de San Roque, además, añadía que lo de rabiosa se lo decían cuando Sor Josefa comentaba en las horas de recreación lo mala y pecadora que era<sup>213</sup>. Tosca en su hagiografía también utiliza este caso para justificar su inocencia y su tendencia a creer todo lo que le decían. Según él,

---

<sup>210</sup> Fiume, Giovanna: *Il Santo Moro... op. cit.*, p. 24. En esta página la autora cita la normativa al respecto, sacada de la siguiente obra: De Azevedo, Emmanuel: *Benedicti Papae XIV Doctrina de Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, Typis Societate Belgicae, Bruselas, 1840: *Liber Tertius, Cap. 7: De confessariis, et medicis, quorum attestations excipiuntur in iudicio beatificationis, et canonizationis, et de nonnullis aliis rebus ad testes pertinentibus*, p. 113.

<sup>211</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, Testimonio de Jaime Albert, Pregunta 26 (ff. 926r-938v).

<sup>212</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 145r.

<sup>213</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 709v.

ella misma se consideraba rabiosa porque tenía poca paciencia, aunque como citan los testigos no decía ese término sino que utilizaba la palabra *rabonosa o raborosa*, ya que no sabía pronunciarlo bien<sup>214</sup>. Y, por último, Jaime Albert, a quien ya hemos mencionado, aportaba algunos datos más sobre este episodio, incluso citando literalmente a la religiosa:

“Dijo también el testigo que estando en una ocasión a la reja del locutorio hablando con la Venerable Madre le dijo esta que las religiosas se burlaban de ella por hacerla enraborar (que era su término para explicar inquietud) y preguntando el testigo la causa, respondió la sierva de Dios: *Pare, en la sala de la recreació, estant totes les religioses, el Señor anava entre ses esposes molt alegre, y dientles yo, Mares, miren al Niño Jesús, elles sens ducte perque me enrabore, dihuen que no el vehuen [...]*. Y diciéndola el testigo que las religiosas dirían verdad y no se burlarían, porque no verían a Nuestro Señor, respondió con su candidez: *Pare, això com pot ser, si yo el veig?* Por lo que fue preciso que el testigo la dijese que muchas veces permitiría el Señor con su omnipotencia, y por sus altos fines, el que ella le viese, y no todas las demás religiosas, con lo qual quedó convencida aquella candidez”<sup>215</sup>.

Más adelante, el confesor añadiría que también la llamaban rabiosa porque cuando ocupó el cargo de provisora, como veremos después, debía ahuyentar a los gatos, y por reñirlos se habría ganado ese calificativo. En este caso, el religioso utilizaba este suceso para testificar sobre los posibles pecados de Sor Josefa ya que, como buen confesor, debía determinar si por ese enfado la religiosa perdía la paciencia y sentía ira, lo que podía ser considerado pecado y un comportamiento poco ortodoxo para alguien con fama de santidad<sup>216</sup>. No obstante, según Albert, ella decía que no sentía ningún tipo de ira, y por lo tanto su conducta no sería reprochable.

A raíz de estos testimonios y datos hay varios elementos que merece la pena analizar. El primero de ellos es el referente a las palabras en primera persona de la Madre Inés, a las que podemos acceder gracias a los interrogatorios realizados a algunos testigos en la fase informativa del proceso, que es la primera y la más cercana cronológicamente a la muerte de la religiosa. Gracias a ello hubo diversos testigos que conocieron a la monja, y por lo tanto pueden transmitir una imagen mucho más próxima a la realidad que la que encontraremos en la fase apostólica posterior o incluso en las

---

<sup>214</sup> Tosca, p. 57. También lo citará más adelante Benavent y Martínez y Tormo en su hagiografía: p. 46.

<sup>215</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654 f. 914v y 915r.

<sup>216</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, Respuestas a la pregunta 26 (f.926r-938r).

hagiografías. Como podemos apreciar, las palabras textuales de Josefa son transcritas en valenciano, dado que esa era su lengua materna. Más adelante veremos más ejemplos en relación a otros hitos de su vida. Este es uno de los motivos por los que podemos deducir que la imagen de la Madre Inés sacada a partir del proceso informativo se aproximaría más a la que pudo ser real, aunque siempre teniendo en cuenta las limitaciones de los interrogatorios y la inevitable transformación de la memoria de los hechos con el paso del tiempo. No obstante, es la mejor oportunidad que tenemos para acercarnos al que pudo ser el pensamiento de Sor Josefa.

El segundo elemento que debemos analizar es el relativo a la utilización del calificativo de rabiosa para justificar diversas facetas de la personalidad y la vida de la religiosa. Por un lado, hace referencia a las burlas de las compañeras que estamos comentando en este apartado, como ejemplo de las dificultades a las que tuvo que hacer frente Josefa durante su vida en clausura. El hecho de que incluso le dijeran que así lo ponía en su partida de bautismo nos muestra cómo, aparentemente, lo que pretendían era exasperarla, pero el suceso se convertía en una oportunidad para que la Madre Inés demostrara su paciencia. Y, por otro lado, es también, supuestamente, un ejemplo de su carácter sencillo, inocente y crédulo. Parece ser que Sor Josefa se creía que, realmente, en su partida de bautismo ese era su sobrenombre, pero no solo no se enfadaba con las demás religiosas sino que se admiraba de que el párroco hubiera acertado con este calificativo. Según esto, por lo tanto, ella misma se consideraba a sí misma rabiosa, es decir, inquieta e impaciente, algo que, según su confesor Jaime Albert, se manifestaba en cuestiones terrenales como podía ser la necesidad de ahuyentar a los gatos o en cuestiones más espirituales, como las visiones celestiales. La imagen resultante de esta percepción, no obstante, puede parecer algo contradictoria. Por un lado, se supone que la propia Madre Inés se consideraba a sí misma algo impaciente, pero precisamente porque no entendía cómo las demás no veían a Jesucristo. Además, según el testimonio de Ana María de San Roque, como hemos dicho, la religiosa mostraría su inquietud y, quizás, enfado por considerarse la más pecadora de todas. Pero, por otro lado, el hecho de aguantar y perdonar que las demás la vejaran era un elemento demostrativo, precisamente, de su mansedumbre. El tipo de impaciencia y de rabia que las fuentes transmiten, y que podrían ser consideradas como cualidades contrarias a un modelo de santidad ejemplar, se convierten en rasgos de su carácter que ensalzan aún más su carácter santo. Aparentemente se enfadaba porque era muy exigente consigo misma en

materias espirituales, y también con las demás porque no entendía cómo no podían ver lo mismo que ella. Esto, además, dejaba ver un carácter sencillito o, más bien, una escasa formación, como también el hecho de que no supiera pronunciar bien la palabra rabiosa. La imagen construida por la hagiografía y los testigos, por lo tanto, es la de una joven inocente y muy rigurosa en cuestiones espirituales.

Después de este análisis de las dificultades de la religiosa en el convento, especialmente durante sus primeros años, nos centraremos a continuación en cómo fue su vida como religiosa de obediencia y el tipo de tareas que realizaba. Sor Josefa, como no podía ser de otro modo de acuerdo con el lenguaje hagiográfico, se dedicó a trabajar duramente en el convento: barría, fregaba y lavaba no solo lo que le correspondía sino también lo que podía corresponderles a las demás. La labor de una monja de obediencia era similar a la de una criada, y aparentemente ella se entregó a este duro trabajo sin queja alguna, aunque sin dejar de realizar por ello las oraciones y las prácticas espirituales requeridas. Como dice Tosca: “Tenía las manos en el trabajo y el corazón en Dios”<sup>217</sup>. Del mismo modo que cuando era una niña, dentro del convento comenzó también a experimentar algunos favores espirituales, que en ocasiones se manifestaban como pruebas que debía superar. La más llamativa de todas ellas se dio a los pocos años de profesar, cuando el Señor se supone que le dio a elegir entre estar muda o tullida durante tres años, uno de los episodios de su vida más conocidos y que aparece tanto en las hagiografías<sup>218</sup> como en el proceso de beatificación. Ante esta elección la joven Josefa consideró que no era solamente algo que le concerniera a ella puesto que debía trabajar en el convento y colaborar con las demás religiosas. Por este motivo, y haciendo gala de su obediencia a la priora, fue a ella a quien le planteó la cuestión para que Leocadia de los Ángeles, la prelada en ese momento, determinara qué debía hacer. Ella le dijo que tullida no podría servir a la comunidad y solamente sería una carga, por ello prefirió que se quedara muda ya que así podía continuar trabajando. Este suceso que relata Tosca lo contaban también algunos de los testigos del proceso, incluyendo en algunos interrogatorios matices importantes. Es el caso del citado Jaime Albert, que en relación a esta cuestión mostraba una reacción de Sor Leocadia un poco diferente:

“[...] y lo que el Señor le había dicho, manifestando al mismo tiempo cómo ella había reservado la resolución, para que dicha priora eligiese, y la mandase lo que debería

---

<sup>217</sup> Tosca, p. 38.

<sup>218</sup> *Íbidem*, p. 35 y 36; Benavent y Martínez y Tormo: pp. 23 y 24.

obedecer. Y quedando suspensa dicha priora con tan impensada novedad la dijo: Madre Inés, vaya con Dios que siempre me viene con enredos. Y aquella sierva de Dios la instó con grande humildad, sin darse por sentida de dicha respuesta y diciéndola: *Mare, el Señor me espera, V Rª digam presto lo que ly he de respondre*<sup>219</sup>.

Según Albert, por lo tanto, inicialmente la priora no hizo caso a la religiosa, considerando que sus peticiones y comportamientos eran, cuando menos, algo extravagantes. No obstante, según el mismo testigo finalmente Leocadia, que a pesar de todo sabía que la joven tenía buenas virtudes, se reunió con otras religiosas mayores del convento y le dijeron que preferían su silencio a su invalidez para las tareas.

Se supone que durante esos tres años no pudo decir palabra, solamente en algunas fiestas y ocasiones especiales, en las que el Señor le permitía hablar de cuestiones espirituales. En esos momentos la priora colocaba un reloj de arena, y cuando pasaba el último grano Sor Josefa perdía de nuevo el habla. Finalmente, al pasar los tres años, el Señor permitió que pudiera recuperar dicha facultad, y lo primero que dijo fue: *No digau mal del dia, hasta que passat no sia*<sup>220</sup>, una expresión que recuerdan tanto Tosca como algunos de los testigos del proceso. Este episodio fue una prueba de fuego para la religiosa, que además superó con éxito puesto que no solo hizo aquello que le ordenó el Señor sino también la priora. La obediencia, así como el trabajo duro, se manifestaba como una de las virtudes más deseables en este tipo de relatos hagiográficos.

Progresivamente, la joven religiosa de Benigànim comenzó a manifestar otros dones, especialmente visiones. Jesús se le aparecía con cierta frecuencia, como en una ocasión en la que estaba llevando unos sarmientos al lugar donde almacenaban la leña. Según Tosca ese día Josefa estaba algo cansada, aunque continuaba trabajando pese a sus pocas ganas. Ante esto Jesucristo se le apareció como un niño encima del montón de leña para animarla a que continuara esforzándose<sup>221</sup>. Después de esta milagrosa aparición la religiosa cambió su actitud, y siempre se animaba a sí misma y motivaba a las demás diciendo: “con gana o sin gana, por amor de Dios”. Sor Francisca de los Ángeles en su testimonio de 1729 modificó ligeramente el episodio, puesto que según ella Jesús se le apareció un día que estaba muy fatigada, y para enseñarle una lección le

---

<sup>219</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 893r y 893v.

<sup>220</sup> “No digáis mal del día, hasta que no haya pasado”.

<sup>221</sup> Tosca, p. 37 y 38.

dijo que bailara. Ante esto ella le contestó que no tenía ganas, pero Jesús le replicó: *Inés, en gana o sense gana, per amor de Deu*<sup>222</sup>. El relato de esta testigo, por lo tanto, incluye el baile. De ello podemos deducir que la idea que pretendía Dios era la de que se convenciera de que, pese al cansancio, siempre debía estar animada y dispuesta a trabajar y a esforzarse para realizar cualquier labor o actividad. Otro de los elementos que llaman la atención de nuevo es la utilización del valenciano, en este caso no atribuido a Sor Josefa sino al propio Jesucristo. Seguramente, debió ser la propia Madre Inés quien contó este episodio en primera persona a Sor Francisca, y por ello las palabras textuales aparecen en valenciano. Otras expresiones atribuidas a la religiosa, sin embargo, las citaban los testigos en castellano, seguramente porque en la hagiografía aparecen así, y por lo tanto no habían sido tomadas directamente de boca de la Madre Inés sino a través de otras fuentes.

Esta frase acabaría siendo recordada por todos a lo largo de los años, e incluso se convertiría en un dicho popular en la localidad, tal y como testificaron algunos de los testigos de la fase apostólica del proceso a partir de 1763. Un ejemplo lo tenemos en Vicente Pla, cirujano, que en 1797 a la pregunta 20 respondía lo siguiente:

“Que tiene por cierto y verdadero lo contenido pues generalmente se dice en la Villa de Benigànim, de modo que las niñas de Benigànim, al tomar la escoba para barrer, prorrumpen con las voces: con gana o sin gana, por amor de Dios, añadiendo que así lo decía la Venerable Madre Inés”<sup>223</sup>.

Las palabras atribuidas a la Madre Inés, por lo tanto, pasaron a formar parte de la memoria colectiva convirtiéndose en un dicho popular que se podía utilizar en caso de que hubiera pocas ganas de trabajar.

Continuando con la descripción de los dones de Sor Josefa en sus primeros años, la religiosa presenciaba visiones de Jesucristo con cierta frecuencia, cuando estaba trabajando o en la cocina. En muchas de ellas el Señor se le aparecía para premiarla por su obediencia y su dedicación, o al menos así lo relata Tosca. Entre estos fenómenos podemos destacar cómo, pese a estar trabajando en la cocina, el Señor permitía que “las paredes del convento se le hicieran transparentes” para que pudiera contemplar la hostia consagrada mientras el sacerdote estaba ofreciendo la misa, algo que experimentó más

---

<sup>222</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 150v.

<sup>223</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, ff. 648r y 648v.

veces a lo largo de su vida. La devoción al Santísimo Sacramento es frecuente en estas hagiografías barrocas, entre otras cosas por el contexto contrarreformista en el que nos encontramos, en el cual la devoción al cuerpo de Cristo cobró una enorme importancia, como analizaremos en el capítulo siguiente<sup>224</sup>.

Junto a estas primeras experiencias divinas en clausura la joven Josefa comenzó también a realizar algunas predicciones, entre las que debemos destacar una en concreto que afectaría a su propia posición dentro del convento. Por sus orígenes humildes, su analfabetismo y su sencillez la joven religiosa no parecía poder aspirar a más que una posición de religiosa de obediencia, pero sus virtudes y sus incipientes dones divinos hicieron que la situación cambiara. Supuestamente ella misma profetizó su ascenso diciendo que la harían religiosa de coro cuando a Tomás Polizoto (o Polisoto) le ordenaran sacerdote. Este joven siciliano era donado del convento desde hacía varios años, y en él servía a las religiosas. Según Tosca la priora Leocadia de los Ángeles quería que fuera ordenado sacerdote, pero pese a las instancias realizadas al arzobispo de Valencia en ese momento, Martín López de Ontiveros, éste no accedía. Cuando la Madre Inés realizó tal afirmación las religiosas consideraron entonces que el hermano Polizoto no llegaría nunca a ser ordenado puesto que, según Tosca, ninguna confiaba en que Sor Josefa pudiera ascender a religiosa de coro<sup>225</sup>. Pero finalmente su predicción se cumplió puesto que en noviembre de 1663 el arzobispo visitó el convento y administró las órdenes menores a Polizoto. Cuando Ontiveros conoció a la Madre Inés, ante sus supuestas virtudes y dones, consideró que merecía la posición de religiosa de coro, y así se lo concedió simbólicamente otorgándole el velo negro, un honor que, según relata Tosca, ella sentía que no merecía, algo que no debe extrañarnos dada la necesaria humildad del modelo de santidad propugnado por la Iglesia católica. La religiosa tenía entonces 38 años, y pese al ascenso, de acuerdo con la hagiografía, continuó realizando los empleos más humildes de la comunidad.

Esta predicción sobre su propia posición y la de Tomás Polizoto se convirtió en uno de los episodios más conocidos y recordados de su vida, tal y como corroboraban prácticamente todos los testigos del proceso de beatificación en la fase informativa y la

---

<sup>224</sup> La devoción del Corpus Christi tuvo un enorme auge durante la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII, entre otras cosas por una reacción contra el protestantismo. Pese a sus variantes internas, los protestantes en general no aceptaban la transubstanciación, como sí ocurría en el catolicismo. El objetivo de la reforma católica, por lo tanto, fue el de intentar convencer a los fieles de este fenómeno, expandiendo para ello la devoción en torno al cuerpo de Cristo.

<sup>225</sup> Tosca, p. 42.



apostólica. Sobre este sacerdote no tenemos muchos más datos, aunque sabemos que continuó vinculado al convento, o por lo menos lo estaba en 1688, de cuando data una carta que le envió a Don Francisco de Cardona, baile general del Reino de Valencia, en la que lamentaba la muerte de su madre Doña María Margarit. En ella le ofrecía sus condolencias y añadía algo que nos resulta bastante útil para esta investigación: le decía que ha encargado a la hermana Inés y a todas las madres (las religiosas del convento) que encomendaran su alma a Dios<sup>226</sup>. Hemos de destacar que nos encontramos en 1688, una fecha en la que la Madre Inés ya tenía una fama de santidad consolidada no solamente en la comunidad de Benigànim sino, como vemos, entre círculos más amplios que incluían a importantes familias nobiliarias del momento. La mención a la hermana Inés de forma separada respecto al resto de la comunidad de religiosas permite entrever un tratamiento especial, y además quizás también un conocimiento del personaje por parte del destinatario de esta carta. No obstante, continuaremos ahora con sus primeros pasos como religiosa de coro, y profundizaremos en esta etapa posterior de su vida y su fama de santidad más adelante.

Una vez que consiguió la posición de religiosa de coro en la comunidad de agustinas descalzas hubo que realizarle algunas concesiones por su analfabetismo. Las monjas debían rezar el oficio divino en las horas canónicas todos los días, pero dada la falta de formación de Josefa y su incapacidad para leer, el arzobispo la dispensó de la obligación de asistir a cantar las horas canónicas. Le permitió que estuviera presente en el coro rezando el Padre Nuestro (concretamente 104 oraciones según los testigos). El hecho de que pudiera llegar a adquirir esta posición a pesar de su situación personal resulta llamativo, y no es algo sobre lo que Tosca aporte muchas más explicaciones. Tampoco queda claro en la hagiografía si hubo que ampliar de alguna forma la dote de la religiosa o si se le permitió mantenerse como hasta entonces. De nuevo, los testimonios del proceso nos ayudan a completar estas informaciones. Bernardo Moscardó, presbítero de 80 años de la parroquia de San Miguel de Benigànim y antiguo criado del convento, en la fase informativa del proceso testificaba lo siguiente:

“Y el dicho Señor Arzobispo dijo a aquella comunidad que respecto a que cuando la Venerable Madre entró en aquel convento habría dado muy poca porción de dote por ser para religiosa de la obediencia, quería su Ilustrísima pagar la restante cantidad hasta

---

<sup>226</sup> Biblioteca de Catalunya. *Fons Francesc Cardona*. 11/3-15. Carta de Tomás Polizoto a Francisco de Cardona, 1688

completar la dote de religiosa de coro, a lo que respondieron aquellas religiosas agradeciéndole la caridad, pero que no debían admitir porción alguna por dote de una religiosa de tan ejemplar vida y costumbres, que era espejo de toda la comunidad; y convencido de esta razón el dicho Señor Arzobispo, dispuso este una comida grande, y de los mejores regalos, para que aquella comunidad celebrase el día de la profesión de velo negro de aquella Sierva de Dios. Todo lo cual sabe el testigo por haberlo visto”<sup>227</sup>.

Según este testigo, por lo tanto, fueron las propias religiosas las que accedieron a que Josefa ascendiera a religiosa de coro sin aportar una dote mayor. Podemos aventurar que, dada la fama que la monja estaba adquiriendo, la comunidad de agustinas se sintió privilegiada de contar entre sus filas con una supuesta santa, que además podía beneficiarles enormemente gracias a sus favores divinos y sus contactos con importantes personajes religiosos y laicos.

No existen muchos más datos sobre este cambio en el estatus de la Madre Inés. Este testigo es el único que decía algo al respecto en la fase informativa, y de hecho en la fase apostólica era una cuestión que se preguntaba a los testigos citados, tal y como demostraba la respuesta del ya citado Vicente Ximeno, que en 1762 decía: “Que tiene por cierto el artículo, pero no sabe cómo se hizo el aumento de dote para Religiosa de coro, o si las monjas la admitieron sin él”<sup>228</sup>. Para los jueces encargados de analizar la vida de la religiosa en el contexto del proceso, por lo tanto, también era una cuestión que no estaba del todo resuelta.

Una vez en esa posición, como hemos dicho, el arzobispo la dispensó de cantar el oficio divino, pero es aquí donde se dio uno de los fenómenos considerados más maravillosos que envolvieron al personaje de la Beata Inés. Gracias a una pequeña estampa del *Ecce Homo*<sup>229</sup>, que guardaba dentro de un breviario, la religiosa podía seguir perfectamente el oficio, y cantar y rezar junto a sus compañeras las oraciones del día a pesar de no saber leer y de que estuvieran en latín. Una vez finalizaba el oficio y salía del coro se supone que Sor Josefa olvidaba todo lo que había cantado y rezado, lo que acentuaba aún más la percepción de que era el Señor quien la había elegido y

---

<sup>227</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 434v y 435r.

<sup>228</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 339v.

<sup>229</sup> Esta estampa se conservó durante mucho tiempo en las dependencias del párroco de San Miguel de Benigànim, donde los devotos acudían para venerarla, tal y como explican algunos testigos de la fase apostólica. Durante la Guerra Civil desapareció, pero se recuperó y hoy en día se conserva como reliquia en la misma parroquia de Benigànim.

actuaba a través de ella<sup>230</sup>. Progresivamente esta imagen fue la que mejor la representó, puesto que era vista como una religiosa inocente y analfabeta que precisamente por ello había sido escogida por Dios para transmitir a través de ella sus dones. Más adelante profundizaremos en este análisis puesto que, en el caso, por ejemplo, de las autoras de obras espirituales, era habitual que se representaran como ignorantes y justificaran su escritura presentándola como algo que recibían por el dictado de Dios.

Poco a poco continuó manifestando más favores espirituales, especialmente en la posición en la que ella se movía, que era la de provisora de la comunidad. Este oficio fue el que desempeñó durante toda su vida, y como tal debía encargarse de la despensa. Hay algunos testigos del proceso que pensaban que había sido cocinera del convento, lo cual no debe extrañarnos dada la proximidad de estos dos oficios, en los cuales se manejaban las provisiones alimenticias. Por este motivo la mayoría de los primeros “milagros” tenían que ver con alimentos u objetos cotidianos. Citaremos algunos ejemplos. En una ocasión se rompió un fragmento de una tinaja de aceite, pero ella pudo colocarlo de nuevo sin que se derramara después ni una gota. Más espectacular fue la ocasión en la que, según el texto hagiográfico, consiguió cocinar pan comestible a partir de harina en mal estado. O también cuando hizo una tortilla con huevos podridos. En este último caso el beneficiario del “milagro” fue el agustino fray Jaime López, a quien mencionaremos en más ocasiones más adelante. El religioso se hospedó una noche en el convento, pero las monjas no encontraban nada que poder darle de comer. Ante esta situación la Madre Inés comentó que sí que había huevos, pero las demás le dijeron que estaban podridos. Ella no les hizo caso, los cogió e hizo una tortilla, sobre la que después pidió a un retrato de la Virgen María que le diera su bendición. Parece ser que la Virgen así lo hizo, concretamente a través de su leche, que derramó sobre la tortilla. El resultado fue que el agustino aseguró que nunca había probado nada tan sabroso<sup>231</sup>. De este suceso es importante destacar la consideración de la leche de la Virgen como el instrumento a través del cual esta podía otorgar su bendición, pero analizaremos la importancia de la leche y la lactancia espiritual más adelante.

Progresivamente, la Madre Inés se fue convirtiendo gracias a sus supuestos dones en un gran apoyo para toda la comunidad. Ayudaba a sus compañeras religiosas en problemas cotidianos, como cuando perdían el dinero destinado a comprar bienes

---

<sup>230</sup> Tosca, p. 44.

<sup>231</sup> *Íbidem*, pp. 51 y 52.

para el convento. Y poco a poco su capacidad de asistir a los demás la fue dotando de fama. No obstante, ella seguía considerándose la más humilde y pecadora, y se supone que su sencillez y analfabetismo los mantuvo durante toda su vida, o al menos así lo transmite el texto hagiográfico. Las virtudes que desarrolló y los dones con los que fue beneficiada hicieron que las autoridades eclesiásticas se fijaran en ella. Era necesario controlar hasta qué punto las gracias y milagros que manifestaba esta sencilla monja de Benigànim eran reales o no, así que diversos expertos acudieron al convento para examinarla. De este modo Sor Josefa entró en relación con importantes personajes valencianos de la época, como veremos en el siguiente apartado.

#### **1.4 La fama de la monja de Benigànim y sus relaciones con el clero valenciano**

Las experiencias sobrenaturales de la Madre Inés las debemos situar en un contexto en el que numerosas mujeres abogaron por una determinada forma de vivir una espiritualidad más personal y próxima a Dios. Estas prácticas formaban parte, en su mayoría, de la denominada mística barroca, y en este sentido la figura de Sor Josefa no sería una excepción sino que formaría parte de un tipo de prácticas muy extendidas a lo largo del ámbito católico durante la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII, cuestión en la que profundizaremos en el siguiente capítulo. Hablamos de mujeres porque fueron especialmente ellas quienes protagonizaron las vivencias que quedaron recogidas en gran parte de las hagiografías y autobiografías publicadas en esta etapa, sobre todo en contraste con periodos anteriores, aunque no todas fueron aceptadas. De hecho, la mayoría fueron vigiladas por la Inquisición, y solo algunas superaron la prueba. Es el caso de la religiosa de Benigànim, a quien el señor guió por “el camino irregular de éxtasis, visiones y revelaciones”<sup>232</sup>. Por ser mujer, monja y, supuestamente, con una capacidad intelectual limitada, debió ser examinada por expertos pertenecientes a diversas instituciones eclesiásticas valencianas, aunque finalmente todos se convencieron de la autenticidad de sus experiencias. Francisco Pons Fuster, como ya hemos indicado, es el investigador que, dentro de la historiografía, más páginas ha dedicado a estudiar a la Madre Inés, lo que incluye también sus relaciones con las instituciones valencianas.

Queremos introducir aquí una cuestión que consideramos importante. Frente al absoluto predominio masculino en las canonizaciones oficiales de santos valencianos,

---

<sup>232</sup> *Íbidem*, p. 62.

nos encontramos con una abrumadora presencia de mujeres espirituales en el área valenciana cuyas vidas sirvieron como ejemplo pero cuya memoria quedó en el olvido con el paso del tiempo. Nos parece necesario ahondar en el estudio de todas estas mujeres y en el contraste entre los santos oficiales varones y las santas vivas mujeres puesto que, a nuestro parecer, es una cuestión muy significativa. Las limitaciones impuestas a muchas de estas féminas, como los muros conventuales o el estricto control de aquellas que se movían fuera de la clausura, pudieron influir en la menor proyección de su capacidad de acción, especialmente frente a un conjunto de varones que gozaban de una mayor libertad de movimiento tanto en la ciudad como fuera de ella. No obstante, lo poco que sabemos sobre ellas sugiere que su reputación era capaz de sobrepasar dichas restricciones, y les permitía cierta capacidad de actuación dentro de los márgenes de lo establecido, una posibilidad que pretendemos comprobar.

Precisamente, analizar en profundidad la figura de la Beata Inés de Benigànim, tanto en su interacción con el contexto que la rodeó durante su vida como en las dimensiones que alcanzó tras su muerte, nos permitirá apreciar la importante presencia femenina en estas formas de espiritualidad barrocas, y la adquisición de autoridad carismática en un entorno progresivamente más amplio. Resulta evidente que, al tratarse de una religiosa que adquirió la categoría oficial de Beata, su rastro ha podido ser trazado en mayor medida, mientras que las trayectorias de muchas otras mujeres han quedado inevitablemente en el olvido. A pesar de ello su aparición en otras fuentes, como tratados, dietarios o crónicas de órdenes religiosas, parece dar muestra de una activa espiritualidad femenina en un territorio, el valenciano, que durante los siglos XVI y XVII gozó de un efervescente ambiente de cambio espiritual. Estos fueron años de una intensa actividad eclesiástica y religiosa que desarrolló, como hemos señalado, el arzobispo Juan de Ribera, que se reflejó en el fallido proceso de beatificación de Francisco Jerónimo Simó, en la fundación de nuevas congregaciones e instituciones religiosas, o en la creación de ejercicios y tratados por parte de autores como Antonio Panes o el perseguido Miguel de Molinos<sup>233</sup>. Todo este ambiente lo apreciamos a través de la vida y la muerte de la Madre Inés de Benigànim.

---

<sup>233</sup> Todo este ambiente ha sido bien trabajado por Francisco Pons Fuster, Emilio Callado Estela y otros muchos investigadores, especialmente los que forman parte del citado grupo de investigación sobre la Iglesia valenciana.

El inquisidor encargado de examinar el espíritu de la religiosa fue Juan González de Tejada, del Tribunal del Santo Oficio de Valencia. Este encomendó al confesor de la monja que pusiera por escrito sus experiencias, y que después se las enviara para que pudieran determinar la veracidad de los hechos y la solidez de sus virtudes. Este director espiritual era Felipe Benavent, clérigo de la parroquia de San Miguel de Benigànim que dirigió a Sor Josefa durante muchos años. Era habitual que los confesores encargaran a sus dirigidas que tomaran la pluma para poder expresar ellas mismas sus raptos, visiones y demás experiencias sobrenaturales. De este modo las autoridades podían controlar mejor las supuestas experiencias místicas de todas las mujeres que decían vivirlas. Sin embargo, no todas aquellas que participaron en la corriente del misticismo barroco estaban alfabetizadas, y en estos casos eran los confesores quienes escribían lo que sus dirigidas experimentaban, normalmente por orden de la Inquisición, que entraba en acción cuando tenía noticia de la fama de estas mujeres. Este fue el caso de la Madre Inés, sobre quien Felipe Benavent escribió una primera biografía cuyo destinatario era el Santo Oficio. El texto, sin embargo, no fue la primera hagiografía de la religiosa que vio la luz puesto que no sería publicado hasta 1882, cuando uno de los involucrados en el proceso de beatificación, Juan Bautista Martínez y Tormo, tomó los escritos de Benavent y añadió detalles de una causa que pronto finalizaría con éxito. Por el contenido del mismo, centrado en la virtud de la castidad, el autor debió escribirlo una vez ya había fallecido la religiosa dado que en él hace referencia a una llaga que tenía en el pecho y que no dejó que nadie le curara, por lo que solo se descubrió tras su fallecimiento. Es posible, además, que las notas que recogió el párroco le sirvieran para escribir las honras fúnebres que el convento le dedicó, y que Tosca cita en su obra<sup>234</sup>. No obstante, estas exequias son las únicas que no han podido ser localizadas, por lo que desconocemos si coinciden con el texto que vio la luz a partir de 1882.

Este mismo capítulo sobre la castidad ha sido analizado por Albert Toldrà en una obra recientemente publicada<sup>235</sup>, en la que el autor acierta al considerar que este texto fue escrito por el confesor de la religiosa, aunque desconoce que este fue Felipe Benavent. La publicación de la *Vida* de Tosca en 1715 y no la escrita por Benavent respondía a motivaciones diversas, que detallaremos en el siguiente capítulo. A continuación nos centraremos en otras personas del ámbito eclesiástico valenciano,

---

<sup>234</sup> Tosca, p. 379.

<sup>235</sup> Toldrà, Albert: *op. cit.*, pp. 49-61.

aparte de los miembros de la Inquisición que debían examinarla, que tuvieron vinculación con Sor Josefa y fomentaron el modelo de santidad que simbolizaba.

Dentro del clero valenciano resultan especialmente destacables en este contexto las relaciones existentes entre el Oratorio de San Felipe Neri de Valencia y el convento de Benigànim. Los oratorianos fueron la congregación que más apoyó a la Madre Inés y el tipo de espiritualidad que representaba. Esta institución tuvo su origen en Roma en la figura de Felipe Neri, cuya labor fue reconocida por Gregorio XIII con la autorización concedida a la Congregación en 1575. Posteriormente fue canonizado en 1622, en el año en el que también fueron proclamados santos los españoles Teresa de Jesús, Isidro Labrador, Ignacio de Loyola y Francisco Javier. El Oratorio de San Felipe Neri fue concebido como un grupo de sacerdotes seculares (no regulares) dedicados a la oración mental, la caridad, la predicación o la instrucción de los jóvenes, y se instaló en 1645 en la ciudad de Valencia, la primera en toda España<sup>236</sup>. Los dos protagonistas de esta fundación fueron los clérigos seculares Felipe Pesantes y Lluís Crespí de Borja, quienes seguramente tuvieron noticia de la institución a raíz de la canonización de su fundador y de los festejos que se celebraron. El primero tomó la iniciativa y manifestó el deseo de introducir la Congregación en Valencia, pero fue finalmente Lluís Crespí quien viajó a Roma en 1633, en 1640 y en 1642 para comprobar de primera mano el funcionamiento de esta institución<sup>237</sup>. Al volver informó a Pesantes, y decidieron hacer efectiva la fundación aportando ellos, junto a los otros seis primeros miembros<sup>238</sup>, el dinero necesario. Solamente faltaba la aprobación real y la autorización del arzobispo. Sin embargo, esta segunda fue algo más difícil de conseguir dado que el arzobispo de Valencia en esos momentos era el dominico Isidoro Aliaga, que no parecía muy partidario de la instauración en la ciudad de una congregación de clérigos seculares, especialmente tras los problemas derivados del fallido proceso de beatificación del

---

<sup>236</sup> Para profundizar en los orígenes de esta institución en Valencia podemos recurrir a: Pons Fuster, Francisco: “San Felipe Neri y la Congregación del Oratorio de Valencia”, en Callado Estela, Emilio (ed.): *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII. Volumen 4*, Institución Alfons el Magnànim, Valencia, 2016, pp. 261-287; Callado Estela, Emilio: “Origen, progreso y primeras tribulaciones del Oratorio de San Felipe Neri en España. El caso valenciano”, *Librosdela Corte.es*, Monográfico 3, 2015, pp. 51-72; Felipo Orts, Amparo: “La espiritualidad de Don Miguel y Don Gerardo de Cervelló. Entre el Oratorio de San Felipe Neri y la Escuela de Cristo de Valencia”, *Saitabi*, N° 58, 2008, pp. 197-217.

<sup>237</sup> Pons Fuster, Francisco: “San Felipe Neri...” *op.cit.*, pp. 263-264.

<sup>238</sup> Los ocho primeros miembros, por lo tanto, fueron: Felipe Pesantes, Luis Crespí de Borja, Luis Escrivá y Zapata, Juan Gerónimo Vives, José de Miranda, Diego Liñán, Juan Gerónimo Pertusa y Felipe Bresa.

sacerdote Francisco Jerónimo Simón<sup>239</sup>. La falta de apoyo por parte de los dominicos a la causa de este “santo” popular, cuyo proceso no pudo concluirse, provocó numerosos conflictos entre el clero regular y el clero secular valencianos. Según Francisco Pons Fuster, de hecho, el arzobispo Ribera había conseguido mantener la estabilidad en el Reino, pero esta se quebró tras su fallecimiento, lo que hizo aflorar las tensiones latentes<sup>240</sup>. Aliaga, por lo tanto, no mantuvo buenas relaciones con los seculares, pero finalmente transigió con la instalación de los oratorianos en la ciudad, aunque inicialmente no les permitió vivir en comunidad. En un primer momento se instalaron en la iglesia San Juan del Hospital, pero en 1646 Aliaga cedió y pudieron pasar a vivir en comunidad en una casa cercana a este templo, aunque no contaban con una iglesia propia. Finalmente, tras la muerte del arzobispo en 1648, lograron adquirir una casa en la que erigirla, la que hoy en día es la iglesia de Santo Tomás Apóstol y San Felipe Neri situada en la actual plaza de San Vicente Ferrer.

La trayectoria de esta Congregación en Valencia, por lo tanto, arranca en 1645. Son una institución nueva, que además ha nacido sin demasiados apoyos por parte del arzobispo y, en general, de los dominicos. Tal y como asegura Pons Fuster, es posible que esto les hiciera vincularse con algunas formas de espiritualidad más populares, lo que les aportaría una mayor presencia en la archidiócesis y les permitiría legitimarse. Veían con buenos ojos las experiencias místicas, así como su difusión entre la sociedad y la participación de las mujeres en estas formas de espiritualidad<sup>241</sup>. Sería aquí donde radicaría la vinculación con el convento de Benigànim y la Madre Inés. Además, no solamente existió una relación con la religiosa agustina sino también con otras mujeres cuyos modelos de espiritualidad también promovieron. Es el caso de la monja del convento cisterciense de la Zaidía de Valencia Gertrudis Anglesola, o también de la beata terciaria carmelita Luisa Zaragoza, conocida como Luisa de Carlet. Ambas mujeres adquirieron una cierta fama en vida, y tuvieron una especial relación con miembros del Oratorio, aunque no llegaron a ser beatificadas ni canonizadas oficialmente. Los motivos por los cuales la religiosa de Benigànim llegó a conseguir la aprobación oficial, a diferencia de las otras dos, pudieron ser muy variados. Pudo tratarse de una cuestión cronológica: tanto Luisa Zaragoza como Gertrudis Anglesola

---

<sup>239</sup> Para el estudio de este fallido proceso así como de las tensiones en el seno del clero valenciano durante la primera mitad del siglo XVII se puede consultar: Callado Estela, Emilio: *Devoción popular... op. cit.*; o también Pons Fuster, Francisco: *Místicos, beatas... op. cit.*

<sup>240</sup> Pons Fuster, Francisco: *Místicos, beatas... p. 23.*

<sup>241</sup> Callado Estela, Emilio: “Origen, progreso...”, *op.cit.*, p. 7



son posteriores, y se adentran ya en el siglo XVIII (ambas fallecieron en 1727), una etapa en la que este tipo de espiritualidad femenina era contemplada con mayor desconfianza<sup>242</sup>. Además, la fama que la de Benigànim adquirió en vida parece que fue mayor que la de las otras dos, al menos desde un punto de vista popular. El contacto de la de Benigànim con la población parece que fue mucho más cercano, o al menos así lo demuestran las gracias y milagros enumerados por Tosca y recogidos en el proceso de beatificación. En el caso de las otras dos mujeres sus relaciones, aparentemente, fueron algo más elitistas. A ellas nos referiremos en más ocasiones a lo largo del presente trabajo, pero en este momento nos interesa recuperar a los oratorianos y su vinculación con Sor Josefa.

Los primeros miembros del Oratorio que conocieron a la monja de Benigànim fueron Gaspar Tahuenga y Pedro Pantoix. Tahuenga acudió al convento para “examinar el espíritu” de la monja en 1675 por comisión del arzobispo Luis Alfonso de los Cameros, quien había tenido noticia de los supuestos dones que la de Benigànim estaba manifestando<sup>243</sup>. Ya antes de él, el arzobispo Ontiveros había conocido las “maravillas” de la religiosa, lo que le motivó a concederle el velo negro de religiosa de coro. Todos quedaron convencidos de la autenticidad de los dones de la religiosa. Más adelante, también acudieron a examinar sus virtudes otros clérigos vinculados con el Oratorio, como Domingo Sarrió (clérigo que adquirió también una notable fama de santidad), Jacinto Amaya, Buenaventura Guerau o Francisco Climent. Tras el fallecimiento de la Madre Inés en 1696 este contacto no solo no desapareció, sino que se consolidó a través de dos destacadas figuras del Oratorio: Tomás Vicente Tosca y José Fernández de Marmanillo. El segundo fue el encargado de elaborar las honras fúnebres que le dedicó el clero de San Salvador de Valencia<sup>244</sup>, con quien la religiosa también tuvo una especial relación como veremos más adelante. Pero fue Tosca quien acabó vinculado de forma más estrecha a Sor Josefa puesto que fue el que redactó su primera hagiografía publicada en 1715.

---

<sup>242</sup> Amelang, James: “Autobiografías...” *op. cit.*, p. 163.

<sup>243</sup> Tosca, p. 66.

<sup>244</sup> *Oración Fúnebre en las Exequias que a expensas de la devoción de muchos, consagró el Reverendo Clero de San Salvador de Valencia en su Iglesia a 2 de julio de 1696. A la memoria de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés (en el siglo Josepha Albiñana) religiosa Agustina Descalza de el Exemplarísimo Convento de la Purísima Concepción de Nuestra Señora de la Villa de Beniganim. Dixola el Doctor Don Joseph Fernández de Marmanillo, Presbítero de la Congregación de el Oratorio de San Felipe Neri, Secretario de el Santo Oficio, y Examinador Sinodal de el Arzobispado de Valencia y Obispado de Tortosa.* En Valencia, por Joseph Esteban Dolz, Impresor del Santo Oficio, Año 1771.

Tomás Vicente Tosca nació en 1651 y se convirtió en un destacado personaje de la Valencia del tránsito del siglo XVII al XVIII. En la introducción hemos analizado con detalle la doble faceta del clérigo como matemático y oratoriano, un elemento, el de la combinación de ciencia y religión, bastante habitual entre los personajes de su entorno. De hecho, si observamos la producción escrita de estos clérigos podemos apreciar perfectamente esta cuestión. La primera biografía sobre Tosca la redactó Gregorio Mayans en 1754<sup>245</sup>, y en ella incluye muchos de los libros que escribió, una gran parte de los cuales no llegó a ser publicada. Entre todos ellos, junto a los de carácter científico, encontramos también una hagiografía no finalizada de Pedro Pantoix, otro oratoriano, o también discursos y sermones que realizó como clérigo. Y si observamos la producción escrita de otros compañeros dedicados también a la ciencia comprobaremos que sucede lo mismo. Por ejemplo, aunque no era oratoriano, Juan Bautista Corachán, sacerdote, matemático y colaborador en las observaciones astronómicas con Tosca y Marmanillo<sup>246</sup>, es autor de una hagiografía de San Francisco de Paula y una de San Pedro Mártir<sup>247</sup>. Y como hemos visto Fernández de Marmanillo escribió una oración fúnebre en honor a la religiosa de Benigànim. Además, dio la aprobación a la hagiografía de Sor Josefa escrita por Tosca.

Otra de las facetas de estos oratorianos era la de directores espirituales, y en este sentido cabe destacar que José Fernández de Marmanillo fue confesor tanto de la citada Luisa Zaragoza<sup>248</sup> como de Sor Gertrudis Anglesola<sup>249</sup>, con la que también el propio Tosca ejerció esta labor de dirección espiritual<sup>250</sup>. Del mismo modo, Jacinto Amaya, oratoriano que, como sabemos, examinó a la Madre Inés, fue también durante un determinado tiempo confesor de la religiosa de la Zaidía<sup>251</sup>. Podemos apreciar, por lo tanto, la existencia de un vínculo entre las tres religiosas, cuyo nexo de unión era

---

<sup>245</sup> Mayans y Siscar, Gregorio: *Informe al Rei sobre el Método de enseñar en las universidades de España*, Bonaire, Valencia, 1974, pp. 235-251.

<sup>246</sup>Albiñana, Salvador y Hernández, Telesforo: *op. cit.*, p. 47. Sobre Juan Bautista Corachán podemos consultar: López Piñero, José María y Navarro Brotons, Víctor: *op. cit.*, pp. 236-246.

<sup>247</sup> Ximeno, Vicente: *Escritores del Reyno de Valencia, Tomo 2*, En Valencia, por Joseph Estevan Dolz, 1747, p. 267.

<sup>248</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragoza, ... op. cit.*, p. XXIV. Sobre la vida de esta mujer se puede consultar: Pons Fuster, Francisco: "Mujeres espirituales. Modelos de vida tradicionales para las mujeres valencianas en la primera mitad del siglo XVIII. El ejemplo de Luisa Zaragoza", en Callado Estela, Emilio (ed.): *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, Vol. 2, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2014, pp. 181-202.

<sup>249</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola... op. cit.*, p. 424.

<sup>250</sup>*Ibidem*, p. 65.

<sup>251</sup>*Ibidem*, p. 410.

precisamente el Oratorio de San Felipe Neri, así como también otros personajes que veremos más adelante.

Otro clérigo que aunó, en cierta manera, religión y ciencia fue Vicente Albiñana. Este nació en Benigànim en 1692, fue bachiller en artes en 1711 y doctor en teología en 1721. Entre 1716 y 1722 obtuvo el cargo de catedrático de filosofía en la Universidad de Valencia. En 1733 fue nombrado pavorde, y en 1745, predicador de la ciudad de Valencia. En 1711 también había entrado en el colegio de Santo Tomás de Villanueva, y fue nombrado durante un tiempo párroco de la localidad de Foyos. Fue amigo y discípulo de Tosca en matemáticas, así como también mantuvo amistad con Gregorio Mayans<sup>252</sup>. Principalmente, lo que nos interesa destacar es su relación con la religiosa de Benigànim puesto que, en 1737, completó la hagiografía escrita por Tosca, y participó activamente en el proceso de beatificación. Además, parece ser que tenía con ella un vínculo familiar. Según algunas fuentes era su sobrino y cuando era muy niño solía visitarla en el convento<sup>253</sup>.

La personalidad de Tomás Vicente Tosca, por lo tanto, no resulta tan contradictoria si consideramos que la renovación científica que representaron algunos de los novatores y otros destacados intelectuales no tenía por qué estar reñida con una dedicación espiritual que se reflejaba en escritos y en la predicación. Así lo aseguran, de hecho, los historiadores Salvador Albiñana y Telesforo Hernández en un texto en el que analizan la espiritualidad de Tosca a partir de su testamento y sus donaciones de carácter caritativo<sup>254</sup>. El último elemento que nos queda por analizar es el por qué de la elección precisamente de este matemático para la redacción de la hagiografía de Sor Josefa, pero esta cuestión la abordaremos en el capítulo siguiente.

Indagar en la figura de Tosca y sus relaciones con la Madre Inés nos permite aproximarnos a la combinación de lo científico y lo religioso, un tema que sin duda requiere todavía estudios más detenidos, pero también a los vínculos que la religiosa tuvo con las diversas instituciones del clero valenciano del siglo XVII.

Existe también un estrecho vínculo entre la Congregación de San Felipe Neri, la Escuela de Cristo y la iglesia de San Salvador de Valencia. La Escuela se fundó en 1653

---

<sup>252</sup>Albiñana, Salvador y Hernández, Telesforo: *op. cit.*, pp. 40 y 41.

<sup>253</sup>*Geografía e Historia de Benigànim, op cit.*: pp. 150-151.

<sup>254</sup> Albiñana, Salvador y Hernández, Telesforo: *op. cit.*

en Madrid, a inspiración del oratorio italiano, y a partir de ahí nacieron otras en diversas ciudades españolas. En Valencia comenzó a funcionar a partir de 1662. Inicialmente sus miembros se reunían en la capilla de la cofradía del Santísimo Cristo de la Agonía, en el Hospital General, pero después pasaron a la capilla del Colegio del Corpus Christi consagrada a la Purísima Concepción. Entre sus seguidores nos encontramos a representantes del Oratorio, colegiales del Corpus Christi, franciscanos, mercedarios o agustinos, entre otros, incluyendo seglares<sup>255</sup>. El objetivo de esta institución era realizar ejercicios espirituales encaminados a imitar a Cristo mediante el rigor, el ascetismo y la meditación, se trataba de reflexionar sobre su vida y su Pasión. Constituían, por lo tanto, un importante exponente de la religiosidad barroca valenciana, así como también lo hacía la Congregación del Oratorio<sup>256</sup>.

Uno de los personajes que formó parte del grupo de los fundadores fue el oratoriano Domingo Sarrió, quien, tal y como relata Tosca, desarrolló junto a la monja de Benigànim unos ejercicios espirituales en la parroquia de San Salvador de Valencia a inspiración de los realizados por la Escuela. ¿Por qué se eligió esta iglesia? Desde el siglo XIII se conservaba en ella un Cristo venerado por toda la ciudad<sup>257</sup>, cuya devoción se reactivó a partir de 1666, suponemos que vinculada al tipo de espiritualidad barroca ascética que buscaba imitar a Cristo. También Tosca tuvo vinculación con esta parroquia, y de hecho dejó en su testamento estipulado que los oficios por su alma se celebraran en esta iglesia, aunque su cuerpo sería enterrado en la del Oratorio<sup>258</sup>. Ante la devoción existente, Sarrió consiguió que se dedicaran todas las capillas de San Salvador a los pasos de la Pasión de Cristo. A raíz de esto tanto Sarrió como la Madre Inés, así como otros clérigos y personas devotas, decidieron instituir unos ejercicios que se realizarían todos los viernes por la tarde. Dieron comienzo en 1678, un año después de fallecer el oratoriano<sup>259</sup>. Tras la inauguración de estos ejercicios se supone que la Madre Inés acudía todos los viernes en espíritu, dado que no podía abandonar la clausura físicamente, y de este modo mantuvo el contacto con esta iglesia que, tras su muerte, le dedicaría una oración fúnebre a través de José Fernández de Marmanillo, como hemos

---

<sup>255</sup> Felipo Orts, Amparo: *op. cit.*, p. 199.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>257</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Historia de la milagrosa imagen de el Santo Christo de San Salvador de Valencia, Que vino por los años 1250 desde Beryto a esta dichosa Ciudad contra las corrientes de su Río Turia. Escriviala D. Joseph Vicente Ortí y Mayor, natural de la Ciudad de Valencia [...]*, Impresa con permiso en Valencia, por Antonio Bordázar, 1709.

<sup>258</sup> Albiñana, Salvador y Hernández, Telesforo: *op. cit.*, p. 40.

<sup>259</sup> Tosca, pp. 112-118.

visto más arriba. Con estos datos podemos plantearnos ¿cuál era la relación de Sor Josefa con Sarrió y la Escuela de Cristo para que participara en la creación de estos ejercicios? José Vicente Benavent Alabort, en su reseña histórica de la villa de Benigànim de principios del siglo XX, señala que en la capilla del Santísimo Cristo de la localidad beniganense se realizaban los ejercicios espirituales de la Escuela de Cristo, al menos durante la segunda mitad del siglo XVIII<sup>260</sup>. Según Albiñana y Hernández Domingo Sarrió acudía a esta capilla, y dado que conocía a la monja pudo influir en ella<sup>261</sup>.

El nexa entre Domingo Sarrió, la Madre Inés y la iglesia de San Salvador quedó, de hecho plasmado en la siguiente estampa, de la que colocamos una versión del siglo XVIII y otra del siglo XIX. La imagen representada, además, es descrita por Tosca en la hagiografía como una de las visiones de la religiosa, en la que presencié cómo la imagen del Cristo arrojaba sangre por la llaga del costado, una sangre recogida por Santo Tomás de Villanueva y San Vicente Ferrer<sup>262</sup>.



Imágenes 4 y 5. Estampas del Santísimo Cristo del Salvador<sup>263</sup>

<sup>260</sup> Benavent Alabort, José Vicente: *Reseña histórica de la villa de Benigànim*, Imprenta de José M<sup>a</sup> Alpuente, Valencia, 1901. P. 18. En la obra ya citada *Geografía e Historia de la villa [...]* aparece la misma información en la p. 188.

<sup>261</sup> Albiñana, Salvador y Hernández, Telesforo: *op. cit.*, p. 41.

<sup>262</sup> Tosca, pp. 117 y 118.

<sup>263</sup> La estampa de la izquierda es del siglo XVIII y está sacada de Ferri Chulió, Andrés: *Iconografía... op. cit.*, p. 49. Y la estampa de la derecha, del siglo XIX, se encuentra digitalizada en la Biblioteca

Una de las personas que también influyó en la creación de estos ejercicios fue José Ramírez, presbítero beneficiado de San Salvador, oratoriano y amigo de Tosca<sup>264</sup>. Este visitaba a la religiosa con cierta frecuencia ya que la respetaba y valoraba mucho sus virtudes. De hecho la Madre Inés llegó a asistir al padre recién fallecido de este clérigo<sup>265</sup> puesto que una de las cualidades que se supone que tuvo la religiosa, como veremos, era la de ayudar a las almas de los difuntos para que pasaran el menor tiempo posible en el Purgatorio. José Ramírez, por lo tanto, llegó a tener en alta estima a Sor Josefa, e incluso desarrolló su faceta de pintor queriendo retratarla en un cuadro que más adelante colocaría en la iglesia de San Salvador. A esta pintura se refiere Tosca<sup>266</sup>, diciendo que el clérigo pidió a la religiosa que posara. Esta al principio se negó por humildad, pero la priora la convenció alegando que lo único que quería Ramírez era representar el hábito y el velo de las agustinas descalzas. Parece ser que la prelada quería complacerle porque era benefactor de la comunidad religiosa, tal y como testificó José Bas en la fase informativa del proceso<sup>267</sup>. De acuerdo con la hagiografía a partir de este retrato se sacaron otras imágenes, una de las cuales se quedó en el convento<sup>268</sup>. Las religiosas, no obstante, dieron a entender a Sor Josefa que el retrato no era suyo sino de Santa Cristina, algo que ella se supone que creyó por su sencillez. El motivo por el cual sus compañeras decidieron mentirle podría ser por un deseo de no incentivar su vanidad, pero tampoco sabemos si esto es cierto o lo relata Tosca de esta forma para acentuar el carácter simple e inocente de la religiosa, así como su humildad. También podría ser que se quisiera evitar cualquier problema con la Sagrada Congregación de Ritos y la normativa en torno a las canonizaciones desarrollada por el papa Urbano VIII, que limitó las veneraciones públicas y en cuyo contenido profundizaremos más adelante. Aquí simplemente debemos aclarar que se endurecieron los requisitos para llevar a cabo las canonizaciones, lo que afectaba a la devoción que se podía, o no, profesar a un

---

Valenciana Digital. Sin embargo, en la descripción de la página web hay cambios en las atribuciones a los personajes representados. Así como en la imagen de la izquierda al pie nos aparecen los nombres de San Vicente Ferrer, Santo Tomás de Villanueva, Domingo Sarrió y Josefa de Santa Inés, la información de la Biblioteca Valenciana Nicolau Primitu solamente mantiene a San Vicente Ferrer, y considera que los otros son San Agustín Obispo, el Beato Gaspar Bono y una religiosa de quien no se cita el nombre.

<sup>264</sup> Tosca, p. 116.

<sup>265</sup> *Íbidem*, p. 180.

<sup>266</sup> *Íbidem*, p. 58.

<sup>267</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 191v.

<sup>268</sup> Sobre esta imagen y otras representaciones artísticas de la religiosa en cuadros y estampas se puede consultar: Ferri Chulió, Andrés: *Iconografía... op. cit.* El autor en esta obra cita un párrafo de la hagiografía sobre la religiosa escrita por su confesor Felipe Benavent y adicionada en 1882 por Juan Bautista Martínez y Tormo. De acuerdo con esta edición de la obra José Ramírez realizó un retrato porque quería tenerlo en casa, y la imagen representaba a la religiosa con las manos a los lados sobre dos almas del purgatorio: p. 17.

candidato a la santidad. Las imágenes podían manifestar la existencia de una veneración previa como santa que no estaría autorizada oficialmente, especialmente en caso de que aparecieran aureola y rayos. El hecho de que este clérigo realizara una imagen de la religiosa por lo mucho que respetaba sus virtudes podía llevar a las autoridades eclesiásticas a pensar que ya se la estaba venerando en vida, cosa que según la nueva normativa estaba prohibida. Si Tosca relató los hechos de este modo, por lo tanto, puede que fuera para poder superar la censura, aunque simplemente es una hipótesis.

Además, debemos añadir que José Sierra, testigo de la fase apostólica, declaró en 1764 que ese cuadro se lo regalaron las religiosas precisamente a Tosca, pero que se lo quedó él porque fue nombrado su heredero en su testamento. Sierra había sido discípulo del matemático, e incluso asistió a alguna tertulia en la que también se encontraba Vicente Albiñana. Seguramente por su buena relación el oratoriano decidió legarle no solamente este cuadro sino también algunos de sus manuscritos, con la condición de que tras su fallecimiento los restituyera al Oratorio<sup>269</sup>. Del mismo modo, también debía devolver el cuadro de Santa Cristina al convento tras su muerte<sup>270</sup>, que de hecho no debió producirse mucho después de su testimonio porque falleció ese mismo año.

Tras todo lo explicado resulta evidente que, pese a la clausura, la figura de la Madre Inés de Benigànim comenzó a tener un peso notable entre ciertos clérigos e instituciones de la ciudad de Valencia, lo que ayudó a que su fama se extendiera en círculos cada vez más amplios. Pero no solamente los oratorianos y la Inquisición interactuaron con la monja puesto que hubo otros religiosos que inicialmente acudieron a examinar sus dones, y progresivamente, al quedar convencidos de sus supuestas capacidades sobrenaturales, convirtieron estas visitas en un hábito. Al demostrarse la ortodoxia de sus acciones y su pensamiento numerosas personas querían asistir al convento y comunicarse con la religiosa para conversar sobre materias espirituales o consultarle problemas y preocupaciones. Por este motivo encontramos también a algunos nobles importantes del territorio valenciano, y de toda la Monarquía Hispánica, que se comunicaron con la religiosa en persona o por correspondencia. No sabía escribir pero dictaba a sus compañeras religiosas las respuestas a aquellas cartas que iban dirigidas a ella. Entre estas figuras de poder nos encontramos con los condes de

---

<sup>269</sup> Albiñana, Salvador y Hernández, Telesforo: *op. cit.*, p. 40.

<sup>270</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 494r.

Paredes, la condesa de Faura (Anna Francés de Urritigoiti), los Milán de Aragón, los marqueses de Ràfol, los marqueses de Malferit, el gobernador de Xàtiva Ventura Ferrer o incluso la reina Mariana de Austria. Los veremos con más detalle más adelante al analizar los dones de la religiosa y las redes de difusión de la fama de santidad.

En lo relativo a aquellos que la examinaron, además de los oratorianos, Tosca hace referencia al franciscano descalzo Juan Mancebón<sup>271</sup>, a quien solía consultar la Inquisición en materias espirituales y que ya conocía a la religiosa desde su infancia, como ya hemos señalado. El matemático también cita al obispo de Segorbe Don Antonio Ferrer y Milán<sup>272</sup>, así como a Juan Bautista Loris<sup>273</sup>, párroco de Benigànim, que la confesaba antes de su entrada al convento. Y por último menciona a Jaime López, agustino y catedrático de teología de la Universidad de Valencia, y a Nicolás Valls, agustino también<sup>274</sup>. López visitó el convento, de hecho, en numerosas ocasiones, y fue testigo de algunas de las supuestas maravillas de la Madre Inés, como en el caso de la tortilla citado más arriba. En el dietario de José Agramunt se relata su muerte en 1670, y se añade que una santa religiosa de la misma orden tuvo una visión en la que Cristo le mostraba una cadena pendiente del cuello con diamantes y piedras preciosas, de la que colgaba un corazón de oro. El Señor le manifestó, entonces, que este era el corazón del maestro fray Jaime López<sup>275</sup>. Deducimos, por lo tanto, que esta religiosa cuyo nombre no se menciona sería Sor Josefa. Este religioso, además, también fue confesor de otra Venerable Madre Inés: Sor Inés de la Cruz<sup>276</sup>, una agustina descalza del convento de Olleria que profesó en 1613 y falleció en 1651 en opinión de santidad. Esta monja escribió su propia biografía, y por ese motivo aparece entre los escritores del Reino de Valencia que recoge Vicente Ximeno, pero solamente hemos podido localizar un fragmento de este texto<sup>277</sup>. De hecho, las menciones a Sor Inés son muy pocas, lo que nos lleva a pensar que la fama de santidad de la que gozó en vida no se prolongó

---

<sup>271</sup> Tosca, p. 64.

<sup>272</sup> *Íbidem*, p. 72.

<sup>273</sup> *Íbidem*, p. 74.

<sup>274</sup> *Ídem*.

<sup>275</sup> Callado Estela, Emilio y Esponera Cerdán, Alfonso: *Memoria escrita, historia viva: dos dietarios valencianos del seiscientos. Cosas más notables sucedidas en Valencia (Ignacio Benavent). Libro de casos sucedidos en la ciudad de Valencia, tanto antiguos como modernos (José Agramunt)*, Ajuntament de València, Valencia, 2004, p.138.

<sup>276</sup> Sobre esta religiosa se puede consultar: Jordán, Jaime: *op. cit.*, pp. 613-666; Ximeno, Vicente: *op. cit.*, pp. 1 y 2; Lazcano González, Rafael: "Labor literaria de las agustinas en el siglo XVII" en Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier: *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular. Simposium (XIX Edición) San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre*, 2011, pp. 371-386.

<sup>277</sup> Panedas, Pablo: *op. cit.*, pp. 355-360. Seguramente este autor tuvo al texto completo, que se conserva en el archivo del Convento de Benigànim, aunque desconocemos si existe algún ejemplar más.



demasiado después de su muerte, a pesar de haber protagonizado algunos supuestos milagros y de contar con el apoyo de algunos nobles importantes, como los Milán de Aragón<sup>278</sup>, que financiaron las honras fúnebres que se le dedicaron. La existencia de dos Venerables Inés agustinas descalzas, además, llevó en algunos casos a confusión, como en la hagiografía de Juan de Ribera publicada en 1734, en la que el autor, Juan Ximénez, al mencionar la fundación de las agustinas descalzas y la existencia en el convento de Benigànim de religiosas de virtud ejemplar hace referencia a Sor Inés de la Cruz en vez de a Sor Josefa de Santa Inés<sup>279</sup>. Parece ser que la fama de la beniganense acabó superando, e incluso solapando, a la de Olleria.

Todas las personas que examinaron el pensamiento y las experiencias de la Madre Inés quedaron firmemente convencidas de la autenticidad de sus palabras, a pesar de que ella, como era de esperar, nunca se atribuyó ningún mérito propio según el relato hagiográfico. En ese sentido siempre dejaba a los demás que juzgaran si su comportamiento era el adecuado, una actitud prudente propia del modelo de santidad que ella representaba o que se esperaba que representara. Tosca lo transmite con las siguientes palabras en boca de la religiosa: “Padres, qué sé yo si estas cosas son imaginaciones mías, o engaños del demonio, Vuestas Reverencias lo dirán que yo no lo entiendo”<sup>280</sup>. No obstante, las palabras que aporta el testimonio de Jaime Albert nos permiten apreciar algunos matices diferentes. Según él, antes de que fuera visitada por José Fernández de Marmanillo, la religiosa le dijo: “Yo no tinch por als inquisidors, ni sos secretaris, perque yo no em pose en més que agranar, escurar, obehir a lo que em manen, y fer lo que puga en servir al Señor”<sup>281</sup>. Estas palabras de la Madre Inés insinúan una cierta confianza en sí misma puesto que lo que hace es obedecer a lo que le dicen, trabajar y dedicar su vida al Señor. Es decir, con ello reconoce que mantiene la obediencia a sus superiores y dedica su vida a trabajar y a rezar. Por ello se desprende una concepción de sí misma en la que se autodescribe de forma positiva, una cuestión muy importante que retomaremos en diversas ocasiones a lo largo del presente trabajo. Frente al relato hagiográfico, según el cual asumía que lo que hacía podía provenir de la influencia demoniaca, en este testimonio, más o menos directo, apreciamos la imagen

---

<sup>278</sup> Jordán, Jaime, *op. cit.*, p. 660.

<sup>279</sup> Ximénez, Juan: *op. cit.*, p. 191.

<sup>280</sup> Tosca, p. 63.

<sup>281</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 866r. “Yo no tengo miedo a los inquisidores, ni a sus secretarios, porque yo solo me dedico a barrer, fregar y obedecer a lo que me mandan, y a hacer lo que pueda por servir al Señor”.

que, en teoría, la Madre Inés tenía de sí misma, una imagen que varía ligeramente respecto a aquella que presenta el texto de Tosca. Este mismo contraste lo encontramos en la actitud que adoptaba frente a la ayuda que le solicitaban los demás, como analizaremos más adelante.

Es cierto que aquellos que acudieron a examinar su espíritu intentaban con estas visitas asegurarse de la ortodoxia de su pensamiento, pero quien mejor podía controlar a una religiosa era su director espiritual. En el caso de la Madre Inés hemos hecho mención, concretamente, a cuatro: Juan Bautista Loris, su confesor cuando era seglar, el párroco Felipe Benavent, el cura de Canals Miguel Saurina<sup>282</sup> y Jaime Albert, presbítero beneficiado de la iglesia metropolitana de Valencia, que también fue director del espíritu de Sor Gertrudis Anglesola<sup>283</sup>. Los cuatro fueron sus directores espirituales en periodos de tiempo relativamente largos en etapas distintas de su vida, pero el que debió tener más contacto con ella fue Felipe Benavent, que como hemos visto llegó a escribir su primera biografía. No obstante, es posible que hubiera otros que desconocemos, o que no conocemos tanto, que también la confesaran en algún momento. De hecho, Francisca María de los Ángeles en su testimonio de la fase informativa hacía mención al doctor Pablo Ortells, que confesó a Sor Josefa el alguna ocasión porque era confesor ordinario del convento<sup>284</sup>. De acuerdo con otro testimonio, el de Sor Ana María de San Agustín, eran las monjas del convento quienes elegían a su director espiritual puesto que esta religiosa pidió consejo a la Madre Inés para ayudarla a decidir si se confesaba con el citado Ortells o no. Sor Josefa adivinó las intenciones de esta monja antes de que se las planteara, demostrando con ello que tenía la capacidad de conocer los pensamientos y preocupaciones de las personas gracias a la intervención divina (en este caso de la Virgen), un don que analizaremos después. Tras la aprobación de la Madre Inés Sor Ana María se convenció de la elección, seguramente porque, aunque respetaba la autoridad de sus superiores, confiaba en los consejos de Sor Josefa, especialmente si tenemos en cuenta que en 1694 la religiosa de Benigànim tenía ya una fama bien asentada en la comunidad<sup>285</sup>.

---

<sup>282</sup> Tosca, p. 190; Ximeno, Vicente: *op.cit.*, p. 131.

<sup>283</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola... op. cit.*, p. 57.

<sup>284</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 170 v. También Catalina María de San Agustín lo cita en su testimonio: ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 292r.

<sup>285</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 521r.

## Capítulo 2: La consolidación de la fama de santidad en el entorno barroco: virtudes y dones

### 2.1 La religiosidad barroca y la espiritualidad mística femenina

La religiosidad resultante del ambiente de reforma en el ámbito católico se caracterizó por un auge de las obras y de las prácticas, manifestado a través del culto a las reliquias, a los santos o mediante el fomento de determinadas festividades. La reforma católica estimuló la exteriorización religiosa popular y las mediaciones celestes. De esta forma la Iglesia intentó conciliar la ortodoxia de la doctrina con las ansias de protección de los fieles. Por este motivo, las autoridades eclesiásticas estimularon la devoción en torno a los santos, pero al mismo tiempo lucharon contra lo que ellos interpretaron como credulidad excesiva, que podía derivar en heterodoxia y descontrol. Los santos eran los intercesores por excelencia, y en esta escala cuyo punto culminante era Dios la Virgen era la cabeza de la pirámide<sup>286</sup>. Estas formas de religiosidad, como sabemos, eran compartidas por gran parte de la sociedad, y caracterizaron la mentalidad del periodo que ha sido denominado como Barroco. La convivencia con todo tipo de seres sobrenaturales, como los santos, determinados espíritus o demonios, era asumida por la población, de tal forma que en este periodo, como afirma Cabeza Rodríguez: “lo maravilloso se explica no como falta de realidad sino como una hermosa forma de realidad”<sup>287</sup>.

Tradicionalmente se ha interpretado que la jerarquización social existente garantiza una emisión desde arriba del poder y una recepción pasiva desde abajo, como muy bien reflexiona Álvarez Santaló en torno al concepto, según él obsoleto, de la religiosidad popular<sup>288</sup>. Sin embargo, independientemente de las intenciones del emisor, en este caso la Iglesia, el receptor:

“Construirá su aprendizaje y saber como una **percepción**, es decir, una apropiación sui generis de las propuestas que se le ofrecen, ordenan y exigen; la segunda es que tal, digamos, tarea (reelaboración, reconstrucción o simple traducción) parece dividir en dos

---

<sup>286</sup> Gelabertó Vilagrán, Martí: *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII y XVIII)*, Editorial Milenio, Lleida, 2005, pp. 177 y 178.

<sup>287</sup> Cabeza Rodríguez, Antonio: “La imagen del milagro en el Barroco, o el milagro como imagen”, en Sobaler Seco, María de los Ángeles y García Fernández, Máximo (coords.): *Estudios en homenaje al profesor Teófanos Egido*. Vol. 2, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 2004, p. 205.

<sup>288</sup> Álvarez Santaló, León Carlos: *Dechado barroco... op. cit.*, p. 19.

secciones sociales a los receptores, los que dominan la técnica y el cierto modo la han profesionalizado y los que introducen la información y metodologías que les han dispuesto, en el zurrón común de una cotidianidad nada experta, y en absoluto próxima a la expertización”<sup>289</sup>

A continuación, el autor añade que lo que caracteriza a la percepción común son tres elementos: el rechazo sistemático de toda abstracción, la tendencia irresistible a la literalidad y la acaparación de cualquier ventaja presentada. Por este motivo según él la religiosidad popular siempre se ha definido como una “arquitectura de cobijo, sobre vivencia, autodefensa y comprensibilidad cotidianas frente a lo hermético en cuanto sagrado”<sup>290</sup>. El problema de dichas interpretaciones en torno a la emisión de determinadas normas por parte del poder y a la percepción de la doctrina por la mayoría de la población es que, como Santaló explica, “existe una cierta tendencia a razonabilizar la emisión experta y sentimentalizar la percepción común; ello daría a la primera un plus de superioridad y a la segunda un minus de instintividad irracional”<sup>291</sup>. Estamos completamente de acuerdo, por lo tanto, con el análisis realizado por Santaló en relación a la percepción religiosa y a las críticas vertidas sobre el concepto de religiosidad popular como algo infravalorado<sup>292</sup>. Por este motivo al calificar de excesivas o pasionales las manifestaciones de la religiosidad popular barroca consideramos que se les aporta una connotación negativa e influida por la percepción de las autoridades del momento y por la mirada actual.

Las formas que adquirió dicha espiritualidad se movieron frecuentemente en los límites de lo que, en su momento, se interpretó como superstición, pero debemos tener en cuenta que dicha línea difusa muchas veces tampoco estaba clara para la propia Iglesia católica. De este modo, pese a su intento de control del pensamiento y el comportamiento de los fieles, muchas veces fue la propia institución la que contribuyó a fomentar determinadas prácticas religiosas o espirituales, de fundamentación no necesariamente católica sino más bien creencial. El intento de adoctrinamiento fue una de las claves de la Iglesia postridentina, lo que se materializó a través de misiones, de sermones y de modelos de comportamiento, cuyo ejemplo más significativo eran las

---

<sup>289</sup>*Ibidem*, p. 20.

<sup>290</sup>*Ibidem*, p. 21.

<sup>291</sup>*Ibidem*, p. 39.

<sup>292</sup> Dado que no podemos extendernos mucho más en el análisis de cuestiones tan conocidas como la espiritualidad propia del periodo barroco, podemos de hecho consultar la obra citada de Álvarez Santaló para profundizar en todas estas cuestiones.

*vidas* de santos. Por este motivo proliferaron no solamente las tradicionales recopilaciones como el *Flos Sanctorum* o la *Leyenda áurea*, de origen medieval, sino también y especialmente las hagiografías de santos coetáneos, muchos de los cuales aún no habían sido canonizados oficialmente<sup>293</sup>. En estos textos se podía apreciar la proliferación de las nuevas órdenes religiosas y de las ramas reformadas de las ya existentes, dentro de las cuales surgieron los principales modelos de la Iglesia de la reforma católica ya que ejemplificaban de forma muy clara los nuevos valores que se pretendían transmitir. En el caso de las mujeres fue especialmente significativa la cantidad de biografías y autobiografías espirituales publicadas, y es que el vínculo entre las mujeres y la religión católica en el Barroco tuvo sus propias características, como veremos a continuación.

La posición que una mujer podía ocupar en el Antiguo Régimen estaba fuertemente condicionada por su sexo, en mayor medida de lo que a los hombres les condicionaba su propia pertenencia al sexo masculino. Su función en la sociedad dependía de su relación con los varones, así que se establecían categorías de mujeres en función de este vínculo: doncellas, casadas, viudas o monjas. En un contexto en el que la honra y el honor lo eran todo, a las mujeres se les asignaba la responsabilidad de que la primera no quedara mancillada por una relación ilícita. Las doncellas, por lo tanto, tenían, aparentemente, un destino limitado a dos opciones: una vida dedicada a la castidad dentro de un convento o un matrimonio dentro del cual las relaciones sexuales estaban legitimadas y se practicaban de forma ordenada y ortodoxa. En la práctica, no obstante, las circunstancias podían ser muy variadas y, como hemos resaltado en la parte introductoria, las mujeres fueron sujetos activos que incorporaban los discursos existentes para adoptarlos, rechazarlos o reformularlos en función de su situación.

Durante la segunda mitad del XVI, especialmente en el siglo XVII, y algo menos en el XVIII, en países como España o Italia aparecieron numerosas mujeres con fama de santidad pertenecientes sobre todo a las nuevas órdenes religiosas reformadas, lo que dio lugar a un tipo de espiritualidad mística, especialmente femenina, que ha sido estudiada en profundidad por la historiografía. En este sentido, Santa Teresa de Ávila,

---

<sup>293</sup> Para profundizar en esta cuestión véase la obra ya citada de José Luis Sánchez Lora.

como referente de la mística femenina española<sup>294</sup>, fue imitada por muchas mujeres a lo largo del siglo XVII.

Pero, ¿cuál era el origen de este tipo de prácticas y experiencias? Los siglos XIV, XV y XVI fueron los del desarrollo de la mística como parte de estas nuevas vivencias espirituales que abogaban por un estilo de religiosidad más alejado del excesivo ritualismo en que habían derivado las ceremonias cristianas. Frente al saber teológico basado en el estudio de los textos sagrados, la mística se presentaba como una ciencia infusa que permitía a la persona aprehender a Dios por sí misma y a través de su propia meditación. Por este motivo en un primer momento se interpretaba que era un camino más abierto que podía ser seguido por todos, aunque no tuvieran una formación específica. Esto acercaba dichas experiencias, entre otros, precisamente a las mujeres, muchas de las cuales habían recibido una formación más escasa o no tenían el mismo acceso a los tratados teológicos. Por ello encontramos en estos siglos previos al Concilio a determinadas mujeres que adquirieron fama como místicas, y cuyos modelos se promoverían especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Muchas de estas nuevas formas de espiritualidad cristalizaron a través de la denominada *devotio moderna*, que tuvo su origen especialmente en los Países Bajos y que buscaba la imitación de Cristo y de sus padecimientos, así como de sus virtudes<sup>295</sup>.

Muchas de estas mujeres adquirieron fama de santidad, lo que las convirtió en autoridades para su entorno más próximo. Se trataba de “santas vivas”, como hemos señalado en el capítulo anterior, cuyo poder se basaba en el carisma adquirido por sus experiencias espirituales, sus virtudes y, especialmente, la manifestación de determinados dones divinos, como la profecía, la penetración de corazones y la curación. Las mujeres religiosas que se encontraron en este contexto, por lo tanto, se beneficiaron de la corriente mística que propiciaba el tipo de vivencias que ellas decían experimentar, y en este sentido intentaron adaptarse, con mayor o menor éxito, a los modelos fomentados por la Iglesia católica para las mujeres, como la ya citada Santa

---

<sup>294</sup> Weber, Alison: “Teresa de Ávila. La mística femenina”, en Morant, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. II: El mundo moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 107-130. Alabrús, Rosa M<sup>a</sup> y García Cárcel, Ricardo: *op. cit.*; Herpoel, Sonja: *op. cit.*; Carrera, Elena: *Teresa of Avila's... op.cit.*

<sup>295</sup> Pérez García, Rafael: “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, en Cortés Peña, Antonio Luis (coord.): *Historia del cristianismo. Vol. 3: El mundo moderno*, Trotta, Granada, 2006, pp. 51-90.

Teresa de Ávila, o las místicas medievales Santa Catalina de Siena<sup>296</sup>, Santa Brígida de Suecia, María Magdalena de Pazis<sup>297</sup> o Ángela de Foligno. Hubo un total de 20 mujeres beatificadas o canonizadas durante los siglos del periodo moderno, la mayoría italianas, algunas españolas y otras pocas francesas, y los dos modelos principales que representaban prácticamente todas ellas eran el de mística o el de fundadora de algún convento u orden religiosa (o colaboradora en la fundación)<sup>298</sup>.

Muchas mujeres, por lo tanto, quisieron seguir estos modelos ejemplares. Mediante esta vía encontraron la posibilidad de conseguir estimación social, influencia en la comunidad e incluso entre personas con enorme capacidad política y económica<sup>299</sup>, y por este motivo surgieron también las santas falsas, que, según la Inquisición, fingieron sus visiones, éxtasis y milagros con el único objetivo de adquirir poder y llamar la atención. Asimismo, también existieron las endemoniadas o aquellas mujeres que, aparentemente eran santas, pero que el Santo Oficio consideraba que en realidad estaban bajo la influencia del demonio. El problema de este estilo de vida, por lo tanto, era el de determinar hasta qué punto era cierto, algo de lo que debía encargarse la Inquisición<sup>300</sup>. Caer en la heterodoxia de pensamiento podía ser relativamente fácil, especialmente entre las mujeres menos letradas que, por desconocimiento, acababan siendo amonestadas por el Santo Oficio, aunque normalmente bajo penas leves. Por este motivo era más habitual que las que adquirieran mayor fama de santidad, o por lo menos las que eran reconocidas como tales por las autoridades, fueran mujeres de estatus social relativamente elevado y con algo de formación<sup>301</sup>.

Relacionada estrechamente con la mística y la adquisición, en ocasiones, de cierta fama, estaba la práctica de la autobiografía religiosa, un género que proliferó

---

<sup>296</sup> Tosca, p. 19. El oratoriano la menciona para comparar la vida ejemplar de Sor Francisca de la Concepción, una de las primeras religiosas del convento, con la de la italiana. Asimismo, también incluye en la comparación a Santa Brígida y a Santa Gertrudis.

<sup>297</sup> Tosca, p. 128. El autor la cita como modelo a imitar por la religiosa al padecer, por caridad, por las almas de los demás.

<sup>298</sup> Kenneth Woodward, sin embargo, incide en las dificultades que siempre ha presentado el modelo religioso místico puesto que las experiencias son muy difíciles de probar para poder seguir adelante con el proceso de canonización: *op. cit.*, p. 191.

<sup>299</sup> La profecía política fue especialmente importante en el caso de las mujeres con fama de santidad del siglo XV, como hemos señalado en el capítulo anterior. Aunque después de Trento esta influencia se vio limitada por la clausura no desapareció por completo, como podemos apreciar en el caso de Sor María de Ágreda y Felipe IV analizado, entre otros, por Ana Morte Acín en la obra ya citada.

<sup>300</sup> Existen numerosos estudios al respecto, y para la Monarquía Hispánica podemos recurrir a las obras ya citadas de Stephen Haliczer y de Adelina Sarrión. En relación al Reino de Valencia véase la obra citada de Albert Toldrà. Asimismo, para el territorio valenciano, aunque en el siglo XVIII y más centrado en la brujería y la hechicería, también puede consultarse: Pedrós Ciurana, María Luisa: *op. cit.*

<sup>301</sup> Haliczer, Stephen: *op. cit.*, p. 83. Toldrà, Albert: *op. cit.*, p. 51.

durante estos siglos, y que fue protagonizado especialmente por mujeres<sup>302</sup>. Este género literario tuvo un espectacular desarrollo a lo largo de esta etapa. Muchas fueron las mujeres que redactaron sus experiencias místicas, normalmente por orden de su director espiritual. El objetivo de todos estos textos, en principio, era el deseo manifiesto de la Iglesia Católica de controlar los pensamientos y experiencias de estas mujeres para comprobar que se movían por vías ortodoxas. La Inquisición desempeñaba un importante papel en este contexto puesto que, como hemos visto en el capítulo anterior en relación a Sor Josefa, solía ser algún inquisidor el que, ante la fama que adquiriría una de estas mujeres, tomaba la iniciativa de ordenar a su director espiritual que controlara a su “tutelada” y le hiciera poner por escrito todas estas vivencias, tarea que podía hacer ella misma o el propio confesor si la mística no podía hacerlo, como la agustina de Benigànim. 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. Pese al carácter codificado de este género literario, muchas mujeres consiguieron desarrollar estrategias mediante las cuales expresar sus ideas y pensamientos sin ser por ello condenadas<sup>303</sup>.

Es en este ámbito religioso-cultural donde se enmarca la figura de la Madre Inés de Benigànim, que resulta relativamente excepcional por varios motivos. El primero de ellos es, como hemos visto, su analfabetismo, algo no tan común entre las mujeres que consiguieron culminar una carrera hacia la santidad. De hecho, como hace ver Stephen Haliczer, entre las mujeres que adquirieron fama en la Monarquía Hispánica solo ella era completamente iletrada<sup>304</sup>. Esta condición, además, hizo que no pudiera ser ella quien redactara su propia biografía, aunque es cierto que esto tampoco tenía por qué ser algo extraordinario ya que nos encontramos numerosos casos de hagiografías escritas por otras personas tras la muerte de la religiosa con fama de santidad. Aun así, el modelo de santa que representó la religiosa de Benigànim adquiere, de forma mucho

---

<sup>302</sup> Como hemos descrito en la introducción muchos autores han sido los que han analizado este tipo de textos, como James Amelang, José Luis Sánchez Lora o Isabelle Poutrin por citar solo algunos ejemplos. E incluso ha habido quien ha criticado la atribución a este tipo de textos del calificativo de autobiografía, como es el caso de Beatriz Ferrús: “Cuerpos místicos, cuerpos que imitan a Cristo. De Agustín de Hipona a Francisca Josefa de la Concepción del Castillo.” *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris*, Vol. X, 2005, p. 156.

<sup>303</sup> Weber, Alison: *Teresa of Avila and the rhetoric...* *op. cit.*

<sup>304</sup> Haliczer, Stephen: *op. cit.*, p. 88. El autor hace referencia también a otra religiosa de Menorca, Catalina Tomás, que de hecho consiguió alcanzar la canonización partiendo de una posición social relativamente baja y habiendo recibido poca formación. Nació en 1533, y como en el caso de Josefa se fue a vivir con sus tíos cuando sus padres murieron. Sus experiencias la dotaron de fama de santidad, y finalmente fue beatificada en 1792 y canonizada en 1930.



más notable que en otros casos, una dimensión popular que le granjeó los apoyos de toda la comunidad y de autoridades laicas y eclesiásticas de todo tipo, y que permitió que su causa no cayera en el olvido, como tantas otras, sino que culminara a finales del siglo XIX. A continuación analizaremos las cualidades, virtudes y dones que permitieron que adquiriera fama de santidad en un contexto barroco especialmente propicio a este tipo de manifestaciones de carácter sobrenatural.

## **2.2 La experiencia mística en la vida de Sor Josefa**

La Madre Inés desarrolló una serie de virtudes que encajaban perfectamente dentro del modelo de religiosa mística y agustina descalza que ella representaba, por lo menos según sus hagiografías. Las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, eran las primeras en las que debía ser excelente, y así lo manifestó a lo largo de su vida. Junto a ellas una de las más importantes era también la castidad, virtud especialmente deseable en el caso de las mujeres, aunque también notoria en las *vidas* de santos varones. Uno de los elementos que mejor marcaba la diferencia entre unas y otros era el cuerpo, empleado de forma mucho más consciente en el caso de las mujeres, como analizaremos en breve. Asimismo, de acuerdo con la congregación religiosa a la que pertenecía, era fundamental que practicara la pobreza, la obediencia y la oración (sobre todo la mental). Y por supuesto, como no podía ser de otra forma en el caso de una persona con fama de santidad, Sor Josefa debía manifestar en todas las facetas de su vida humildad y menosprecio por su propia persona. Cualquier signo de soberbia podía ser interpretado como un caso de falsa santidad, como les ocurrió a otras tantas mujeres que, aparentemente, fueron juzgadas como embusteras por la Inquisición. Para acentuar su entrega y su rechazo por todo lo terrenal también practicó mortificaciones y severos castigos corporales, e igualmente fueron interpretadas como padecimientos enviados por Dios todas las enfermedades y dolencias que sufrió.

Todas estas cualidades, virtudes y prácticas formaban parte del discurso oficial barroco en torno a la santidad, y así lo reflejó Tosca en su hagiografía, que siguió el modelo desarrollado por tantas otras durante todo el siglo XVII. Las virtudes practicadas por la Madre Inés constituyen el perfecto ejemplo de santidad femenina barroca, y de hecho según el discurso teológico eran estas virtudes las que convertían a una persona en santa, lo que la capacitaba para realizar milagros. Popularmente la imagen es diferente puesto que serían las gracias y milagros los que otorgarían a una

persona su fama de santidad en la comunidad. Ambas visiones, no obstante, no tenían por qué estar enfrentadas sino que se complementaban entre sí. De este modo, desde el ámbito oficial se requería que la persona hubiera hecho milagros para poder ser proclamada santa, e igualmente la población valoraba sus virtudes, aunque solía fijarse más en aquellas que pudieran afectarles directamente, como es el caso de la caridad. El resultado era una figura que representaba ambos mundos, el oficial y el popular; era un personaje construido en base a las percepciones de los demás, y en el que la persona quedaba desdibujada, lo que se acentuaba especialmente tras la muerte del religioso o religiosa en olor de santidad.

El comportamiento ortodoxo que Sor Josefa mantuvo durante toda su vida, por lo tanto, se supone que fue recompensado con una serie de dones, habituales, por otra parte, en todos los relatos de santidad. Algunos de ellos ya los hemos mencionado, como las visiones o el don de profecía, pero además la monja, como buena mística, experimentaba éxtasis o arrobamientos. Asimismo, la Madre Inés fue beneficiada con el don de penetración de corazones, que se basaba en el conocimiento de los pensamientos y preocupaciones de los demás, ya fueran presentes o pasados. E igualmente destacable era la bilocación, es decir, la capacidad que tenía de estar en dos lugares a la vez, aunque no físicamente sino espiritualmente. Gracias al favor divino la Madre Inés podía asistir a las personas que reclamaban su ayuda, así como también participar en actividades como los ejercicios espirituales de San Salvador mencionados más arriba. Esa asistencia que prestaba a los demás era también la base de uno de sus dones más importantes: el de la mediación divina para la obtención de gracias y milagros. La religiosa de Benigànim ayudó a todas aquellas personas que la necesitaban cuando padecían alguna dificultad, especialmente ante enfermedades o accidentes repentinos. Era este el don más llamativo y espectacular, y el que mayor peso tenía en los relatos hagiográficos. Al fin y al cabo eran estos supuestos milagros los necesarios para poder aprobar oficialmente la canonización de una persona con fama de santidad. A continuación analizaremos ambos elementos, virtudes y dones, así como también otras facetas de la religiosa a lo largo de su vida en el convento. No obstante, algunos dones, como la profecía, la bilocación, la penetración de corazones o las curaciones, los mencionaremos solamente por encima y profundizaremos en ellos en el último capítulo dedicado a la asistencia terrenal y espiritual de Sor Josefa.

Una de las virtudes más importantes en las que destacó la religiosa, y que según sus hagiógrafos mantuvo constante a lo largo de toda su vida, fue la de la fe, que se manifestó en muy diversas facetas. Pese a todas las dificultades, mortificaciones y padecimientos la Madre Inés nunca dejó de tener fe, no solamente en Dios, sino también en la institución de la Iglesia, algo fundamental dada la necesaria obediencia que debía rendir a las autoridades eclesiásticas si pretendía que su comportamiento y pensamiento no fueran juzgados como heterodoxos. La defensa de la Iglesia y su jerarquía era una de las máximas en las que más insistió el catolicismo después de Trento, especialmente dada la deslegitimación a la que se habían visto sometidos muchos clérigos de vida “relajada” y que provocó numerosas reacciones de rechazo. La formación de todos los sacerdotes y una vida intachable fueron estrategias con las que la Iglesia católica pretendía educar mejor a todos los fieles, dándoles un ejemplo a seguir y ofreciéndoles la orientación necesaria a través de instrumentos como la confesión. Aunque no siempre se consiguió dado que siguieron existiendo abusos y clérigos con vidas nada ejemplares, la propaganda desplegada desde el ámbito católico fue muy fuerte, y se vio apoyada por elementos como los sermones y las imágenes, muchos y muchas muy impactantes. Al fin y al cabo ese era el objetivo: provocar temor y fascinación a partes iguales<sup>305</sup>. La devoción se intentó motivar también, como estamos viendo, a través de modelos de santidad, cuyas virtudes eran intachables en sus hagiografías. Gracias a todas estas estrategias se intentaba, por lo tanto, que la fe de todos los católicos fuera inquebrantable ya que ese era el pilar fundamental para evitar que pusieran en duda la ortodoxia. Por ese motivo la religiosa de Benigànim, si quería convertirse en un modelo de comportamiento para todos en el texto hagiográfico, debía tener una fe a prueba de todo tipo de tribulaciones, lo que se manifestaba en una serie de devociones concretas.

La Madre Inés tenía fe en Dios, y veneraba especialmente a Jesucristo y a la Virgen. Y no solo eso. Debido a su entorno era especialmente devota de diversos santos y ángeles: los ángeles de la guarda, el arcángel San Miguel, Santa Teresa de Jesús, San Agustín, Santa Inés, San José, San Joaquín y Santa Ana. El rango de personajes a los que tenía especial estima dependía, por lo tanto, del contexto en el que se encontraba y de la información a la que tenía acceso, así como también de las corrientes

---

<sup>305</sup> Martínez-Burgos García, Palma: “La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro” en Vizuete Mendoza, J. Carlos y Martínez-Burgos García, Palma (coord.): *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, 2000, pp. 215-240.

predominantes en ese momento. San Miguel era el patrono de la parroquia de Benigànim, cuyo sacerdote, Felipe Benavent, fue director espiritual de la religiosa durante años. Santa Teresa de Ávila fue la inspiración de Juan de Ribera para las constituciones de la congregación religiosa, y la regla de San Agustín era la que seguían estas religiosas. No resulta extraño, por lo tanto, que los venerara a ambos, como seguramente se fomentaba en el convento. En lo relativo a Santa Inés tampoco hay demasiadas dudas puesto que la eligió a ella como su protectora al profesar y adoptar su nombre: Sor Josefa de Santa Inés. Todos estos personajes celestiales, por lo tanto, eran los que solían aparecer en sus visiones, aunque las presencias más recurrentes eran las de Cristo y la Virgen<sup>306</sup>. Además, también encontramos en ocasiones a dos prioras antiguas del convento, Leocadia de los Ángeles y Catalina de la Santísima Trinidad<sup>307</sup>, a Santo Tomás de Villanueva o a San Vicente Ferrer. Asimismo, también podía visualizar a reconocidos personajes valencianos con reputación pero sin canonizar, como los oratorianos Francisco Climent y Domingo Sarrió. Al primero lo percibió dentro del corazón de Cristo, y al segundo dentro de su mano, para que pudiera salir y ganar almas para el camino de perfección<sup>308</sup>. La aparición, entre otras, de todas estas figuras, por lo tanto, era el resultado de la cultura religiosa y el contexto del que la Madre Inés formaba parte. Todos ellos permitían legitimar las visiones de la monja, que gozaba del favor no solo divino sino también de la congregación a la que pertenecía y de los santos valencianos más importantes, lo que la situaba en una posición privilegiada en el camino hacia la santidad. Igualmente, con sus visiones, ella podía también contribuir a la reputación de los miembros de la Congregación del Oratorio.

La presencia de la Sagrada Familia entre sus devociones, sin embargo, respondía a una creencia más general: después de Trento se acentuó progresivamente la devoción a la Virgen, San José y los padres de María, como una manera de restaurar la figura del padre, fortalecer la de la madre y reforzar con todo ello la imagen de la familia. Anteriormente San José solía ser representado como un hombre viejo, y que adoptaba una postura secundaria en la vida de Jesús. A partir de Trento, sin embargo, la figura del carpintero adoptó características más positivas, y una posición más destacada en las representaciones iconográficas. La regulación del matrimonio en el Concilio inevitablemente influyó en esta cuestión dado que se pretendía fomentar un determinado

---

<sup>306</sup> Tosca, p. 268.

<sup>307</sup> *Íbidem*, p. 47.

<sup>308</sup> *Íbidem*, p. 279.

modelo de unión y de familia. No obstante, para la Iglesia católica seguía siendo más importante la castidad, y por ello la figura de María era uno de los mejores ejemplos a imitar. Era madre, pero también virgen, un ideal inalcanzable para todas las mujeres, pero que se convirtió en el espejo en el que se pretendía que todas se miraran. Por este motivo aumentó mucho la utilización de rosarios, vinculados a la Virgen, así como también una corriente que, cada vez más, defendía la Inmaculada Concepción de María, un dogma que no fue aprobado oficialmente por la Iglesia hasta 1854, pero que contó con muchos adeptos a lo largo del periodo moderno. De hecho, los debates sobre la Virgen en relación a la cuestión inmaculista se forjaron desde el siglo XI, y tuvieron un peso especialmente intenso en los reinos peninsulares durante los siglos XIV y XV (e incluso en el XVI y XVII)<sup>309</sup>. La Monarquía Hispánica fue valedora de la Inmaculada Concepción, y dentro de ella especialmente ciertas órdenes religiosas como los franciscanos. Además, desde el siglo XV fue una postura firmemente abrazada por mujeres religiosas en su obra escrita, en la medida en que les permitía ensalzar la figura femenina más importante del catolicismo<sup>310</sup>.

El convento de Benigànim estaba dedicado a la Purísima Concepción, lo que muestra su postura al respecto. En la vida de Sor Josefa podemos apreciar una relación muy familiar con algunos de estos personajes santos, como es el caso de Santa Isabel, madre de San Juan Bautista, que aparece en un episodio descrito por Tosca en el que alimentó con papillas a la Madre Inés cuando esta estuvo enferma durante cinco días<sup>311</sup>. En este suceso la religiosa quedó como paralizada debido a una grave enfermedad cuya naturaleza desconocemos, pero que provocó que Sor Josefa se quedara sin sentidos y sin la posibilidad de alimentarse por sí misma. Los hechos nos recuerdan a un episodio similar que tuvo lugar en la vida de Santa Teresa de Ávila, cuando por alguna dolencia desconocida la religiosa quedó también inconsciente durante días. En el caso de la Madre Inés pudo mantenerse milagrosamente gracias a la intervención de Santa Isabel, tal y como ella misma le dijo a la priora: “Mare, Senta Isabel me ha portat sopetes en una cazoleta, y me les he menjades”<sup>312</sup>. La recuperación extraordinaria en este caso se

---

<sup>309</sup> Muñoz Fernández, Ángela: “María y el marco teológico de la Querrela de las Mujeres (Interferencias y transferencias con los debates culturales de la Castilla del siglo XV)”, *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, Vol. 20, Nº 2, 2013, p.243.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>311</sup> Tosca, p. 235.

<sup>312</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 246v. Testimonio de Sor Catalina María de San Agustín. “Madre, Santa Isabel me ha traído sopas en una cazoleta, y me las he comido”. Existe un refrán en valenciano según el Diccionari Català Valencià Balear que dice: *Sembla que els àngels li fan sopes*

debió también a la participación de cuatro santos según relata Tosca: San Francisco de Asís, San Pascual Baylón, San Buenaventura y una santa penitente cuyo nombre no se cita. Los cuatro intercedieron por la religiosa, pero porque de acuerdo con el mismo texto hagiográfico Sor Josefa tenía retratos de todos ellos en su celda. No resulta extraño, por lo tanto, que fueran precisamente ellos quienes la ayudaran puesto que veía sus imágenes continuamente.

También formó parte de las corrientes espirituales contrarreformistas una revitalización de la devoción a la figura de Cristo, donde debemos incluir los deseos de imitación de su vida y sus padecimientos, la reflexión sobre sus misterios y la Pasión, y, sobre todo, la eucaristía y el auge de la veneración a su cuerpo. Los religiosos y las religiosas que practicaron esta vía de aproximación a la divinidad consideraban que la mejor forma de conseguir la unión espiritual con Dios era experimentar en su propia piel todos los sufrimientos que Cristo había vivido, sobre todo en el episodio de la Pasión. El camino hacia los éxtasis y arrobamientos, por lo tanto, pasaba por la meditación profunda en torno a la vida, misterios y muerte de Jesús, así como también por la mortificación corporal. La oración mental y el castigo del cuerpo, por lo tanto, se convirtieron en dos de los pilares fundamentales de la mística barroca. La reflexión en torno a las diversas facetas de la vida de Jesucristo, sin embargo, no era fácil, y además, aunque era una forma de aprehensión de la divinidad aparentemente abierta a cualquiera dado que el conocimiento no se obtenía de los libros, también era una vía peligrosa y requería una fuerte disciplina y control, tanto de la propia persona como del director espiritual. Este factor era importante puesto que los teólogos consideraban que la oración mental podía llegar a suponer un rechazo del rezo litúrgico y de otras formas de devoción exterior<sup>313</sup>.

El camino de la meditación propia de la experiencia mística, por lo tanto, era un camino complejo. La técnica que se empleaba seguía el ejemplo principalmente de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Las personas que los realizaban debían visualizar, usando su imaginación, las historias de la vida y la Pasión de Jesús, acompañando estas visualizaciones con las reflexiones que se encontraban en los manuales y libros adecuados. Se combinaban imágenes mentales, oraciones y

---

(Parece que los ángeles le hagan sopas), para hacer referencia a una persona muy afortunada. Quizás este beneficio de la Madre Inés podía estar relacionado con esta expresión. <http://dcvb.iecat.net/> Consultada el 20 de noviembre de 2018.

<sup>313</sup> Weber, Alison: "Teresa de Ávila..." *op. cit.*, p. 118.

reflexiones<sup>314</sup>. Según Santo Tomás de Aquino, reinterpretando a Aristóteles<sup>315</sup>, la facultad de la imaginación o fantasía se encontraba en el corazón, y aquello percibido por los sentidos podía provocar en el interior imágenes de carácter material. Se consideraba que los pensamientos propios de estos ejercicios espirituales, por lo tanto, eran capaces de provocar realmente representaciones materiales en los órganos internos: eran las especies de las formas externas. Pero no siempre era fácil retener estas imágenes en la imaginación<sup>316</sup>. En la hagiografía de la valenciana Luisa Zaragoza tenemos algunos ejemplos de estas meditaciones:

“Pensó idear mentalmente dentro de su propio corazón un Hospital General a fin de encerrar en él a todos los mendigos para que amasen a Dios, y apenas había formado en su imaginación estos amorosos afectos; vio fabricado en su pecho un Hospital General lleno de pobres, a quienes con la ternura de sus razones consolaba”<sup>317</sup>

“Tenía y veía dentro de mi corazón a mi amantísimo Esposo sentado, quietísimo, y muy sosegado, reclinado con grandísima paz de un carrillo sobre su mano, y todo esto, menos verle así reclinado, me sucede muchas veces quando comulgo”<sup>318</sup>

“Porque en sus labores, y empleos domésticos tenía en Dios sus pensamientos, no perdiendo de su imaginación la memoria de la presencia divina, y despidiendo de su corazón actos continuos y fervorosos de amor”<sup>319</sup>

A través de este ejemplo podemos apreciar claramente cómo funcionaba esta facultad. La religiosa de Carlet visualizaba interiormente en su imaginación el hospital, y cuando lo hacía podía ver fabricado realmente en su corazón dicho edificio. Asimismo, cuando comulgaba y, por lo tanto, tomaba el cuerpo de Cristo verdaderamente sentía que éste se encontraba en su interior. No solamente lo veía en su corazón, sino que decía que lo tenía dentro de él, sentado y tranquilo. Y, por último, era capaz de mantener sus labores mientras pensaba en Dios. Lo que nos interesa de la última cita es precisamente el lenguaje empleado, puesto que la terciaria carmelita decía que “no perdía de su imaginación la memoria de la presencia divina”. Era en su

---

<sup>314</sup> Brambilla, Elena: *op. cit.*, pp. 30 y 31.

<sup>315</sup> Aristóteles, según la interpretación que le dio Santo Tomás de Aquino, fue la base de la filosofía de la neoescolástica española, que dominó el pensamiento por lo menos hasta los años 60 del siglo XVII. *Ibidem*, p. 10.

<sup>316</sup> *Ibidem*, pp. 34 y 35.

<sup>317</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragoza... op. cit.*, p. 215.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 330.

imaginación donde visualizaba a Cristo, y además era capaz de mantener ese vínculo con la divinidad porque en su interior se conservaban las representaciones creadas a partir de sus reflexiones.

Existen otros casos en los que incluso encontramos algunas referencias a la presencia física de estas alteraciones, como es el caso de Sor Maria Crocifissa, Venerable benedictina italiana del monasterio de Palma di Montechiaro, en Agrigento (Sicilia). Esta religiosa del Seiscientos, perteneciente a una importante familia nobiliaria italiana y cuyo caso ha sido estudiado por Sara Cabibbo<sup>320</sup>, vivió intensamente la experiencia mística, hasta el punto de que, como consecuencia de uno de sus éxtasis, quedó impresa en su pecho una cruz a la altura del corazón, una señal divina que impresionó a sus compañeras religiosas y que fue comprobada por dos eclesiásticos tras su fallecimiento en 1699<sup>321</sup>. Si nos trasladamos de nuevo al ámbito valenciano tenemos también el ejemplo de Sor Gertrudis Anglesola, en cuya hagiografía encontramos la siguiente descripción sobre una alteración interna provocada por los temblores a que daba lugar la experiencia extática:

“La suspensión de sentidos tan continuada es bastante argumento de quan fino era su amor: pero como destinaba Dios a esta su Sierva para manifestar los prodigios de su Providencia divina, quiso que no quedase esta prueba en solo demostraciones comunes sino que la calificasen, y aun convenciesen maravillas singulares, y extraordinarias. Dispuso, pues, que cogiéndole a la Venerable Doña Gertrudis aquel su frecuente temblor (ocasionado de un amoroso éxtasis que tuvo muchos años antes) iba prendiendo en su alma con tanta actividad el celestial incendio, que excitaba su amor con tal eficacia y vehemencia, que se le desencajaron de el hueso Esternón, o Mediatino, dos costillas de las que corren sobre los pulmones y corazón; de suerte que siendo por la natural organización del cuerpo humano arqueadas, perdieron su forma y vinieron a quedar rectas [...] como lo depusieron en relación jurada los dos médicos que la visitaron, el Dr. Juan Bautista Frayle y el Dr. Roque Benito Belloch”<sup>322</sup>

La religiosa de Benigànim, del mismo modo que estas religiosas y otras místicas de su tiempo, también practicaba la oración mental y meditaba sobre la vida y la Pasión

---

<sup>320</sup> Cabibbo, Sara: “Una santa en familia. Modelos de santidad y experiencias de vida (Italia, siglos XVII-XIX), *Studia histórica. Historia Moderna*, Nº 19, 1998, pp. 37-48.

<sup>321</sup> Turano, Girolamo: *Vita e virtù della Venerabile Serva di Dio Suor Maria Crocifissa della Concezione, dell'ordine di San Benedetto nel Monastero di Palma*, Venecia, 1709, p. 197 y p. 260.

<sup>322</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola... op. cit.*, pp. 259 y 260.



de Cristo, lo que podía llevarla al éxtasis y le solía provocar grandes llantos<sup>323</sup>. Las lágrimas por la Pasión de Cristo eran habituales entre aquellos y aquellas que protagonizaron la mística barroca<sup>324</sup>. El lenguaje empleado en estos textos hagiográficos barrocos solía estar impregnado de un gran sentimiento<sup>325</sup>, lo que reflejaba el tipo de relación que, especialmente las religiosas místicas, establecían con Jesucristo, una relación cargada de amor y ternura. De hecho, una de las manifestaciones más clásicas de la unión con Cristo era la de la boda mística. En el caso de la Madre Inés el lazo afectivo se plasmaba, por ejemplo, en una imagen que tenía del niño Jesús, a la que llamaba cariñosamente su “quita pesares”<sup>326</sup>. La vinculación que la religiosa establecía con Jesucristo, por lo tanto, adquiriría un cierto tono maternal en algunos momentos, pero también, y sobre todo, sensual en su consideración de esposa de Cristo. De hecho, ya en su primera visión el Señor le manifestó, aparentemente, su deseo de desposarla. Sin embargo, en aquella ocasión era demasiado joven. Por ello, en el texto hagiográfico, la representación de la unión con Jesús no se dio realmente hasta su vida en la clausura. En esta visión Cristo se le apareció como adulto y le dijo “Inés, entra dentro de mi pecho, que hemos de hacer unos desposorios”<sup>327</sup>. A continuación, la religiosa entró espiritualmente en su pecho, ceñido por dos ángeles con una cadena de oro. Jesús, en ese momento, le dijo: “Estos son unos desposorios que hago con tu alma; y esta cadena es para significarte la estrecha unión que conmigo has de tener”. Según la hagiografía, por lo tanto, a partir de entonces respetó y amó al Señor como esposo suyo<sup>328</sup>. La imagen de la boda mística, tan habitual en todas las *Vidas* de estas religiosas, la encontramos también en la vida de la religiosa de Benigànim.

De acuerdo con algunos autores, como Stephen Haliczzer, esta imagen de Jesús como hijo o como esposo era la evidencia del deseo no cumplido por parte de estas religiosas místicas de tener compañía masculina, un matrimonio e hijos, unas fantasías que tomaban forma a través del papel de Cristo tanto en el rol de marido como en el de niño<sup>329</sup>. No obstante, no podemos estar de acuerdo con esta afirmación, o al menos no

---

<sup>323</sup> Tosca, p. 253.

<sup>324</sup> Sobre las lágrimas y el llanto podemos consultar: Christian, William: “Llanto religioso provocado en España en la Edad Moderna” y Tausiet, María: “Agua en los ojos: el «Don de Lágrimas» en la España Moderna”, ambos incluidos en la siguiente obra: Tausiet, María y Amelang, James (coord.): *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Abada, Madrid, 2009.

<sup>325</sup> Brambilla, Elena: *op. cit.*, p. 39. La autora lo califica de “sentimentalismo extremo”.

<sup>326</sup> Tosca, p. 98.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>329</sup> Haliczzer, Stephen: *op. cit.*, p. 202.

totalmente. El autor interpreta, aplicando al pasado conceptos actuales procedentes del psicoanálisis, que todas estas mujeres manifestaban a través de sus visiones un deseo oculto de ser madres y esposas. Es cierto que según el discurso oficial existente las expectativas que se tenían respecto al género femenino pasaban por la necesidad de casarse y tener hijos, de tal forma que el destino “natural” de todas las mujeres se suponía que debía ser ese. Muchas mujeres, por lo tanto, interiorizaban estas ideas, de tal forma que sus expectativas se adaptaban a lo que se esperaba de ellas. Al fin y al cabo eran hijas de su tiempo, y por lo tanto no resulta extraño que sus objetivos en la vida fueran el resultado de la cultura predominante. Pero lo que no debemos perder de vista es que lo que se consideraba natural para un sexo y para el otro eran construcciones socioculturales que se tomaban como dadas, puesto que eran predominantes, lo que no significa que no fueran discutidas. Interpretamos que un análisis de las religiosas como mujeres cuyas visiones y comportamiento manifestaban una necesidad oculta de ser madres y esposas cae en el error de asumir que todas las mujeres de forma natural deseaban ser madres y esposas, cuando la maternidad y el matrimonio como expectativas de toda mujer eran construcciones discursivas. No sabemos si existían casos en los que realmente algunas monjas sentían que deseaban ser madres o incluso tener un esposo a su lado. Es cierto que el lenguaje de muchos textos hagiográficos reflejaba a través de la relación con Cristo la percepción de su figura como padre y como esposo. Pero no podemos interpretar que estas palabras, más allá de su uso como parte de la habitual religiosidad mística barroca, escondieran un instinto “natural” oculto, ni que todos los casos fueran iguales. Además, y esto resulta muy importante, no debemos emplear categorías actuales para referirnos a realidades pasadas. Los estudios que pretenden realizar una aproximación psicoanalítica a la experiencia mística, aunque interesantes, pueden ser peligrosos puesto que el análisis de las visiones, las mortificaciones y otras prácticas debe ser enmarcado en su contexto, lo que ocurre también en el caso de la enfermedad tal y como veremos más adelante. Como dice Elena Brambilla en relación a las mujeres místicas con fama de santidad: no debemos suponer, con positivismo ingenuo, que lo que en un momento determinado “se creía” que era santidad “en realidad” fuera fingimiento o histeria; contrariamente, hay que plantear que los problemas psicológicos que hoy tienen significados culturales reconocibles y están asentados en el psicoanálisis, tuvieron en la cultura del siglo XVII su propia y característica interpretación específicamente religiosa y mística, y fueron

vivididos según los cánones, los valores culturales y la espiritualidad propia de la época<sup>330</sup>.

Volviendo a la reflexión mística en torno a Jesucristo, debemos recordar que esta vía de conocimiento era peligrosa y debía estar bien orientada, entre otras cosas porque podía conllevar un rechazo hacia lo terrenal y, en consecuencia, hacia las obras y las acciones. La condena del quietismo y de la obra de Miguel de Molinos en el siglo XVII influyó notablemente en la interpretación de las supuestas experiencias místicas, por lo que no resulta extraño que en la hagiografía Tosca insistiera en que la Madre Inés tenía “las manos en la obra y la mente y el corazón en Dios”<sup>331</sup>. Esto reflejaba la importancia tanto de la oración como del trabajo, y es que la denominada oración mental, aunque practicada como parte de la espiritualidad postridentina, tuvo sus detractores por la posible infravaloración de las prácticas litúrgicas. Por este motivo era necesario fomentar ambos tipos de rezos: los realizados en silencio y en la intimidad, y los desarrollados en voz alta y en comunidad<sup>332</sup>. También es importante destacar el matiz que el autor introduce respecto al corazón, ya que como vemos este órgano tenía un protagonismo indiscutible en la espiritualidad barroca, la fisiología y el pensamiento aristotélicos. Era el ámbito especial de las emociones espirituales<sup>333</sup>. Estas palabras, además, son similares a las que acabamos de citar en relación con Luisa Zaragoza. Las dos mujeres, por lo tanto, eran capaces de mantener su vínculo con Dios y de seguir realizando sus tareas. Otro de los peligros inevitables de este tipo de experiencias radicaba en la posibilidad del engaño demoníaco, y por ello Sor Josefa dejaba que fueran los demás, expertos teólogos, quienes juzgaran la autenticidad de sus dones: “Padres, qué sé yo si estas cosas son imaginaciones mías, o engaños del demonio, Vuestas Reverencias lo dirán, que yo no lo entiendo”<sup>334</sup>. La meditación sobre la vida y la Pasión de Cristo, aunque aparentemente abierta a cualquiera, era un camino peligroso, especialmente para personas que carecieran de una buena formación, y así lo reflejaba el oratoriano en la 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:

---

<sup>330</sup> Brambilla, Elena: *op. cit.*, p. 17.

<sup>331</sup> Tosca, p. 256.

<sup>332</sup> *Íbidem*, p. 252.

<sup>333</sup> Christian, William: “Llanto religioso...” *op. cit.*, p. 157.

<sup>334</sup> Tosca, p. 63.

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>335</sup>.

Sin embargo, si esta meditación estaba bien realizada y orientada podía desembocar en auténticos éxtasis o arrobamientos, definidos como “un estado de parálisis inconsciente en que los sentidos del orante quedaban suspensos por el amor de Dios”<sup>336</sup>. De este modo, de hecho, lo describía Tosca en la hagiografía de Sor Josefa: era un estado en el que se producía la quietud de las potencias y el silencio de los sentidos<sup>337</sup>. Por este motivo, aparentemente, la propia religiosa definía sus arrobos como sueños, y cuando se refería a ellos decía inocentemente que se dormía: “no me dormí de non, sino de otra manera”<sup>338</sup>. Cuando alcanzaba este tipo de vínculo divino aparentemente su cuerpo quedaba 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 asistirle, temiendo no recibiese algún daño con los grandes vaivenes que la ocasionaba el aire por lento que fuese”<sup>339</sup>.

Todos insistían en esta ligereza, y algunos testigos del proceso, de hecho, aseguraban haberla visto levitar. 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 brisa de aire su cuerpo era capaz de moverse. Al estar más cerca de lo espiritual, la dualidad cuerpo-alma se desdibujaba, 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>340</sup>.

---

<sup>335</sup> *Ídem*.

<sup>336</sup> Weber, Alison: “Teresa de Ávila...” *op. cit.*, p. 119.

<sup>337</sup> Tosca, p. 259.

<sup>338</sup> *Íbidem*, p. 260. Dormir “de non” es una expresión valenciana tradicionalmente utilizada por los niños. Diccionari Valencià-Català-Balear: <http://dcvb.iecat.net/> Consultado el 20 de noviembre de 2018.

<sup>339</sup> Tosca, p. 261.

<sup>340</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654: f. 545r: testimonio de Sor Ana María de San Agustín.

La clave fundamental de este tipo de experiencias radicaba en los efectos que producía en la persona, concretamente en su alma. Por ello Tosca insistía en que la Madre Inés, tras cada arrobamiento, sentía más humildad, amor de Dios, caridad, miseria propia, abnegación, desprecio terrenal, anhelo celestial y mortificación de las pasiones. Este era, por lo tanto, el resultado de una auténtica unión con la divinidad<sup>341</sup>. Los éxtasis, sin embargo, habían evolucionado desde el siglo XVI. A principios del siglo XVIII ya no eran 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 los primeros se destacaba especialmente la dificultad de expresar la experiencia, en la que el éxtasis representaba el grado máximo de unión y comunicación con la divinidad, siendo un objetivo en sí mismo y relativamente difícil de conseguir si no era con mucha preparación previa. Sin embargo, durante el XVII, y eso lo podemos apreciar en la vida de la Madre Inés, el arrobamiento perdió ese carácter de fin en sí mismo para convertirse en un medio a través del cual la religiosa podía 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 solucionara algún problema cotidiano. Frente a la dificultad de controlar estos éxtasis en los relatos del siglo XVI, para la Madre Inés era una experiencia más práctica y podía incluso llevarla a cabo, o deshacerla, por orden de la priora del convento en virtud de la obediencia que le debía, como veremos más adelante<sup>342</sup>.

Las visiones, la oración y los éxtasis no eran las únicas manifestaciones a través de las cuales se expresaba la devoción a Jesucristo, sino también a partir de otras prácticas desarrolladas por la religiosa y que formaban parte precisamente del auge postridentino de la figura de Cristo. Nos referimos tanto a las estaciones del Vía Crucis como a los ejercicios de San Salvador, así como también al sacramento de la eucaristía. Durante el periodo contrarreformista se fomentó mucho la devoción en torno a la Pasión de Cristo, lo que se manifestó en prácticas como la colocación de estaciones del Vía Crucis, que representaban las distintas etapas previas a la crucifixión. En el caso de la

---

<sup>341</sup> Tosca, p. 266.

<sup>342</sup> Debemos añadir que, pese a que sabemos que la experiencia mística no se mantuvo estática a lo largo de los siglos de la modernidad no hemos encontrado un análisis pormenorizado sobre dichos cambios ni tampoco una “historia de la mística” (como recientemente, además, ha advertido Isabelle Poutrin en el XIX Coloquio de AEIHM).

Madre Inés parece ser que la religiosa tuvo un papel protagonista en la construcción de estas estaciones en el convento y en el huerto<sup>343</sup>, tras lo cual todas las religiosas realizaban una procesión con diversos objetos de mortificación para recordar los sufrimientos de Cristo en la cruz. Según el texto hagiográfico, Dios aprobaba estos ejercicios, e incluso compensó a las religiosas permitiéndoles beber de la llaga de su costado<sup>344</sup>. El simbolismo que adquieren el cuerpo y la sangre de Cristo es especialmente destacable en este tipo de episodios, y en las visiones que comentaremos más adelante.

Respecto al Vía Crucis solo nos queda añadir un detalle que introduce Tosca en el texto, y es que en una ocasión a Sor Josefa le sobrevino una gran pereza para realizar estos ejercicios. Ella intentaba justificar este sentimiento por sus achaques o su cansancio, y cuando vio que incluso teniendo eso en cuenta se sentía incapaz de continuar consideró que podía deberse a los ardides del demonio. Pese a todo se obligó a acudir al primer paso del ejercicio, y tuvo una visión de Cristo que la dejó totalmente consolada<sup>345</sup>. A raíz de este suceso nos interesa resaltar varios factores. El primero de ellos nos remite a la responsabilidad del demonio en determinados sentimientos considerados negativos, como en este caso la pereza<sup>346</sup>. Y el segundo nos hace pensar en la inclusión en el texto de los pequeños defectos que pudo tener la religiosa a lo largo de su vida, defectos que, como hemos visto anteriormente, son descritos en el relato hagiográfico de tal forma que se podían convertir en virtudes. En este caso, más que una virtud, la pereza, o mejor dicho, la capacidad de superación de la pereza, otorgaba a Josefa una doble dimensión: por un lado se destacaba que ella también podía atravesar periodos de dificultad en los que tenía que enfrentarse a sus propias vulnerabilidades, lo que creaba un personaje más humano y cercano a la población, pero, por otro lado, se insistía en su capacidad de superar dicha pereza gracias, precisamente, a su fiel devoción a Cristo. De este modo podía convertirse en un modelo a seguir ya que reflejaba tanto las debilidades humanas, en las que todos podían sentirse representados, como la importancia de la fe, lo que la Iglesia católica quería transmitir.

---

<sup>343</sup> Tosca, p. 106. En la actualidad se conserva en la Casa de Recuerdos de la Beata Inés, situada en el interior del Convento de Benigànim, una colección de las imágenes del Vía Crucis que se supone que utilizó la propia religiosa, o al menos así lo corroboran las averiguaciones llevadas a cabo por la comunidad de agustinas descalzas.

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>346</sup> Como hemos indicado el demonio era una presencia cotidiana habitual en la cultura de la época. Sobre esta cuestión remitimos de nuevo a la obra citada de María Tausiet y James Amelang sobre el diablo en la Edad Moderna.

Además de su participación en la implantación de las estaciones del Vía Crucis ya hemos hecho referencia anteriormente a la creación de los ejercicios espirituales de los viernes en la parroquia de San Salvador de Valencia, en cuyo desarrollo influyó la Madre Inés junto al oratoriano Domingo Sarrió y al párroco de la iglesia José Ramírez, entre otros. Estos ejercicios y la propia iglesia, con la imagen de Cristo que se conservaba en ella, son un gran ejemplo del crecimiento de la devoción postridentina en torno a la figura de Jesucristo. Y no solo la religiosa de Benigànim se implicó en el desarrollo de este tipo de ejercicios, puesto que también José Vicente Ortí y Mayor, en su hagiografía de Gertrudis Anglesola, hace referencia a la creación de una práctica similar en el convento de esta religiosa valenciana:

“Procuró con su encendido zelo instituir en la Iglesia de la Zaydía todos los jueves del año unos devotos ejercicios, en que manifestándole expuesto el Señor, lograsen los fieles más de lleno los celestiales favores. Consiguió su incansable solicitud, buscando limosnas para su ejecución, y lo continuó hasta su muerte [...]. A instancias de nuestra Venerable Doña Gertrudis concedió el Reverendísimo Padre Fray Pablo Miracle, abad de Santas Cruces, y Vicario General de la Orden, el permiso para ello; como consta en su despacho dado en Santas Cruces sábado 25 de octubre del año 1692, y el primer día que se puso en práctica fue al primero de enero del año siguiente de 1693, que era jueves”<sup>347</sup>.

Es de destacar, por lo tanto, la implicación de estas mujeres en determinadas prácticas espirituales vinculadas a la devoción a Jesucristo en el contexto valenciano. Y aún más importante sería precisamente el último elemento que mencionaremos en relación a esta devoción: el peso del sacramento de la eucaristía en el catolicismo postridentino. La base de este sacramento para los católicos radicaba en el misterio de la transubstanciación, según el cual la hostia y el vino, una vez consagrados en la misa, se convertían realmente en el cuerpo y la sangre de Cristo. Un ejemplo de la importancia de este misterio lo encontramos en las festividades de Corpus Christi, cuyo núcleo era la veneración a la presencia real de Jesús en la eucaristía, y cuyas celebraciones eran muy importantes en el siglo XVII, y todavía hoy, en la ciudad de Valencia. La transubstanciación, sin embargo, no era bien comprendida por la mayoría de la población, y el peso que las autoridades eclesíásticas otorgaban a la hostia solía dar lugar, con relativa frecuencia, a pensamientos y comportamientos considerados

---

<sup>347</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola... op. cit.*, pp. 193 y 194.

supersticiosos en torno a este objeto. Muchos no veían en él el cuerpo de Cristo sino una especie de objeto con propiedades mágicas<sup>348</sup>. Albert Toldrà, al describir el comportamiento heterodoxo de Sor Isabel del Espíritu Santo, monja clarisa del convento de Jerusalén de Valencia en el siglo XVIII, explica muy bien esta interpretación:

“Sor Isabel li demana al confessorari que, en donar-li la comunió, *«havía de darle juntas muchas formas»*, i posava com a motiu que havia llegit que *«quanto más se retardaren en consumirse las especies, o corromperse, tanto más gracia se recibía»*. Aquesta és una típica creença màgica i supersticiosa, en què l’eficàcia del sagrament rau en els mitjans materials, no en el «miracle» de la consagració. La combinació entre la ignorància i la hiperbòlica exaltació contrarreformista de l’eucaristia i la comunió produeix resultats com aquest”<sup>349</sup>.

Entre las fuentes inquisitoriales encontramos a lo largo de los siglos XVII y XVIII numerosas referencias a los usos no ortodoxos de la hostia consagrada. Era necesario intentar educar a la población al respecto, lo que las autoridades hacían condenando determinados comportamientos y ensalzando la importancia que tenían tanto la eucaristía como la comunión, pero los resultados no solían ser los esperados puesto que no se aportaba una explicación al misterio sino que se intentaba canalizar la creencia popular precisamente sacralizando el objeto a venerar, lo que no le quitaba sus virtudes mágicas sino que las acentuaba. Las *Vidas* de santos, héroes de la contrarreforma en terminología de Peter Burke, también recogían episodios en los que se insistía en la devoción al Santísimo Sacramento, normalmente enfatizando los efectos que provocaba la comunión. Esto mismo lo podemos apreciar en el texto de Tosca sobre la Madre Inés, donde el autor dice:

“Después de aver comulgado se enardecía en el amor de Dios, dándole fervorosamente gracias por tan inefable misericordia: aquí era donde la sucedían sus más elevados y

---

<sup>348</sup> Un ejemplo muy significativo es el descrito por Martí Gelabertó para el caso catalán en su obra ya citada. Y las obras de María Tausiet describen también este tipo de fenómenos en el Reino de Aragón.

<sup>349</sup> Toldrà, Albert: *op. cit.*, pp. 176 y 177. “Sor Isabel le pide al confesionario que, al darle la comunión [...], y ponía como motivo que había leído que [...]. Esta es una típica creencia mágica y supersticiosa, en que la eficacia del sacramento radica en los medios materiales, no en el «milagro» de la consagración. La combinación entre ignorancia y la hiperbólica exaltación contrarreformista de la eucaristía y la comunión produce resultados como este”.



frecuentes éxtasis, y donde recibía de aquella fuente de aguas vivas los mayores consuelos”<sup>350</sup>.

Una interpretación similar de la comunión la hemos visto más arriba en el caso de Luisa Zaragoza. El hecho de tener en su interior el cuerpo de Cristo le aportaba consuelo y le permitía crear un vínculo divino que conllevaba éxtasis más intensos. En la página siguiente Tosca sigue relatando los beneficios de la comunión, en este caso describiendo cómo esta permitía a la religiosa de Benigànim aconsejar mejor a aquellos que solicitaban su ayuda:

“Recibía entonces más especiales ilustraciones del Señor, y el buen despacho de sus peticiones; acudían a la Venerable Madre muchas personas afligidas, o con alguna duda, o perplexidad en sus negocios, y ordinariamente recibía al tiempo de la sagrada Comunión el conocimiento de lo que debía aconsejar para el acierto y bien espiritual de los que la habían consultado”<sup>351</sup>.

El hecho de que fuera después de la comunión cuando la religiosa daba sus mejores consejos también resulta significativo puesto que refuerza la idea de que, según el texto hagiográfico, era Dios quien le otorgaba los dones por los que tenía fama de santidad. Esta idea aparece también mencionada cuando Tosca describe la virtud de la caridad de la religiosa, que le permitía consolar y orientar a todas las almas cuando padecieran. Ella, sin embargo, no se sentía digna de tal labor, así que en una ocasión se supone que Jesús le dijo:

“Hija, haz lo que te ordeno, y no te metas en más: lo que hay en ti no es tuyo, yo lo he puesto; prosigue con caridad estos ejercicios, que yo te asistiré poniendo mis palabras en tus labios como fuego”<sup>352</sup>.

Las hagiografías se convirtieron en instrumentos de difusión no solo de modelos de santidad sino también de la doctrina católica. Y en este sentido intentaban cumplir una labor pedagógica, que en el caso de la comunión se planteaba como algo muy necesario dado el desconocimiento y la dificultad de comprender un fenómeno como este. Así lo podemos apreciar en el siguiente pasaje de la vida de la religiosa beniganense, en el que la Virgen se le apareció para enseñarle cómo se debía adorar al Santísimo Sacramento:

---

<sup>350</sup> Tosca, p. 90.

<sup>351</sup> *Íbidem*, p. 91.

<sup>352</sup> *Íbidem*, p. 133.

*“Inés, me tienen desconsolada muchas personas por el poco respeto con que reverencian a mi hijo Sacramentado, quando en la Misa alçan la hostia consagrada: atiende y mira cómo se debe adorar. Arrodillose la Emperatriz de los Cielos, y con devota compostura, y profunda reverencia juntó sus sacratísimos labios con la tierra; y vio la Venerable Madre que aquella tierra donde había puestos sus labios la Reyna de los Ángeles se convirtió como en una losa de finísimo oro; viendo este prodigio la preguntó: Señora, qué misterio encierra averse convertido en oro la tierra donde avéis aplicado vuestros purísimos labios? A que respondió la Santísima Virgen: Este tesoro gana el alma que se humilla a besar la tierra adorando a mi hijo Sacramentado”<sup>353</sup>.*

A través de este diálogo entre la Virgen y la Madre Inés el autor transmite la opinión de las autoridades eclesiásticas, que son conscientes del desconocimiento en torno a este sacramento. Por este motivo el objetivo de este pasaje es pedagógico y no tanto condenatorio, aunque como vemos no hay una explicación de cuál es el misterio de la transubstanciación, sino simplemente una descripción, a través de una metáfora, de las consecuencias positivas de adorarlo. A continuación lo que incluye Tosca es una defensa de las únicas personas autorizadas a distribuir este beneficio: los sacerdotes. Mediante la veneración de la Madre Inés a los clérigos al autor continúa con la defensa y explicación de la doctrina católica, que en la etapa post conciliar intenta restaurar la figura de los párrocos. E igualmente se insiste en la importancia de la obediencia y de la jerarquía.

Junto a la figura de Jesucristo la Virgen era la otra gran protagonista de las devociones que recogía el texto hagiográfico, algo que hemos mencionado más arriba y en lo que profundizaremos a continuación. La figura de María aparece descrita con un halo protector a su alrededor. Es la mediadora por excelencia, lo que podemos ver tanto a través de estos textos oficiales como en gran parte de la literatura popular que tuvo una enorme difusión en estos siglos. Las distintas advocaciones de la Virgen aparecen como protectoras de los fieles. Es la madre de Dios la que intercede con los devotos para conseguir algún favor divino o para calmar su ira, e incluso en ocasiones se puede apreciar cómo es más querida que su propio hijo. Así aparece reflejado, por ejemplo, en el siguiente fragmento de un popular pliego de cordel sobre el Renegado de Francia, publicado en Valencia en 1762:

“Yo reniego  
de Christo, y su Iglesia misma,

---

<sup>353</sup> *Íbidem*, pp. 92 y 93.

y también de su bautismo  
mas de la Virgen María  
ni reniego, ni la olvido,  
que es mi prenda más querida.  
Díxole el Demonio entonces:  
pues quien a lo más olvida,  
que es al Hijo; y no a la Madre,  
es muy loca fantasía.  
Dixo Simón: es verdad,  
mas la tengo tan querida,  
que no puedo yo alegrarme,  
a tenerla aborrecida”<sup>354</sup>.

En este romance el personaje principal se ve tentado por el diablo para renegar de su fe, algo habitual en este tipo de historias. Pese a que finalmente acaba cediendo, dejando de lado a Cristo y a la Iglesia, no pierde su amor por la Virgen, cuya devoción va más allá de lo estrictamente católico y se adentra en lo mágico/creencial. Es como un amuleto que protege al creyente, y la contradicción que se plantea la ridiculiza hasta el diablo. El protagonista reconoce que el demonio está en lo cierto, pero el tipo de relación que el devoto establece con la Madre de Dios se basa en el amor y no se guía, por lo tanto, por una actitud racional. Este vínculo será, además, el que acabe salvando al héroe de la historia puesto que pese a haber renegado de su fe la Virgen seguirá protegiéndolo y amparándolo, y lo mismo ocurrirá en los romances en los que el papel de María lo ocupe un determinado santo. Como especifica M<sup>a</sup> Cruz García de Enterría: en lo específicamente del pueblo es lo religioso y no lo necesariamente cristiano lo que se manifiesta<sup>355</sup>. Esta imagen de la Virgen y de los santos era habitual en el ámbito popular, y así lo refleja este tipo de literatura. Generalmente, la faceta de la Virgen como protectora maternal era la que predominaba, pero conocemos algún caso en el que la figura de María aparece como esposa. Se trata de los desposorios místicos del padre Francisco Jerónimo Simó, quien según las fuentes tuvo una revelación en 1609 en la que realizaba unos desposorios místicos con María<sup>356</sup>.

De forma algo más ortodoxa se describe la devoción a la Virgen en las hagiografías oficiales. En el caso del convento de Benigànim, de hecho, todas las monjas adquirieron como segundo nombre en religión el de María, algo que se hacía por costumbre pero que se convirtió en normativa, tal y como se recoge en el proceso de

---

<sup>354</sup> Nueva relación y curioso romance en que se refiere la gustosa y agradable historia del Santo Christo de Santa Thecla de la Ciudad de Valencia, y la del célebre Simón Ansa. *El renegado de Francia*.

<sup>355</sup> García de Enterría, María Cruz: *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*, Taurus, Madrid, 1973, p. 181.

<sup>356</sup> Callado Estela, Emilio: *Devocion popular... op. cit.*, p. 42.

beatificación de la Madre Inés. En él se incluye una carta de José Guill, notario y procurador del convento, en la que indica que conviene que se incluya en el proceso un certificado auténtico de la deliberación que todas las religiosas tomaron y acordaron el 25 de marzo de 1690, por la que nombraron como priora perpetua de su comunidad a la Virgen María, lo que haría que todas las religiosas de la comunidad, y las que en adelante formularan votos, llevaran el nombre de María<sup>357</sup>. Como vemos, por lo tanto, existe una especial relación con la Virgen, a la que toman como protectora. Por este motivo le profesan una profunda devoción, que se manifiesta en prácticas como el rezo del rosario. De hecho, Sor Josefa realizaba rosarios con cuentas hechas a partir de pequeñas naranjitas secas, una práctica que no solo ella llevaba a cabo sino que también aparece en las vidas de otras mujeres con fama de santidad. Esos rosarios, en el momento en el que su fama comenzó a expandirse, eran regalados a todos los fieles devotos aunque Tosca insiste en que la religiosa nunca asumió que eso lo hacía por la veneración que le profesaban, y de hecho cuando los entregaba lo hacía solo bajo licencia de la priora. En alguna ocasión, según el oratoriano, incluso Dios intervino para que hubiera suficientes:

“Solía la sierva de Dios, aviendo concluido sus obediencias, emplearse como por descanso y recreación, en hazer Rosarios, para repartir entre personas pobres, y devotas, para lo qual procurava recoger a su tiempo gran copia de granos y naranjitas. Sucedió en cierta ocasión, que una persona devota, y bienhechora del Convento, pidió a la Priora le hiziera caridad de embiarle algunos Rosarios de naranjitas, hechos por manos de la Madre Inés: dixo a esta la Prelada les hiziera; y respondiendo ella, que no tenía bastantes naranjitas, ni aun para la mitad de los Rosarios que pedían; le dixo la Priora, vaya y haga por obediencia todos los Rosarios que la han pedido, y para más abreviar diga a qualquiera religiosa que la ayude. Obedeció sin reparo alguno, llamó a una Religiosa, la qual apenas vió las naranjitas, dixo: *Veraderamente no ay aquí no para el tercio de los Rosarios que hemos de hazer*; respondió la Madre Inés: *Hagamos lo que nos mandan que Dios proveerá*. Pusieron mano a la obra, y concluido el numero de los Rosarios que pedían, quedaron muchas más naranjitas de las que avia antes, con admiración de las religiosas”<sup>358</sup>.

Este episodio, además, es utilizado para ensalzar la obediencia de la religiosa, más que como ejemplo de un suceso prodigioso acaecido en el convento. El hecho de que tuviera lugar, por lo tanto, fue como compensación de esta virtud. Aparentemente,

---

<sup>357</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 73r.

<sup>358</sup> Tosca, pp. 212 y 213.

la religiosa no solo fabricaba los rosarios sino que también, en ocasiones, los recogía para que Jesús o la Virgen los bendijeran, o al menos así lo relata Sor Francisca María de los Ángeles en su testimonio en 1729<sup>359</sup>. También Catalina María de San Agustín testificó que en las festividades dedicadas a la Virgen esta concedía que los rosarios fueran bendecidos. La Madre Inés en esos casos entraba en éxtasis y conseguía el favor del Señor, de la Virgen y de San Agustín<sup>360</sup>. Por este motivo había devotos que se los entregaban con el objetivo de obtener esta bendición, lo que hacía que, supuestamente, con ellos se experimentaran prodigios. Cuando la religiosa falleció estas piezas para la oración se convirtieron en auténticas reliquias, especialmente en el momento en el que con ellas los creyentes intentaban tocar su cuerpo. De esta forma, las cualidades extraordinarias y prodigiosas que había manifestado la persona podían traspasarse a un objeto concreto. Este fenómeno, el de las reliquias, lo analizaremos con más detalle más adelante.

La distribución de rosarios se acentuó en un contexto en el que esta práctica estaba en auge. Era un símbolo de la devoción en torno a la Virgen, cuya actitud frente a sus fieles era descrita como especialmente protectora. El progresivo prestigio que adquirió María se puede apreciar en el arte, donde su figura cobró cada vez mayor protagonismo en las escenas en las que aparecía representada junto a Cristo. Durante el periodo moderno el Niño Jesús dejó de aparecer de forma desproporcionalmente grande para acentuar la figura de la madre<sup>361</sup>. La virginal maternidad de María era un símbolo y un modelo a transmitir, aunque inalcanzable<sup>362</sup>. Ella aunaba en su figura los dos atributos más importantes atribuidos a todas las mujeres según el discurso eclesiástico predominante del Antiguo Régimen: la castidad y la maternidad, dos cualidades, a priori, contrarias entre sí. Pese a que la Iglesia católica consideraba la castidad como un estado más perfecto, era necesaria la reproducción para poder poblar el mundo. Y por ello María representaba muy bien este pensamiento. De hecho, la faceta de madre era la que permitía a la Virgen distribuir sus gracias entre sus devotos, lo que hacía a través de la leche de sus pechos. Esto aparecía en muchas representaciones iconográficas, y también personas con fama de santidad describían cómo fueron beneficiados por la

---

<sup>359</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 144v.

<sup>360</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 546v.

<sup>361</sup> 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.

<sup>362</sup> En relación a la figura de la Virgen como modelo véase: Accati, Luisa: "Hijos omnipotentes y madres poderosas: el modelo católico y mediterráneo", en Morant, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. II: El mundo moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 63-104.

Virgen gracias a su leche. En el caso de la religiosa de Benigànim ya hemos hecho referencia al episodio en el que Jaime Albert acudió al convento y Sor Josefa le hizo una tortilla con huevos podridos. Antes de llevárselo la monja pidió a María que le otorgara su bendición, lo que hizo vertiendo su leche sobre el plato. El simbolismo que adquiere la leche aparece en otros apartados de la *Vida* de la religiosa, así como también en las *Vidas* de otros santos y santas. Es el caso, por ejemplo, de Luisa Zaragoza, quien según su hagiógrafo vivió una experiencia en la que la Virgen le otorgó la leche de sus pechos para que la bebiera junto a Jesucristo:

“Visitóla María Santísima con su divino Hijo, en acción como de que tomava un pecho, y combidava a Luisa con el otro. Quedó esta su Sierva con imponderable rubor de verse tan sumamente honrada, y favorecida con tan sagrado combite: y como la grandeza de un singular, y excesivo favor es causa de el más humilde encogimiento, y juzgándose por el propio conocimiento de su nada, por indignísima de tan especial beneficio, no osava a acercarse a la Sacratísima Virgen, por más que ésta, y su benditísimo Unigénito se lo instaban, hasta que el mismo Señor la asió de la mano, y como con violencia la arrió al otro pecho, y afectuosamente la dixo: *Querida, has bebido mi sangre en la fuente de mi pecho algunas veces, y te espantas ahora de tomar la leche a los pechos de mi Madre?* Gozosísimo el Señor de ver en su Sierva tan respetosa humildad, la condujo hasta ponerle la boca bajo el pecho de la Virgen, que era el mesmo que su Majestad tomava; pero con tal disposición, que después que el Señor avía recibido aquel sagrado, y dulcísimo néctar, dejava salir la leche, y formándose en ella un arroyuelo, que corría por la mexilla de el Soberano Hijo, se introducía en la boca de su Sierva, obligándola con esta ingeniosa industria a no poder ni aun por su profundísima humildad resistirse a tal fineza, diciéndola a este tiempo el Señor: *Querida mía, Paloma mía, y Esposa mía, quiero que te regales con el mismo regalo con que yo me regalava a los pechos de mi Madre, y que te valgas de él para remedio de las almas*”<sup>363</sup>.

En este episodio la religiosa de Carlet parece mostrar cierto pudor hacia el hecho de tomar la leche directamente del pecho de la Virgen, a pesar de que, como le dice Jesús, sí que se ha atrevido a beber la sangre de su costado. Ante esto, Cristo la obliga a colocarse junto a él, pero le permite tomar la leche actuando él como intermediario. De este modo, Luisa se puede beneficiar de los dones que otorga esta bebida pero sin tener que mamar ella personalmente. Este suceso está cargado de un fuerte simbolismo puesto que mediante la lactancia se acentúa la relación de la Virgen y Jesús como madre e hijo.

---

<sup>363</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragoza... op. cit.*, pp. 665 y 666.

Algo similar se aprecia en la *Vida* de Gertrudis Anglesola, a quien en un momento determinado la Virgen le dice:

“Eres mi querida: tú eres amada, y tus peticiones, Hija, serán oídas, y mi Hijo, y Yo tenemos dominio tanto, que no es posible penetres lo que te queremos. Solo por mi Dios, y mi Señor, y mi Hijo Verdadero, a quien yo le di leche, te concedo que todo lo que pidieres en memoria de esta merced, te lo concederá por el Amor que me tiene, por lo que gusta de hazer mercedes por mí”<sup>364</sup>.

María se presenta como intermediaria, pero porque tiene un vínculo especial con el Señor forjado a través de la lactancia. La Virgen insiste en que amamantó a su hijo, ella lo crió, y por ello, reivindicando su posición como madre, puede actuar como mediadora para conseguir favores celestiales. Debemos tener en cuenta también que ambas hagiografías, la de Luisa y la de Gertrudis, fueron escritas a mediados del siglo XVIII, y en esta centuria se desarrolló un potente discurso en torno a la importancia de la lactancia materna. Aunque, en la práctica, el recurso a nodrizas siguió siendo habitual, los médicos y otros expertos comenzaron a insistir en la necesidad de que las madres amamantaran a sus propios hijos ya que a través de esta forma de alimentación el niño no solamente recibía nutrientes sino también virtudes y cualidades morales. Un bebé alimentado por una mujer virtuosa se criaría de forma sana gracias a la vida ejemplar de su madre, y del mismo modo una mujer pecadora transmitiría sus defectos a su descendencia. La leche, por lo tanto, era también transmisora de la moral, y el discurso construido no solo hacía referencia a la salud física sino también a los valores y costumbres<sup>365</sup>. La construcción de la maternidad en el siglo XVIII pasaba inevitablemente por la lactancia, y esto recorría todo tipo de escritos. Su defensa la encontramos incluso en textos hagiográficos como el de la *Vida* de Luisa Zaragoza. Cuando era un bebé su madre enfermó y no pudo darle el pecho, así que intentó alimentarla con agua y azúcar. A pesar de que con esto no podía sobrevivir de forma natural consiguió hacerlo gracias a la intervención divina, un episodio milagroso habitual, como tantos otros, en los relatos hagiográficos de las infancias de las personas con fama de santidad. En el caso de la religiosa de Carlet, años después, Dios justificó

---

<sup>364</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola... op. cit.*, p. 283.

<sup>365</sup> Para ampliar información se puede consultar Bolufer, Mónica: “Actitudes y discursos sobre la maternidad en la España del siglo XVIII. La cuestión de la lactancia”, *Historia Social*, N° 14, 1992, pp. 3-14. O también más recientemente: Bolufer, Mónica: “Ciencia y moral en los orígenes de la maternidad totalizante”, *Mètode*, N° 76, 2012. O también: Knibiehler, Yvonne: “Madres y nodrizas”, en Tubert, Silvia (ed.): *Figuras de la madre*, Cátedra, Colección Feminismos, Madrid, 1996, pp. 95-120.

el prodigio amparándose precisamente en el discurso sobre la lactancia propio del siglo XVIII:

“Quando eras niña no quise que tomases el pecho de otra mujer, porque no entrase en ti resabio de cosa mala, y que te fuera ocasión de algún pecado, dándote alguna depravada inclinación: solo quise que tomases leche de tu Madre, porque era buena, virtuosa, amada mía, e hija de otra mujer tan buena como ella”<sup>366</sup>.

La defensa de la lactancia, por lo tanto, atravesaba todo tipo de esferas, incluida la religiosa. Y en este contexto la leche no solo era transmisora de salud física y moral, sino también espiritual. Además, el simbolismo que la envuelve establece también una importante conexión con la sangre, como de hecho hemos podido apreciar en el caso de la Venerable Luisa. En los relatos hagiográficos es habitual que el santo o la santa protagonista tengan experiencias en las que beban directamente la sangre de Cristo, que él les ofrece como compensación por sus virtudes. Más arriba lo hemos visto en el caso de la Madre Inés con la práctica del Vía Crucis. Del mismo modo que en el periodo contrarreformista se produce un auge de la veneración al cuerpo de Cristo ocurre algo similar con su sangre, líquido en que se convierte el vino consagrado de la misa católica. La sangre, en la simbología cristiana, adquiere cualidades regeneradoras, redentoras y purificadoras, vinculadas todas ellas con la figura de Cristo. En lo relativo a España desde mediados del siglo XV se produce un auge del culto a la Preciosa Sangre, aunque no solamente desde un punto de vista sacro sino también por el vínculo entre la sangre y la limpieza o la nobleza<sup>367</sup>.

Pero, además, de acuerdo con las ideas anatómicas y fisiológicas propias de este periodo existía un vínculo entre la sangre y la leche. Cuando una mujer se quedaba embarazada su sangre era la que alimentaba al feto, actuando como fuerza vital. Y una vez daba a luz se consideraba que esa sangre era lo que se transformaba en la leche que impregnaba los pechos, y que a partir de entonces alimentaría al niño. La sangre y la leche, por lo tanto, estarían conformadas a partir de la misma sustancia<sup>368</sup>. En el relato hagiográfico, por lo tanto, podemos apreciar una combinación de estos conceptos médicos y el elemento religioso. Con ello vemos cómo en estos textos se utilizaban

---

<sup>366</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragoza...* op. cit., p. 9.

<sup>367</sup> Sobre esta cuestión y el valor simbólico de la sangre, así como su relación con el debate en torno al inmaculismo, se puede consultar: Ruiz-Gálvez Priego, Estrella: “*Sine Labe*. El inmaculismo en la España de los siglos XV a XVII: La proyección social de un imaginario religioso”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. LXIII, N° 2, 2008, pp. 197-241.

<sup>368</sup> King, Margaret: op. cit., p. 243.



ideas médico-académicas, lo que muestra que las nociones en torno a la salud y la enfermedad eran parte de una misma cultura compartida. Tal y como ocurre en la reproducción humana, donde la sangre alimenta al feto y la leche al bebé recién nacido, Cristo otorga su sangre para beneficiar espiritualmente a sus más fieles devotos<sup>369</sup>, y la Virgen utiliza su leche para transmitirles sus dones. Ambos utilizan aquello de lo que dispone su cuerpo para favorecer a sus protegidos, lo que en el caso de María pasa irremediabilmente a través de su rol de madre, representado mediante la lactancia como vemos en las siguientes imágenes.



Imagen 6: La Virgen y las ánimas del Purgatorio. Pedro Machuca, 1517.

---

<sup>369</sup> Beatriz Ferrús describe cómo en el imaginario medieval el cuerpo de Cristo aparece como figura nutricia puesto que alimenta a los cristianos con la sangre que mana de su pecho: Ferrús, Beatriz: “Puesta en escena barroca. Para una retórica femenina de la corporalidad en los siglos XVI y XVII”, en *Líneas actuales de investigación literaria. Estudios de literatura hispánica*, Universitat de València, València, 2004, p. 597.



Imagen 7: San Bernardo y la Virgen. Alonso Cano, 1657-1660.<sup>370</sup>

La lactancia espiritual, de hecho, no era exclusiva de la Virgen sino que la encontramos en las hagiografías de numerosas religiosas místicas de este periodo. Muchas de las mujeres que vivieron estas experiencias durante el Barroco manifestaron, entre otros, el don de la lactancia espiritual, un tipo de gracia que, de hecho, solamente ellas por ser mujeres podían experimentar. Como dice Beatriz Ferrús:

“La aparición de estigmas, la lactancia milagrosa, la exudación de aceite dulce o el «embarazo místico» serán manifestaciones de una espiritualidad y una corporalidad totalmente femeninas”<sup>371</sup>.

En estos casos el cuerpo adquiriría un protagonismo fundamental puesto que solamente en el sexo femenino se podían apreciar los síntomas propios de la maternidad, que es descrita de forma simbólica como una cualidad orientada a proteger a los fieles devotos y, especialmente, los más desamparados. La Madre Inés, según las

---

<sup>370</sup> Agradecemos a Rosa Ríos que nos haya facilitado la localización de estas dos obras de arte.

<sup>371</sup> Ferrús, Beatriz: *Heredar la palabra: vida, escritura y cuerpo en América Latina*, Tesis doctoral, Universitat de València, 2005, p. 197.

fuentes, pudo vivir esta experiencia en alguna ocasión, como describe Tosca en el siguiente pasaje:

“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. Pareciola 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. Respondiola 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>372</sup>.

Mediante este pasaje podemos observar cómo este don se convertía para Sor Josefa 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. Ella, además, según Tosca era consciente de que el entumecimiento de pechos era consecuencia de la subida de la leche propia del embarazo, pese a ser virgen y no haber experimentado nunca este tipo de síntomas; por ello quizás intuía 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 decía en su testimonio que: “se había reconocido en una ocasión con sus pechos tan entumecidos que la ocasionó alguna duda de si la sobrevenía algún grave accidente”<sup>373</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, de cara a los lectores de la hagiografía, demostraría aún 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

---

<sup>372</sup> Tosca, *op. cit.*, p. 158. El pasaje es muy similar en Benavent y Martínez y Tormo, p. 286.

<sup>373</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 910r.

la elección de una determinada religiosa, un tipo de experiencia que solo podían protagonizar las mujeres precisamente por tener un cuerpo femenino.

### **2.3 La veneración a las almas del Purgatorio**

Este suceso nos permite continuar el relato de las virtudes de la religiosa dado que introduce dos importantes elementos: la caridad y las almas del purgatorio. La primera, como virtud teologal y una de las principales cualidades de todo cristiano, debía ser ejercida de manera ejemplar por la religiosa, y así se supone que lo hizo con todos aquellos que pudieron necesitarla: los pobres, los enfermos y las almas de quienes habían fallecido. Es aquí donde se introduce la cuestión del purgatorio, espacio que fue evolucionando a lo largo del tiempo. Su origen lo encontramos entre los siglos XII y XIII, cuando aparece como un lugar en el cual las almas debían purgar todos sus pecados antes de poder acceder al Cielo. Inicialmente no tenía una consideración especialmente negativa, pero progresivamente se fue dotando de un carácter infernal, sobre todo con la Contrarreforma, que defendió la existencia este espacio por contraposición al rechazo protestante. Ya en el siglo XV existía una visión que presentaba el purgatorio como un lugar de almas profundamente atormentadas, lo que dio lugar a numerosas historias de aparecidos, fantasmas o almas en pena que aterrorizaban a los vivos<sup>374</sup>. Sin embargo, la existencia de una vinculación entre vivos y muertos también era una manera de que los católicos ejercitaran su caridad y solidaridad, puesto que era habitual dedicar misas y limosnas para las almas de los fallecidos. Mediante las plegarias y las buenas acciones se podían obtener las denominadas indulgencias, que tanto influyeron de hecho en el inicio de la reforma protestante. Estas permitían reducir el tiempo de penitencia de aquellas almas que se encontraban en el purgatorio, y es que era precisamente el tiempo una de las claves fundamentales dentro de este espacio. No se medía de la misma forma que en el mundo terrenal, y por ello la duración de las indulgencias podía ser de miles de años. Estas remisiones de las penas por los pecados cometidos, que tan duramente fueron criticadas por los protestantes, se mantuvieron en el ámbito católico durante siglos, y era habitual que en los relatos hagiográficos los santos mostraran una especial sensibilidad hacia estas almas, algo representativo tanto de su caridad como de la creencia católica contrarreformista en torno al purgatorio. La existencia de este espacio permitía recordar

---

<sup>374</sup> Tausiet, María: “Felices muertos, muertos desdichados. La infernalización del purgatorio en la España Moderna”, *Estudis: Revista de Historia Moderna*, Nº 38, 2012, p. 19.

a los vivos que era necesario que corrigieran su vida lo antes posible si no querían acabar allí durante siglos, algo que corroboraban las supuestas apariciones, cuyo objetivo no era otro que alertar y provocar temor mediante gritos y lamentaciones<sup>375</sup>.

Sin embargo, frente a esta visión tan barroca del purgatorio y que tanto debió penetrar en la mentalidad colectiva, existía también la creencia de la convivencia cotidiana entre vivos y muertos de una forma mucho más positiva, en la que ambos se ayudaban mutuamente<sup>376</sup>. En este sentido las representaciones que se realizaban de estas almas eran mucho más familiares, y pretendían ayudar a los vivos como forma de agradecimiento por la labor que realizaban al intentar salvarles rezando por ellas. Se establece, por lo tanto, una reciprocidad en la relación entre unos y otros. Ambas visiones, la aterradora y la positiva, las encontramos en el relato de la vida de la Madre Inés, quien dedicaba muchos esfuerzos a ayudar a aquellos que padecían en el purgatorio. Dada la fama que adquirió muchas personas se encomendaban a ella cuando veían que el momento de su muerte estaba cerca. De esta forma se aseguraban de que, aunque su alma dejara de estar entre los vivos, hubiera alguien que luchara por ellos y los protegiera para conseguir que el tiempo que debieran pasar en este espacio fuera lo más reducido posible. Además, el hecho de que fuera una persona especialmente beneficiada por la divinidad les daba mayores garantías de salvación.

La relación que la religiosa estableció con la mayoría de las almas a las que asistía era muy próxima. Ella era representada como la madre de todas ellas, a quienes llamaba *les meues filletes* (“mis hijitas”), según corroboraban diversos testigos de la fase informativa del proceso de beatificación. Por ellas ofrecía oraciones, misas, rezaba el rosario, realizaba los pasos del Vía Crucis y se mortificaba, especialmente ofreciéndose a padecer las penas que debían sufrir<sup>377</sup>. Según Tosca tuvo varias visiones en las que pudo ver el purgatorio y lo mucho que las almas sufrían en él, una imagen que se adaptaba perfectamente al discurso oficial barroco sobre este espacio. Además, parece que incluso en algunas ocasiones viajó a este lugar, unas experiencias extáticas en las que su cuerpo se quedaba en el convento mientras que su espíritu era el que se trasladaba<sup>378</sup>. Este viaje espiritual, en el que profundizaremos más adelante, debía ser

---

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>376</sup> Tausiet, María: “Gritos del Más Allá. La defensa del purgatorio en la España de la Contrarreforma”, *Hispania Sacra*, Vol. 57, Nº 115, 2005, p. 106.

<sup>377</sup> Tosca, p. 159.

<sup>378</sup> *Ibidem*, p. 165.

bien justificado puesto que, como monja de clausura, no podía abandonar físicamente el convento. Siempre que tenía visiones o experiencias vinculadas con el purgatorio la religiosa, supuestamente, padecía en primera persona dolores y muchos sufrimientos, como una imitación de los que debían soportar las almas que allí se encontraban. Es importante también la presencia del fuego, una constante en las representaciones de este lugar. Quizás por este motivo lo que la religiosa les ofrecía a estas almas era denominado un refrigerio, el término que aparece en el relato hagiográfico y que hace referencia tanto al consuelo, en general, como a aquello que provoca alivio a través del frescor<sup>379</sup>. La representación de estos espíritus rodeados de fuego se dio, por ejemplo, en una ocasión en la que se le apareció el alma de un jesuita envuelto en llamas<sup>380</sup>, o también en otro momento en el que se vio rodeada de brasas que representaban a aquellos que rogaban que intercediera por ellos<sup>381</sup>. Podemos considerar que la simbología que vinculaba el purgatorio con el calor se relaciona también con el ardor de su entrega hacia estas personas, un ardor tan fuerte que, según la hagiografía y los testigos del proceso, le provocaba tremendos sudores, lo que en alguna ocasión hizo que quedara su cuerpo impreso en el suelo. Catalina María de San Agustín lo describía así: “tan ardiente era el amor, que la hacía sudar tanto que quedaba todo su cuerpo estampado en el suelo con la humedad que arrojaba de él”<sup>382</sup>.

La interrelación entre la religiosa de Benigànim y estas almas era constante, hasta el punto de que, según las fuentes, había personas que pasaban el purgatorio en su celda. Esta cuestión resulta interesante puesto que presenta este lugar no como un espacio físico, o al menos no como un espacio fijo, sino como un proceso que los fallecidos deben afrontar para poder hacer penitencia por sus pecados. De nuevo, la simbología del fuego se hace patente, especialmente a través del testimonio de Miguel Pastor, beneficiado de la parroquia de Benigànim (y sobrino de Ana María de San Agustín), que en 1766 testificó lo siguiente:

“Ha oído decir que a una religiosa llamada Sor María Magdalena de San Juan de dicho convento de Benigànim, y a una compañera suya también religiosa, las llamó (la Madre Inés) en dos distintas ocasiones, y les hizo ver dentro de su celda y de la despensa, las

---

<sup>379</sup> Ambas definiciones aparecen en el Diccionario de Autoridades, Tomo V (1737): <http://web.frl.es/DA.html> Consultado el 20 de noviembre de 2018.

<sup>380</sup> Tosca, p. 179; ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 258r (testimonio de Catalina María de San Agustín).

<sup>381</sup> Tosca, p. 173.

<sup>382</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 261v.

llamas del fuego del Purgatorio, en cuyo lugar padecían por disposición divina algunas almas, manifestándoles ser verdad lo que ellas interiormente dudaban diciéndoles: Madres, ver y creer; y así después lo manifestaron las dos sobredichas religiosas. Lo que sabe por haberlo oído decir a varias religiosas del mismo convento, y ser voz y fama pública entre personas doctas y timoratas [...]”<sup>383</sup>.

A través de este acontecimiento podemos apreciar cómo había agustinas dentro del convento que no estaban convencidas de los dones de la Madre Inés, o al menos no creían todo lo que ella les decía que veía. Se supone que la religiosa les demostró que las llamas del purgatorio eran reales, aunque no queda del todo clara cuál fue la reacción de las dos monjas. Este suceso es descrito por el testigo como ejemplo de la capacidad que tenía la religiosa de conocer los pensamientos interiores de las personas, y no tanto como manifestación de la existencia real de las llamas del purgatorio en el convento. No obstante, podemos interpretar que las dos agustinas resolvieron sus dudas interiores sobre el fuego del purgatorio, a pesar de no plantearse directamente a la Madre Inés. Otro elemento que nos llama la atención es el relativo a la evolución de la memoria de Sor Josefa. Este testigo decía que conocía esta información gracias a varias religiosas del convento, entre ellas seguramente su tía Ana María de San Agustín, que testificó en la fase informativa de 1729. Su fuente, por lo tanto, resulta bastante fiable. Pero el relato de los hechos varía respecto a principios del siglo XVIII. No sabemos si por iniciativa del tribunal, o por la del propio testigo, las palabras de Sor Josefa ya no aparecen en valenciano sino en castellano. No es este el único ejemplo puesto que, a diferencia de la fase informativa, en la apostólica que se desarrolló entre 1762 y 1799 la gran mayoría de las citas “textuales” de la Madre Inés aparecen en castellano, seguramente por una progresiva castellanización de las autoridades, que vincularon esta lengua a una mayor categoría sociocultural. Así lo demuestran precisamente los jueces en la testificación de Vicente Pla en 1797, quien en relación a un supuesto prodigio de la Madre Inés en el que solicitó ayuda de las almas del purgatorio para mover una pila de piedra, dice que la religiosa inició la petición con la expresión “así, animetes”. Unas líneas después se incluye lo siguiente en la documentación:

---

<sup>383</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 539r.

“Cuya expresión o voces «así animetes» corresponde en buen español «Ayudadme, almas», lo que se nota de orden de los Reverendos Señores Jueces Apostólicos y anuencia de los Subpromotores de la Santa Fe”<sup>384</sup>.

Son los jueces, por lo tanto, los que traducen las palabras del testigo y las anotan en su declaración. En la fase informativa también se solía incluir la traducción de las palabras de la Madre Inés, pero no se añadía el matiz que incluye este testimonio, en el que los jueces citan textualmente que lo traducen a “buen español”. Con ello, por lo tanto, vemos cómo a lo largo del siglo XVIII el valenciano fue quedando anulado y en una posición de inferioridad respecto al castellano<sup>385</sup>. No es este el único ejemplo, de hecho veremos otros más adelante, pero continuaremos ahora con la descripción de la preocupación de Sor Josefa por las almas del purgatorio.

Hubo numerosas personas que inundaron la estancia de la Madre Inés. Aparentemente, ella veía a estos “espíritus” con sus “ojos corporales”, tal y como lo citaban testigos como Catalina María de San Agustín<sup>386</sup>. Jaime Albert, en relación a sus viajes espirituales, incluía en su testimonio una distinción entre los ojos corporales y los ojos de la mente<sup>387</sup>. Mediante los segundos era Dios quien proyectaba en su mente una revelación que le permitía tener conocimiento de lo que sucedía en un lugar lejano, mientras que con los primeros Dios permitía que ella misma visualizara con sus sentidos lo que estaba sucediendo. La distinción es muy similar a la que incluía el propio Tosca en la hagiografía en relación a las visiones, que podían ser corporales, imaginarias o intelectuales<sup>388</sup>, o también a la que describía Vicente Calatayud, presbítero, en su testimonio de la fase apostólica de 1762:

“Puede ser corporal, imaginaria o intelectual. Para la primera concurren formas o especies propuestas a los sentidos externos; para la segunda, formas y especies

---

<sup>384</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 645r.

<sup>385</sup> Esto, al fin y al cabo, formaba parte de la centralización borbónica de las instituciones de la Monarquía Hispánica tras la imposición de los Decretos de Nueva Planta, que implicaba la castellanización de la administración civil y eclesiástica. Dicho proceso tuvo lugar de forma progresiva, y a finales del siglo XVIII, como vemos, estaba firmemente consolidado. Nadie podía esperar hacer carrera en ambas administraciones sin dominar el castellano. En definitiva, esta lengua se consolidó, especialmente en las ciudades por la presencia de los órganos administrativos, como la lengua vehicular, lo que también acentuó la brecha entre el campo y la ciudad. Furió, Antoni: *Història del País Valencià*, Tres i Quatre, València, 2001, pp. 388-391.

<sup>386</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 250v.

<sup>387</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 964v.

<sup>388</sup> Tosca, p. 320.



propuestas a la imaginación; para la tercera, especies propuestas al entendimiento, y puramente inteligibles”<sup>389</sup>.

Las visiones o, en definitiva, la visualización de algo, por lo tanto, depende de lo que utilicemos para presenciarlo, y la religiosa de Benigànim, según las fuentes, era capaz de percibir con sus sentidos externos a las almas del purgatorio. Esto significaba que estos espíritus se encontraban físicamente a su alrededor, y así lo testimoniaba por ejemplo Catalina María de San Agustín, que decía que en ocasiones la Madre Inés debía salirse de su celda para mortificarse en el exterior, y así no hacer daño a las almas que tenía alrededor. Añadía que “si la Venerable Madre lo creía así era porque las veía con sus ojos corporales”<sup>390</sup>. Las otras religiosas del convento tenían la misma impresión respecto a estos seres, tal y como describe Tosca en el caso de María de San Pablo. Parece ser que el alma de una doncella estaba pasando el purgatorio en la celda de la Madre Inés, pero salió de allí y llegó a la estancia de esta otra religiosa. Cuando por la noche María de San Pablo pretendía realizar unas disciplinas vio que no podía hacerlo porque algo se lo impedía, así que, pensando que podía ser el alma de esta doncella, le dijo: “Si eres el alma de la doncella que padeces en la celda de la Madre Inés, desde ahora ofrezco por ti al Señor este ejercicio, y vete con Dios”<sup>391</sup>. Tras esto pudo continuar sin problemas.

Según las fuentes, por lo tanto, numerosas personas pasaron por la estancia de Sor Josefa, como Juan Bautista Ballester, arcediano de Murviedro en la Iglesia Metropolitana de Valencia<sup>392</sup> o la condesa de Paredes<sup>393</sup>. De hecho, parece ser que los condes de Paredes mantuvieron correspondencia con la religiosa, a quien se encomendaban cuando necesitaban consejo o protección. Por este motivo el conde, que fue virrey de Valencia y Capitán General del Reino entre 1669 y 1675, envió al convento un frontal y casulla para el altar mayor, y Sor Josefa asistió a la condesa en su muerte. Según María Magdalena de San Pablo, testigo de la fase informativa, la Madre Inés solía asistir en su celda a las almas que le enviaba el Señor o a las de algunos parientes de las religiosas<sup>394</sup>, y Alonso Milán de Aragón, que testificó en este mismo periodo, añadía que esa asistencia espiritual la realizaba con todos aquellos que le

---

<sup>389</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 395v.

<sup>390</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 254v.

<sup>391</sup> Tosca, p. 175.

<sup>392</sup> *Ídem*.

<sup>393</sup> *Íbidem*, pp. 176 y 177.

<sup>394</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 619v.

habían tenido especial devoción<sup>395</sup>. La ayuda que prestaba la religiosa de Benigànim, por lo tanto, no era aleatoria sino que se centraba especialmente en aquellos con los que había mantenido algún tipo de relación en vida, o en todo caso con los familiares y conocidos de las personas que tenía alrededor.

Cuando estas almas aparecían podían provocaban cierta inquietud a las otras religiosas, como es el caso de Sor Francisca de Santa Ana, que compartía celda con la Madre Inés (según Tosca porque esta padecía gota coral y necesitaba alguien en su compañía que la atendiera<sup>396</sup>). Parece ser que esta religiosa oía constantemente golpes y ruidos en la estancia, e incluso notaba cómo le tocaban la cara. Según el texto de Tosca, Sor Josefa a veces tenía que pedir a las almas que las dejaran reposar, pero resulta mucho más interesante la descripción de los hechos que realizó Sor Francisca María de los Ángeles. Según esta la Madre Inés le decía a Sor Francisca de Santa Ana que no tuviera miedo, que no le harían nada, y añadía que llamaba a las almas para decirles: “Veni, veni filletes amb mi y deixau dormir a Tana”<sup>397</sup>. Estas palabras nos permiten apreciar el tipo de relación que Sor Josefa tenía con estos espíritus, así como también la familiaridad con la que se refería a su compañera de celda. Se aprecia también un cierto contraste entre la actitud que adoptaba ella misma y la que demostraba Sor Francisca, que al sentir ruidos y notar presencias manifestó un cierto temor por lo que estaba sucediendo. La misma testigo describía otro suceso similar que tuvo lugar en la celda de Sor Ana María de San Roque. Esta empezó a oír muchos ruidos que no la dejaban dormir, así que a la mañana siguiente acudió a la Madre Inés. Esta le dijo: “Lo que te ha pasat esta nit era el Vicari (*Mosen Vicente Benavent, vicario de la parroquia de Benigànim*) no tingues por, que no el sentiràs més, perque ya el tinc en la nostra celda”<sup>398</sup>. Catalina María de San Agustín testificaba algo similar, diciendo que la religiosa sabía cuándo iba a morir Vicente Benavent, y que pasó el purgatorio en su celda. Por el camino hacia esta estancia estuvo haciendo ruidos toda la noche, pero Sor Josefa tranquilizó a sus compañeras diciendo que era el alma de este hombre, y que no se preocuparan porque ya se encontraba con ella en su habitación<sup>399</sup>. La ya citada María

---

<sup>395</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 1036r.

<sup>396</sup> Tosca, p. 172.

<sup>397</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 139r. “Venid, venid hijitas conmigo, y dejad dormir a Tana”.

<sup>398</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 142v.

<sup>399</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 260r.

Maddalena de San Pablo describía en su testimonio también otro suceso similar, en este caso relativo a su madre:

“Dijo también la testigo que habiendo muerto su madre Francisca Mollá en el día 7 de enero de 1693, la sobrevino un gravísimo miedo con el motivo de haberla enterrado en la Iglesia de este convento, de suerte que la declarante no podía sosegar, así porque la parecía que continuamente veía a su madre, como también porque oía algunos ruidos, y comunicando esta aflicción con la Venerable Madre Inés, la consoló esta diciéndola que no la haría daño alguno, y el día 2 de febrero del mismo año de la festividad de la Purificación de Nuestra Señora, luego que se concluyó el ejercicio que se tuvo en la iglesia de este convento por la tarde, con el Santísimo descubierto, llamó la Venerable Madre Inés a la testigo en el mismo coro, y abrazándola la dijo que no tenía ya que orar por el alma de su madre porque ya había salido del purgatorio, y estaba en el Cielo, y al mismo tiempo se arrojó la Sierva de Dios abrazada a la declarante, sin dejarla hasta que volvió del éxtasis, y desde aquel instante se le quitó totalmente el miedo que tuvo la testigo”<sup>400</sup>.

Todos estos relatos muestran el temor de las monjas del convento hacia las apariciones y los ruidos propios de estas almas que estaban padeciendo en el purgatorio, una descripción que se ajusta perfectamente a la creencia en el carácter infernal de este espacio y en las historias de “fantasmas” que manifiestan a los vivos sus lamentaciones a través de gritos y golpes. Pero en el caso de esta última testigo, además, podemos apreciar un temor algo diferente. El miedo que sintió, y que reconoció, María Magdalena de San Pablo se debía no solamente a que veía una presencia sino a que esta era precisamente la de su madre. Su congoja se debía, por un lado, al pavor que experimentó por si esta alma le hacía daño, pero también, por otro lado, a una inquietud muy natural de una hija hacia su madre: que su alma se salvara. La creencia general en el purgatorio y en el más allá hacía que todos temieran por sus propias almas, pero también por las de sus familiares. Por ello dedicaban limosnas y misas, y se encomendaban a los santos de su devoción para pedir por aquellos que hubieran fallecido. Sabiendo, además, los terribles padecimientos que se supone que las almas sufrían en el purgatorio (de acuerdo con la visión infernal propia de estos siglos) resulta lógico que los vivos se inquietaran por sus muertos. La Madre Inés, en este caso, consoló a su compañera con cariño, abrazándola y garantizándole que no debía preocuparse puesto que su madre ya estaba en el cielo. De nuevo podemos entrever el

---

<sup>400</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 621r y 621v.

tipo de relación que tenían las monjas entre sí, o al menos la que los testigos transmitían. Es cierto que en algunos casos podían existir rencillas, conflictos y desconfianza entre ellas, pero también se desarrollaban lazos afectivos, compañerismo y solidaridad.

En ocasiones, la Madre Inés también atendió a familiares de las religiosas que se encontraban fuera del convento, como es el caso de Ana María de los Serafines que describía Sor Francisca María de los Ángeles:

“Dijo también la testigo haber oído referir muchas veces a la Madre Anna María de los Serafines, religiosa que fue de este convento, que cuando vino a él para tomar el hábito, comunicó a la Venerable Madre Inés la grande aflicción con que se hallaba en su casa en la villa de Onteniente por verse en ella frecuentemente un bulto, que tenía a todos asustados, y con un continuo sobresalto, sin saberse lo que era; y la Venerable Madre le declaró era el alma de la madastra (*sic*) de Don Gaspar Sancho, padre de la dicha religiosa, que necesitaba de ciertos sufragios”<sup>401</sup>.

También Catalina María de San Agustín testificaba sobre el alma de su bisabuela, y su relato contiene diversos elementos que merece la pena analizar. Parece ser que esta dio un golpe en su mesita de noche de camino al purgatorio, y poco después:

“recibió la declarante una carta de Fray Tomás Mompó, religioso agustino calzado y tío de la declarante, en que la decía a ésta que el Padre Maestro Fray Nicolás Valls, religioso también agustino calzado conventual, como el antecedente, en la ciudad de San Felipe (antes Xàtiva) había dicho a Catalina Renovart, abuela de la declarante e hija de la difunta, que el alma de ésta padecía en el purgatorio gravísimas penas, y necesitaba de muchos sufragios, el cual aviso dieron a la declarante para que lo comunicase a la Venerable Madre, quien la respondió: *Filleta, digues a ton tio y a ta ahuela que la anima de la bisabuela no necesita ya de sufragis, y que li han valgut molt les limosnes que ha fet en esta vida: Y que al Pare Mestre Valls lo ha engañat la Blanca*. Y habiendo respondido la declarante a la carta de su tío con esta noticia de la Venerable Madre tuvo segunda carta en que la aseguraban haber reconocido ser verdad cuanto había referido la Venerable Madre pues la referida Josefa Alonso difunta había hecho en esta vida grandes y muchas limosnas. Y que el Padre Maestro Valls había confesado ser cierto que la noticia ya referida de que la bisabuela de la testigo estaba aún en el Purgatorio padeciendo gravísimas penas se la había dado la Blanca, que así

---

<sup>401</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 141v.

llamaban a una mujer, que estaba espiritada o endemoniada, que vivía en la misma ciudad de Xàtiva, y que esta mujer, o por su boca el demonio, le había engañado”<sup>402</sup>.

Lo primero que debemos tener en cuenta en lo relativo a este suceso es que Nicolás Valls, como sabemos, conocía a la religiosa de Benigànim puesto que había acudido al convento a examinarla. Por este motivo tenía buena opinión de Sor Josefa, y la creyó cuando esta dijo que le habían engañado. La presencia en este relato de una mujer endemoniada llamada Blanca es también un elemento significativo puesto que indica que era frecuente que el demonio intentara engañar a las personas, especialmente a través de mujeres, consideradas más débiles intelectualmente y más propensas a dejarse engañar. Tal y como se la describe podemos aventurar que esta mujer tenía cierta fama en la ciudad de Xàtiva, y que al decirle a la abuela de la declarante que su madre necesitaba sufragios para salir del purgatorio seguramente lo hizo confiando en su propia capacidad de comunicación con la divinidad (no sabemos si lo creía de verdad o participaba conscientemente en el engaño). Sin embargo, la opinión general respecto a ella, que en algún momento pudo ser positiva, se había tornado en negativa al considerar que sus consejos y palabras no los guiaba el Señor sino el demonio. La testigo, además, no asumía que la culpa había sido totalmente del diablo puesto que decía: “que esta mujer, o por su boca el demonio, le había engañado”. Parece que valoraba las dos posibilidades, aunque debemos añadir que no sabemos si estas palabras eran de la propia testigo o transmitía las de Nicolás Valls. En cualquier caso, este testimonio demuestra la incertidumbre y la preocupación en torno a las almas del purgatorio, y a la posibilidad de que las de los fallecidos más queridos no hubieran subido al cielo. Asimismo, refleja una realidad en la que era habitual la presencia de algunas personas especiales con dones supuestamente sobrenaturales que podían curar por gracia, aunque era frecuente el cuestionamiento en torno a las actuaciones de este tipo de personas, especialmente si eran mujeres sanadoras. No se sabía con seguridad si sus capacidades procedían de Dios o del demonio.

En efecto, esta incertidumbre no solamente se manifestaba cuando existían dudas sobre si los fallecidos se habían salvado o no, sino también, de hecho, en el posible engaño de los demonios. Por ello, por consejo de sus directores espirituales, cuando se le aparecía alguna supuesta alma del purgatorio, la Madre Inés debía hacer la señal de la cruz y solicitarle que dijese: Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar,

---

<sup>402</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 237r y 237v.

y la Purísima Virgen Madre. E igualmente les hacía rezar el credo<sup>403</sup>. Algunas personas seguían recordando esta práctica años después, y así lo testificaba Vicente Ximeno en 1763 diciendo que les hacía recitar un credo o alguna otra oración, tal y como se lo había contado, de hecho, Jaime Albert<sup>404</sup>. María Micaela de San José añadía en 1798 que, según ella, les hacía también rezar el rosario<sup>405</sup>. La información, por lo tanto, va evolucionando, pero hace referencia al mismo fenómeno. Se les exige a estas almas que demuestren que conocen las devociones autorizadas por la Iglesia Católica, que en este caso se centran en el cuerpo de Cristo y la Virgen, devociones que como hemos visto antes se acentúan especialmente durante los siglos del periodo moderno. Si no eran capaces de formular estas oraciones se suponía que su origen era diabólico, y de este modo podían asegurarse.

Sor Josefa no solamente asistió a sus compañeras religiosas y a sus familiares, sino que su influencia se dejó sentir también en círculos más amplios. Jaime Albert, en su testimonio, relataba cómo había ayudado a calmar su inquietud por el alma de su padre, que había fallecido en 1680. El difunto se le apareció a Josefa Soriano, doncella de la madre de Albert, Vicenta Vidal, lo que le provocó los grandes sustos y temores “que naturalmente causan semejantes apariciones”<sup>406</sup>. El fallecido le pidió que se celebraran diversas misas por su alma, y aunque así lo hicieron el citado Albert se quedó intranquilo por si esta aparición había sido una ilusión. Así se lo comunicó a la Madre Inés, quien le tranquilizó diciéndole que, en efecto, su padre había ascendido al cielo. Albert se convenció porque la religiosa se lo describió muy bien, a pesar de que ella jamás lo había conocido<sup>407</sup>. Asimismo, Tosca describe el caso del pintor y presbítero José Ramírez, a cuyo padre asistió también la religiosa de Benigànim, y quien le dijo que ascendió al cielo acompañado de San Antonio de Padua<sup>408</sup>. Años después algunos testigos de la fase apostólica conocían historias similares porque habían afectado a sus familiares o conocidos. Joaquín Madroño, aristócrata, relataba en 1765 que Teresa Madroño (hermanastra de su padre) había pasado el purgatorio en la celda de la Madre Inés, pero después de que la religiosa beniganense falleciera<sup>409</sup>. Esto nos demuestra no solo una continuidad en esta práctica, sino también la pervivencia de la devoción de Sor

---

<sup>403</sup> Tosca, p. 186; ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 907v (testimonio de Jaime Albert).

<sup>404</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 445v.

<sup>405</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 734v.

<sup>406</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 908r.

<sup>407</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 908v.

<sup>408</sup> Tosca, p. 180.

<sup>409</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 528v.

Josefa hacia estas almas incluso después de su muerte. Tosca, de hecho, lo describe cuando hace referencia a las personas que corroboraban que la religiosa se les había aparecido para solicitarles sufragios por las almas penitentes<sup>410</sup>. Volviendo a los testigos de la fase apostólica consideramos interesante destacar el testimonio de Vicente Bella, sacerdote, que en 1763 declaraba lo siguiente:

“Y añade haber oído a su madre ya difunta, que tenía en su casa una criada, también ya difunta, que nunca se avino con la suegra de la madre del testigo; y estando ésta enferma de peligro (la suegra), rogó la madre del testigo a la criada que entrase a pedir perdón a su suegra; a lo que ésta no quiso condescender. Murió la enferma, y desde luego se oyeron por la casa algunos rumores, y la madre del testigo, temerosa por esto, se pasó a Benigànim a consolarse con la Madre Inés, contándole lo que sucedía en su casa, y la respondió esta: que ya lo sabía, pues tenía en su celda a la difunta, y que allí pasaba el Purgatorio, y así que tuviesen paciencia. Y habiendo repetido la madre del testigo el ir a visitar a la Madre Inés, y haciendo conversación de lo mismo que ya duraba cerca de tres meses, la respondió la Madre Inés que la víspera de San Joseph se acabaría todo, y la difunta se iría a descansar. Y en ese día sucedió que en la casa donde estaba la madre del testigo se descolgó un lienzo, y se hizo pedazos; y ya no se oyó más el ruido; con lo que tuvieron por cierto lo que había prometido la Madre Inés”<sup>411</sup>

En este pasaje podemos encontrar una idea muy extendida en relación a los espíritus o los “fantasmas”: que si siguen por el mundo de los vivos es porque tienen algo pendiente que solucionar. Este parece ser el caso de la suegra de la madre del testigo (seguramente sería su abuela, pero no lo sabemos con seguridad porque no la describe como tal). Dada la mala relación entre la suegra y la criada de Magdalena Canella (que así se llamaba la madre de Vicente Bella según él mismo había declarado anteriormente) esta solicitó a la segunda que le pidieran perdón antes de que muriera para que no le quedara ninguna cuenta por saldar antes de ese momento. No queda claro quién fue la que no aceptó el acercamiento, pero parece que debió ser la suegra, que falleció sin solucionar este conflicto. Por este motivo Magdalena Canella asumía que los ruidos que se oían en su casa se debían al alma de su suegra, que no podía descansar porque no había purgado todos sus pecados. Esto le llevó a hablar con la Madre Inés, quien la tranquilizó diciéndole que el purgatorio lo estaba pasando en su celda, y como vemos parece que a los tres meses aproximadamente se produjo finalmente el resultado

---

<sup>410</sup> Tosca, p. 188.

<sup>411</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 483r.

esperado: que el alma de la mujer había abandonado por fin el purgatorio. Por ello la madre de Vicente Bella interpretó la caída del lienzo como una señal.

Como podemos ver en estos relatos las personas interpretan los ruidos en función de la predisposición que tienen para ello. Asumen que eso es propio de las almas del purgatorio, y entienden que tienen familiares que pueden encontrarse en esta situación desesperada. Por ello los muertos intentan ponerse en contacto con los vivos, para que les ayuden en su tránsito hacia el más allá. La Madre Inés encajaba en esta dinámica porque formaba parte del mismo contexto cultural y creencial, así que aportaba el consuelo que los demás esperaban y les decía aquello que confiaban escuchar: que ella tenía esos espíritus consigo y, por lo tanto, los protegía y ayudaba para superar esta etapa.

Según los testimonios de la fase informativa del proceso que pudieron conocerla, la protección que ofrecía, además, la manifestaba, como hemos visto, de una forma muy cariñosa. Ella no temía a las almas del purgatorio sino todo lo contrario, las trataba con afecto y confianza, tal y como demuestra su propio lenguaje. Hemos visto algunos ejemplos, pero podemos citar otros igualmente significativos. Francisca María de los Ángeles fue testigo de un suceso en el que dos almas estaban encerradas en la celda de Teresa de la Concepción y de María Magdalena de San Pablo (testigo de la fase informativa). Ninguna de las dos podía abrir la puerta, con lo que apareció la Madre Inés y les dijo “Obriu, obriu filletes”<sup>412</sup>. Después de esto pudieron acceder a la celda, y Sor Josefa les dijo que las almas eran de dos familiares de las religiosas. Una era de un primo de Teresa de la Concepción, y la otra de Agustín Gomar, padre de Ana María de San Roque (testigo también de la fase informativa). La misma actitud desenvuelta demostró Sor Josefa en otra ocasión según relataba en 1729 Benito Pichón, presbítero:

“Dijo también el testigo haberle referido el ya citado Don Francisco Martínez de Vera, Marqués del Bosque, habiendo salido en una ocasión de la ciudad de Alicante a tiempo que expiraba un amigo suyo llamado Don Luis Canisia, pasó a la villa de Benigànim, y dijo a la Venerable Madre Inés encomendase a Dios al referido Don Luis Canisia, y respondió la sierva de Dios inmediatamente: *Ya ho sé que es mort, y la sehua anima está en la nostra celda, y no he vist home més impertinent, porque no em deixa viure*; con lo cual el referido Marqués y el testigo con su relación se aseguraron, no solo de la singular devoción que la Venerable Madre Inés tenía a las almas del purgatorio [...] si

---

<sup>412</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 143v. “Abrid, abrid hijitas”.



también en que la Divina Misericordia se dignaba a enviar a la celda de aquella sierva suya muchas almas, para que en ella padeciesen su purgatorio”<sup>413</sup>

Las palabras de la Madre Inés no resultan precisamente solemnes sino bastante espontáneas. Calificaba a este difunto de impertinente porque no la dejaba tranquila, lo que nos transmite una imagen de Sor Josefa quizás mucho más parecida a la persona que realmente debió ser, así como también una representación de los difuntos como espíritus molestos pero no aterradores. Siempre debemos ser cautelosos con el análisis de todas las fuentes, es cierto, pero es evidente que existe un contraste entre los testimonios de los testigos y la descripción hagiográfica. La Madre Inés que describían aquellos que la conocieron personalmente reunía en su personalidad características propias de la santa que todos esperaban que fuera, es evidente, pero también otras más acordes a una mujer sencilla y espontánea de orígenes humildes. Esta segunda percepción, no obstante, se iría perdiendo, o matizando, con el tiempo, e irá ganando terreno la imagen santa propia del lenguaje hagiográfico. El carácter popular, no obstante, no lo perderá, lo que seguramente permitió que su fama se mantuviera, y se haya mantenido, durante tanto tiempo. El último comentario que nos interesa realizar en relación a estas palabras de Benito Pichón hace referencia a cómo finalizaba su respuesta: decía que las almas acudían a la celda de la religiosa a pasar “su purgatorio”. De nuevo entrevemos una concepción de este lugar no como un espacio físico sino como un trance personal que todas las personas deben atravesar, y por ello se convierte en un purgatorio particular, propio de cada persona.

Una actitud similar, que muestra una percepción de las almas del purgatorio como niños inquietos, es la que adoptó la religiosa frente a su confesor en una ocasión. Catalina de San Agustín relataba que una vez, hablando la Madre Inés con su director espiritual, esta dijo:

*“Esperam un poquet, tin paciència, vesten a la nostra celda, que yo faré lo que tú vols [...] y dando explicaciones al confesor dice: Pare, una animeta, que demana refrigeri de algunes penitencies y oracions; diciendo estas palabras las Venerable Madre con tal*

---

<sup>413</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 1011v.

ternura que movió al confesor a hacer oración por aquella alma, y apenas la empezó solo interiormente dijo la Venerable Madre: *Gracies a Deu que et donen refrigeri*”<sup>414</sup>.

Hasta aquí hemos analizado distintos acontecimientos de la vida de la Madre Inés en relación a su preocupación por las almas penitentes, así como también su actitud directa y “valiente” respecto a este tipo de fenómenos. La imagen infernal del purgatorio aparece en estas descripciones, pero la interrelación entre vivos y muertos es también una constante, y si la religiosa padecía y se preocupaba por aquellos que ya no estaban los difuntos podían agradecerse ofreciéndole algo a cambio. Así sucedió en varias ocasiones, en las que la participación de la priora también fue importante puesto que, si era necesario, era ella quien le pedía a Sor Josefa que buscara en el purgatorio algún alma que pudiera echarles una mano. En una ocasión se rompió el tapón de una balsa de agua situada en el convento para regar el huerto, ante lo que la prelada pidió a la Madre Inés que rogara a Dios por alguien que saliera del purgatorio a ayudarlas<sup>415</sup>. La religiosa así lo hizo, y, en teoría, se arregló el tapón gracias a la intervención de un difunto que resultó ser el padre de Bernardo Moscardó, criado del convento y después presbítero de la parroquia de Benigànim, que además testificó en la fase informativa del proceso<sup>416</sup>. En general todos interpretaron lo sucedido como un prodigio, aunque el testimonio de Luis Mateu, labrador, manifestaba una actitud más prudente al describir los hechos: “lo que creía el testigo en el modo que lo permite la piedad cristiana y la buena fama de la singular virtud y santidad de la Venerable Madre Inés”<sup>417</sup>. Sabía que estaba testificando frente a un tribunal eclesiástico, y que cualquier exceso de veneración podía ser interpretado como una devoción no autorizada. Por este motivo prefería ser más cauto y hacer ver a los jueces que en todo respetaba a la autoridad eclesiástica. Esta cautela la manifestaron, de hecho, muchos testigos en sus declaraciones.

En cierta ocasión la priora mandó a Sor Josefa y a otra religiosa que salasen unos atunes que habían llevado al convento, los colocaron en un barril, pero pesaba tanto que no podían moverlo. La compañera de la Madre Inés le dijo que era imposible que solo ellas dos lo levantaran del suelo, pero esta le respondió que no se preocupara, que

---

<sup>414</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 234v. “Espérame un poquito, ten paciencia, ve a nuestra celda, que yo haré lo que tú quieras [...]: Padre, un alma que pide refrigerio de algunas penitencias y oraciones [...]. Gracias a Dios que te dan refrigerio”.

<sup>415</sup> Tosca, pp. 168 y 169.

<sup>416</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f.456r.

<sup>417</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 780v.

vendrían las almas del purgatorio a ayudarlas. Así lo hicieron, y pese a la incredulidad de la otra monja, aparentemente, pudieron colocar el barril en otro lugar<sup>418</sup>. Los difuntos, como vemos, ayudaban a las religiosas en tareas cotidianas. Así sucedió también con Teresa de la Concepción, tornera, que no pudo abrir el arca donde se encontraban los huevos para la comida de la comunidad (seguramente había perdido la llave, pero esto Tosca no lo dice). La religiosa recurrió a la Madre Inés, que se arrobó y colocó su mano sobre el arca. Sin hacer fuerza esta se abrió, ante lo que Sor Teresa se quedó sorprendida. Sor Josefa le respondió que lo había hecho gracias al alma de un herrero, que había bajado del purgatorio diciéndole que si se encargaba de sus penas él le ayudaría<sup>419</sup>. Como vemos, por lo tanto, este herrero no actuó desinteresadamente puesto que pidió a cambio que la religiosa le asistiera.

Muchos de los prodigios atribuidos a la religiosa ocurrieron en la cotidianeidad y rutina de la vida conventual, lo que también incluía los arreglos florales de la iglesia del convento. La priora mandó en otra ocasión a una religiosa que hiciera los ramos artificiales para el altar, pero esta no sabía cómo hacerlos. Pese a que lo intentó no consiguió hacer más de uno, y por ello pidieron ayuda a la Madre Inés. Según Tosca la monja que acudió a Sor Josefa le dijo:

“Madre Inés, vea cómo hemos de hazer este ramo; y si ay alguna alma que lo sepa hazer, que venga, que aunque la vea aquí mesmo con las llamas, no me iré, porque yo no me atrevo a hazer más”<sup>420</sup>.

La propia religiosa, por lo tanto, sabía que las almas del purgatorio podían ayudar a los vivos, aunque también mostraba un cierto temor a que apareciera alguna rodeada de llamas. Esto formaba parte de la visión infernal y aterradora de este espacio, y manifestaba el miedo habitual hacia este tipo de presencias. La Madre Inés, como solía hacer, se arrobó, momento en el que la otra religiosa pudo concluir los ramos. Tras volver de este éxtasis le dijo que quien le había ayudado era el alma de un clérigo que había enseñado a la otra monja a hacer ramos de pequeña. Francisca María de los Ángeles añadía que este eclesiástico había sido Mosén Sanchís, de Onteniente<sup>421</sup>.

---

<sup>418</sup> Tosca, pp. 166 y 167.

<sup>419</sup> *Íbidem*, pp. 167 y 168.

<sup>420</sup> *Íbidem*, p. 170.

<sup>421</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 138r.

Otra de las tareas habituales en los conventos era la de la elaboración de ungüentos medicinales, lo que formaba parte de una tradición médica que ya se daba durante el periodo medieval y que se mantuvo en los siglos posteriores. Los monasterios solían contar con un jardín de plantas medicinales y una enfermería<sup>422</sup>. En el caso del de Benigànim, parece ser que las monjas acostumbraban a fabricar un ungüento que empleaban para curar llagas y tumores, así como los accidentes que ocurrieran durante cualquier padecimiento<sup>423</sup>. Este medicamento, que usaban para ellas, también lo suministraban a los enfermos como limosna. Aunque existían numerosas diferencias y no había una normativa general, muchos conventos solían tener su propia botica donde fabricaban medicamentos y los vendían o regalaban a la comunidad, pero otros tenían prohibida dicha práctica. Es una cuestión muy interesante y compleja sobre la que no podemos profundizar todo lo que nos gustaría. Por ello, únicamente queremos añadir que las boticas conventuales modernas cambiaron mucho respecto a las medievales, entre otras cosas por la pérdida del rol de asistencia médica de los conventos. Durante la Baja Edad Media se intentó poner un cierto control esta medicina clerical<sup>424</sup>.

Según describe el autor las monjas elaboraron una gran cantidad de dicho ungüento, pero lo usaban poco porque al principio desconocían del todo sus efectos. Por este motivo este primer preparado les duró bastante tiempo. Debemos añadir que en los conventos uno de los cargos existentes era el de enfermera, y era esta, una o varias, la encargada de elaborar todos los medicamentos y asistir a las compañeras religiosas (o, como en este caso, entregarlos como limosna a los enfermos que acudieran al convento). Sus conocimientos podían basarse en la transmisión oral, aunque, al no disponer en la actualidad de ningún inventario conservado, que sepamos, desconocemos si existía en esta institución una biblioteca con recetarios u otras obras de carácter médico. Esta práctica, por lo tanto, prueba que el convento de Benigànim, como todos los demás, disponía de una enfermería y de una botica para preparar remedios, aunque no sabemos con exactitud la capacidad de influencia en el exterior dados los cambios entre el periodo medieval y el moderno, y sobre los que no podemos detenernos. No

---

<sup>422</sup> Para la práctica médica en los monasterios medievales se puede consultar: Minois, Georges: *Le Prêtre et le médecin. Des saints guérisseurs à la bioéthique*, CNRS Editions, Paris, 2015, pp. 16-19.

<sup>423</sup> Tosca, p. 169.

<sup>424</sup> Lindemann, Mary: *op. cit.*, p. 238. La autora en esta obra explica que esta regulación de la medicina clerical formó parte de un proceso de control y separación de las funciones entre la medicina y la religión. Pero a pesar de ello no se llegó a desdibujar la línea que separaba ambas esferas, y la gente seguía recurriendo a los remedios que ofrecían las instituciones conventuales, ya fuera a través de aceites y ungüentos, o mediante reliquias y objetos devocionales vinculados a sus santos locales.

recurrieran, o al menos no en el caso de la preparación de este ungüento, a un boticario que les elaborara los compuestos. La práctica farmacéutica en el Reino de Valencia estaba regulada desde época medieval por el Colegio de Apotecarios, que se encargaba de controlar los establecimientos que distribuían medicinas y otros remedios en todo el Reino<sup>425</sup>. No parece que existiera este mismo tipo de control en los establecimientos conventuales, quizás porque se asumía como práctica habitual de los monjes y monjas, y porque los productos resultantes no se usaban para comercializarlos a otros pacientes sino para asistir a los miembros de la comunidad religiosa. De hecho, estaba prohibida la venta de medicamentos fuera del convento. Era un tipo de asistencia terapéutica propia, doméstica, que en determinadas circunstancias podía ampliarse a aquellos afligidos que acudían al convento en busca de socorro. Al fin y al cabo, la entrega de medicamentos como limosna formaba parte de la caridad que se esperaba de todas aquellas monjas que formaran parte de la congregación religiosa. En los hechos que relataremos a continuación, no obstante, se dará un interesante fenómeno que ayudará a legitimar esta práctica asistencial conventual.

Pese a que las monjas prepararon inicialmente gran cantidad de este ungüento en un determinado momento se les agotó, y parece ser que las enfermeras que debían elaborarlo de nuevo, Ana María del Santísimo Sacramento y Gertrudis de la Santísima Trinidad<sup>426</sup>, no recordaban las cantidades ni el tiempo de cocción. Por este motivo pidieron ayuda a la Madre Inés, y concretamente le dijeron que buscara el alma de algún boticario que les enseñara a realizar de nuevo el medicamento. La religiosa, de nuevo, se arrobó, y localizó el alma de un boticario llamado Joseph, que le dijo que las religiosas debían hacer una cocción de tres horas para elaborar el ungüento correctamente<sup>427</sup>. Lo interesante de este suceso es que interpretamos que mediante el recurso a un boticario, aunque fuera en espíritu, la fabricación de dicho ungüento estaría más legitimada puesto que, oficialmente, eran los boticarios los únicos autorizados para elaborar medicamentos. No obstante, sabemos que la elaboración de remedios terapéuticos formaba parte de la vida cotidiana de cualquier familia, incluida la conventual. Y en estos casos eran especialmente las mujeres las encargadas de transmitir ciertos saberes tradicionales vinculados con la curación. No resulta extraño

---

<sup>425</sup> Para profundizar en esta cuestión se puede consultar el trabajo ya citado de María Luz López Terrada sobre el control de las prácticas médicas en la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII.

<sup>426</sup> Citadas por Francisca María de los Ángeles: ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 136v.

<sup>427</sup> Tosca, p. 170.

que en el monasterio las monjas hicieran lo mismo. En los casos en los que era necesario recurrir al médico o al cirujano sin duda lo hacían, como veremos, pero no todas las dolencias requerían una intervención externa. Ciertas afecciones cotidianas se las podían tratar ellas mismas, y este ungüento seguramente formaba parte de este tipo de remedios. No obstante, podemos pensar que la difusión entre personas laicas podría haberles traído algún problema, y quizás la intervención de un difunto boticario aportó al medicamento una necesaria legitimación, especialmente si a partir de entonces, dada la fama que adquirió y su vinculación con la Madre Inés, iba a ser consumido en mayor cantidad.

Según los testigos del proceso la intervención de Sor Josefa hizo que el ungüento, a partir de ese momento, se llamara “el de la Madre Inés”, y parece ser que se siguió fabricando durante muchos años porque varios testigos de la fase apostólica seguían citando, como Vicente Ximeno, José Moscardó o María Micaela de San José, que en 1798 decía que por ser enfermera del convento había leído la receta del medicamento<sup>428</sup>. En una fecha tan tardía como 1896, de hecho, aparecía una mención a este ungüento en el diario satírico *El Motín*<sup>429</sup> donde se hacía mención a este episodio porque aparecía recogido en un panfleto que se entregaba en la puerta de la iglesia de Santa Catalina de Valencia. La encargada de repartir estos impresos era una asociación consagrada al culto de la Beata Inés, creada tras la reciente beatificación de la religiosa, y el relato de los hechos se basaba seguramente en la hagiografía escrita por Felipe Beniavent y adicionada por Juan Bautista Martínez y Tormo en 1882. Esta era la edición más reciente de la vida de la religiosa, y por ello, probablemente, la que se empleó. Sobre la prensa y el culto a la religiosa tras su beatificación hablaremos más adelante, pero nos interesa mencionar esta noticia como ejemplo de la perduración de la memoria respecto a ciertas noticias e historias durante periodos de tiempo prolongados, aunque fuera de forma satírica de acuerdo con la potente corriente anticlerical que circulaba en esos momentos. Tras describir los hechos la persona que redactó el artículo incluía el siguiente comentario mordaz y sarcástico:

“Creo a pies juntillas todo lo que el prospecto dice. Un boticario que está en el Purgatorio, y a quien le ofrecen salario libre y sin costas a cambio de un secreto

---

<sup>428</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 734v.

<sup>429</sup> Este diario surgió en Madrid en 1881 con una tendencia claramente anticlerical, republicana y satírica. Por este motivo se analiza este suceso de forma irónica, como parte de una corriente contraria a la Iglesia que durante el siglo XIX fue ganando cada vez más adeptos, en general, en toda Europa.

profesional, es capaz de confeccionar un unguento con los mismísimos pelos del rabo de Luzbel. Y celebro el descubrimiento del unguentito, por si alcanzase su virtud, ya que la tiene para llagas, tumores y otros accidentes, a evitar que anualmente se llene Archena de presbíteros. Así los infelices se ahorrarán unas pesetillas, que pudieran muy bien aplicar a la manutención y vestimenta de su ama y sobrinitos, al balneario se le quitaría la sombra negra, y la moralidad se frotaría las manos de gusto, pues de fijo no recibe ninguno al oír las maliciosas pullas que los bañistas profanos sueltan a los castos ministros del Señor que acuden allí en buscar de salud perdida. Viva, pues, ese unguento, que hasta por proceder del Purgatorio parece hecho expresamente para purgar el cuerpo de malos humores y otros accidentes tan comunes a la razón humana y aun a la clerical<sup>430</sup>.

Como podemos apreciar el texto tiene un claro fondo anticlerical y crítico con este tipo de creencias, así como un tono eminentemente sarcástico, todo ello propio de una centuria mucho más escéptica respecto a este tipo de fenómenos.

Tras este breve paréntesis volvamos de nuevo al siglo XVII y a la intermediación entre la religiosa de Benigànim y las almas del purgatorio. A partir de la descripción de todos estos episodios podemos ver claramente la percepción positiva que se tenía de las almas penitentes como seres capaces de ayudar a los vivos en sus tribulaciones. No obstante, sabemos que no lo hacían de forma altruista, y solían pedir algo a cambio. En ocasiones, esta solicitud también beneficiaba al propio convento, como en dos casos que relataba Catalina María de San Agustín. El primero, que también describe Tosca<sup>431</sup>, se refiere a un pastor asesinado en el término de Barcheta. Según la testigo la Madre Inés, al conocer los hechos, le dijo a su confesor:

“Pare, en terme de Barcheta han mort a un Pobre Pastor estos días, y pochs ans (antes) havia promés donar una porció de llet a esta comunitat, y el Señor vol que pregem per ell, y que pase el Purgatori en la nostra celda”<sup>432</sup>.

En este caso el beneficio para la comunidad no llegó a cumplirse, pero el pastor tenía buena intención y por eso su alma debía ser salvada. El segundo caso, sin embargo, es más revelador:

“Dijo también la testigo que en una ocasión vino a este convento Pedro Albiñana, vecino de la ciudad de San Felipe (entonces Xàtiva) a comunicar con la Venerable

---

<sup>430</sup> *El Motín* (Madrid), 8/2/1896, p. 2.

<sup>431</sup> Tosca, p. 178.

<sup>432</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 255v.

Madre la aflicción con que se hallaba, de que en su casa se oían continuamente unos ruidos muy graves, y la referida Venerable Madre dijo que era la alma de Pedro Albiñana, padre del referido Pedro Albiñana, que vino a este convento a quien encargó hiciese una limosna para fabricar unos bancos que se necesitaban en la Iglesia de este convento, y con esto cesarían los ruidos; y habiendo hecho inmediatamente los bancos, cesaron al instante los ruidos, que no se oyeron más [...]”<sup>433</sup>.

Como podemos apreciar en esta ocasión lo que se le solicitó al preocupado Pedro Albiñana fue que diera una limosna al convento para fabricar unos bancos para la iglesia. Con ello la Madre Inés le garantizó que dejaría de oír esos ruidos. De nuevo vemos la propensión a creer aquello para lo que uno está predispuesto puesto que Albiñana, en teoría, no sabía de qué eran los ruidos, pero acudió precisamente a Sor Josefa para que le solucionara el problema porque confiaba en su capacidad y sabía qué tipo de tribulaciones resolvía la religiosa<sup>434</sup>. Intuía, probablemente, que lo que notaba y oía en su casa se debía a un familiar fallecido que necesitaba solucionar alguna cuestión. Lo que la monja hizo entonces fue ofrecerle una solución que le beneficiaría tanto a él como a la comunidad religiosa: una limosna para el convento.

Hasta aquí hemos analizado en profundidad diversos episodios que, según el discurso hagiográfico y los testimonios del proceso de beatificación, pretendían mostrar la caridad de Sor Josefa hacia las almas del purgatorio. Pero además de eso hemos podido apreciar las distintas visiones existentes sobre este espacio, y cómo se combinaban entre sí. Del mismo modo, hemos podido profundizar en la personalidad de la Madre Inés a través de sus propias palabras (más o menos textuales), así como en la percepción que los demás tenían de ella. Es por ello que hemos dedicado más espacio a los testimonios de la fase informativa del proceso puesto que nos aportan datos que la hagiografía no incluye. A continuación seguiremos describiendo otras de sus virtudes y dones.

---

<sup>433</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 258v y 259r.

<sup>434</sup> El relato de los hechos es muy similar al de otros de la época donde intervenían seres mágicos. De hecho, en estos momentos es cuando se desarrolló la denominada Comedia de magia. Sobre este género teatral se puede consultar: Álvarez Barrientos, Joaquín: “Teatro y espectáculo a costa de santos y magos”, en Huerta Calvo, Javier y Palacios Fernández, Emilio (eds.): *Al margen de la Ilustración. Cultura popular, arte y literatura en la España del siglo XVIII*, Rodopi, Ámsterdam, 1998, pp. 77-95. O, en general, sobre todos estos personajes en la literatura popular: García de Enterría, María Cruz: “Magos y santos en la literatura popular (Superstición y devoción en el Siglo de las Luces)”, en Huerta Calvo, Javier y Palacios Fernández, Emilio (eds.): *Al margen de la Ilustración. Cultura popular, arte y literatura en la España del siglo XVIII*, Rodopi, Ámsterdam, 1998, pp. 53-76.



Respecto a la asistencia a pobres y enfermos, propia de la virtud de la caridad de la que hacía gala, profundizaremos en ella en el último capítulo de esta investigación puesto que es ahí donde analizaremos su papel como consejera y sanadora. Nos dedicaremos ahora a la cuestión de la castidad y la pureza, uno de los principales votos de las congregaciones religiosas.

#### **2.4 La castidad, las mortificaciones y la aparente contradicción de la humildad**

Como era habitual en el relato hagiográfico barroco una de las virtudes más destacadas de todas las esposas de Cristo era su capacidad de mantener la castidad, una cualidad deseable igualmente para todos los hombres de iglesia, pero que adquiría un especial peso en el caso de las mujeres. De todas las féminas se esperaba que fueran puras puesto que se consideraba que la sexualidad era su mayor perdición. Al fin y al cabo en la sociedad del Antiguo Régimen la honra dependía de ello. Y dado que se interpretaba que las mujeres eran inevitablemente tendentes al pecado corrían más riesgos que los hombres. Aquellas que decidían entrar en religión debían comportarse con especial decencia, no solamente porque hacían voto de castidad sino también porque la actitud modélica que se esperaba de ellas se basaba fundamentalmente en su rechazo a todo contacto y pensamiento carnal. De hecho, uno de los calificativos habituales para referirse a estas mujeres era el de azucenas, flor que encarnaba la pureza y que aparece en muchas de las representaciones iconográficas de monjas, incluida Sor Josefa. En general la mayoría de las flores son un símbolo de pureza espiritual, y así aparece también en la hagiografía de Tosca, quien relata que Dios, mediante una visión, manifestó a la religiosa el aprecio que tenía hacia la virginidad. Para ello le hizo ver a dos monjas, una rodeada de flores y la otra no. La primera se había mantenido virgen durante toda su vida, mientras que la segunda había estado casada antes de entrar en religión. Con esta visión, por lo tanto, se percibe la preferencia eclesiástica hacia el celibato frente al matrimonio, y la utilización de las flores como símbolo de castidad<sup>435</sup>.

El modelo construido en torno al personaje de la Madre Inés hacía gala de los habituales atributos propios del tipo de mujer que representaba, como era la defensa de la pureza desde niña, tal y como ya hemos visto en el caso del episodio en el que rechazó a un mozo que intentó besarla cuando todavía vivía en casa de su tío Bartolomé Tudela. La misma actitud, aparentemente, la mantuvo cuando entró en religión. Según

---

<sup>435</sup> Tosca, p. 190.

las hagiografías Sor Josefa rechazaba al sexo masculino, pero desconocía cómo era realmente puesto que, si se mantuvo virgen, en teoría nunca debió llegar a ver a ningún hombre desnudo<sup>436</sup>. Parece ser que no llegó tan siquiera a sentir “en sí misma los naturales incentivos”<sup>437</sup>, lo que la asemejaba más a un ángel que a un ser humano. Esta construcción es habitual en el relato hagiográfico puesto que se representa al personaje prácticamente “desexualizado”. Y en este caso, además, uno de los atributos de los que aparentemente carecía la religiosa era precisamente la belleza física. Ya su confesor cuando era adolescente la hacía ir comiendo por la calle para que no resultara atractiva hacia los demás hombres, y según la descripción que realiza Tosca en el capítulo dedicado a su muerte, Sor Josefa no tenía una apariencia especialmente atractiva: “Fue la Venerable Madre Josepha de Santa Inés de estatura algo más que mediana, algo corpulenta, el rostro varonil, y algo moreno”<sup>438</sup>. Físicamente, por lo tanto, no parece que la monja se destacara por su belleza, a pesar de que en relatos posteriores sí que encontramos alguna referencia idealizada. Es el caso del pliego de cordel del siglo XIX anteriormente citado, en el que se incluyen los siguientes versos: “Eixa Inés tan repura, el gran modelo de dona, milacres fent y hermosura, tingueren tots en memoria”. Resulta evidente que, con el paso de los años, se adornó la imagen de la religiosa.

Podríamos plantearnos hasta qué punto su apariencia física ordinaria (sin una belleza destacable según el modelo de la época) y su inocencia infantil, según los hagiógrafos, influyeron en su relación con el sexo masculino. En el texto de Tosca se insiste en la pureza de la religiosa, y aunque también padeció algunas tentaciones provocadas por el demonio no fueron tantas como sí aparecen en las *Vidas* de otras mujeres, ni tampoco ella, aparentemente, sintió en ningún momento los peligros de la sexualidad. Al menos así se la describe, lo que contrasta con casos como el de Gertrudis Anglesola:

“[...] le salieron siempre sus diligencias (las del demonio) muy vanas; pues aunque procurava hazer una cruelísima guerra, combatiendo su generosa constancia con especies, y representaciones impuras, y esto con tal porfia, y vehemencia, que la afligían

---

<sup>436</sup> *Íbidem*, p. 189; Benavent y Martínez y Tormo, p. 98.

<sup>437</sup> Tosca, p. 190. Benavent y Martínez y Tormo, p. 98.

<sup>438</sup> Tosca, p. 374.

por algunos días, sin embargo atendiendo nuestra Venerable a lo furioso del peligro, y desconfiando de su humana resistencia, acudía al Señor [...]»<sup>439</sup>.

No sabemos hasta qué punto la ausencia de sensualidad formaba parte de la estrategia hagiográfica adoptada por Tosca o si realmente a lo largo de su vida la Madre Inés no tuvo un especial interés en el sexo contrario, ya fuera por vocación religiosa o porque había crecido considerándose a sí misma poco atractiva (la influencia del confesor en su niñez y juventud pudo ser determinante).

Otro elemento que merece la pena analizar es la descripción de su rostro como varonil. Este atributo podría interpretarse de forma negativa, al menos en relación a las expectativas sobre la belleza femenina. Pero, al mismo tiempo, puede adoptar una connotación positiva si tenemos en cuenta la popularización de la figura de la mujer varonil a finales del siglo XVI y durante el siglo XVII. Tal y como explica Stephen Haliczer este modelo representaba a una mujer cuyo comportamiento y personalidad diferían de la norma social atribuida a las mujeres para adoptar una moral y una fortaleza mental consideradas masculinas<sup>440</sup>. Y estas eran cualidades atribuidas a las mujeres que dedicaban su vida a la religión y conseguían practicar ciertas virtudes en grado heroico, un comportamiento que, en su caso, sería incluso más meritorio porque, según el discurso misógino oficial, tenían que superar las limitaciones propias de su sexo<sup>441</sup>. Del mismo modo, José Luis Sánchez Lora, refiriéndose a la santidad contrareformista, afirma que aunque se considera que el varón es más dado a ella la santidad femenina era interpretada como más admirable y heroica, precisamente por ser “contra natura”<sup>442</sup>. La atribución a una mujer de cualidades masculinas, por lo tanto, era una forma de representarlas como mujeres fuertes puesto que se consideraba que virtudes como esta eran propias del sexo masculino. Lo mismo ocurría en los catálogos de mujeres ilustres que recogían ejemplos clásicos de féminas fuertes descritas bajo el modelo de la *virago*, es decir, de la mujer varonil<sup>443</sup>. Algunos ejemplos aparecen en el

---

<sup>439</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola... op. cit.*, p. 74.

<sup>440</sup> Haliczer, Stephen: *op. cit.*, p. 63.

<sup>441</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>442</sup> Sánchez Lora, José Luis: *op. cit.*, p. 400.

<sup>443</sup> Para saber más sobre estas obras se puede consultar: Bolufer, Mónica: “Galerías de «mujeres ilustres» o el sinuoso camino de la excepción a la norma cotidiana (ss. XV-XVIII)”, *Hispania*, Vol. LX/1, Nº 204, 2000, pp. 181-224.

Antiguo Testamento, y precisamente en mujeres que pudieron servir como referente durante el periodo contrarreformista. Era el caso bíblico de Judith o de Esther<sup>444</sup>.

Un ejemplo de la construcción sexuada de las virtudes de las virtudes en el mismo ámbito geográfico y cronológico de la Madre Inés lo encontramos de nuevo en la hagiografía de Gertrudis Anglesola precisamente en referencia a la fortaleza de la religiosa: “Bien hubo menester todo el auxilio del Cielo para no desmayar, ni descaecer de ánimo en una empresa tan superior a las fuerzas humanas y tan formidable aun a los más varoniles esfuerzos”<sup>445</sup>. Y también existe el mismo discurso en la biografía de Santa Teresa de Ávila escrita por Francisco de Ribera, tal y como explican y citan Rosa M<sup>a</sup> Alabrús y Ricardo García Cárcel: “mujer más varonil que muchos grandes varones, tan animosa y tan valerosa”<sup>446</sup>. Los mismos autores añaden que la propia Santa Teresa cultivó entre sus monjas el arquetipo de la mujer viril<sup>447</sup>.

Por lo tanto, la atribución a Sor Josefa de un rostro masculino, aunque hiciera referencia a una cualidad física, podría vincularse con esta tradición que dotaba de virtudes interpretadas como masculinas a las mujeres que destacaban por su fortaleza, entre ellas las religiosas con fama de santidad. No obstante, pese a la masculinización de algunas virtudes, el cuerpo de estas mujeres seguía siendo femenino, y en este sentido ellas mismas debían luchar contra él ya que se interpretaba que las féminas estaban más condicionadas por su propio sexo que los hombres. La vinculación del cuerpo y lo material con lo femenino y el pecado era inherente a la mentalidad del Antiguo Régimen. Por este motivo la castidad que se esperaba de todos aquellos que habían formulado votos, en el contexto católico, era especialmente deseable en el caso de las mujeres. La Madre Inés, que aparentemente desconocía el sexo masculino, se convirtió en una auténtica defensora de la pureza, como no podía ser de otro modo. Por este motivo criticaba la forma de vestir que tenían muchas mujeres ya que, según ella (o mejor dicho, sus hagiógrafos) estos trajes no eran recatados ni decentes<sup>448</sup>. E incluso,

---

<sup>444</sup> Se puede consultar: Morte Acín, Ana: “Mujeres ejemplares en los modelos de santidad femenina barrocos”, en Serrano, Eliseo (coord.): *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna. I Encuentro de Jóvenes Investigadores de Historia Moderna*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2013, pp. 935-947.

<sup>445</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola... op. cit.*, p. 138.

<sup>446</sup> Alabrús, Rosa M<sup>a</sup> y García Cárcel, Ricardo: *op. cit.*, p. 142.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>448</sup> Tosca, p. 194

por este motivo, Dios estaba castigando al Reino de Valencia con abundantes lluvias<sup>449</sup>. Esta percepción sobre la falta de modestia de la vestimenta femenina, además, no solo la encontramos en esta hagiografía, sino que también aparece en las *Vidas* de Gertrudis Anglesola<sup>450</sup>, Luisa Zaragoza<sup>451</sup> y de otros personajes coetáneos<sup>452</sup>. A finales del siglo XVII la Monarquía Hispánica era percibida ya de forma decadente como resultado de un castigo divino provocado por los pecados de los hombres. Es por ello que, asociada a esta crisis, se desarrolló una oleada de puritanismo tridentino, centrado en las costumbres y la moral<sup>453</sup>. La preocupación de estas tres religiosas por la vestimenta de las mujeres (que no de los hombres) se enmarcaría, pues, en este contexto. Las tres demostraban de este modo estar comprometidas no solo con la defensa de la castidad de todas las mujeres sino también con la recuperación de la moral en todo el Reino.

Continuando con el análisis de la religiosa de Benigànim debemos añadir que no solamente es descrita como ejemplo de modestia y pureza por sus hagiógrafos, sino que los demás también la percibían así. Por este motivo sentían que les protegía en caso de padecer alguna tentación, de la que se libraban diciendo en voz alta: “Mirad Dios mío, que soy hijo de la Madre Inés”<sup>454</sup>. Así lo corroboraba Catalina María de San Agustín en su testimonio, quien añadía que en estos casos la religiosa también podía hacer la señal de la cruz a la persona afectada para ayudarla con su angustia<sup>455</sup>. Este símbolo, el de la cruz, aparece de hecho como uno de los gestos más habituales para el consuelo de afligidos y enfermos, pero esta es una cuestión que trataremos más adelante. La protección que ofrecía el sentirse hijo de la Madre Inés se mantendría años después, y en la fase apostólica del proceso, de hecho, Pedro Vicente Benavent y Cucarella lo corroboraría tanto por haberlo experimentado él mismo como por habérselo contado alguna vez precisamente Catalina de San Agustín<sup>456</sup>. Para evitar llegar a esta situación la religiosa recomendaba a los demás que fueran muy devotos de Santo Tomás de Aquino,

---

<sup>449</sup> Tosca, p. 195.

<sup>450</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola... op. cit.*, p. 77.

<sup>451</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragoza... op. cit.*, p. 20.

<sup>452</sup> Otro ejemplo lo tenemos en Sor María de Ágreda, quien en una carta explicaba que el alma de la reina Isabel de Borbón se comunicó con ella para pedirle ayuda con el fin de salir del Purgatorio, añadiendo además que debía advertir al monarca Felipe IV sobre los trajes profanos. Con esta visión llamaba la atención al rey para reclamarle que promulgara leyes suntuarias contra la “profanidad” y el lujo en el vestir puesto que ofendían a dios. Morte Acín, Ana: *Misticismo y conspiración... op. cit.*, p. 175.

<sup>453</sup> Toldrà, Albert: *op. cit.*, p. 55.

<sup>454</sup> Tosca, p. 197.

<sup>455</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 292r.

<sup>456</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 625v.

e incluso les aconsejaba que se hicieran con un cordón del santo que repartían los dominicos<sup>457</sup>, concretamente, según la hagiografía de la religiosa del siglo XIX, los que entregaban los del convento de Luchente<sup>458</sup>. Según Haliczzer esta utilización de Santo Tomás es un ejemplo de la apropiación por parte de los fieles de las características de un santo que más les convinieran. A pesar de la importancia de este santo como autor de la *Summa Theologica*, y su influencia en el pensamiento occidental, la religiosa de Benigànim solamente se habría fijado en su faceta como defensor de la castidad, que aparecería sin duda en las hagiografías existentes sobre él pero que, desde un punto de vista oficial, no constituiría su contribución más notable<sup>459</sup>.

Aunque la Madre Inés se presentaba como protectora de aquellos que sentían tentaciones la principal recomendación que hacía era evitar la causa que podía llevar al pecado, es decir, que los hombres y las mujeres se alejaran entre sí, y que tan siquiera conversaran entre ellos<sup>460</sup>. Por lo tanto, la mejor opción era rechazar cualquier situación que pudiera conllevar una falta contra la pureza, como podía ser también la desnudez. En su caso, por este motivo, no dejó que le curaran una llaga que le salió en el pecho porque no quería que nadie la viera sin ropa, y por este motivo se la sanaba ella misma<sup>461</sup>. Este pudor lo manifestaba también cuando, por prescripción médica, debía tomar algún medicamento que implicara desnudez, como era el caso de fármacos evacuantes. Ante estas situaciones, para ayudarla, el Señor permitía que la religiosa tuviera un éxtasis, y de este modo se evitaba la vergüenza que podía sentir<sup>462</sup>. El pudor de la desnudez, no obstante, no era exclusivamente algo femenino, puesto que también lo encontramos por ejemplo en el caso de San Luis Bertrán, quien tampoco permitía que otros le curaran porque no quería que vieran sus carnes<sup>463</sup>. O en la hagiografía de Juan de Ribera, quien, según el autor, se cambiaba de ropa a oscuras para que nadie, ni siquiera él mismo, viera su cuerpo<sup>464</sup>. Aunque no estamos completamente de acuerdo con su afirmación, resulta interesante la interpretación de Jacques Gélis, quien considera que esta actitud no se debía al pudor de no querer mostrar el cuerpo a pesar de que

---

<sup>457</sup> Tosca, p. 196.

<sup>458</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 107.

<sup>459</sup> Haliczzer, Stephen: *op. cit.*, p. 237.

<sup>460</sup> Tosca, p. 196.

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 193. Este episodio de la llaga es el que aparece en el fragmento manuscrito de la hagiografía de Felipe Benavent y Juan Bautista Martínez y Tormo que se conserva en el Archivo Histórico de la Universitat de València, y que ha analizado Albert Toldrà.

<sup>462</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 947r. Testimonio de Jaime Albert.

<sup>463</sup> Vidal y Micó, Francisco: *op. cit.*, p. 298.

<sup>464</sup> Ximénez, Juan: *op. cit.*, p. 256.

hubiera que curar alguna herida, sino a un deseo de preservar la confianza que Dios había puesto en esa persona<sup>465</sup>.

Pero no solo la desnudez tenía sus riesgos sino que hasta la imaginación, excitada por el demonio, era peligrosa y ante cualquier tipo de situación. Así lo describía Francisca María de los Ángeles en su testimonio, donde relataba que cuando recibían huéspedes en el convento la Madre Inés no tenía problema en lavar sus ropas, frente a los reparos de las otras religiosas por “algunas ilusiones y representaciones menos puras, que suele influir el enemigo común en semejantes ejercicios”<sup>466</sup>. Una tarea aparentemente inocente como podía ser limpiar las vestimentas de los visitantes se convertía, según esta testigo, en un posible foco de tentación. El causante, no obstante, era el demonio, un personaje constante en estos relatos y mediante el cual se explican todo tipo de alteraciones y peligros. También intentó hacer pecar a Sor Josefa, pero parece ser que ella no se dejaba engatusar. En este caso la protegía, de hecho, la inocencia infantil con que sus hagiógrafos la describen puesto que gracias a ella no solo evitaba cualquier “acto deshonesto” sino que tan siquiera comprendía el acto sexual. Esto llegaba al extremo de que, según el testigo Jaime Albert, desconocía incluso la diversidad de sexos<sup>467</sup>. Sabemos, no obstante, que esto era una exageración propia del lenguaje hagiográfico, como hemos visto anteriormente en el caso de la lactancia espiritual y que demuestra el contraste entre la *Vida* de la monja y los testimonios del proceso de beatificación.

El demonio intentó que pecara en diversas ocasiones, para lo que la insultaba, se le representaba en forma de un apuesto joven e incluso mediante visiones de personas teniendo relaciones sexuales. De acuerdo con sus hagiógrafos ella no comprendía lo que veía, y ni siquiera le provocaba ningún tipo de excitación. A diferencia del caso de Gertrudis Anglesola citado anteriormente, por lo tanto, parece que Sor Josefa no padeció ninguna tribulación al respecto. Los testigos de la fase informativa, en lo relativo a la castidad, otorgaron testimonios muy similares entre sí, y apenas aportaban datos nuevos y diferentes a la hagiografía de Tosca. Aun así encontramos algunos elementos interesantes que no aparecen en la *Vida*, y, como en casos anteriores, citas aparentemente textuales de la religiosa. Varios de ellos testificaban que uno de los

---

<sup>465</sup> 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*, Seuil, París, 2005, p. 67

<sup>466</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 163r.

<sup>467</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 948v.

calificativos que le dedicaba el diablo era el de “bagassa”, es decir, prostituta. Parece ser que ella no comprendía lo que significaba esta palabra, y al preguntársela a otras religiosas, una de ellas, Francisca de Santa Ana, le mintió diciéndole que hacía referencia a la “baga”, es decir, a un lazo. La respuesta de la Madre Inés, según el testimonio de Francisca María de los Ángeles, fue la siguiente: “Gran simple es el Diablo que a cosa tan bona me acompaña”<sup>468</sup>. Según Jaime Albert este insulto se debía a que la religiosa no se había dejado tentar, y así transcribía, aparentemente, sus propias palabras:

“Pare, yo no sé qué cosa es home y dona y el Dimoni se me ha representat corporalment en forma de un home y una dona fent coses molt brutes, y em deya: mira, així fan los homens y les dones, fest tu lo mateix. Y yo ly responguí: vesten al Infern Alfaram (bestia inmunda), y deya yo: Jesu fili David miserere mei, y al punt fugia; y tornant a fer lo mateix dos o tres vegades, yo repetía lo mateix, y el Dimoni furiós me amenazava dientme, calla bagasa, embustera, enredadora, que me la has de pagar”<sup>469</sup>.

Como podemos ver el recurso del demonio frente a la resistencia de la religiosa fue insultarla, utilizando para ello los calificativos que más atentaban contra sus virtudes y que más se atribuían precisamente a las mujeres, especialmente el de prostituta<sup>470</sup>. Como religiosa con fama de santidad, además, era también grave que se la acusara de embustera puesto que sabemos que los casos de engaños eran habituales. Al fin y al cabo esto quizás reflejara las propias preocupaciones de Sor Josefa en un contexto especialmente ávido de maravillas y en el que las autoridades debían vigilar de cerca cualquier supuesta manifestación de santidad. En la misma línea, según el texto

---

<sup>468</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 163v. “Gran simple es el Diablo, que a cosa tan buena me compara”.

<sup>469</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 948v. “Padre, yo no sé qué cosa es hombre y mujer, y el Demonio se me ha representado corporalmente en forma de un hombre y una mujer haciendo cosas muy sucias, y me decía: mira, así hacen los hombres y las mujeres, haz tú lo mismo. Y yo le respondí: vete al Infierno Alfaram, y decía yo: Jesu fili David miserere mei, y al momento huía, y volviendo a hacer lo mismo dos o tres veces, yo repetía lo mismo, y el Demonio furioso me amenazaba diciéndome: calla bagasa, embustera, enredadora, que me la has de pagar”.

<sup>470</sup> Algo similar encontramos en la hagiografía de Luisa Zaragoza (p. 43). Esta mujer estuvo casada durante algunos años antes de ser terciaria carmelita, y en un determinado momento un amigo de su marido se le insinuó. Ella le rechazó, y el hombre, seguramente humillado, “procuró infamar a la Venerable con su Marido, intentando tiznar con siniestros informes su pureza”. Como vemos, el recurso frente al rechazo es de nuevo un insulto contra la honestidad de la mujer, tildándola de prostituta precisamente, y de forma contradictoria, por resistirse. Como podemos apreciar, esta situación era, y es, muy frecuente, y ya aparece reflejada en el siglo XVII con Sor Josefa y con Luisa en el siglo XVIII.



hagiográfico, el demonio la atacaba diciéndole que todas sus experiencias espirituales eran imaginaciones suyas<sup>471</sup>.

El demonio era uno de los protagonistas principales de todos los relatos hagiográficos barrocos, incluido el de Sor Josefa, así como también de la literatura popular, los sermones y todo tipo de géneros literarios. La hacía dudar y, en ocasiones, llegaba a maltratarla físicamente: la intentó ahogar en el estanque del convento, y según algunos testigos la estrangulaba en algunos éxtasis. También se le aparecía bajo diversas formas, que, del mismo modo que las visiones celestiales, dependían del contexto: lo que oía, lo que veía, las lecturas hechas en el convento, las imágenes o las conversaciones que tenía con sus directores espirituales. El resultado era una combinación de representaciones. Por un lado, estaba el demonio tentador que atacaba las virtudes de la religiosa e intentaba que se desviara de su camino, lo que hacía a través de visiones y apariciones. El diablo, de hecho, atacaba a las mujeres que experimentaban este tipo de dones sacando a la luz sus temores latentes: que eran embelesadoras y embusteras<sup>472</sup>. Frecuentemente cuando se presentaba lo hacía para asustarlas, como en el caso de Sor Josefa, en el que no había ningún intento de posesión. Para ello los demonios podían manifestarse como “horrendas bestias, arrojando llamas de fuego por los ojos, orejas, narices y bocas”<sup>473</sup>. Pero, por otro lado, estos textos también recogían una imagen más popular y sencilla de un demonio que escondía llaves y dinero, y que en este sentido, por lo tanto, era capaz de actuar sobre elementos materiales aunque con un objetivo más travieso. No nos detendremos en esta cuestión puesto que a lo largo del trabajo y en las próximas páginas hemos visto y veremos numerosos ejemplos.

Jaime Albert, ante las representaciones externas del demonio, temía que su dirigida se viera influida por lo que percibía, y por ello le preguntaba qué efecto le provocaban esas visiones. Quería saber si daban lugar en su alma a alguna “rebelión, emoción u otro torpe afecto”. Como en el caso de la meditación espiritual, este tipo de experiencias podían provocar cambios en el corazón, pero en el caso de Sor Josefa no llegaba a sucederle nada, y así lo describía: “De lo cual infiere el testigo por cierto que

---

<sup>471</sup> Tosca, p. 248.

<sup>472</sup> Un texto muy interesante para comprender las imágenes del demonio y sus representaciones en los textos hagiográficos, concretamente en el caso de Santa Teresa, es el siguiente: Sebastián Macías, Facundo: “El discurso demonológico en Teresa de Ávila: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación”, *Tiempos Modernos*, Vol. 8, Nº 29, 2014.

<sup>473</sup> Tosca, p. 242.

la Venerable Madre Inés no sentía género alguno de tentación impura, ni a su corazón se pegaba cosa mala, ni aun la quedaba especie impura”<sup>474</sup>. El lenguaje empleado es el mismo que en el caso visto más arriba de Sor Gertrudis, solo que Sor Josefa no llegaba a sentirse afligida porque, según esta interpretación las tentaciones no llegaban a alterar su imaginación, como sí lo hacían las visiones y meditaciones divinas.

La religiosa, por lo tanto, tuvo la habilidad de luchar contra el demonio, mantenerse casta y proteger a los demás en sus desvelos, pero además, como señal de haber sido elegida por Dios, era capaz de mantener la pureza hasta en los momentos en los que, en principio, no era consciente del movimiento de su propio cuerpo. Hablamos de los éxtasis, sobre los que los testigos insistían en que jamás se le veía ni una sola parte de su anatomía. De nuevo Jaime Albert es quien más información aporta al respecto:

“Dijo también el testigo haberle referido el Doctor Joseph Ramírez, presbítero beneficiado en la iglesia parroquial de San Salvador de esta ciudad [...] 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 le descubría ni aun la más mínima parte de las alpargatas”<sup>475</sup>.

Los testigos de la fase apostólica del proceso corroboraban esta decencia y compostura durante los éxtasis, seguramente porque se lo preguntaban los jueces y los testigos respondían todos de forma muy similar.

Estas experiencias extáticas, como indicábamos, eran el resultado de la meditación espiritual de la religiosa, y una señal del amor que le profesaba a Dios. Este tipo de amor, de hecho, como sabemos estaba imbuido de una gran sensualidad en las descripciones hagiográficas, pero siempre se intentaba establecer una separación entre el amor divino, y sus efectos, y el amor sensual. Un ejemplo lo tenemos en la hagiografía de la religiosa del siglo XIX, cuyos autores insisten en que los besos y abrazos que recibía la monja por parte de Jesucristo no eran materiales sino que aparecían en su imaginación, tal y como, aparentemente, lo describía Sor Josefa<sup>476</sup>.

---

<sup>474</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 949r.

<sup>475</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 931r.

<sup>476</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 110.

Según estos autores, de hecho, estas muestras de afecto por parte del Señor eran una recompensa por su dedicación y su capacidad de mantenerse pura y casta<sup>477</sup>.

La modestia y castidad con las que se comportó la religiosa a lo largo de toda su vida se manifestaron también después de morir, tal y como se podía apreciar en los momentos en los que su cuerpo debía ser examinado. Algunos años después de su muerte en 1696 se descubrió que su cadáver se mantenía incorrupto, lo que implicó diversos reconocimientos a lo largo del siglo XVIII y XIX que analizaremos minuciosamente en el próximo capítulo. Estos exámenes se realizaban para comprobar que el cuerpo de Sor Josefa se conservaba intacto, y los expertos en esta cuestión eran siempre los médicos. No obstante, siempre contaban con la asistencia de las religiosas del convento o de otras mujeres, que ayudaban, entre otras cosas, con el cambio de vestimenta. Tal y como recogía la documentación del reconocimiento de 1729 que se llevó a cabo en el contexto de la fase informativa del proceso de beatificación, el tratamiento del cuerpo siempre se realizó con la decencia que requería la situación. Los testigos y los expertos, de hecho, se apartaron al descubrir el cadáver, y fueron las religiosas las que lo limpiaron y quitaron toda la suciedad. Una vez adecentado los médicos lo pudieron examinar, pero siempre en la medida en que lo permitía la honestidad<sup>478</sup>. Más adelante, y después de otros exámenes similares, se llevó a cabo uno nuevo en 1851, donde además de las religiosas colaboraron dos vecinas de la localidad: Teresa Ribes y Paula Mateu, que, junto a las monjas, ayudaron a inspeccionar el cadáver y a cambiarle de nuevo la ropa<sup>479</sup>. Como vemos era necesaria en todos los casos la participación de otras mujeres que, ante la honestidad requerida por ser una monja, ayudaran a los médicos en su trabajo. La condición femenina de la Madre Inés, por lo tanto, determinaba el tratamiento que se le debía profesar. Esta precaución y cuidado no aparece, por ejemplo, en el caso de San Luis Bertrán. El dominico falleció en 1581, y pocos meses después, ya en 1582, se decidió trasladar su cuerpo. Al descubrir el cadáver vieron que se conservaba entero y sin corrupción, y también le cambiaron la ropa porque estaba hecha jirones<sup>480</sup>. En este relato incluido en una de sus hagiografías, sin embargo, no hay ninguna mención hacia la decencia y honestidad que sí aparecen en

---

<sup>477</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>478</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 68r.

<sup>479</sup> Tosca, edición de 1854, pp. 700-701.

<sup>480</sup> Vidal y Micó, Francisco: *op. cit.*, p. 268.

el caso de la religiosa de Benigànim, por lo que podemos deducir que el hecho de ser mujer requería que su cuerpo fuese manipulado con una precaución diferente.

La condición femenina que afectaba especialmente a la cuestión de la pureza y castidad de la Madre Inés, y de todas las religiosas del momento (aunque como hemos visto con algún ejemplo también era algo necesario en los casos masculinos), cobraba también un enorme protagonismo en el siguiente elemento que vamos analizar. Se trata de las mortificaciones y castigos corporales propios del ascetismo y el rigor de este tipo de espiritualidad contrarreformista. El hecho de que las mujeres estuvieran más determinadas por su propio sexo y por lo material, según la mentalidad del Antiguo Régimen, podía convertirse en una ventaja para ellas en la medida en que podían utilizar su propio cuerpo como un lenguaje con el que expresar su rechazo a lo terrenal y su vinculación con lo espiritual<sup>481</sup>.

En estas severas disciplinas al cuerpo había un deseo de imitar a Cristo y su Pasión<sup>482</sup>, lo que en el caso de las mujeres era incluso más difícil (y admirable para sus contemporáneos) por el impedimento de su propio sexo<sup>483</sup>. El dolor físico, corporal, era el que cobraba protagonismo, y se convertía en un lenguaje propio. La Madre Inés, como las monjas extáticas del siglo XVII, castigaba severamente su cuerpo mediante cilicios, disciplinas, ayunos o privación de sueño, y padecía con resignación la gota coral 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>484</sup>.

“Privávase 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>485</sup>.

---

<sup>481</sup> 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.

<sup>482</sup> Gélis, Jacques: *op. cit.*, p. 54.

<sup>483</sup> Sánchez Lora, José Luis: *op. cit.*, p. 400.

<sup>484</sup> Tosca, pp 228-229.

<sup>485</sup> *Íbidem*, p. 225.

Su cuerpo, por lo tanto, era para ella una pesada carga material, y tal y como manifiesta Tosca en estas dos citas lo trataba como si no fuera suyo, como si fuera algo prescindible, una carcasa humana<sup>486</sup> que no permitía al alma liberarse, y que por lo tanto solo evocaba 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>487</sup>. Esta misma idea la expresaba 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>488</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. Su propia condición natural como mujeres, pues, se planteaba inicialmente como una limitación material contra la que debían luchar constantemente, aunque luego sería precisamente uno de los elementos que mejor les permitiría expresarse.

Todos estos relatos, por lo tanto, tienen como objetivo acentuar la naturaleza angélica de las religiosas místicas, cuyo cuerpo se intentaba describir como totalmente ajeno a la sexualidad. Sin embargo, no podían escapar de él. Era un cuerpo que les recordaba constantemente lo que eran, y del que no podrían huir hasta su muerte. Por eso insistían 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, adquiriría 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 manera, aunque siempre dentro de los límites y de los objetivos que se esperaban de ellas. Es en esta infravaloración al cuerpo y a lo terrenal donde se manifestaba lo que se podría denominar como una especie de orgullo basado en el menosprecio<sup>489</sup>. Las mortificaciones corporales le servían a la Madre Inés, y a todas estas religiosas, para construir una determinada imagen de sí

---

<sup>486</sup> Gélis, Jacques: *op. cit.*, p. 46.

<sup>487</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>488</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 682v.

<sup>489</sup> Ferrús, Beatriz: *Discursos cautivos... op cit.*, p. 58. La idea de la infravaloración de una misma como estrategia personal para reivindicar la posición propia ya la introdujo hace años Alison Weber en su conocido trabajo sobre Teresa de Ávila, donde calificó a esta práctica utilizada en las autobiografías “la retórica de la feminidad”.

mismas basada en una infravaloración constante, pero que precisamente les hacía 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 prácticas y 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 de que 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 era el que mejor expresaba 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>490</sup>.

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

---

<sup>490</sup> 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 fue aportado por una persona que la confesó podemos interpretar que debía haber una cierta veracidad en estas palabras. Catalina María de San Agustín, que la conoció durante años, relataba lo mismo en su testimonio<sup>491</sup>. 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. Al fin y al cabo la misma expresión la encontramos en el texto de Tosca en lo relativo a la realización de las tareas más humildes del convento, labores que ella quería realizar incluso aunque no le correspondieran: “Dexadme hazer a mí, que vosotras no tenéis para ello fuerças como yo tengo, gracias al Señor”<sup>492</sup>.

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 permitía expresarse y sus gestos hablaban 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>493</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, cuestión que analizaremos más adelante.

---

<sup>491</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 271r.

<sup>492</sup> Tosca, pp. 216-217.

<sup>493</sup> Sánchez Lora, José Luis: *op. cit.*, p. 433.

A través de este análisis de las mortificaciones y la utilización del cuerpo como instrumento hemos podido apreciar la importancia de la infravaloración en la construcción de las *Vidas* de estas mujeres, y es que la humildad era otra de las virtudes más destacadas. Estas religiosas no podían mostrarse soberbias ni orgullosas de las experiencias que vivían y padecían puesto que eso podía significar la falsedad o el engaño en sus prácticas. En todo momento expresaban su inseguridad respecto a sí mismas y su capacidad. Por este motivo Sor Josefa se consideraba la más imperfecta de todas y se dedicaba a realizar las tareas más humildes del convento, como barrer o fregar. Según Tosca ella decía: “Gracias a Dios que me permiten hazer algunas cosas en la casa de Dios, que no lo merezco”<sup>494</sup>. Testigos como Francisca María de los Ángeles añadían que también recogía la basura de la puerta de la celda de las demás religiosas, a pesar de ser mayor y de que era una tarea de la que debían encargarse las religiosas roperas de la comunidad, lo que nos da una idea de la jerarquía existente dentro del convento<sup>495</sup>. Es importante el comentario realizado por esta testigo puesto que, según ella, Sor Josefa no permitía que nadie la privase del consuelo interior que le producían estas labores serviles. Al fin y al cabo en la construcción del personaje de la Madre Inés, ya fuera a través de la hagiografía o de los testimonios del proceso, resultaba fundamental incidir en el trabajo de la religiosa, y en cómo se dedicaba a él aunque no le correspondiera. Según las constituciones de las agustinas descalzas, basadas en las que Santa Teresa elaboró para las carmelitas descalzas, las religiosas debían realizar trabajos que no les impidieran dedicarse a la oración, y cada una podía centrarse en la labor que considerara más oportuna<sup>496</sup>. Resulta evidente que esta normativa se aplicaba a las religiosas de coro, pero no a las de obediencia, cuya tarea debía ser mucho más terrenal y orientada a la asistencia de las otras monjas. El hecho de que la Madre Inés, por lo tanto, se dedicara humildemente a realizar todo tipo de trabajos aunque no le correspondiera tenía el objetivo hagiográfico de hacerla destacar por encima de las demás como una persona más humilde, trabajadora y virtuosa.

La humildad e infravaloración se plasmaba también en su labor espiritual. Aparentemente no valoraba sus acciones y decía: “Yo soy una ruin mujer, una gran pecadora, que no soy la que devo ser. [...] Qué piensan que soy yo? Soy un vil gusanillo

---

<sup>494</sup> Tosca, p. 216.

<sup>495</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 148v.

<sup>496</sup> *Regla y constituciones...op. cit.*, pp. 117-118.



de tierra, y una mala mujer”<sup>497</sup>. Según Tosca, padecía si la alababan, y para poner a prueba su humildad sus superiores, en ocasiones, la menospreciaban, unas críticas que ella recibía gustosamente puesto que no quería que nadie la valorara ya que no sentía que lo mereciera<sup>498</sup>. No cabe duda de que esta era una forma de padecimiento y mortificación propia de estos relatos hagiográficos. Jaime Albert añadía en su testimonio algunos matices importantes:

“Dijo también el testigo que sabe por relación de la misma Venerable Madre que esta procuró toda su vida fundarse en su propio conocimiento, así en lo natural como en lo moral y virtuoso, porque se tenía y reputaba por criatura inútil y de poco talento, y no contentándose en este conocimiento se complacía en que la tuviesen por tal, y si alguna vez alguna religiosa con inadvertencia, con movimiento de promptitud o con pasión la decía alguna palabra tratándola de simple o tonta, lo recibía sin alteración alguna y decía: Gracias a Dios que conocen lo que soy, sin que jamás se la oyese alabanza propia, ni que pudiese redundar en estimación suya; pues algunas veces que solía referir algunos favores del Señor (lo cual según comprendía el testigo lo permitía Dios para edificación de todos) comprendía la Venerable Madre que las demás religiosas a quienes lo refería, experimentaban las mismas cosas sobrenaturales”<sup>499</sup>.

En este fragmento podemos encontrar varios elementos que merece la pena analizar. La Madre Inés no recibió ningún tipo de formación, según el testigo porque ella misma no consideraba que tuviera la capacidad para ello, aunque sabemos que no contó con unas condiciones económicas y sociales favorables. Por este motivo, si la insultaban haciendo referencia a su simpleza ella se sentía identificada, y no solo eso, sino que lo aceptaba de buen gusto. Albert utilizaba la expresión “se complacía en que la tuviesen por tal”, unas palabras que se adaptan muy bien a la idea que mencionábamos anteriormente sobre el orgullo basado en el menosprecio. Es posible que, dadas las escasas opciones con las que contaba una mujer pobre e iletrada como ella, Sor Josefa supiera aprovechar sus circunstancias en beneficio propio, aunque en la construcción del personaje en el proceso y, sobre todo, en el texto hagiográfico este tipo de comentarios se utilizaran para ejemplificar la virtud de la humildad. Esta, además, se veía sustentada también en su inocencia infantil ya que, según el texto hagiográfico y varios testigos, la Madre Inés no sabía lo que significaba la vanidad. Parece ser que el

---

<sup>497</sup> Tosca, p. 218.

<sup>498</sup> *Íbidem*, p. 223.

<sup>499</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 944r y 944v.

oratoriano Gaspar Tahuenga le preguntó cómo iba de vanidad, a lo que la religiosa le contestó: “Pare, yo nunca he portat gales ni flochs (cintas)<sup>500</sup>”.

Gracias a su inocencia y a la consideración que tenía de sí misma como simple, además, se podían justificar mejor los supuestos dones con los que fue beneficiada puesto que, de este modo, se acentuaba su imagen de elegida por la divinidad. Tal y como explica Tosca en palabras de Dios: “No sabes que puedo yo hazer de una débil y delicada paja, una fuerte y constante columna? No te aflixas, que con mi asistencia todo lo podrás llevar y me darás mucho gusto”<sup>501</sup>. Su condición, por lo tanto, parece que la hacía más merecedora de los favores divinos ya que en ningún momento se iba a enorgullecer de tenerlos, por lo menos según el lenguaje hagiográfico. Esta es la argumentación que se utiliza en el texto al hacer referencia a su fama de santidad, ante lo que la religiosa se supone que no solo se sentía indigna sino que no entendía por qué recurrían a ella o por qué le pedían objetos como reliquias. Esta idea la transmitía también José Bas en su testimonio durante la fase informativa del proceso:

“Aunque la visitaban las personas de la mayor graduación de este reino y de fuera de él, por la grande opinión de santidad que tuvo dicha Venerable Madre Inés, siendo la más venerada de aquel siglo, nunca comprendió ni juzgó dicha Venerable Madre la visitasen y comunicasen por semejante motivo, ni llegó jamás a entender la tuviesen en concepto de virtuosa y santa”<sup>502</sup>.

Según Tosca, Sor Josefa no sabía cómo hacer frente a las peticiones que le realizaban los demás o a las solicitudes de asistencia, e incluso padecía en la medida en que eso implicaba una valoración de su persona<sup>503</sup>. No obstante, encontramos en esta faceta de su personalidad una interesante, y aparente, contradicción que se manifestaba especialmente en los testimonios de aquellos que solicitaron su asistencia, pero también en la propia hagiografía de la religiosa. Por el modelo que representaba no podía enorgullecerse de lo que hacía, ni tampoco el texto de Tosca podía transmitirlo, pero en su faceta como consejera y asistente espiritual y temporal mostraba una seguridad en sí misma que no se correspondía con ese supuesto desconocimiento de sus capacidades. Sor Josefa decía no entender por qué recurrían a ella, pero muchos de los que solicitaron

---

<sup>500</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 162r. Testimonio de Francisca María de los Ángeles. “Padre, yo nunca he llevado galas ni cintas”.

<sup>501</sup> Tosca, p. 220.

<sup>502</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 195v y 196r.

<sup>503</sup> Tosca, p. 219.

su ayuda cuando ella todavía vivía alegaban que fue ella misma la que se ofreció a protegerlos y a encomendarlos en sus oraciones. En ocasiones esta labor se justificaba por la obediencia que les debía a sus superiores, como veremos más adelante, pero en muchos casos parecía ser ella misma quien tomaba la iniciativa, mostrándose consciente de su propia capacidad de ayudar a los demás. Esto, en definitiva, era una manifestación de otra de sus virtudes, la caridad, pero en el ejercicio de la misma podemos apreciar una toma de conciencia de sus propias habilidades en esta materia.

En las dos hagiografías los autores describen que Sor Josefa “tenía dichos a muchos que en hallándose en algún aprieto, desconsuelo y aflicción espiritual o temporal la llamasen, que siendo gusto del Señor ella les asistiría”<sup>504</sup>. Resulta evidente que la justificación de este tipo de ayuda se encontraba en el propio Dios, que era quien posibilitaba que la religiosa ejerciera esta labor, y por ello el texto hagiográfico debía recoger esta explicación. No nos centraremos aquí en la descripción del tipo de aflicciones, enfermedades y accidentes en los que la monja prestaba su asistencia, pues de ello nos ocuparemos en el capítulo cinco. Lo que nos interesa destacar en este apartado es el tipo de lenguaje, supuestamente, utilizado por Sor Josefa, y según el cual deducimos que pudo ser muy consciente de lo que estaba haciendo. Tosca describe cómo la hija de Vicente Guill, notario y procurador del convento de Benigànim, padeció una grave viruela, ante lo que sus padres se encomendaron a la Madre Inés. Parece ser que la religiosa, tras la curación de dicha joven, le dijo a un criado: “Dile a Vicente que su niña harto **me** ha costado”<sup>505</sup>. Este mismo esfuerzo de Sor Josefa en la salvación de los demás lo plasmaba Úrsula Benavent, doncella de Benigànim, en su testimonio de la fase informativa. Relataba que Fray Alonso Cantero, franciscano descalzo, se tuvo que embarcar a Roma, y antes del viaje pidió a la Madre Inés que rezase por él. La religiosa le dijo que si se encontraba ante cualquier conflicto en el mar invocase a San Antonio de Padua y la llamase a ella, que le asistiría. En el viaje se levantó una enorme tempestad, y Cantero la invocó con mucha confianza, ante lo que, aparentemente, oyó su voz que le decía: “Há, y quant **me** costes!”. Tras esto el mar se calmó, y pasó el peligro<sup>506</sup>. Como podemos apreciar la actitud que manifestó la monja en ambos casos parecía ser de paciencia, pero también de puesta en valor de su propio esfuerzo, mostrando lo mucho que le costaba interceder para conseguir un resultado positivo. Asimismo, el uso

---

<sup>504</sup> Tosca, p. 317; Benavent y Martínez y Tormo, p. 230.

<sup>505</sup> Tosca, p. 298.

<sup>506</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 809v-810v. “¡Ay, cuánto me cuestas!”

continuo de la primera persona del singular es significativo de una conciencia de sí y de sus dones.

Sin embargo, es más habitual en la documentación que se ofreciera simplemente como protectora, e incluso que ella misma subrayara cómo sin ella la persona afectada no habría podido solucionar sus problemas o habría tomado una decisión diferente. Tosca describe el caso de un sacerdote que quiso dedicar una misa a las almas del purgatorio a intención de Sor Josefa, pero cambió de opinión y pensó dedicársela a otra persona. Sin embargo, antes de comenzar sintió un impulso en su interior que le obligó a retomar su intención inicial. Más adelante fue a hablar con la Madre Inés para contarle que le había dedicado esa misa a beneficio de las almas del purgatorio, y la religiosa le contestó: “Dios se lo pague, pero podría ser que a no haberle dado **yo** un pescozón interiormente, no hubiera celebrado a mi intención, sino por quien antes había determinado decir la misa”<sup>507</sup>. Y más claramente se puede apreciar el reconocimiento propio de su intervención en el siguiente episodio, en el que un criado del convento, Francisco Cucarella, se perdió por la noche cuando iba de Oliva a Benigànim. Oyó una voz que le orientó, decidió hacerle caso y finalmente localizó la senda, aunque por poco cayó junto con su mulo por un despeñadero. Al llegar al convento Sor Josefa le dijo: “Si no **me** hubieras creído, ni tú, ni el mulo hubierais vuelto a casa”<sup>508</sup>. Algo similar le sucedió a Bartolomé Tudela, campesino de Benigànim, tal y como testificaba en la fase informativa del proceso. La priora le pidió en una ocasión en 1695 que fuera con el mulo del convento a Onteniente a por un cahíz de almendra. A la vuelta se levantó una gran tempestad, que hizo que aumentara mucho el caudal del río Albaida, junto a Benigànim. Al intentar cruzarlo casi se ahoga, pero invocó a Sor Josefa y pudo salvarse. Cuando llegó al convento la religiosa le dijo: “Pues Berthomeu, com te há anat en lo riu? Bé te has vist ben apretat; altra vegada no faces semejants locures, porque si **yo** no te haguera ajudat no haguereu eixit ni tu ni el mulo”<sup>509</sup>.

Como podemos apreciar en estos fragmentos, sacados tanto del texto hagiográfico como del proceso de beatificación, Sor Josefa asumía la importancia de su papel en la resolución de los conflictos de las personas que confiaban en ella, y se

---

<sup>507</sup> Tosca, p. 310.

<sup>508</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>509</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 814r-815r. “Pues Berthomeu, ¿cómo te ha ido en el río? Bien que te has visto en un aprieto; otra vez no hagas semejantes locuras, porque si yo no te hubiera ayudado no habríais salido ni tu ni el mulo”.

reconocía bajo un “yo” capaz de atender a los demás. Por eso diversos testigos incluían relatos en los que alegaban que la religiosa les dijo (a ellos o a sus familiares) que la llamaran si necesitaban su ayuda, como Jaime Albert, María Ximeno (campesina) o Benito Pichón en la fase informativa. Años después, en la fase apostólica del proceso, algunos testigos respondían con relatos similares. Miguel Pastor, religioso dominico, testificaba en 1766 que un clérigo de la Congregación de San Felipe Neri de camino a Benigànim intentó pasar un río, pero se vio en un gran peligro. Invocó a la Madre Inés, y vio una luz que le guió hacia el camino correcto. Al llegar al convento Sor Josefa le dijo: “Padre, cómo se ha visto bien apretado en tal río, a fe que si **yo** no le hubiera hecho luz para que pasara, que no sé cómo hubiera salido”<sup>510</sup>. Como podemos ver la descripción de los hechos es muy similar a las anteriores, y algo muy parecido explicaba José Moscardó, campesino, en relación a otro afectado, un tal Juan Espí, a quien Sor Josefa le contestó lo mismo: “A fe de que si **yo** no te hubiera sacado del río, tú y el mulo os hubierais ahogado”<sup>511</sup>.

El reconocimiento de su propia labor lo encontramos también en el interrogatorio de Joaquín Madroño, que describía cómo su padre de pequeño, con unos 7 años, padeció una viruela tan grave que le produjo gangrena en un brazo. Los médicos y cirujanos le dijeron a su madre (abuela del testigo) que lo mejor era cortárselo, pero ella se negaba. En esta situación de incertidumbre llegó una carta del convento dirigida a la madre del testigo. La misiva, seguramente dictada por la religiosa dado que no sabía escribir, muestra cómo Sor Josefa confiaba en su capacidad de intervención en este tipo de situaciones. En ella le decía a la madre del niño enfermo:

“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, como en efecto sucedió así”<sup>512</sup>.

Todos estos casos muestran de forma más o menos directa las propias palabras de Sor Josefa, especialmente aquellos en los que son los propios testigos, o sus familiares y conocidos más directos, quienes estuvieron presentes. También encontramos una actitud similar en algunas curaciones, en las que la religiosa sabía qué remedio aplicar y cómo actuar, aunque esto lo analizaremos con detalle más adelante.

---

<sup>510</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 549v.

<sup>511</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 576r.

<sup>512</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 519v.

En definitiva, aunque no podamos estar seguros de que esta fuera realmente la voz de la Madre Inés, consideramos de nuevo que los testimonios del proceso de beatificación suponen una fuente de alto valor para aproximarnos a la persona que pudo ser esta monja de Benigànim. Y mediante estos relatos apreciamos una toma de conciencia por parte de Sor Josefa de su capacidad de ayudar a los demás, pese al aparente desconocimiento e infravaloración de sus propias acciones. Si ella podía de alguna forma sentirse orgullosa de lo que hacía es algo que desconocemos y que no podemos afirmar con total seguridad, pero sin duda se reconocía a sí misma como mediadora con la divinidad, y confiaba en su labor asistencial, o al menos así lo transmitían aquellos que la conocieron.

Los siguientes elementos que analizaremos son los dos votos monásticos que, junto a la castidad, formalizaban aquellos que pasaban a formar parte del clero regular: pobreza y obediencia. Quedaba recogido en la regla de San Agustín, por la que se guiaba esta congregación religiosa, que las monjas no podían tener nada propio sino que todo debía estar en común<sup>513</sup>. Y lo mismo se aplicaba a los hábitos, que en principio eran compartidos por todas<sup>514</sup>. Cuando recibían algo del exterior debían entregárselo a la priora o al menos era esta quien debía decidir qué se hacía con ello. La prelada era la que determinaba si se podía dar o recibir cualquier objeto<sup>515</sup>. De este modo se incide también en la importancia de la obediencia a los superiores. Por este motivo, cuando la hagiografía relata cómo Sor Josefa obedecía a lo que se le mandaba<sup>516</sup>, le gustara o no, el autor hace referencia no solamente a una virtud propia de la religiosa sino al respeto a la regla y constituciones de esta congregación, que todas debían cumplir.

No obstante, aunque había hecho voto de pobreza y obediencia, el texto insiste en cómo ejerció estas virtudes de forma excelente. Aparentemente la religiosa llevaba las ropas más raídas y viejas, concretamente aquellas que desechaban las otras religiosas, e incluso arreglaba otras mejores para entregarlas a los pobres como limosna. Las demás monjas y la priora, sin embargo, le recriminaban que vistiera de esta forma tan vergonzosa, a lo que Sor Josefa respondía que “eran puntillos”, es decir, que no era algo importante<sup>517</sup>. O también contestaba: “Mares, el cos se ha de podrir, no ya que

---

<sup>513</sup> *Regla y constituciones... op. cit.*, p. 52.

<sup>514</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>515</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>516</sup> Tosca, p. 206.

<sup>517</sup> *Ibidem*, p. 198.

cuidar de ell; cuidem de la anima, que ha de durar”<sup>518</sup>. En una ocasió la prelada incluso la riñó por asistir espiritualmente vestida de forma andrajosa a la marquesa de Malferit, tal y como relataba Sor Francisca María de los Ángeles:

“que estando la dicha Marquesa moribunda, llamó con gran fervor y confianza a la dicha Venerable Madre para que le asistiese en aquella hora, y que dicha Marquesa había dicho al referido Doctor Vidal, y a otros asistentes, que veía a la Venerable Madre Inés, que estaba fregando, con cuya noticia la priora que entonces era de este convento dijo a la dicha Venerable Madre por qué se había manifestado, y aparecido en aquel traje tan indecente y poco curioso, a que respondió la Venerable Madre con profunda humildad: Mare, si la señora em cridava y se anava morint, no la havia de asistir?”<sup>519</sup>.

Podemos apreciar cómo la obediencia en estos casos presentaba algunas grietas en la medida en que ese comportamiento estuviera bien justificado, como es el hecho de ayudar a los demás por encima de lo que determinara la superiora, siempre con la intención de ensalzar las virtudes de Sor Josefa. Otra de las cuestiones que podemos destacar es que, a pesar de la supuesta igualdad de todas las religiosas dentro del convento, como indicaban las constituciones de la congregación, seguía manifestándose una jerarquía en función del origen social de las religiosas. Sor Josefa, dado su origen humilde, probablemente no era tratada de la misma forma que otras monjas de familias más acomodadas, de modo que es posible que, más que elegir los hábitos más raídos fueran otras monjas quienes se quedarían con las ropas más nuevas (en caso de que las hubiera, puesto que desconocemos la situación económica de este convento y si sus habitantes atravesaron dificultades, como tantos otros monasterios durante el periodo moderno)<sup>520</sup>. Las críticas de las otras religiosas y de la priora, por lo tanto, podían basarse en la existencia de diferencias sociales entre unas y otras, y en la importancia de la apariencia. Si Sor Josefa formaba parte de las agustinas descalzas y, por lo tanto, llevaba su hábito, no podía presentarse de cualquier forma frente a una importante

---

<sup>518</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 164v. Testimonio de Francisca María de los Ángeles. “Madres, el cuerpo se ha de pudrir, no hay que cuidar de él: cuidemos el alma, que ha de durar”.

<sup>519</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 159v. “Madre, si la señora me llamaba y se iba a morir, ¿no la tenía que asistir?”.

<sup>520</sup> La congregación de las agustinas descalzas del Reino de Valencia no ha sido demasiado estudiada por la historiografía, y en este sentido carece de un estudio exhaustivo sobre su vertiente más económica. Como indicamos en otro apartado de esta tesis doctoral, la documentación relativa al convento de Benigànim se conserva en mal estado en el Archivo del Reino de Valencia, y en la propia institución conventual en la actualidad no se guardan apenas fuentes históricas. Un estudio pormenorizado de los conventos de las agustinas descalzas y su situación socioeconómica sería, por supuesto, necesario, aunque no ha podido ser llevado a cabo para esta investigación debido a la riqueza de otras fuentes inexploradas, como el proceso de beatificación de la religiosa de Benigànim.

aristócrata, en la medida en que eso afectaba a la imagen de esta congregación. Sin embargo, el relato de los hechos tiene como objetivo ensalzar aún más la virtud de la monja, que daba más importancia a la asistencia a los afligidos que a las formas. De este modo también mostraba su preferencia por lo espiritual y su rechazo a lo terrenal.

Del mismo modo también se supone que la Madre Inés no distinguía entre pobres y ricos, tratándolos a todos por igual. Según Tosca incluso tenía cierta preferencia por los pobres, del mismo modo que Jesucristo<sup>521</sup>. En una ocasión parece ser que se encontraba en la reja hablando con Ventura Ferrer, gobernador de Xàtiva, pero le dejó para asistir a otra persona más necesitada, un carnicero llamado Juan<sup>522</sup>. El suceso lo contaban algunos testigos de la fase informativa, y en la apostólica también se incluyó en el interrogatorio, aunque pocas personas lo recordaban. Mediante este tipo de episodios se pretendía demostrar la preocupación de la Madre Inés por todos, fuera cual fuera su origen social, lo que formaba parte de las virtudes que se esperaban de ella. Según la hagiografía el ejercicio de la pobreza le permitía ser rica en bienes celestiales, y por eso fue beneficiada con favores y dones espirituales<sup>523</sup>. Sin embargo, su identificación con los más pobres quizás tenía algo que ver también con sus raíces. Sus orígenes dentro de una familia pobre campesina puede que le hicieran sentirse más próxima a aquellos que más se asemejaran a ella dentro de la comunidad de Benigànim, eminentemente rural, e igualmente los demás puede que vieran en ella a una figura más cercana precisamente por ello.

La obediencia queda plasmada en la *Vida* de Sor Josefa como una de las virtudes que mejor supo ejercer en todas las facetas de su vida. En este sentido cumplió con el ejemplo que representaba, respetando siempre a la priora, a sus confesores y a todos aquellos que acudieron a examinarla. Destacaba lo importantes que eran los sacerdotes y la obediencia a la Iglesia y todas sus instituciones y representantes, como correspondía al contexto contrarreformista propio del siglo XVII. Sin embargo, dado que la principal autoridad a la que debía obedecer era la priora, es en la relación entre ambas donde mejor se puede apreciar esta virtud. Esto llegaba al extremo de que volvía de los éxtasis si la superiora se lo ordenaba, e incluso dejaba de arrojarse si esta se lo

---

<sup>521</sup> Tosca, p. 201.

<sup>522</sup> Esto lo cuentan varios testigos, pero el dato de quién era el cortante lo aporta Bernardo Moscardó en su testimonio. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 463v-471r.

<sup>523</sup> Tosca, p. 203.



demandaba<sup>524</sup>. Asimismo, cuando había que asistir a alguien también podía ser la priora quien le diera la orden, ya fuera exteriormente (con palabras) o interiormente (sin vocalizarlo). Así es cómo curó, aparentemente, a una religiosa ciega, a quien le dijo: “Hermana, la santa obediencia me manda venir a curarla”<sup>525</sup>. Sor Leocadia de los Ángeles, priora en ese momento, fue la que se lo mandó, y Sor Josefa, respetando a su superiora, así lo hizo. En una ocasión la necesidad de mantener este voto llegó al extremo de alterar el orden natural de las cosas puesto que, supuestamente, Sor Josefa padeció una enfermedad por la que estuvo a punto de morir, pero la priora le pidió que no falleciera aquella vez. Por este motivo, aunque lo único que deseaba la Madre Inés era dejarse llevar y unirse por fin a su “divino esposo”, se sintió en la obligación de hacer caso a su superiora, y posponer el momento de su muerte:

“Otra enfermedad tuvo en el año 1693, siendo prelada la Madre Anna María del Santísimo Sacramento; llegó a estar en esta ocasión la Vener. Madre tan enferma, que ya la querían administrar la santa Unción por estar ya a los últimos de su vida, y desauiciada de los Médicos: era día de nuestra Señora de los Ángeles, dolíanse todas las Religiosas de ver a su amada Inés en aquel estado, y especialmente la sobredicha Prelada, quien la dixo a la Vener. Madre: *Vuesa caridad no es hija de obediencia?* Respondiola que sí: *Pues yo le mando*, añadió, *le ruegue a nuestro Señor que no se la lleve aora, si que la dexé algún tiempo para consuelo de la Comunidad; y que el Señor me haga gracia que no muera en mi trienio, y ponga por intercesora a la Virgen Santísima*”<sup>526</sup>.

Respondiendo a una estrategia hagiográfica habitual, sus dones, por lo tanto, aunque provinieran de Dios debían también respetar los votos propios de la congregación religiosa, como ocurría igualmente en el caso de la bilocación, que Tosca justificaba muy bien alegando que la monja no rompía la clausura puesto que su cuerpo se quedaba en el convento y era su espíritu el que se trasladaba a asistir a los demás.

A lo largo del presente capítulo hemos analizado las cualidades que, según sus hagiógrafos y los testigos de su proceso de beatificación, manifestó la religiosa de Benigànim a lo largo de su vida en función de sus circunstancias y del contexto en el que se movió, definido por una determinada espiritualidad femenina muy característica. Todas sus virtudes y dones, construidos más adelante a través del texto hagiográfico y

---

<sup>524</sup> Tosca, p. 205.

<sup>525</sup> *Íbidem*, p. 391.

<sup>526</sup> *Íbidem*, pp. 235-236.

de las declaraciones de los testigos del proceso de beatificación, la dotaron de reputación y la convirtieron en una santa viva para su comunidad. En el capítulo siguiente, por ello, profundizaremos en la etapa que se inició tras su muerte, marcada por un proceso de construcción de su santidad que la llevó a ser oficialmente beatificada en 1886.

## **SEGUNDA PARTE**

### *EL PROCESO HACIA LA SANTIDAD*



## Capítulo 3: La construcción de la santidad de Sor Josefa de Santa Inés

### 3.1 La regulación de los procesos de canonización y las relaciones Roma-España

Previamente a la descripción y análisis de la muerte y beatificación de la agustina de Benigànim consideramos necesario introducir una explicación sobre cómo, en el siglo XVII, se produjo un importante cambio en la dinámica que, desde la Santa Sede, llevaba a cabo la regulación de los procesos de canonización. Asimismo, también añadiremos una breve descripción de la situación en el Reino de Valencia.

El siglo XVII ha sido calificado tradicionalmente como el siglo de los santos españoles, y es que de las 24 canonizaciones oficiales durante esa centuria 14 fueron españolas. Las relaciones entre Roma y España durante esos años eran especialmente buenas, y denotaban la preeminencia española como potencia en el ámbito católico<sup>527</sup>. Hasta ese momento había habido pocos santos oficiales de origen español, y dicha cuestión no pasó desapercibida inicialmente a Felipe II ni a las órdenes religiosas y obispos españoles, quienes quisieron rectificar dicho desequilibrio<sup>528</sup>. Por este motivo la primera canonización después de la inestabilidad producida por la reforma protestante y la celebración del Concilio de Trento fue la de Diego de Alcalá en 1588, a lo que debemos añadir el triunfo que supuso la proclamación oficial de cuatro personajes españoles al mismo tiempo en 1622: Santa Teresa de Jesús, San Isidro Labrador, San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier. Todos ellos representaban muy bien tanto los valores de la reforma católica como los intereses detrás de la promoción de determinadas figuras con fama de santidad. La de San Ignacio de Loyola y la de San Francisco Javier legitimó la recién creada Orden de los Jesuitas, y la de Santa Teresa respondía a una intencionalidad similar en relación a las carmelitas descalzas y a un determinado modelo de espiritualidad femenina. Por su parte San Isidro Labrador se convirtió en el patrón de Madrid, y reafirmó con ello la destacada posición de dicha ciudad como sede de la Corte y capital de la Monarquía. Durante los años siguientes nuevos santos españoles alcanzaron el reconocimiento oficial por parte del papado, pero al llegar al siglo XVIII la situación se enfrió debido al debilitamiento de las relaciones entre Roma y España. Como explica Thomas Dandeleat la presencia española en Roma a

---

<sup>527</sup> Para profundizar en esta cuestión se puede consultar: Dandeleat, Thomas: *La Roma española, 1500-1700*, Crítica, Barcelona, 2002. O también: Ditchfield, Simon: “«Coping with the *beati moderni*»: Canonization procedure in the aftermath of the Council of Trent”, en McCoog, Tom (ed.): *Ite infiammata e omnia*, Institutum historicum societatis iesu, Roma, 2010, pp. 413-439.

<sup>528</sup>Dandeleat, Thomas: *op. cit.*, p. 212.

la altura de 1700 sería una sombra de lo que había sido. Este elemento, añadido a un aumento del escepticismo por parte de las autoridades frente a determinadas manifestaciones religiosas, como los éxtasis o los milagros, hizo que el procedimiento de las canonizaciones a lo largo del siglo XVIII se viera afectado. Asimismo, para comprender dicho fenómenos debemos profundizar también en los mecanismos que desde la Santa Sede se desplegaron para centralizar las causas de canonización.

Inicialmente, durante el periodo antiguo y gran parte de la época medieval, la proclamación de los santos respondía a una iniciativa episcopal. Sin embargo, el ambiente de reforma y los cambios en el seno de la Iglesia durante el siglo XVI llevaron a la Santa Sede a centralizar y burocratizar su funcionamiento. Por ello se crearon determinadas congregaciones, entre las cuales se encontraba la Sagrada Congregación de Ritos, fundada en 1588 por Sixto V y cuyo objetivo era regular los procesos de canonización<sup>529</sup>. El ambiente de reforma y la inestabilidad habían llevado a paralizar entre 1522 y 1588 cualquier santificación y cualquier autorización de culto público, por lo que esos años fueron aprovechados para regular el procedimiento a través del cual se “fabricaban” los santos, otorgándole la autoridad directamente a Roma y al Papa, aunque la prerrogativa papal en esta materia, en teoría, ya había sido regulada en el siglo XIII. Sin embargo, no solamente era necesaria una institución que se encargara de examinar a los candidatos puesto que se consideró que el proceso en sí debía ser mejorado y controlado, especialmente para evitar la proliferación de cultos no autorizados. En este sentido la figura central fue la del Papa Urbano VIII, quien desde 1625 publicó una serie de decretos que, posteriormente, serían reeditados conjuntamente en 1642<sup>530</sup>. Dichos decretos constituyeron el marco de referencia para el procedimiento de la beatificación y la canonización prácticamente hasta el siglo XX, aunque no podemos olvidar la importante tarea de recopilación llevada a cabo por Prospero Lambertini (Benedicto XIV) en su obra *De servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione*, publicada en 1743. La dinámica del proceso, no obstante, fue prácticamente la misma desde el siglo XVII hasta el siglo XX.

¿Cuál fue la regulación introducida por Urbano VIII? Sus medidas prohibieron la colocación de luces u objetos votivos frente a las imágenes de personas cuya santidad no hubiera sido oficialmente reconocida, y en definitiva cualquier manifestación de

---

<sup>529</sup>Ditchfield, Simon: “«Coping with...» *op. cit.*, p. 417.

<sup>530</sup>Ditchfield, Simon: “Tridentine worship...” *op. cit.*, p. 215.

culto público en torno a una persona no canonizada. Por este motivo se introdujo el denominado proceso de *non cultu*, cuyo objetivo era precisamente ese: controlar las manifestaciones externas de devoción. Sin embargo, esta no era la única vía por la cual podía desarrollarse el proceso puesto que había personas con una fama de santidad consolidada desde hacía décadas cuya veneración habría quedado prohibida de acuerdo con este nuevo procedimiento. Por este motivo los casos debían ser examinados, y si se probaba un culto inmemorial de al menos 100 años el procedimiento podía continuar bajo el formato de *casus exceptus*, también denominada canonización equivalente. Esta cuestión fue especialmente importante para aquellos procesos cuyo desarrollo se vio afectado por la regulación papal.

Mediante el nuevo proceso para probar la ausencia de culto se pretendía también eliminar el control episcopal de todo el proceso excepto de la primera parte del mismo, denominada informativa u ordinaria, y que se desarrollaba en la diócesis del candidato a santidad. A través de nuevos decretos se determinó que debían pasar al menos diez años entre la clausura de la fase ordinaria y la apertura de la segunda parte, denominada apostólica. Asimismo, y más importante, se decretó que debían pasar al menos 50 años desde la muerte del "santo" y la introducción de su causa en la Congregación de Ritos, aunque se autorizó la recopilación de información y el examen de testigos después del fallecimiento, siempre que la diócesis esperara 50 años para poder enviar dicha documentación. Entre otros decretos también fue fundamental la regulación de la figura del promotor de la fe, que era el encargado de plantear las dudas y las posibles contradicciones en la vida, las virtudes y los milagros del candidato<sup>531</sup>. Frente a este personaje se encontraban los postuladores, que desde la diócesis y la Santa Sede se encargaban de defender al "santo" y promover su proceso de canonización. La regulación de la beatificación como procedimiento jurídico independiente al de la canonización también se produjo durante estos siglos. La beatificación, considerada inicialmente como un privilegio provisional por el cual se reconocía un culto local, se convirtió de hecho en un requisito necesario para la canonización, aunque dada su entidad, y la mayor facilidad, aparentemente, para conseguirla, se catalogó como un instituto completo que no exigía necesariamente la canonización<sup>532</sup>. Debemos tener en cuenta que dichos procedimientos requerían mucho dinero, y dado que se alargaban

---

<sup>531</sup> *Ibidem*, pp. 213 y 214.

<sup>532</sup> Rodrigo, Romualdo: *op. cit.*, pp. 23 y 24.

mucho en el tiempo no siempre se veía necesario continuar hacia la canonización. Pese a la insistencia de la Iglesia en las virtudes del candidato como prueba irrefutable de su santidad los milagros seguían siendo necesarios para sancionar dicha santidad, y por ello se requerían dos para la beatificación y dos más posteriormente para la canonización. En este sentido los médicos desempeñaron un papel cada vez más importante no solamente en el estudio de los prodigios sino en todo el proceso en sí. La colaboración entre medicina y religión era muy estrecha, y la presencia de facultativos en las causas de canonización contribuía a legitimar dicho proceso. Finalmente, la canonización oficial sería irrevocable y definitiva, por lo que no podía ser puesta en duda por los fieles ni examinarse de nuevo<sup>533</sup>.

Del mismo modo que el procedimiento ha evolucionado, también lo han hecho los modelos fomentados por las autoridades eclesiásticas a lo largo de la historia de la cristiandad. De forma breve y esquemática podemos clasificar dicha historia en las siguientes etapas. En los primeros siglos el modelo predominante era el del mártir, que siguió teniendo su importancia a lo largo del Medievo y de los siglos modernos, aunque progresivamente fue más complicado encontrar posibles causas de martirio. En el siglo IV los monjes y los obispos comenzaron a aparecer como figuras ejemplares, y a partir del siglo IX empezaron a destacar los apóstoles y los evangelistas. A partir del siglo XIII, con la creación de nuevas órdenes religiosas, se produjo un auge del modelo representado por franciscanos y dominicos. Y con el inicio de la modernidad, como hemos visto, los representantes de las nuevas congregaciones religiosas fueron los modelos ejemplares fundamentales<sup>534</sup>. Entre ellos fue muy importante la presencia de mujeres que vivieron determinadas experiencias místicas, aunque dichos fenómenos eran difíciles de evaluar en el examen de los candidatos y las candidatas. A partir del siglo XIX la presencia de mujeres entre las filas de la santidad se acentuó no tanto por su espiritualidad como por su actividad como fundadoras de congregaciones religiosas. En el Ochocientos las mujeres cobraron un importante protagonismo dentro de la Iglesia católica, lo que probablemente se reflejó en las beatificaciones y canonizaciones de aquellas que, dentro del clero regular, habían llevado una vida ejemplar y habían iniciado importantes reformas de órdenes religiosas. No todos los santos y santas

---

<sup>533</sup> Sobre la cuestión de la infalibilidad papal, las dificultades y las contradicciones del procedimiento en la actualidad resulta imprescindible la obra de Kenneth Woodward sobre la fabricación de los santos citada más arriba.

<sup>534</sup> Rouillard, Philippe: *Diccionario de los santos*, Oikos-Tau, Villassar de Mar, 1989, pp. 13-15. Para dicha evolución también se puede consultar el trabajo de Woodard.



respondían a estos modelos, pero sí que encajaban en la mayoría de ellos. Dichas figuras representaban muy bien los valores de la Iglesia en un determinado momento histórico, y recogían las aspiraciones tanto de las autoridades como de los fieles devotos que los acompañaban en el camino.

En lo relativo al Reino de Valencia de las 24 canonizaciones españolas del siglo XVII cuatro fueron de santos pertenecientes a este territorio. Estamos hablando de Santo Tomás de Villanueva (canonizado en 1658), San Francisco de Borja (en 1671), San Luis Bertrán (en 1671 también) y San Pascual Bailón (1690)<sup>535</sup>. Además, entre los numerosos beatos que proclamó la Sagrada Congregación de Ritos, también encontramos a importantes personajes valencianos, ya en el siglo XVIII: Nicolás Factor (beatificado en 1786), Gaspar Bono (en la misma fecha), Andrés Hibernón (en 1790) o Juan de Ribera (beatificado en 1796, y canonizado en 1960). El resultado de estas dos centurias es, como vemos, una importante proliferación de santos y beatos de origen valenciano, muchos de los cuales, de hecho, formaron parte de las mismas redes e incluso se conocieron entre sí. También nos llama poderosamente la atención la ausencia de mujeres entre estas proclamaciones oficiales, que concuerda con las cifras generales si atendemos al conjunto de todos los santos oficiales, entre los que el porcentaje de mujeres es bastante inferior al de los hombres. De las 33 beatificaciones y canonizaciones españolas que tuvieron lugar entre los siglos XVI y XVIII solo hubo cinco mujeres, seis si contamos a Santa Isabel de Portugal puesto que fue canonizada en 1625, cuando Portugal pertenecía a la Monarquía Hispánica. Si nos adentramos en el siglo XIX 17 españoles (cuyas vidas habían transcurrido en las centurias anteriores) fueron canonizados y beatificados, 3 de ellos mujeres, entre las cuales estaba la Beata Inés de Benigànim. La valoración final, por lo tanto, es la de un total de nueve mujeres frente a cuarenta y dos hombres<sup>536</sup>. En el caso valenciano, al menos hasta principios del siglo XX, la única mujer que adquirió tal categoría fue la religiosa de Benigànim, dado el protagonismo femenino en la espiritualidad barroca y el gran número de mujeres que adquirieron fama de santidad en vida durante esos siglos, aunque ninguna de ellas consolidó su renombre tras su muerte. Algunas de ellas eran beatas, emparedadas o mujeres pertenecientes a alguna orden terciaria, como recoge Orellana en el *Tratado histórico-apologético de las Mujeres Emparedadas*. Entre las muchas citadas algunos

---

<sup>535</sup> Para realizar esta recopilación hemos recurrido a: Vilanova y Pizcueta, Francisco: *Hagiografía Valenciana*, Imprenta Gombau, Vicent i Masià, Milagre, 4, Valencia. 1910.

<sup>536</sup> Este recuento lo hemos realizado gracias a la *Enciclopedia Cattolica*, Vol. 2, Città del Vaticano, 1949.

de los ejemplos que pone el autor son: Josepha Benlloch y Albors, Leocadia Estopina, Magdalena Llorca, Ana Albuixec o las más conocidas Francisca Llopis, Gerónima Dolz y la beata Margarita Agulló, vinculada esta última precisamente a Juan de Ribera<sup>537</sup>. El rastro de muchas de ellas ha quedado olvidado a lo largo del tiempo, y tenemos pocos datos sobre sus vidas. Sin embargo, son el reflejo de una espiritualidad muy activa entre las mujeres valencianas que bebía del ambiente propio de los años del patriarca Ribera, y que a mediados del siglo XVII vino estimulada por la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de la ciudad, como hemos analizado anteriormente.

### **3.2 Muerte barroca y honras fúnebres: el camino hacia la canonización**

Sor Josefa falleció un 21 de enero de 1696, día de Santa Inés, su protectora. Ya previamente a su muerte sentía que debía estar preparada y hacer examen de conciencia con sus confesores, como ella misma recomendaba a todos aquellos que le solicitaban consejo. Sin embargo, la infravaloración constante de sus propias acciones la llevaría a temer, al mismo tiempo que desear, el momento de ascender a los cielos, puesto que por sus muchas faltas, según ella o, mejor dicho, sus hagiógrafos, sentía que no superaría el juicio divino<sup>538</sup>. Su don de profecía le permitió ser consciente de que su fin estaba cerca, y por este motivo, mediante cartas dictadas, avisó a algunas de las personas que la tenían en alta estima de que si querían volver a verla acudieran cuanto antes, como es el caso de Vicente Guill, notario y procurador del convento, o de su esposa, Francisca<sup>539</sup>. Esta previsión llegó al extremo de vaticinar cuál sería su lugar de enterramiento definitivo, que no fue el habitual para todas las religiosas sino otro un poco más apartado por diversas circunstancias que mencionaremos en breve. Esta predicción, de hecho, se la comunicó a José Milán de Aragón, eclesiástico, quien no comprendería del todo las palabras de la monja hasta después de su muerte<sup>540</sup>.

El proceso a través del cual la religiosa expiró es descrito por Tosca en la misma línea que otras muchas hagiografías de santos del barroco. La de Sor Josefa fue una muerte barroca, hermosa y digna<sup>541</sup>, en la que le asistieron numerosos patronos celestiales como la Virgen, San José y Santa Inés, y “su celda se convirtió en un

---

<sup>537</sup> Orellana, Marcos Antonio: *op. cit.*, p. 18.

<sup>538</sup> Tosca, p. 366.

<sup>539</sup> *Ibidem*, p. 369.

<sup>540</sup> *Ibidem*, p. 377.

<sup>541</sup> Sánchez Lora, José Luis: *op. cit.*, p. 433.

Cielo”<sup>542</sup>. En teoría su deceso se produjo por el agravamiento de sus numerosos achaques debido a su edad, 71 años, aunque Tosca describe que el mayor de todos los accidentes no comprendidos que padeció en sus últimos momentos se debía a su enorme fervor de Dios<sup>543</sup>. Sufría grandes ahogos en el pecho, pero, supuestamente, no se quejaba por ellos. Los médicos la asistieron y le suministraron algunas medicinas en sus últimos momentos, fármacos que ella tomó sin queja alguna puesto que respetaba profundamente la labor de los sanitarios, como todas las demás monjas. Sin embargo, viendo su muerte cada vez más próxima se despidió de ellos, asumiendo que ya nada podían hacer por su vida, aunque les agradeció sus cuidados<sup>544</sup>. Le dieron la Extremaunción, y al poco tiempo su alma abandonó su cuerpo para ascender al Cielo “como piadosamente podemos creer”, tal y como añade Tosca en el texto hagiográfico<sup>545</sup>.

Este momento fue acompañado de diversas señales divinas que se percibieron en el convento a través de los sentidos, como eran la fragancia y la música celestial. Asimismo, el propio cuerpo de la religiosa comenzó a embellecerse, tornándose su cara más blanca y venerable. Sus miembros quedaron flexibles, sin llegar en ningún momento a manifestarse el rigor mortis<sup>546</sup>. La muerte de Sor Josefa, por lo tanto, se vio envuelta de toda una serie de señales que ensalzaban la santidad de la religiosa, que al fallecer había quedado liberada de su carcasa humana y adquiriría una nueva categoría. La persona dejaba paso al personaje santo, modélico y maravilloso.

En un primer momento las monjas pretendieron enterrarla en la sepultura común de las religiosas, pero este lugar resultó tener demasiada humedad así que escribieron a José García de Azor, gobernador y vicario general del arzobispado de Valencia, para que les diera licencia para enterrarla en otro sitio. Finalmente el gobernador autorizó el enterramiento en un extremo del claustro, cerca de la sepultura común. Entendemos que, quizás, dada la fama de santidad que había adquirido Sor Josefa, las religiosas se vieran en la necesidad de justificar bien la colocación del cuerpo en un lugar excepcional, alegando que no se debería a la profesión de un culto público no autorizado sino a la situación del terreno. No obstante, en los cuatro días que tardó en

---

<sup>542</sup> Tosca, p. 372.

<sup>543</sup> *Íbidem*, p. 369.

<sup>544</sup> *Íbidem*, p. 370.

<sup>545</sup> *Íbidem*, p. 373.

<sup>546</sup> *Íbidem*, p. 374.

llegar la respuesta de Azor, el cadáver fue colocado en un féretro en la reja del convento (llamada la reja de los velos) a la vista de todos aquellos que quisieran acudir a verlo y venerarlo<sup>547</sup>. Tosca solamente describe que muchas personas fueron a ver a la religiosa, pero no aporta detalles sobre el comportamiento de la gente ni el valor de las reliquias, lo que contrasta enormemente con los testimonios del proceso de beatificación. Comprendemos que la precaución del oratoriano se debía a los requerimientos del propio texto hagiográfico, que debía superar la censura. Desde los decretos de Urbano VIII publicados en 1645 la veneración pública de una persona con fama de santidad estaba prohibida hasta que la Congregación de Ritos la autorizara, y, por lo tanto, la construcción de un texto como la hagiografía debía respetar las normas, especialmente si quería contribuir a la formalización de un proceso de canonización.

De acuerdo con el relato de Tosca, después de cuatro días en los que el cuerpo nunca desprendió mal olor, este fue colocado en un arca de plomo, que se introdujo en otra de madera. El féretro fue sellado con cuatro llaves que se entregaron al gobernador y vicario general del arzobispado, al clero de la parroquia de Benigànim, a los jurados de la localidad y a las religiosas del convento. De este modo se garantizaba, a priori, que nadie pudiera profanar la tumba. Como aparentemente había predicho la religiosa, y le había comunicado a José Milán de Aragón, no fue enterrada en la sepultura común sino en otro lugar cercano dentro del claustro<sup>548</sup>.

Muchos testigos, especialmente los de la fase informativa del proceso, estuvieron presentes en el momento de su muerte o acudieron a presenciar el cadáver, por lo que pudieron testificar que la afluencia de gente que asistió fue enorme, a pesar de que esos días las lluvias arreciaron con fuerza en la localidad y los alrededores. Los testimonios, en este sentido, son una fuente que aporta una visión algo diferente de la planteada por Tosca. Francisca María de los Ángeles declaraba que “todos los caminos que guían a esta villa estaban con tanta gente que parecía una continuada procesión en todos los cuatro días que estuvo dicha Venerable Madre de cuerpo presente a la vista del pueblo”<sup>549</sup>. Añadía que también asistieron los agustinos calzados de Xàtiva y cantaron una misa en la iglesia del convento, aunque nadie, aparentemente, les había avisado.

---

<sup>547</sup> *Íbidem*, p. 376.

<sup>548</sup> Existe la posibilidad de que esta predicción fuera realmente un deseo de la propia religiosa, que pudo influir en sus compañeras religiosas para solicitar dicho traslado. Pudo tratarse, por lo tanto, de una profecía autocumplida.

<sup>549</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 170r.

Todos aquellos que quisieron verla la aclamaban como santa, y por eso pedían reliquias de la religiosa y entregaban rosarios, cruces, ropa y otros objetos para que tocaran su cuerpo. Se supone que esto llegó a tal extremo que la priora, Isabel María del Corpus Christi, mandó a dos religiosas que se colocaran junto al cadáver para tocarlo con los objetos de la gente<sup>550</sup>. Asimismo, todas las personas que acudieron también solicitaban objetos de la propia religiosa que poder venerar como reliquias:

“pedían todas cosas suyas para guardarlas y venerarlas por reliquias, como con efecto se repartieron la testigo (Catalina María de San Agustín) y demás religiosas de este convento hábitos, tocas, y todo género de ropa del uso de la referida Venerable Madre, y aun la madera de la cama en que esta murió”<sup>551</sup>.

El testimonio de José Bas también es muy claro al respecto:

“El testigo logró también un pedazo de velo blanco que le dieron aquellas religiosas, asegurando a este ser del propio uso de dicha Venerable Madre cuando vivía, y se vio precisado el testigo a partir dicho pedazo de velo con otras personas. [...] Asimismo logró el testigo una muela de la Venerable Madre Inés, que se la dieron las mismas religiosas de dicho convento. Y volviéndose el testigo a su casa, que la tienen en la villa de Onteniente, se la pidió un caballero militar llamado Aguirre (de cuyo nombre propio no se acuerda el testigo) y se la dio. De cuya muela hizo tanto aprecio dicho caballero que inmediatamente la mandó engarzar en plata en la misma villa de Onteniente, y se la llevó por reliquia de la Venerable Madre Inés con la mayor veneración y aprecio”<sup>552</sup>.

A los tres o cuatro días tuvieron incluso que cambiarle la ropa a Sor Josefa para poder continuar proveyendo a los fieles devotos de reliquias. Era tal el fervor que desataba que hubo un par de intentos de profanación de su cuerpo. El primero es protagonizado por Sor Ana María de San Roque, quien en su testimonio del proceso ordinario contaba 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 fuese cuerpo vivo [...] recogieron aquella tan apreciable sangre, empapándola y embebiéndola con unos

---

<sup>550</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 302r. Testimonio de Catalina María de San Agustín.

<sup>551</sup> *Ídem*.

<sup>552</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 198v.

lienzos blancos [...], los repartieron, haciéndoles pedazos entre los devotos de la misma Sierva de Dios”<sup>553</sup>.

Resulta significativo cómo esta religiosa intentaba justificar su acción ante el tribunal diciendo que lo había hecho movida por “la gran devoción que tiene hacia la Madre Inés”, y además el resultado del hecho servía para corroborar el carácter santo del cuerpo de la Venerable, que incluso cuatro días después de haber fallecido seguía sangrando<sup>554</sup>. Su cuerpo, por lo tanto, no manifestaría las señales propias de una persona fallecida, 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 al tacto durante días, desprendía una suave fragancia, se oía a su alrededor una música celestial y se veía más blanco y bello que cuando vivía, incluidas sus manos, que pasaron de ser rugosas, por el trabajo manual, a ser suaves y finas. 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.

Como hemos mencionado, la agustina fue colocada en un ataúd cerrado con cuatro llaves, que se les entregaron a cuatro 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) relataban en sus testimonios que las religiosas aparentemente quisieron robar algunas reliquias, lo que se intentaba justificar de nuevo apelando a la devoción<sup>555</sup>. Para ello, fue la propia priora, Sor Isabel de Corpus Christi, 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

---

<sup>553</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 738v.

<sup>554</sup> Esta misma capacidad milagrosa manifestó el cuerpo recientemente fallecido de la religiosa Sor Hipólita de Rocabertí, de cuyo dedo del pie, al cortarle la uña, brotaron supuestamente algunas gotas de sangre. Alabrús, Rosa M<sup>a</sup> y García Cárcerl, Ricardo: *op. cit.*, p. 98.

<sup>555</sup> Luis Mateu diría: “para lograr el consuelo de poder ver aquel Venerable Cadáver”. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 804v y 805

las reprendió duramente por lo que habían intentado hacer<sup>556</sup>. Conociendo la intensa devoción que sentían todos por la religiosa y la importancia de las reliquias es evidente que la comunidad agustina intentó aprovechar la situación. Al fin y al cabo, el tener a una 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.

Como podemos apreciar, el tratamiento que se le dio al cuerpo de Sor Josefa una vez fallecida fue excepcional, y representativo de un tipo de culto a su persona que cada vez estaba más extendido. Años después algunos de los testigos de la fase apostólica recordaban haber acudido o tener noticias de la veneración del cadáver de la religiosa. José Moscardó, que tenía 80 años en 1767, recordaba que con 9 años aproximadamente le llevaron de la mano al lugar y pudo ver la concurrencia de gente y cómo todos pedían reliquias<sup>557</sup>. Y Enrique Torres, carnicero que tenía 60 años en 1797, explicaba que había oído a sus padres relatarle la gran afluencia de gente que asistió a presenciar el venerable cadáver, y cómo todos pudieron ver con admiración una paloma blanca que lo rondaba<sup>558</sup>.

Esta actitud de los devotos hacia una persona con fama de santidad la encontramos también en otros relatos hagiográficos. Como ejemplo tomaremos varios casos de personajes valencianos ya mencionados y muy diferentes entre sí. Es el caso de San Luis Bertrán, cuyo cuerpo, como era habitual, desprendía una suave fragancia tras fallecer en 1581, y se mantuvo flexible. Además, tres religiosos se colocaron al lado del féretro para tocar el cadáver con rosarios y otros objetos de los fieles<sup>559</sup>. El relato de la muerte de Juan de Ribera, acaecida en 1611, es similar puesto que la hagiografía describe cómo numerosas personas acudieron a verlo, y todos intentaban besar sus manos y llevarse reliquias, por lo que hubo que controlar muy bien a la multitud para evitar que despedazara el cadáver<sup>560</sup>. Las descripciones son todas muy parecidas, y también en el caso de Sor Gertrudis Anglesola, que falleció en 1727, nos encontramos

---

<sup>556</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 664v y 665r. Testimonio de Sor María Magdalena de San Pablo.

<sup>557</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 580v.

<sup>558</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 659v.

<sup>559</sup> Vidal y Micó, Francisco: *op. cit.*, p. 253.

<sup>560</sup> Ximénez, Juan: *op. cit.*, p. 277.

con algo equivalente. Su cuerpo quedó más bello y blanco que cuando vivía, y sus miembros, flexibles. Su hagiógrafo Ortí y Mayor diría, haciendo gala de la exageración propia de este tipo de textos, que la afluencia de gente fue tanta que “parecía que la ciudad se despoblaba”<sup>561</sup>. El mismo autor, en lo relativo a la muerte de Luisa Zaragoza acaecida también en 1727, describe algo similar. Su cuerpo quedó también flexible y más ligero que cuando vivía, y dada su fama de santidad en la ciudad de Valencia muchas personas quisieron acudir a su casa (recordemos que esta beata era terciaria carmelita, y por lo tanto nunca formuló votos ni entró en la clausura). Según su hagiógrafo fue tanta la gente que quiso verla que hubo que limitar el acceso a su vivienda. Con ello se querían evitar “aquellas exterioridades con que suele desahogarse santamente la piedad”<sup>562</sup>. Pero aun así “no quedaron platos, escudillas, medallas, rosarios, estampas y otras alajuelas de su uso, que no sirviesen al apreciable saqueo”<sup>563</sup>.

Las similitudes resultan evidentes entre todos los casos. Muestran, por una parte, una forma determinada de describir la muerte extraordinaria de las personas con fama de santidad en sus hagiografías, independientemente de que luego fueran canonizadas o no, puesto que las dos mujeres arriba mencionadas nunca llegaron a ser proclamadas oficialmente como santas. Por otra parte, estos casos revelan un comportamiento determinado de los fieles devotos, cuyo objetivo en estos casos es intentar aproximarse lo máximo posible al santo o santa en cuestión para hacerse con alguna reliquia, dejando de lado en ocasiones incluso la decencia con la que se supone, según las autoridades, que deben ser tratados estos personajes. Cualquier objeto que tocara al santo o que le hubiera pertenecido era capaz de adquirir las cualidades extraordinarias que lo caracterizaban. El culto de las reliquias reside en la posible transferencia de la sacralidad del cuerpo santo hacia el devoto<sup>564</sup>. Con ese pequeño objeto el devoto se apropia simbólicamente del todo<sup>565</sup>. En este sentido el mecanismo por el que se rigen las reliquias es el mismo que James Frazer describe para la magia simpática: un objeto, mediante el contagio, guarda las características de aquello con lo que ha estado en

---

<sup>561</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola...* *op. cit.*, p. 381.

<sup>562</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragoza...* *op. cit.*, p. 528.

<sup>563</sup> *Ibidem*, p. 529.

<sup>564</sup> Gélis, Jacques : *op. cit.*, p. 81.

<sup>565</sup> Marinas, José Miguel: *El poder de los santos. Valor político de las imágenes religiosas*, Catarata, Madrid, 2014, p. 54.



contacto, tanto si es una parte de la ropa o de la propia persona como un elemento que ha tocado a esa persona<sup>566</sup>.

Volviendo al caso de la Madre Inés vemos lo importante que era para los devotos conseguir cualquier elemento que la hubiera tocado o le hubiera pertenecido, y es que todos participaban de este extendido fenómeno de las reliquias en el mundo católico. En principio estos objetos solo serían autorizados tras el fallecimiento de la persona, principalmente porque hasta que no fuera canonizada oficialmente no se le podía tributar culto público. Sin embargo, la veneración a las reliquias iba más allá, y se manifestaba incluso durante la vida de la persona con fama de santidad. Por este motivo, en el texto hagiográfico y en los testimonios del proceso de beatificación encontramos referencias a los objetos que los creyentes pedían a Sor Josefa cuando acudían al convento. Felipe Doménech, por ejemplo, le dijo que le quería pedir algún objeto, en principio solamente para recordarla y porque le tenía aprecio. La religiosa, que en todo debía obedecer a la priora, le pidió permiso para entregarle la escudilla en la que solía comer, y así se lo concedió, aunque no pareció quedar muy convencida puesto que, según la Madre Inés: “comiendo en ella, no me toma tantas veces mi acostumbrado mal; y es la causa, el aver echado sobre ella muchas vezes el Señor su santa bendición”<sup>567</sup>. El suceso es utilizado por Tosca para describir tanto la obediencia de la religiosa como su pobreza, y el hecho de que no poseía nada propio, pero es evidente que el que le pidió este objeto lo hizo con intención de guardar algo de la religiosa que adquiriría con el tiempo el valor de reliquia. Sabiendo esto incluso lo engarzó en plata para conservarla, un tratamiento similar al que describía José Bas en relación a una muela de la monja<sup>568</sup>. También la Condesa de Faura, Anna Francés de Urritigoiti, pidió a la religiosa la escudilla en la que solía beber, a lo que Sor Josefa contestó que no poseía nada propio y no podía darle nada sin la autorización de la prelada, pero que si se la concedía se la entregaría<sup>569</sup>. En la hagiografía Tosca también hace referencia a un sacerdote que le pidió algo suyo, y tras reflexionarlo la religiosa le entregó una muela que le habían sacado algunos días antes<sup>570</sup>. El suceso es descrito con más detalle en el testimonio de

---

<sup>566</sup> Frazer, James: *La Rama Dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, Edición de 1944.

<sup>567</sup> Tosca, p. 200.

<sup>568</sup> En la Casa de Recuerdos de la Beata Inés, situada en el claustro del convento de Benigànim, se conserva una escudilla engarzada en plata que puede que sea precisamente esta, aunque no podemos saberlo con seguridad.

<sup>569</sup> Tosca, p. 200. Sabemos el nombre de esta condesa gracias al testimonio de Vicenta Ferrer y Escorcía, su nuera, que declaró en la fase informativa del proceso.

<sup>570</sup> *Íbidem*, p. 59.

Francisca María de los Ángeles, quien relataba que este clérigo era Don José Milán de Aragón, importante eclesiástico valenciano, y que varias religiosas le contaron que fue él quien le pidió a la Madre Inés alguna cosa suya:

“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>571</sup>.

No solamente este eclesiástico y el caballero citado por José Bas conservaron un diente de Sor Josefa. De hecho, según contaba Vicente Bella, sacerdote, en el proceso apostólico de 1762, su abuela había estado 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>572</sup>.

Como podemos apreciar eran diversas las circunstancias en las que los devotos podían intentar hacerse con objetos de Sor Josefa, aparentemente sin que ella asumiera que se debía a que le tenían veneración, aunque como hemos visto en el capítulo anterior en otras facetas de su vida se mostraba muy consciente de sus capacidades. El resultado fue la circulación, principalmente entre las familias de Benigànim, de diversos objetos que, de hecho, serían utilizados para sanar enfermedades, como un cinturón de la religiosa o el báculo que usaba para apoyarse. La capacidad sanadora de estas piezas, sin embargo, la analizaremos en el próximo capítulo. En este momento nos interesa simplemente subrayar la existencia de estas reliquias, y cómo tras su muerte su difusión se incrementó. Por este motivo diversos testigos de la fase apostólica del proceso declaraban que tenían en su poder objetos de la religiosa, fundamentalmente porque se los habían legado sus familiares, lo que demuestra que no solamente se heredaban piezas materiales sino también la propia devoción en torno a la religiosa. A continuación dejaremos a un lado la cuestión de las reliquias, y nos centraremos de nuevo en detallar los sucesos que tuvieron lugar tras la muerte de la Madre Inés.

Como solía ser habitual con personas como ella que habían adquirido cierta fama en la comunidad, se le dedicaron diversas honras fúnebres, que comenzaron en

---

<sup>571</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 129v. El hecho también aparece en el pliego de cordel de la religiosa que fue impreso en 1896, p. 5.

<sup>572</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 483r.

mayo de 1696 y duraron tres días. Las primeras corrieron a cargo del propio convento, y fueron leídas en el púlpito que se colocó en la plaza de la iglesia del convento frente a una gran multitud de personas. El encargado fue en este caso Felipe Benavent, quien, como sabemos, había sido confesor de la religiosa. Este texto, sin embargo, no se ha conservado, y no sabemos hasta qué punto podría coincidir con la hagiografía que él mismo escribió, y que no fue publicada hasta 1882 gracias a los añadidos de Juan Bautista Martínez y Tormo. No obstante, no fue el único que predicó exequias en su honor, puesto que también la villa de Benigànim y el clero de la parroquia le dedicaron oraciones. En este caso la tarea la emprendieron respectivamente Gerónimo Tudela, colegial de Corpus Christi, y Pascual Tudela, cura de la Poble del Rugat. Dada la relación que Sor Josefa había mantenido con la iglesia de San Salvador también desde esta parroquia se le dedicaron honras fúnebres, que corrieron a cargo del oratoriano José Fernández de Marmanillo y fueron leídas en julio<sup>573</sup>. Por último, el convento de agustinas descalzas de Alcoy también quiso honrar a su compañera a través de una oración predicada por Xavier Satorres, cura de la villa y examinador sinodal del arzobispado, en agosto de ese mismo año<sup>574</sup>.

La elaboración de estos textos, además de rendir homenaje a la fallecida, cumplía también una importante función de difusión de la información. Muchas personas ya conocían a la religiosa, pero otras supieron de ella por primera vez gracias a estos pregones públicos, o por lo menos conocieron mejor su vida y las maravillas que, supuestamente, era capaz de obrar. Así lo testificaban algunas personas al relatar los sucesos extraordinarios que tuvieron lugar gracias a la intercesión de Sor Josefa, a quien recurrieron porque ellos, o alguna persona conocida, habían asistido a la lectura de las honras fúnebres. Sabiendo las dificultades y los esfuerzos que conllevaba un proceso de canonización aquellos interesados en que triunfara el relativo a la Madre Inés intentaron desarrollar todo tipo de estrategias para estimular la veneración en torno a su persona, pero sin caer en cultos desautorizados que anularan el triunfo de la causa. Encontrar el equilibrio no siempre era fácil y frecuentemente planteaba contradicciones<sup>575</sup>. La distribución de reliquias a su muerte también formaba parte de esta estrategia, y el cuerpo se custodiaba por si la causa triunfaba y era necesario extraer alguna reliquia del cadáver. Así lo vemos, por ejemplo, también en el caso de Gertrudis Anglesola, que

---

<sup>573</sup> Tosca, p. 379.

<sup>574</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>575</sup> Fiume, Giovanna: *Il Santo Moro... op. cit.*, p. 84.

aunque no llegó a tener éxito demuestra las maniobras habituales en este tipo de situaciones. Seis años después de su muerte las religiosas del convento de la Zaidía consideraron que, dada su fama de santidad, era necesario trasladar sus restos a una sepultura más decente. Para ello hicieron una petición a Pedro Antonio de Arenaza, inquisidor de la ciudad en 1733 y a quien mencionaremos de nuevo más adelante. Este aceptó, y se procedió a la extracción del cadáver. Sus huesos fueron localizados, y, al igual que los restos de Sor Josefa, fueron tratados “con el mayor respeto y decencia”. Se colocaron en un arca que se cerró con dos llaves, entregadas a la abadesa del convento, Rosa Navarro, y al padre Fray Félix Garrix. Tal y como dice el autor lo que se pretendía era que las tuviesen bien custodiadas y las entregaran a sus sucesores “para cualquier caso que se pudiera ofrecer de aver de abrirse dicha arca (Dios lo permita, y disponga como la piedad lo desea)”<sup>576</sup>. Finalmente, Ortí y Mayor concluye la obra expresando el deseo de que en el futuro se apruebe la devoción pública de la Venerable Gertrudis:

“Terminose con esto la pía, y tierna función; mas no la ansia de que llegue el caso en que sea preciso aver de abrirse la Arca por algún Orden de quien pueda con Sentencia definitiva obligar a que lo que ahora es entre los Fieles solo religiosa piedad, pase a ser rendida veneración”<sup>577</sup>.

Como podemos apreciar se desarrollaron todos los trámites necesarios para iniciar un proceso de canonización, sabiendo que no se la podría venerar públicamente hasta que no fuera aprobada la causa. También en su caso se elaboraron honras fúnebres en su honor, leídas por el padre jesuita Francisco Miguel. Y se publicó su hagiografía en 1743. Sin embargo, no tenemos noticia de que se llegara a iniciar ningún tipo de proceso, seguramente porque no contó con los apoyos ni la veneración necesarias. La fecha podría también haber influido dado que el modelo que representó esta religiosa quizás ya no encajaba del todo con lo que la Iglesia buscaba. En este sentido Sor Josefa tuvo más suerte, y las estrategias desarrolladas tuvieron éxito ya que permitieron iniciar el proceso. Una de las diferencias entre ambos casos, de hecho, fue el propio cuerpo de la monja agustina. Los restos de Sor Gertrudis fueron exhumados años después de su muerte, pero solo se conservaban los huesos. Sin embargo, como hemos mencionado anteriormente, el cuerpo de la Madre Inés se conservó incorrupto durante años, y este es

---

<sup>576</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola... op. cit.*, pp. 459-464.

<sup>577</sup> *Ibidem*, p. 465.

un factor que pudo ser determinante a la hora de difundir su fama y de continuar con la causa de canonización<sup>578</sup>.

Fecha en 1713 encontramos en el Archivo de Protocolos Notariales del Colegio de Corpus Christi de Valencia un documento elaborado por Vicente Guill, notario y procurador del convento, que recoge la petición de Sor Teresa María de la Concepción, priora del convento, de examinar el cadáver de Sor Josefa de Santa Inés por su vida ejemplar<sup>579</sup>. Según la hagiografía de Tosca el motivo de este examen, como en el caso de Sor Gertrudis, era el de trasladar el cuerpo a una sepultura más adecuada, en principio porque por el lugar en el que se encontraba pasaba demasiada agua. Por este motivo solicitaron a Jacinto Ortí, canónigo y vicario general del arzobispado de Valencia, que reconociera el cuerpo para poder trasladarlo<sup>580</sup>. Este dio comisión a José Milán de Aragón, canónigo y chantre de la iglesia metropolitana de Valencia, para que fuera a Benigànim a descubrir e inspeccionar el cadáver de la Madre Inés, y así lo hizo el dos de agosto de 1713, tal y como recoge el documento notarial. Mandó destruir el tabique que cubría el arca y que se trajeran las cuatro llaves necesarias para abrirla. Sin embargo, el paso del tiempo y la humedad habían dejado inservibles las cerraduras, así que se mandó romperlas. Al abrir el ataúd se pudo comprobar que el cuerpo de la religiosa se conservaba entero y sin desprender mal olor a pesar de haber pasado 17 años<sup>581</sup>. El hábito con el que había sido enterrada estaba deshecho por la humedad, así como también la corona de flores que se le colocó. Todos quedaron sorprendidos por la incorruptibilidad y la blancura del cuerpo, especialmente tras ver que la vestimenta e incluso las planchas de plomo del interior estaban tomadas por la humedad<sup>582</sup>. Fueron las religiosas y un médico, Tomás Torres, quienes apartaron el material descompuesto que rodeaba el cadáver, todo ello frente a diversos testigos tal y como recoge el documento notarial (no así las hagiografías): Don Alonso Milán de Aragón (presbítero), Vicente Barrachina (rector de la parroquia de Benigànim), Mosén Luis Gomar y Mosén Luis Pastor (presbíteros beneficiados de la misma parroquia y confesores ordinarios de las religiosas), Don Antonio Almunia (Marqués de Ráfol), Don Antonio Almunia

---

<sup>578</sup> Gianna Pomata, para el caso de Santa Catalina de Bolonia, considera que su cuerpo incorrupto fue uno de los principales factores que le permitieron triunfar por encima de otros candidatos a la santidad, tal y como explica en su trabajo ya citado: “Malpighi and the holy body...” *op. cit.*, p. 568.

<sup>579</sup> Archivo de Protocolos del Colegio de Corpus Christi de Valencia, Vicent Guill, 7404, 12 de agosto de 1713.

<sup>580</sup> Tosca, p. 418.

<sup>581</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 346.

<sup>582</sup> *Ibidem*, p. 347.

Pasqual (su hijo), Tomás Torres (médico de la villa) y Vicente Guill (que daría fe del acto). Todos ellos, o al menos los que la habían conocido, corroboraron que realmente se trataba de Sor Josefa.

Tras este primer examen hubo que cubrir el cuerpo con un paño, meterlo en el mismo ataúd cerrándolo con clavos y colocarlo de nuevo en la misma sepultura puesto que no disponían en ese momento de hábitos nuevos o de un ataúd diferente. Además, y más importante, tampoco había llegado aún la orden desde el arzobispado para trasladar el cadáver, por lo que hubo que esperar un año más, hasta julio de 1714<sup>583</sup>. Esta primera inspección de 1713 no aparece recogida en el texto de Tosca de 1715, y de hecho el oratoriano describe directamente el traslado producido en 1714, en el que él sí que estuvo presente, como si este hubiera sido el primer examen. No sabemos el por qué de esta omisión, aunque podemos aventurar que, dado que el convento no había recibido aún la autorización para trasladar el cadáver, el primer reconocimiento del mismo fuera algo precipitado, y con esta redacción de los hechos el matemático pretendiera evitar cualquier posible censura por el tratamiento del cuerpo de la religiosa. Sin embargo, la edición del texto de 1737, adicionada por Vicente Albiñana, sí que describe los hechos tal y como sucedieron, separando el primer examen de 1713 del segundo en 1714. Es posible que, dado que el proceso para recoger información sobre la religiosa se había iniciado en 1729, el nuevo autor del texto se sintiera legitimado para describir los hechos sin temor a que la causa se viera afectada. Otra alternativa es que Tosca desconociera los hechos de 1713, pero consideramos que esto no tiene sentido, entre otras cosas porque en ese momento el tabique y las cerraduras del arca fueron destruidas y no se reconstruyeron después, algo que el oratoriano tuvo que ver cuando acudió al convento en 1714. La precaución, por lo tanto, nos parece la opción más plausible, lo que denotaría una clara voluntad del matemático de favorecer la causa de canonización. Además, por su parte, pudo haber una cierta complicidad con las monjas y los devotos, quienes, de algún modo, habían fomentado un culto a su figura antes de que este fuera autorizado.

Tras recibir la autorización definitiva para la traslación del cadáver se dio comisión a José Fernández de Marmanillo, a Miguel Sanchís (oratoriano) y a Tomás Vicente Tosca para que se personaran en Benigànim y dirigieran la operación, de la que

---

<sup>583</sup> *Ídem.*

daría fe José Guill, notario e hijo del citado Vicente Guill. Abrieron de nuevo el ataúd y vieron que el cuerpo se seguía conservando incorrupto, aunque el paño que le habían colocado por encima se había podrido. Lo sacaron de allí y las religiosas lo limpiaron, cambiándole el hábito por uno nuevo de seda y adornando el cadáver con flores artificiales. Todos los presentes, incluido el médico que hizo el reconocimiento, se quedaron asombrados del estado incorrupto de la religiosa. Por este motivo, reforzándose su veneración, besaron sus manos, y las religiosas pasaron por su cuerpo los rosarios que los devotos les habían entregado. Solo unos pocos testigos podían estar presentes dado que la sepultura se encontraba dentro de la clausura, y por lo tanto solo aquellas personas que estuvieran autorizadas podían pasar al claustro en esta situación tan excepcional. Se elaboró una nueva arca para colocar a la religiosa, y se selló con tres llaves que fueron entregadas a las monjas, al clero de la parroquia y al alcalde y regidores de la villa. Finalmente se trasladó dicha arca a la sepultura común de las religiosas<sup>584</sup>.

### **3.3 La hagiografía de Tosca y los inicios del proceso de beatificación**

La fama de santidad de la Madre Inés y el estado incorrupto de su cadáver contribuyeron a que su reputación siguiera creciendo con los años, por lo que las religiosas del convento y los clérigos del Oratorio de San Felipe Neri, entre otros interesados, consideraron que su caso podía tener posibilidades de tener éxito. Por ello no cesaron en su empeño de difundir los beneficios de la invocación de Sor Josefa. Las honras fúnebres habían cumplido su función, pero para lograr una mayor proyección de su figura era necesario elaborar una hagiografía que relatara, siguiendo el modelo habitual, la vida y virtudes de esta religiosa excepcional. Durante el periodo contrarreformista fue cada vez más habitual la publicación de *Vidas* de santos que todavía no habían sido canonizados, fundamentalmente con el objetivo de que fueran los textos los que dieran el impulso necesario para conseguir iniciar un proceso de canonización<sup>585</sup>. Además, la propia obra podía convertirse en la primera recopilación de información que se requería para las fases iniciales de la causa. De este modo la hagiografía y el proceso de canonización se complementaban y alimentaban entre sí<sup>586</sup>. Sin embargo, desde la publicación a partir de 1645 de los decretos de Urbano VIII las

---

<sup>584</sup> Tosca, edición de 1737, pp. 603-606.

<sup>585</sup> Egido, Teófanos: "Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)" *Cuadernos de Historia Moderna*, Vol. 25, 2000, p. 69.

<sup>586</sup> Fiume, Giovanna: *Il Santo Moro... op. cit.*, p. 32.

restricciones hacia los procesos de santidad se habían incrementado mucho, lo que afectaba a la publicación de estas obras, que debían superar una censura aún mayor. Por este motivo los textos debían incluir al principio una cláusula en la que el autor se justificaba por el lenguaje utilizado en algunas ocasiones, de tal forma que si se le daba al candidato el calificativo de santo se debía a sus muchas virtudes. Se dejaba claro que no existía en la obra ningún juicio ni opinión que fuera en contra de lo que determinara la Iglesia católica.

En el caso de la Madre Inés, una vez fallecida, se puso en marcha la maquinaria necesaria para canonizarla. Dado que ella no había escrito nada por sí misma no podía editarse ninguna autobiografía, así que hubo que recurrir a algún clérigo que redactara la vida de la religiosa. Y es aquí donde podemos apreciar una primera, y hábil, estrategia. Como indicamos anteriormente Felipe Benavent había puesto por escrito algunas de las vivencias de la monja por orden de Juan González de Texada, inquisidor. Este director espiritual, que era párroco de la iglesia de Benigànim, tenía, por lo tanto, material para poder elaborar un texto hagiográfico. Sin embargo, el que resultó finalmente elegido para tal labor, como sabemos, fue el oratoriano y matemático Tomás Vicente Tosca. ¿A qué se debe, pues, esta elección? La categoría de este clérigo fue, seguramente, el principal argumento para elegirlo. Tal y como explica Haliczzer: la distinción académica o el alto rango del autor servían como una garantía de la ortodoxia del biografiado. Y añade que la principal motivación de los autores para desarrollar esta tarea se debería a un deseo de promocionar los logros de los miembros ejemplares de su orden religiosa<sup>587</sup>. Además, la distinción académica que pudiera tener el hagiógrafo también podría garantizarle contactos y una reputación suficiente como para obtener opiniones favorables de los censores<sup>588</sup>. Aunque en este caso el beneficio no fuera directamente para un miembro del Oratorio sí que ayudaba a reforzar la posición de esta congregación puesto que, como hemos visto, los oratorianos apoyaron y fomentaron ciertas formas de espiritualidad que la religiosa de Benigànim ejemplificaba muy bien. La elección de Tosca, por lo tanto, no fue casual puesto que el matemático tenía una buena posición académica y eclesiástica<sup>589</sup>. Este hecho ayudaría a legitimar la vida de Sor Josefa, y, por lo tanto, a garantizar la ortodoxia de su comportamiento. Si se hubiera

---

<sup>587</sup> Haliczzer, Stephen: *op. cit.*, p. 99.

<sup>588</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>589</sup> Dichos contactos incluían a personajes como el impresor Antonio Bordázar o los científicos Baltasar Íñigo y Juan Bautista Corachán. López Piñero, José María y Navarro Brotons, Víctor: *op. cit.*, p. 147.



publicado una hagiografía escrita por un párroco local seguramente la difusión no habría sido la misma. Consideramos, pues, que este fue el motivo por el cual no se eligió el texto de Felipe Benavent y se prefirió trasladar la tarea a una persona de mayor categoría social.

La primera mención a la composición de este texto la encontramos en la *Historia de la Provincia de la Corona de Aragón de la Sagrada Orden de los Ermitaños de nuestro gran padre San Agustín*, escrita por Jaime Jordán en 1712. El autor, en relación a la vida de la Madre Inés, dice que en ese momento se estaba componiendo una obra en el Oratorio<sup>590</sup>, aunque no cita al matemático. Parece que la elaboración del texto, por lo tanto, le llevó a Tosca algunos años, en los que se dedicó a recopilar información a partir de los testimonios de aquellos y aquellas que conocieron a la religiosa. Uno de ellos fue Jaime Albert, quien en su declaración de la fase informativa del proceso decía que había proporcionado datos al oratoriano para la composición de la hagiografía<sup>591</sup>. Asimismo, otro testigo de la fase informativa, el presbítero Benito Pichón<sup>592</sup>, añadía que el matemático era “sujeto de una suma veracidad, por lo que adquirió los más seguros informes para formar una verídica relación del ejercicio de virtudes de la Venerable Madre Inés”<sup>593</sup>. Con ello los testigos del proceso de beatificación ayudaban a legitimar el texto hagiográfico. También las agustinas descalzas jugaron un rol fundamental en la elaboración del texto puesto que fueron ellas, seguramente, las que más información pudieron aportar. En este sentido encontramos muchas similitudes entre la declaración de algunas de ellas en el proceso de beatificación y el mismo suceso descrito en la hagiografía de Tosca, ya fuera porque la fuente de información había sido la misma o porque el texto hagiográfico reforzaba la memoria de aquellos y aquellas que iban a testificar.

El autor en la obra, para describir muchos de los sucesos de su vida, explica que cierta persona así lo atestiguaba o que se lo habían referido con esas mismas palabras, en ocasiones utilizando el nombre propio del testigo y en otras citando la fuente de forma más imprecisa. En el texto Tosca también incluye algunas explicaciones teológicas para justificar los dones y virtudes de la religiosa, lo que intercala con las

---

<sup>590</sup> Jordán, Jaime: *op. cit.*, p. 569.

<sup>591</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 974r.

<sup>592</sup> Este fue rector de la Universidad de Valencia a partir de 1720 en sustitución de Tosca: Albiñana, Salvador y Hernández, Telesforo: *op. cit.*, p. 52.

<sup>593</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1018v y 1019r.

supuestas palabras textuales de la Madre Inés, generalmente obtenidas a partir de alguno de sus directores espirituales o del testimonio de alguna compañera religiosa. Una de las diferencias entre el texto hagiográfico y los interrogatorios de la fase informativa, como hemos visto, radica en la lengua empleada para citar estas palabras de Sor Josefa, que en la obra de Tosca aparecen en castellano, pese a que la monja empleaba el valenciano. Generalmente toda la obra está redactada en tercera persona, pero encontramos alguna referencia del autor a sí mismo: “como dezia mi Padre S. Phelipe Neri”<sup>594</sup>. Y también manifiesta en otra ocasión la conciencia que tiene de sí mismo como autor de un texto que debe servir para edificación de los lectores: en relación a los ejercicios del Via Crucis dice “que por lo que pueden motivar la devoción de las Religiosas les pongo aquí”<sup>595</sup>. Tras el análisis de la obra lo que podemos apreciar es que el matemático nunca llegó a conocer a Sor Josefa puesto que no hace referencia a ningún tipo de interacción con ella hasta el traslado de su cadáver en 1714. Todo lo que sabe de ella, por lo tanto, es de forma indirecta. Este hecho parece corroborar que el nombramiento del oratoriano, hombre de prestigio como erudito, fue una estrategia para darle más difusión al texto puesto que hubo otros miembros de esta congregación que sí que la habían conocido y que podrían haberse apoyado en su propia experiencia. El resultado fue una obra que se ajustaba a los criterios propios de dicho género textual y de la época en que fue compuesta.

Finalmente, Tosca concluyó el texto y fue publicado en 1715 con el título *Vida y virtudes de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés*, obra que dedica a la Virgen (concretamente a la Inmaculada Concepción) y a San José, patronos del convento. En este prólogo justifica la escritura de la hagiografía porque lo ha sentido como una obligación para que el texto sirva de ejemplo y para que los fieles devotos puedan imitar las virtudes de su protagonista. Con ello vemos que el autor conoce muy bien los usos de la hagiografía barroca. A continuación la obra cuenta con una aprobación escrita por José Fernández de Marmanillo, donde hace referencia a la doble dimensión del oratoriano como científico y clérigo:

“No puedo dexar de alabar la acertada conduta del Autor en tan piadosos asunto, después de aver ilustrado el orbe literario con sus obras Mathematicas; como quien aviendo explicado el número, peso y medida propia de la cantidad de los cuerpos, eleva

---

<sup>594</sup> Tosca, p. 63.

<sup>595</sup> *Íbidem*, p. 266.

su pluma a explicar, la que es más apropiada a los espíritus, dando a un tiempo muestras de su gran caudal en entrambas ciencias, y quan bien se hermanan la piedad y la sabiduría”.

Dicha doble faceta ha sido analizada anteriormente, y Marmanillo, en esta aprobación, la ejemplifica muy claramente. Las dos ciencias, las matemáticas y la teología, son equiparadas en este párrafo puesto que se interpreta que ambas son igualmente importantes, aunque se le otorga una categoría algo superior a la segunda en la medida en que el autor “eleva su pluma” para poner por escrito el texto hagiográfico. Pese a ello Marmanillo incide en la capacidad de Tosca para desenvolverse en ambas materias, en absoluto contradictorias.

Después el texto incluye la censura favorable de Seraphín Tomás Miguel, dominico y examinador sinodal del arzobispado. Y se da licencia para que se imprima el cinco de noviembre de 1714, concretamente en la Imprenta de Antonio Bordázar<sup>596</sup>. Por último, cumpliendo con los decretos de Urbano VIII, la hagiografía recoge la siguiente protesta del autor. La fórmula es la misma en todos los textos hagiográficos publicados después de las reformas de este Papa, y solamente cambia el nombre del biografiado:

“Obedeciendo con todo rendimiento a los Decretos Apostólicos, y especialmente el de la Santidad del Beatísimo Padre Urbano VIII, protesto, que en todo quanto dixere de las virtudes, hechos y cosas singulares (aunque sea con título de milagro) así de la Ven. Madre Sor Josepha María de Santa Inés, como de otras personas, que aun no ha declarado la Iglesia, no es mi intención mas que se le dé una fe puramente humana, y una falible credulidad: y si acaso llamare Santo, u Santa, a quien la Cathólica Iglesia no ha dado aun ese culto, quiero que por la palabra Santo, u Santa, no se entienda más que una virtud sobresaliente, y relevante perfección”.

El resultado será una hagiografía barroca clásica, tal y como la califican autores como Francisco Pons Fuster<sup>597</sup>. El texto está dividido en cuatro libros: la infancia y juventud de la religiosa hasta que entró en el convento, las virtudes que ejerció, los dones que Dios le concedió y su muerte y maravillas posteriores.

Consideramos que la obra tuvo un éxito notable, puesto que se volvió a editar tres veces más entre los siglos XVIII y XIX. Además, muchos de los testigos del proceso de

---

<sup>596</sup> Este impresor tuvo una importantísima trayectoria en la ciudad de Valencia, y formó parte del círculo intelectual de Tosca. López Piñero, José María y Navarro Brotons, Víctor: *op. cit.*, p. 327.

<sup>597</sup> Pons Fuster, Francisco: “Monjas y beatas...” *op. cit.*, p. 234.

beatificación, tanto de la fase informativa como de la apostólica, conocían algunos de los sucesos de la vida de la religiosa porque habían tenido acceso a este texto de una forma o de otra. Algunos la habían leído personalmente, y otros la habían oído leer. Debemos tener en cuenta que la lectura era un término amplio en época moderna<sup>598</sup>, y no solo hacía referencia a la individual sino también, y con bastante frecuencia, a la colectiva. El público de lectores era más amplio que el de los alfabetizados, y muchos conocían las historias gracias a la transmisión oral. En este caso además, como declaraban las religiosas, la obra se leía en el refectorio del convento<sup>599</sup>. De este modo se pretendía que no se perdiera la memoria de la extraordinaria vida de la Madre Inés.

La publicación de textos como las honras fúnebres y la hagiografía contribuyeron, por lo tanto, a recordar y a difundir las virtudes y los dones de Sor Josefa, y su capacidad de interacción con la divinidad. Pero si hasta ahora hemos analizado cuáles fueron las estrategias desarrolladas para iniciar un proceso de canonización lo que nos planteamos a continuación es el por qué y quién manifestó interés en el éxito de la causa. Tanto las exequias como la *Vida* de Sor Josefa fueron financiadas por José Milán de Aragón<sup>600</sup>, eclesiástico especialmente devoto de la religiosa, y es que la relación que la monja estableció con diversas familias nobiliarias, valencianas y de otros territorios de la Monarquía Hispánica, la benefició mucho tras su muerte. Era muy habitual que las personas de elevado estatus social tuvieran contacto con personajes con fama de santidad, y el ejemplo más claro lo encontramos en Felipe IV y su relación epistolar con Sor María de Jesús de Ágreda. En este caso el monarca consultaba a la religiosa materias de todo tipo puesto que confiaba en su capacidad como consejera, aunque también es cierto que la influencia de la monja sobre el rey fue limitada<sup>601</sup>. También su esposa Mariana de Austria era especialmente devota de los santos de la contrarreforma, y fomentó la canonización de algunas personas con fama de santidad coetáneas, como la beata Mariana de Jesús<sup>602</sup>. Parece ser que la Reina Madre también tuvo relación con Sor Josefa y le pedía consejo mediante cartas. Por el afecto

---

<sup>598</sup> Frenk Alatorre, Margit: “Las formas de leer, la oralidad y la memoria”, en Infantes, Víctor; López, François y Botrel, Jean-François (dir.): *Historia de la edición y de la lectura en España: 1472-1914*, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Madrid, 2001, p. 155.

<sup>599</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 666v. Testimonio de María Magdalena de San Pablo.

<sup>600</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 131r. Testimonio de Sor Francisca María de los Ángeles.

<sup>601</sup> Morte Acín, Ana: *Misticismo y conspiración... op. cit.*, p. 246.

<sup>602</sup> Haliczzer, Stephen: *op. cit.*, p. 37.

que le profesaba incluso envió al convento un frontal de altar y una casulla de espolín de oro<sup>603</sup>.

Otros importantes nobles también expresaron su veneración hacia la religiosa enviándole presentes o consultándole cuestiones de todo tipo, como Don Juan de Austria, los condes de Paredes, los duques de Gandía, los almirantes de Castilla, los Cardona<sup>604</sup>, los Milán de Aragón, los marqueses de Ráfol, los marqueses de Malferit o Ventura Ferrer, gobernador de Xàtiva. La religiosa, por lo tanto, mantuvo contacto con algunos de los más importantes personajes de la segunda mitad del siglo XVII, quienes confiaban en ella y la invocaban en sus oraciones para que les protegiera. Anteriormente ya hemos analizado los contactos que mantuvo con el estamento eclesiástico y algunos de sus más notables miembros. La red que pudo conformar a su alrededor, pues, ayudó a que se iniciaran los trámites necesarios para su canonización. Sin estos contactos no habría sido posible mantener una causa que requería mucho dinero e influencias sociales. El interés que estas familias pudieron mostrar hacia Sor Josefa se debía, por un lado, a la ayuda que la religiosa les prestaba cuando necesitaban su asistencia en caso de enfermedad, aflicción o cualquier tipo de dilema. En este sentido el tipo de religiosidad que practicaban era una forma de veneración común a toda la población, y de la que participaban todos los grupos sociales. Pero, por otro lado, también formaba parte de las dinámicas habituales de la nobleza durante el antiguo régimen. Sus miembros, preocupados por la salvación de sus almas, entregaban limosnas, financiaban misas y se relacionaban con personas con fama de santidad con el objetivo de ganarse el favor divino. Esta práctica la desarrollaban todos los colectivos, pero podían ejercerla con mayor resolución aquellos que disponían de mejores medios y de más recursos económicos. Gracias a ello podían fomentar las devociones mediante el patronazgo de iglesias (dotación de capellanías, construcción de capillas, encargo de obras de arte sacro, etc.). Además, debían dar ejemplo religioso y moral puesto que era una obligación particular de la nobleza, grupo del que se esperaba que fuera un ejemplo de virtudes para el resto de la población.

---

<sup>603</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 129v. Testimonio de Sor Francisca María de los Ángeles.

<sup>604</sup> Entre ellos el Príncipe de Cardona (Don José Folch de Cardona) o también Francisco de Cardona, cuya carta hemos visto en el capítulo anterior. Para saber más sobre el primero: Pérez Aparicio, Carmen: “Una vida al servicio de la Casa de Austria. Don José Folch de Cardona y Erill, príncipe de Cardona (1651-1729)”, *Estudis. Revista de historia moderna*, Nº 28, 2002, pp. 421-448.

La dedicación que mostraron estos personajes ilustres, algunos más que otros, se basaba en un interés fundamentado no solo en el beneficio para la religiosa o para ellos mismos sino, más bien, en prácticas habituales entre familias de esta categoría social. Aún mayor fue el esfuerzo que en la causa de canonización mostraron las religiosas del convento y la Congregación de San Felipe Neri. Fueron estos dos colectivos los que más se implicaron en la resolución positiva de la causa, y en este caso, entre otras cosas, por los beneficios que tendría para ellos. Tanto las agustinas descalzas como el Oratorio eran congregaciones de poca trayectoria en el territorio valenciano. Las primeras, fundadas por Juan de Ribera en 1597, no contaban todavía con ninguna santa, y los segundos, instalados en Valencia desde 1645, pretendían reforzar su posición en la ciudad mediante el fomento de estas formas de espiritualidad. Resulta lógico, pues, que dedicaran todos los medios de los que disponían a conseguir que la canonización de Sor Josefa tuviera éxito.

No obstante, la persona clave para que pudiera dar comienzo el proceso era el arzobispo, puesto que era el único que tenía licencia para iniciar en su diócesis la recopilación de información sobre un candidato a la santidad. Pese a que la aprobación de la causa dependía de la Sagrada Congregación de Ritos, en la primera fase era el obispo el que debía determinar si apoyaba al aspirante o no. Como hemos mencionado anteriormente la falta de sustento institucional podía hacer que el proceso ni siquiera pudiese comenzar, como ocurrió en el caso de Francisco Jerónimo Simó, que al contar con la oposición de los dominicos liderados por el arzobispo Aliaga no pudo llegar a ser beatificado ni canonizado oficialmente. La Madre Inés, en este sentido, tuvo más suerte, pero los comienzos de su proceso también fueron algo turbulentos. El primer elemento que afectó a la causa, y que destabilizó el orden nacional e internacional, fue la Guerra de Sucesión Española, que se prolongó hasta 1713. Los arzobispos Tomás de Rocabertí (1667-1699) y su sucesor Antonio Folch de Cardona (1700-1724) estuvieron ausentes de su diócesis, el primero por su nombramiento como inquisidor general en 1695, y el segundo por la situación bélica<sup>605</sup>. El contexto, por lo tanto, no era en esos momentos demasiado propicio. En 1725, tras tomar posesión del cargo Antrés de Orbe y Larreategui, este realizó un recorrido por las diversas localidades de la diócesis, entre

---

<sup>605</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 350. En relación a los arzobispos de la diócesis de Valencia en esta etapa se puede consultar: Callado Estela, Emilio: "La carrera episcopal de los preladados valentinos en el siglo XVIII (1700-1795)", en Callado Estela, Emilio (ed.): *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, Vol. 2, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2014, pp. 13-38.

ellas Benigànim, y visitó el convento en 1726. Este momento fue aprovechado por la priora y las demás religiosas para solicitarle que iniciara el proceso informativo de la vida, muerte y milagros de Sor Josefa, a lo que el prelado accedió. Sin embargo, en 1727 fue nombrado por el rey para que formara parte del Consejo de Castilla, por lo que tuvo que trasladarse a Madrid. En 1728 las religiosas tomaron la iniciativa, y otorgaron poder a Manuel de Mermaans, vecino de la villa y Corte de Madrid, para que las representara frente al arzobispo. De este modo le solicitaron que, ya que él no podía estar presente, diera comisión a alguna autoridad eclesiástica que, en su nombre, iniciara el proceso informativo y visitara el sepulcro de Sor Josefa<sup>606</sup>. Larreategui aceptó la petición, y nombró a Pedro Antonio de Arenaza y Garate para que realizara todos los trámites en su nombre y presidiera el tribunal<sup>607</sup>. Junto a este también nombró escribano de la causa a Sebastián Chafreón, beneficiado de la iglesia metropolitana de Valencia, y promotor fiscal a Miguel Hernandorena, también beneficiado<sup>608</sup>. Además, José Guill y José Bellmont fueron designados como procuradores del convento, del clero de la parroquia de Benigànim, de las colegiadas de Xàtiva y Gandía y del consejo y regimiento de las tres localidades. En este sentido representaron a estas instituciones frente al tribunal para garantizar que todo se desarrollara correctamente.

Tras diversos altibajos finalmente en 1729 dio comienzo la primera fase del proceso de beatificación<sup>609</sup>, la denominada informativa (por la recopilación de información que se realiza) u ordinaria (porque la iniciativa la toma el ordinario de la diócesis, es decir, el obispo). El objetivo de esta primera etapa era reunir todos los datos posibles sobre el candidato a la santidad para determinar si existían motivos suficientes

---

<sup>606</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 351.

<sup>607</sup> Este era oficial y juez ordinario de obras pías y causas matrimoniales, y gobernador y vicario general del arzobispado de Valencia, del Consejo de su Majestad y fiscal del Santo Oficio de la Inquisición en el Tribunal de Llerena. Debido a la ausencia del arzobispo Larreategui en la diócesis es posible que fuera este eclesiástico la máxima autoridad religiosa en el arzobispado. Esto explicaría que también en el caso de Sor Gertrudis Anglesola fuera él quien autorizara el traslado de sus huesos a una sepultura más decente en 1733, como hemos visto anteriormente. Además, también fomentó la devoción en América puesto que estando allí en comisión especial envió dinero para la causa, de acuerdo con el testimonio de José Moscardó, testigo de la fase apostólica: ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 580v.

<sup>608</sup> Este era, por cierto, nieto de Luisa Zaragoza. La beata había estado casada con Joseph Hernandorena, relación de la que habían nacido cuatro hijos. Entre ellos se encontraba Martín Hernandorena, y el hijo de este, Miguel, fue el que recibió este beneficio eclesiástico. La de Carlet decidió hacerse beata carmelita tras el fallecimiento de su esposo. Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragoza... op. cit.*, p. 546.

<sup>609</sup> Según el testimonio de Francisca María de los Ángeles el propio Dios favorecería el proceso de canonización de Sor Josefa puesto que, tal y como ella relataba, en el convento era habitual que se percibiera una suavísima fragancia que estimulaba a todos a hacer muchos actos de amor de Dios, un olor que “se percibe con mucha más frecuencia desde que se empezó a tratar de la formación de este Proceso informativo”. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 176v-177r.

para seguir adelante con la canonización. Además, se llevó a cabo también el proceso de *non cultu*, cuyo objetivo, como hemos indicado, era comprobar que no se profesaba ningún tipo de culto público no autorizado.

Siguiendo el procedimiento, se conformó un tribunal que se debía reunir en el palacio arzobispal de Valencia, y cuyo objetivo era realizar una serie de preguntas a un conjunto de testigos, lista que recibía el nombre de *notula testium*. El interrogatorio era elaborado minuciosamente por el tribunal, y también los testigos eran aprobados por el mismo. Normalmente existía una estrecha relación entre la hagiografía del candidato y la lista de preguntas puesto que era la primera la que más información contenía sobre el “santo” en cuestión. En caso de que la hagiografía fuera publicada después de iniciar el proceso, o incluso después de la canonización, también se beneficiaba de la propia causa puesto que su autor solía alardear de que su texto era el más completo hasta la fecha precisamente porque había tenido acceso a la documentación relativa al proceso<sup>610</sup>.

Las preguntas elaboradas recorren las diferentes etapas de la vida de la religiosa, sus virtudes y sus dones en una línea muy similar al texto de Tosca. Todas las cuestiones están construidas como afirmaciones que contienen toda la información de la que el tribunal dispone, por lo que el testigo, a priori, solo puede corroborar que lo que se dice es cierto o que no sabe nada. En este sentido los interrogatorios de los procesos de canonización no dejan nada al azar, y prácticamente plantean en las preguntas las respuestas que el interrogado tiene que dar. Por ello no existe demasiada libertad a la hora de declarar, a lo que debemos añadir la posibilidad de que muchos testigos, pese a que lo negaran, se prepararan de alguna forma antes de responder o recibieran algún tipo de formación al respecto. Asimismo, es importante tener en cuenta también los nervios que podía tener una persona en estas circunstancias o el deseo de relatar los hechos de una determinada forma para beneficio propio o del candidato a la santidad<sup>611</sup>. Todos estos elementos, por lo tanto, condicionaban los testimonios, pero aun así consideramos que esta es una fuente perfectamente válida para conocer mejor al “santo” que se está examinado. Por un lado, la similitud de las respuestas permite comprender cuáles eran las expectativas que tanto las autoridades eclesiásticas como los fieles en

---

<sup>610</sup> Fiume, Giovanna: *Il Santo Moro... op. cit.*, p. 32.

<sup>611</sup> Un ejemplo de este comportamiento lo encontramos en el siguiente texto: Archambeau, Nicole: “Tempted to kill: miraculous consolation for a mother after the death of her infant daughter” en Carrera, Elena (ed.): *Emotions and Health, 1200-1700*, Brill, Boston, 2013, pp. 47-66.



general depositaban sobre la santidad. Pero, por otro lado, las discrepancias entre los testimonios nos ayudan precisamente a conocer mejor lo sucedido, o las distintas versiones de un mismo hecho en función de la persona que está declarando. Igualmente importantes son las declaraciones en las que los testigos relatan las experiencias que han vivido en primera persona o junto a familiares o conocidos. Es en estos casos cuando, pese a las limitaciones del interrogatorio, los deponentes aportan más datos, en muchos casos no incluidos en las preguntas planteadas ni en los textos hagiográficos<sup>612</sup>.

Tras la lista de preguntas, concretamente 45, se recogen las copias cotejadas ante notario de documentos relativos a la vida de la religiosa: la partida de los desposorios de Luis Albiñana y Vicenta Gomar, la partida de bautismo de Sor Josefa, su partida de confirmación, la del ingreso como religiosa de obediencia, la de la profesión religiosa, la autorización para la sepultura, el documento de 1713 por el que se dio comisión a José Milán de Aragón para reconocer el cadáver y la comisión de 1714 por la que se trasladó a una sepultura más digna. Es decir, para disponer de la información más completa se añaden a la documentación del proceso todos los certificados que corroboran diversos hitos en la trayectoria de vida de la Madre Inés. Una de las personas que fue testigo de la autenticidad de los documentos originales y de la copia de los mismos fue, de hecho, Vicente Albiñana, quien, por lo tanto, experimentó de primera mano el proceso y pudo completar gracias a esta información la nueva edición de Tosca que se publicaría en 1737.

A continuación, José Guill, como representante del convento y de algunas personas residentes en localidades como Gandía y Xàtiva, realizó una petición al presidente del tribunal, Pedro Antonio de Arenaza. Le decía que la clausura impedía a las agustinas abandonar el convento para trasladarse a Valencia a testificar, y la elevada edad de algunos de los testigos residentes en Benigànim o en otras poblaciones cercanas tampoco permitía su viaje a la capital<sup>613</sup>. Por este motivo pedía a Arenaza que el tribunal se trasladara a estas localidades para poder examinar en ellas a los testigos, y así lo hizo el 11 de mayo de 1729. Entre el 14 de mayo de 1729 y el 22 de febrero de 1731 fueron examinados 46 testigos entre Benigànim, Valencia, Xàtiva, Gandía, Vallada y Villanueva de Castellón, la mayoría de ellos fuera de la capital. Hasta septiembre de

---

<sup>612</sup> 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*, Vol. 91, N° 2, 1979, p. 831.

<sup>613</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 70v.

1729 se llevó a cabo el interrogatorio en Benigànim, en diciembre de ese año el tribunal se trasladó a las otras localidades citadas, y a partir de agosto de 1730 continuó la declaración en Valencia. Como podemos apreciar, los responsables de tomar declaración a los testigos se adaptaron a las circunstancias de los mismos para poder obtener la información requerida. Lo siguiente que nos planteamos es: ¿Cómo son seleccionadas las personas que deben declarar? Parece que José Guill, procurador, tuvo un papel fundamental, tal y como se puede ver en la declaración de la primera deponente, Sor Francisca María de los Ángeles: “*testis inducta, ac praesentata, per Josephum Guill*”<sup>614</sup>. Seguramente, al ser nombrado representante del convento y de las otras villas fue el encargado de elegir qué personas eran las que estaban en mejor disposición para testificar. Aunque desconocemos el proceso de selección en este caso y el nivel de iniciativa de los propios interesados, era habitual que los testigos declararan por un imperativo moral. Como analiza Giovanna Fiume en relación a Benedetto il Moro: testificar equivalía a rendir alabanza a Dios, que ha querido expresarse a través de su siervo por el honor y la gloria de la Iglesia. La testificación representa una parte de la deuda contraída con Dios y negarse a este deber implica traicionar la fe hacia el patrón celeste, gracias a quien se ha obtenido el milagro<sup>615</sup>. Lo importante en esta primera fase era, principalmente, buscar a personas que hubieran conocido al candidato, en este caso a Sor Josefa. Además, también se consideraba necesario llamar a declarar a las personas que hubieran experimentado personalmente algún prodigio, o que hubieran sido testigos de alguno vivido por otra persona, aunque no conocieran personalmente a la religiosa. Estos eran los dos principales criterios empleados. La presencia de médicos o cirujanos ayudaba también a legitimar los testimonios relativos a algún suceso milagroso puesto que, por su formación, podían explicar si una curación se había producido, o no, de forma natural. Asimismo, la declaración de personajes ilustres que apoyaran al candidato también ayudaba a sustentar el proceso puesto que su posición social permitía mejorar la del “santo”.

Debemos también tener en cuenta una interesante particularidad: desde el punto de vista judicial una investigación para la canonización no es realmente un proceso puesto que no hay crimen ni parte imputada<sup>616</sup>. Todo está orientado a corroborar la autenticidad de la santidad del candidato, y por lo tanto no hay parte opuesta que declare

---

<sup>614</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 110v.

<sup>615</sup> Fiume, Giovanna: *Il Santo Moro... op.cit.*, p. 25.

<sup>616</sup> *Ibidem*, p. 19.

contra la persona “investigada”. Todos los deponentes que se buscan, aunque se quiere que sean testigos fidedignos y que no hayan sido encausados previamente, son personas que van a responder a favor del “santo” y a relatar su virtuosa vida y sus maravillosos dones. Por ello las causas de canonización tienen una categoría especial desde un punto de vista judicial, y adquieren, por lo tanto, la misma especificidad como fuente histórica. A diferencia de otras fuentes judiciales, en las que podemos encontrar dos versiones de un mismo suceso, los procesos de canonización no ofrecen dicha alternativa y tienen un objetivo muy específico: ensalzar al candidato examinado. Recordemos que la única figura que se encargaba de buscar la posible heterodoxia del candidato era el promotor de la fe (o popularmente abogado del diablo), que entraba en escena una vez finalizaba esta primera etapa del proceso. Su labor será precisamente defender la fe católica, es decir, buscar todos aquellos elementos de la vida, virtudes y milagros del “santo” que puedan chocar con los dogmas establecidos. Más adelante veremos con más detalle su participación en este proceso de Sor Josefa.

Al final de este trabajo se puede consultar un anexo que incluye la lista de todos los testigos de ambas fases. En la informativa, la categoría de las personas examinadas era relativamente variada: monjas, clérigos, notarios, médicos, cirujanos, campesinos y algunas personas ilustres. Y en cuanto al sexo: 18 mujeres y 28 hombres. La media de edad era elevada, algo comprensible dado que al situarnos en 1729 habían pasado ya 33 años desde la muerte de la religiosa, y quienes la hubieran conocido personalmente, aunque fuera poco tiempo, tendrían en su mayoría más de 60 años. Este era uno de los motivos por los cuales se intentaba iniciar el proceso cuanto antes puesto que cuanto más tiempo pasara menos personas quedarían que conocieran al candidato a la santidad, lo que implicaba una pérdida, y alteración, de la memoria de la vida, virtudes y prodigios del supuesto santo. Aquellas que mejor conocían la vida de Sor Josefa eran sus compañeras religiosas, de las cuales declararon cinco en esta fase informativa. Según las constituciones de la congregación el número máximo de religiosas que podía haber en estos conventos era de 21<sup>617</sup>, pero no disponemos de la documentación necesaria para comprobar cuántas y quiénes eran las monjas que vivían en el convento durante estos años<sup>618</sup>. Sabemos que existió una masificación de conventos durante el

---

<sup>617</sup> *Regla y constituciones... op. cit.*, p. 86.

<sup>618</sup> Como hemos indicado, la mayor parte de la documentación de las agustinas descalzas se conserva en el Archivo del Reino de Valencia, pero su estado de conservación es muy deficiente. Por este motivo no hemos podido acceder al libro de registro conventual, al menos para el periodo que nos interesa.

periodo moderno, pero también que, precisamente por ello, atravesaron numerosas dificultades económicas. Monasterios como los de las agustinas descalzas debían mantenerse por sí mismos mediante limosnas, así que cuantas más monjas hubiera más complicada sería la situación. Realizamos esta aclaración porque nos interesa analizar cuántas de las religiosas del convento testificaron en el proceso, y en el caso de que todas las plazas estuvieran cubiertas el porcentaje sería de un 20%. Dado que ellas eran las que mejor conocían a Sor Josefa nos podemos plantear por qué no testificaron más religiosas, y aunque desconocemos el motivo pensamos que seguramente se debía a la edad. Solo las más mayores la habrían conocido personalmente, y por lo tanto las demás debían haber formulado votos después del fallecimiento de la Madre Inés. Las cinco monjas eran Francisca María de los Ángeles (66 años), Catalina María de San Agustín (52 años), Ana María de San Agustín (81 años), María Magdalena de San Pablo (65 años) y Ana María de San Roque (64 años). Otra de las personas que mejor la conoció, y cuyo testimonio, como hemos visto, resulta enormemente valioso, fue Jaime Albert (64 años), que la confesó durante unos cinco años. Estos seis testimonios son los más ricos y completos de la fase informativa, al menos en lo relativo a la vida y virtudes de Sor Josefa.

Los demás testigos, en su mayoría, testificaron porque tenían especial veneración a la religiosa y/o fueron beneficiarios de alguna gracia o milagro. Ginés Pérez (labrador de Castalla de 57 años), Carlos Garrido (notario de Vallada de 54 años), Pedro Garrido (justicia de Vallada de 44 años), Sebastián Mendoza (cirujano de 56 años), Josefa María Benavent (esposa de Carlos Garrido, de 46 años), Vicente Royo (carpintero de Moixent de 33 años) y Manuel Amorós (labrador y criado de Carlos Garrido, de 41 años) testificaron los siete principalmente sobre el atropello de Carlos Garrido, salvado milagrosamente gracias a la intervención de Sor Josefa. José Climent (ciudadano de Canals de 34 años) y Francisco Saurina (labrador de Canals de 40 años) declararon sobre una reliquia de la Madre Inés que los protegió en una tempestad. Gerónimo Ximeno (pastor de Benigànim de 43 años), María Ximeno (campesina de 54 años) y Magdalena Ximeno (campesina de 45 años) testificaron sobre un evento milagroso que le sucedió al padre de los tres cuando perdió a su rebaño y se vio abandonado en mitad de la noche en la montaña. Vicenta Ferrer y Escorcía (condesa de Faura de 52 años) y Teresa Ferrer y Escorcía (mujer de Don Gerónimo de Frigola y Brizuela, caballero de la Orden de Montesa, de 48 años), ambas hijas de Ventura Ferrer,

gobernador de Xàtiva, declararon sobre la milagrosa recuperación de la primera cuando era pequeña. Inés Mollá (de Villanueva de Castellón, de 32 años), Juan Bautista García (médico, esposo de la anterior, de 51 años), Urbana Mollá (hermana de la primera, de 35 años), Josefa María Mollá (35 años), José Mollá (farmacéutico de 43 años), Luis Martínez (cirujano de 58 años), Jaime Polop (médico de 32 años) y Vicente Fuertes (médico de 29 años) declararon sobre dos curaciones milagrosas: las de los cónyuges Inés Mollá y Juan Bautista García. José Fuster (notario de 71 años), Antonia Masip (su esposa, de 69 años) y Clara María Fuster (hija de ambos, de 49 años) hacían referencia a la milagrosa recuperación de su hijo (y hermano) Joaquín Fuster cuando era un niño.

Estos 25 testigos, por lo tanto, fueron citados a declarar, o acudieron ellos personalmente, fundamentalmente porque Sor Josefa les asistió en algún momento de sus vidas, y por ello los datos que podían aportar sobre la trayectoria de la religiosa eran más escasos. Lo mismo ocurre con Gertrudis Benavent (de Quatretonda, de 80 años), Úrsula Benavent (doncella de Benigànim de 53 años), Bartolomé Tudela (campesino de Benigànim de 55 años), Vicente Vayá (campesino de Benigànim de 60 años), Benito Pichón (presbítero, canónigo de la iglesia metropolitana de Valencia y calificador del Santo Oficio de 67 años), Melchor Costa (clérigo de 80 años) y Vicente Barberá (campesino de 61 años), que declararon sobre supuestos milagros de la Madre Inés que habían vivido, que les habían contado o de los que habían sido testigos.

También encontramos entre los declarantes a nobles de algunas de las familias que tenían una especial relación con Sor Josefa. Hemos hecho referencia ya a las hijas de Ventura Ferrer, pero además encontramos también a Alonso o Ildefonso Milán de Aragón (presbítero de la metropolitana de Valencia, de 58 años, y hermano de José Milán de Aragón); Gaspar Ferrer y Proxita (canónigo, vicario general de la metropolitana de Valencia y comisario de Santa Cruzada, de 43 años) y Manuel Ferrer y Proxita (Marqués de Sot, de 48 años), ambos sobrinos de Antonio Ferrer, obispo de Segorbe que conocía a la religiosa y a quien le habría gustado que el proceso se iniciara

antes para poder testificar<sup>619</sup>. También declaró Isabel Cebriá (noble, esposa de Juan Ortiz y Malferit, de 54 años), en referencia a la dolencia ocular de su hija<sup>620</sup>.

Y, por último, se añaden los testimonios de otras personas que, de alguna forma, conocieron a Sor Josefa por su relación con el convento. Es el caso de José Bas (presbítero de Onteniente de 83 años, que en alguna ocasión acudió al convento a confesar a las religiosas), Luis Mateu (labrador de Benigànim de 91 años con una hija en clausura), Bernardo Moscardó (presbítero de la parroquia de Benigànim y criado del convento durante algunos años, de 80 años) y Pedro Vicente Pastor (presbítero de la parroquia de Benigànim, y antiguo síndico del monasterio, de 77 años).

Los relatos de gran parte de ellos y el papel que jugó Sor Josefa en sus vidas los analizaremos en el capítulo siguiente. A continuación seguiremos describiendo los detalles de esta causa de beatificación hasta su resolución definitiva en 1886.

Además de escuchar la declaración de todos los implicados, el tribunal también acudió a Benigànim por otro motivo: realizar un nuevo reconocimiento del cadáver de la religiosa en 1729 con el objetivo de comprobar si mantenía su estado incorrupto. Para ello se resolvió nombrar a tres médicos como expertos en la materia: Vicente Causes (médico de Benigànim de 72 años), Juan Bautista Morillo (de Guadasèquies, 41 años) y Jaime Polop (de Quatretonda, 32 años, y quien también declaró por la curación de Juan Bautista García). Junto a ellos estuvieron presentes como testigos las mojas del convento, el clero de la parroquia de Benigànim, el alcalde Tomás Gomar, los regidores de la villa, Jaime Albert y otros clérigos. Además, también acudieron algunos nobles, como José Torán y Sorel (conde de Albalat) o Martín Belvís y Velastegui (señor de Benisuera y Colata). Y junto a ellos notarios como Luis Torres o Carlos Garrido (citado más arriba como testigo para declarar sobre el atropello que sufrió). Como podemos apreciar, algunas de las personas presentes en este reconocimiento también testificaron en el proceso, por lo que entendemos que todos los que participaron de alguna forma en la causa de Sor Josefa se implicaron todo lo que pudieron por la devoción que le profesaban y lo mucho que deseaban que fuera canonizada. Muchos de estos nombres

---

<sup>619</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 987r. Así lo testifica su sobrino Gaspar Ferrer. Sabemos que falleció en 1707, y por ello no pudo llegar a ver iniciado el proceso de canonización de la Madre Inés.

<sup>620</sup> Algunos de los testigos citados eran conocidos personajes valencianos del tránsito del siglo XVII al XVIII. Sobre este contexto véase: García Martínez, Sebastián: *Valencia bajo Carlos II: bandolerismo, reivindicaciones agrarias y servicios a la monarquía*, Ayuntamiento de Villena, Villena, 1991.

los volveremos a mencionar más adelante, tanto por su participación directa como por la relación existente entre ellos y los testigos de la segunda fase del proceso. De este modo podremos reconstruir la red social que contribuyó a que la memoria de la Madre Inés no se perdiera, y se difundiera entre círculos cada vez más amplios.

Una vez entraron todos en el claustro, por la necesaria formalidad que refería el acto se leyó el auto público de la traslación de 1714 para, a continuación, proceder a deshacer la bóveda que se había construido y extraer el ataúd con el cuerpo de Sor Josefa<sup>621</sup>. Las monjas, el clero de la parroquia y los representantes de la villa entregaron sus tres llaves para abrir el sepulcro, no sin antes corroborar que se trataba del arca de madera en la que había sido enterrada en 1714. A continuación:

“Fue descubierto patentemente a vista de todos los arriba expresados, y del presente notario actuario, un cadáver vestido de tafetán negro a modo de hábito agustino con velo blanco, y negro también de tafetán, en todo semejante a la forma de los hábitos que usan las religiosas de este dicho convento, con zapatos de cordován negros (bien que los zapatos se encontraron sueltos al cabo o extremo de las canillas de las piernas por tener dicho cadáver los pies deshechos) y ceñida la cabeza con una corona de flores de manos según la acostumbran poner en este convento a todas las religiosas que mueren [...], con las dos manos puestas sobre la cintura en postura natural, la una junto a la otra, las que se conservan con total unión, y con carne y uñas aunque por la parte superior les falta parte de la cutis; cuyo cadáver se encontró entero hasta las rodillas inclusive, bien que con la nariz, mejillas, labio superior y frente algo descarnado [...]. 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: Conservándose todo aquel Venerable cuerpo hasta las rodillas inclusive con perfecta, y natural unión y firmeza y organización, lo cual dejó con singular admiración y ternura así al dicho Reverendo Señor Comisario, como a todos los demás que se hallaron presentes”<sup>622</sup>.

Treinta y tres años después de su muerte, por tanto, pudieron apreciar todos cómo el cuerpo de la Madre Inés se mantenía incorrupto, aparentemente de forma sobrenatural, aunque eso lo juzgarían los médicos a continuación. La consideración que se tenía hacia la religiosa se percibe incluso en el tratamiento del cuerpo, no solo por la decencia que ya hemos analizado más arriba, sino porque al cadáver se le otorgaba la categoría de Venerable, asumiendo con ello la extraordinaria condición de la persona que un día fue.

---

<sup>621</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 88v-92r.

<sup>622</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 99r-99v.

Tras extraer los restos de Sor Josefa, quienes la habían conocido en vida corroboraron que realmente se trataba de la religiosa (como las cinco religiosas, Jaime Albert, Pedro Vicente Pastor y Bernardo Moscardó), lo que quedó definitivamente asegurado por haberse introducido años antes en el sepulcro un cañón de vidrio con un pergamino donde ponía: la Venerable Madre Sor Josefa María de Santa Inés. Finalmente, con asistencia de las monjas de la comunidad, pasaron los médicos al minucioso examen del cuerpo. Uno de los elementos más interesantes de esta declaración es la referencia que hacen todos ellos a diversas autoridades médicas para justificar el estado de conservación de la religiosa, lo que demuestra que este tipo de conocimiento era una parte habitual de la formación de los médicos. Debemos tener en cuenta también que médicos y cirujanos eran citados habitualmente por la justicia como expertos en todo tipo de cuestiones<sup>623</sup>. Asimismo, este es también un testimonio significativo de la medicina académica que imperaba a principios del siglo XVIII en el territorio valenciano.

En primer lugar, hacen una descripción general del estado del cadáver. Decían que se conservaba entero, excepto algunas partes, e incluso tenía todavía las uñas de los dedos de las manos, los tegumentos comunes, muchos de los músculos y prácticamente todas las articulaciones, que se mantenían firmes tal y como comprobaron al moverle la cabeza, los brazos, las manos, los dedos y otras partes del cuerpo. Según su opinión continuaba blando y suave, hasta el punto de que al tocar ciertas partes estas se hundían, y no despedía mal olor<sup>624</sup>. Todo ello nos demuestra que el examen que realizaron fue minucioso, observando cada parte con detalle. A continuación comenzaban su argumentación. Tal y como ellos explican, “todos los cuerpos vivientes destituidos de su calor natural, mueren” y después se pudren, aunque “con más presteza los sanguíneos por ser calientes y húmedos”<sup>625</sup>. Como vemos la terminología que emplean es galénica, usando las cuatro categorías de frío y caliente, y de sequedad y humedad que definen en función de su proporción el temperamento de cada persona. Por este motivo, en cada ser humano, desde una concepción individual, predomina especialmente uno de los cuatro humores, lo que da lugar a cuatro posibles temperamentos: sanguíneo, colérico,

---

<sup>623</sup> Sobre la actuación de los médicos como expertos, en este caso en relación a los envenenamientos, se puede consultar: Ferragud, Carmel: “Los peritajes médicos en la Valencia bajomedieval: los casos de envenenamiento”, *Dynamis, Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, Vol. 36, Nº 1, 2016, pp. 119-141.

<sup>624</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 101v.

<sup>625</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 102v.



flemático y melancólico. Dado que la sangre es un humor en el cual predominan las cualidades de calor y humedad se considera, pues, que eso facilita que la persona, al morir, se pudra con mayor facilidad. En el caso de Sor Josefa, Tosca describe su natural como colérico, lo que podemos entender en un sentido galénico considerando que, en su constitución, predominaría dicho humor. No obstante, dadas sus posibles connotaciones morales resulta igualmente interesante dicho calificativo, que podría estar en relación con la tendencia a enfadarse con facilidad que mencionaban sus compañeras religiosas. Esta impaciencia, no obstante, podría atribuirle todavía más mérito al ser capaz de sobreponerse y ejercitar su humildad y mansedumbre.

Esta explicación la argumentaban los tres médicos mediante dos importantes citas. La primera, de Santo Tomás y su *Summa Theologica*, concretamente el artículo 3 del apartado 51 de la tercera parte de la obra, que hace referencia a la sepultura y el cuerpo de Cristo<sup>626</sup>. Y la segunda, del Tribunal de la Rota en relación a la Beata Theresa, que deducimos que podría ser Santa Teresa de Ávila. Esta institución tenía su origen en el siglo XIV, y era el más alto tribunal de apelación de la Iglesia Católica. Antes de la creación de la Congregación de Ritos la Rota era la que juzgaba la calidad de las pruebas de los procesos de canonización, e incluso después de su fundación seguían colaborando en la valoración de los supuestos milagros y los reconocimientos de los cuerpos incorruptos, entre otras funciones<sup>627</sup>. Ambos elementos, por lo tanto, permitían a estos tres médicos justificar mediante argumentos sólidos que el comportamiento natural de todos los cuerpos fallecidos debía ser la putrefacción.

Después, recurrían a otro importante autor muy vinculado con los procesos de canonización. Se trata del médico papal Paolo Zacchia, cuya obra *Quaestiones medico-legales*, publicada a principios del siglo XVII, había establecido las directrices que debían emplearse para determinar, entre otras cosas, las diferencias entre la curación natural y la sobrenatural<sup>628</sup>. Esto permitía estudiar las gracias y los milagros, y

---

<sup>626</sup> La obra ha sido analizada online en <http://hjjg.com.ar/sumat/index.html> Consultada el 31 de julio de 2018.

<sup>627</sup> Bouley, Bradford.A: *Pious Postmortems: Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2017, p. 18.

<sup>628</sup> Pomata, Gianna: "Malpighi and the holy body..." *op.cit.*, p. 9. Zacchia, además, es considerado por muchos como el fundador de la medicina legal, y en este sentido su obra y su propio trabajo en casos médicos es un ejemplo perfecto del papel de los profesionales sanitarios como expertos testigos y peritos en procesos judiciales y causas de todo tipo. Esta cuestión, la relación entre la medicina y el aparto jurídico, ha sido muy analizada por la investigadora Silvia de Renzi en trabajos como: "Witnesses of the body: medico-legal cases in seventeenth-century Rome", *Studies in History and Philosophy of Science*, Nº 33, 2002, pp. 219-242.

establecer en qué casos podían interpretarse como auténticos y en qué casos no. Zacchia también aportaba argumentos para examinar la incorruptibilidad de los cadáveres, permitiendo con ello separar la conservación natural de la extraordinaria. Y esta era la línea que seguían los tres médicos en este proceso de Sor Josefa. Tal y como ellos explicaban, el autor italiano determinaba que existían dos formas de corrupción natural de los cuerpos: la putrefacción y la resecación<sup>629</sup>. Posteriormente comenzaban a analizar el extraordinario comportamiento del cadáver de la Madre Inés. A los cuatro días de su muerte otra religiosa, como sabemos, quiso quitarle un diente, y de la encía salió abundante sangre. Según los tres doctores, citando a Zacchia, esto no podía haber tenido lugar de forma natural puesto que el límite para que mane sangre y otros fluidos del cuerpo se consideraba que era de tres días. E igualmente también era interpretada como extraordinaria la suave fragancia que había desprendido este líquido<sup>630</sup>. Causes, Morillo y Polop, como expertos médicos consultados en este examen, continuaban justificando sus argumentos, y se apoyaban no solo en Zacchia sino también en otros autores como Carlos Felipe de Matta, obispo de San Severo y del que sabemos que fue autor de la obra *Novissimus de sanctorum canonizatione tractatus*, publicada en 1678<sup>631</sup>. La experiencia que podían aportar otros procesos de canonización era también importante, y ahora volvían a citar al Tribunal de la Rota utilizando los dictámenes extraídos de los procesos de Andrea Corsini y Santa Teresa de Ávila<sup>632</sup>, canonizados en 1629 y 1622 respectivamente. Por último, en relación a la ausencia de putrefacción y de mal olor en el cuerpo de Sor Josefa durante los primeros cuatro días tras su muerte, recurrían también al propio Galeno, quien explicaba que la corrupción de los cadáveres produce inevitablemente una fragancia desagradable. Por este motivo deducían que el suave aroma no podía haberse producido de forma natural. Añadían, además, que “aunque un

---

<sup>629</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 103r.

<sup>630</sup> En el caso de Catalina de Bolonia también la suave fragancia que desprendía su cuerpo fue interpretada como un elemento sobrenatural por parte de los médicos que examinaron su cadáver. El estudio que realiza Gianna Pomata al respecto, y que hemos citado anteriormente, es de enorme utilidad para comprender las relaciones entre la creencia religiosa y el conocimiento médico.

<sup>631</sup> Hemos encontrado muy pocos datos sobre este autor, también citado como Carlous Felix de Matta o de Malta. En obras contemporáneas solamente una mención en la siguiente obra: Vilar, Juan; Sánchez Gil, Francisco Víctor y Vilar, María José: *Catálogo de la Biblioteca Romana del Cardenal Luis Belluga*, Universidad de Murcia, Fundación Séneca, 2009, p. 227. De acuerdo con los datos recogidos en este texto su obra sobre la canonización de los santos fue editada y publicada en Roma, y en la actualidad se conservan 13 ejemplares. También existe una mención a su obra en las *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullio*, publicada en Mallorca en 1700, p. 30. En este caso se le utiliza también como experto, y se le cita para explicar cómo actúa el arzobispado en las situaciones de culto inmemorial de los santos. Y es fundamental su inclusión entre los autores que cita Benedicto XIV en su trabajo *De servorum dei beatificatione, et beatorum canonizatione*, publicada entre 1734 y 1738 y que supone una de las obras más importantes en la regulación de los procesos de canonización.

<sup>632</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 103v.

cadáver se puede mantener por uno, dos o tres días sin podrirse, que es el término señalado por la común de los médicos, pero hasta el cuarto día no puede naturalmente perseverar sin putrefacción”<sup>633</sup>. En este caso el argumento que buscaban lo encontraron en la Biblia y la historia de Lázaro, cuyo cadáver ya desprendía olor pasados cuatro días (San Juan 11,39<sup>634</sup>).

Hasta aquí habían recurrido a diversas autoridades médicas y teológicas para justificar cómo el cuerpo humano se corrompe, de forma natural, tras la muerte, pero entendían que las circunstancias que lo rodeaban también influían en la evolución de los hechos. ¿Podría, por lo tanto, haberse conservado por la situación climatológica o la condición natural del propio cuerpo? Según estos tres expertos así podría haber sucedido puesto que la religiosa de Benignim falleció por calentura en edad avanzada y en un tiempo muy frío (enero). El paso de los años, según la teoría humoral, también afectaba a la composición corporal. Con la edad el calor y la humedad natural se reducían, por lo que se interpretaba que las personas mayores eran más frías y secas. Por ello matizaban que la calentura se produjo a edad avanzada. Según ellos estas circunstancias podrían haber favorecido la conservación del cuerpo puesto que “ni habría exceso de humedad, ni intenso calor extraño, lo que necesariamente se requiere para la putrefacción”<sup>635</sup>. Sin embargo, añadían que murió en un año muy lluvioso, y por ello excedería los límites naturales que su cadáver no se hubiera podrido ni hubiera desprendido mal olor los días que estuvo expuesto. A continuación citaban de nuevo a Zacchia y a Matta para dar solidez a su exposición. Y es más, añadían incluso a un último autor que les ayudara a explicar la blancura y suavidad de su rostro y sus manos, y la flexibilidad de todos sus miembros. Se trataba de Gaspar de Reyes Franco, físico del siglo XVII que ejerció en Évora, se doctoró en Salamanca y fue nombrado médico titular de Carmona<sup>636</sup>. Publicó, entre otras, la obra *Elysium jucundarum quaestionum campus*, de la que extraían los declarantes los fragmentos necesarios para la justificación de sus argumentos, concretamente el artículo 34 sobre la incorruptibilidad de los cuerpos y cuándo esta es milagrosa. Finalmente concluían que la conservación de

---

<sup>633</sup> *Ídem*.

<sup>634</sup> En la declaración está mal citado, y aparece como San Juan 12,40.

<sup>635</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 104r.

<sup>636</sup> Chinchilla, Anastasio: *Anales históricos de la medicina en general, y biográfico-bibliográfico de la española en particular*, Tomo Segundo, Imprenta de D. José Mateu Cervera, a cargo de Ventura Lluch, Valencia, 1845, pp. 377-383.

Sor Josefa, tras la enumeración de todas estas autoridades, solo podía haberse producido de forma sobrenatural:

“Por lo que sentían y sienten persevera sobrenaturalmente sin podreerse, porque después de treinta y tres años, y mas que murió la Venerable Madre Inés, sin haber percibido alguno de los medios artificiales que conducen para preservar de putrefacción, como son desentrañar, limpiar de todos los excrementos y embalsamar, aun no da indicio de putrefacción, como consta de la falta de hedor. Y más se prueba esta maravilla en virtud de haber estado el cadáver en lugar tan húmedo, que habiendo sido suficiente para podreecer la arca sobre estar forrada de plomo, y los hábitos del Venerable Cadáver menos dispuestos a este efecto, no lo ha sido para el cadáver mucho más dispuesto”<sup>637</sup>.

Así como no se había producido ninguna conservación natural, tampoco había tenido lugar una artificial, como podía ocurrir en caso de que se hubiera embalsamado el cadáver<sup>638</sup>. Todo les llevaba a valorar que la incorruptibilidad, por lo tanto, era extraordinaria, y así se había mantenido durante los 33 años que llevaba la Madre Inés fallecida, cuestión para la que recurrían de nuevo a Zacchia, Matta y Reyes. Por último, reconocían que en la cara le faltaba algún trozo de la nariz y en la parte inferior de las piernas, a partir de las rodillas, los tegumentos y los músculos, donde solo quedaba el hueso. Sin embargo, eso no implicaba putrefacción, que es lo que naturalmente, por la humedad original del lugar en el que estuvo enterrada, debía haber ocurrido. Lo que sí que manifestaba era una resecación, que como hemos mencionado antes, de acuerdo con Zacchia, era otra de las formas de corrupción de los cuerpos. A pesar de ello los tres reconocían que les parecía que el resto del cadáver se había mantenido milagrosamente, incluso aquellas partes más húmedas que tendrían más tendencia a consumirse, tal y como explicaba de nuevo el médico papal<sup>639</sup>.

Esta declaración jurada de Vicente Causes, Juan Bautista Morillo y Jaime Polop nos ha permitido comprobar el grado de conocimiento que estos tres médicos rurales tenían, o al menos la preparación que llevaron a cabo para poder afrontar la tarea que se les había encomendado. La realización de informes médicos era tarea habitual entre estos profesionales sanitarios. En este sentido recurrieron a obras médicas como la clásica de Galeno o la más reciente de Reyes y a textos coetáneos fundamentales por su

---

<sup>637</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 104v.

<sup>638</sup> Pomata, Gianna: “Malpighi and the holy body ..” p. 579.

<sup>639</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 105r-105v.

utilización en procesos de canonización como los de Zacchia o Matta. Además, no se quedaron solamente en la teoría sino que incluyeron también casos prácticos a través de las sentencias del Tribunal de la Rota sobre otros personajes canonizados. Por último, citaban también el texto bíblico, lo que nos demuestra una combinación de conocimientos médicos y religiosos como elemento fundamental para afrontar este tipo de causas de canonización.

Tras este exhaustivo examen, en el que los doctores fueron asistidos por las religiosas del convento, se decidió colocar de nuevo una cuarta cerradura en el ataúd para evitar posibles profanaciones, es decir, para que nadie pudiera manipular ni corromper el cuerpo de Sor Josefa dada la veneración que se le profesaba y que aumentaría por la milagrosa conservación de sus restos<sup>640</sup>. Una vez sellado y entregadas las llaves a las autoridades correspondientes (convento, clero, villa y arzobispo) se colocó de nuevo en el mismo lugar, en el que también se encontraban los restos de algunas de las religiosas más antiguas del convento<sup>641</sup>, y se cubrió con una bóveda de hierro y ladrillo<sup>642</sup>.

Después del examen médico y de los interrogatorios de la fase informativa era necesario desarrollar el proceso de *non cultu*<sup>643</sup>, que dio comienzo en 1737 y en el que inicialmente fueron examinados seis testigos, todos ellos religiosos y residentes en Benigànim: Vicente Barrachina (presbítero de la parroquia de Benigànim), fray Joseph Romeu (presbítero y guardián del convento franciscano de Benigànim), fray Francisco Rioxa (presbítero del convento franciscano), Sor Francisca María de los Ángeles (priora), Sor Catalina María de San Agustín (religiosa de coro) y María Magdalena de San Pablo (religiosa de obediencia). Más adelante se decidió añadir otros seis, esta vez de Valencia: Vicente Gregori (canónigo de la iglesia metropolitana de Valencia), Felipe Doménech (canónigo penitenciario de la misma iglesia), fray Joseph Bastan (agustino), fray Pedro Polo (franciscano observante y definidor general de la orden), fray Vicente Pertusa (dominico) y Diego Olzina (jesuita y prepósito de la Real Casa Profesa de la ciudad).

---

<sup>640</sup> Ya pudimos observar más arriba cómo habían sido las propias religiosas las que habían intentado inicialmente hacerse con copias de las llaves para abrir el ataúd y robar algunas reliquias.

<sup>641</sup> María Magdalena de San Pablo en su testimonio decía que cuando se trasladaron sus restos a esta otra sepultura en 1714 los huesos de las otras religiosas se apartaron sin solemnidad alguna, y creemos entrever una cierta crítica hacia esta forma de hacer las cosas. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 666r.

<sup>642</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 107r-107v.

<sup>643</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3655.

El objetivo era comprobar que no existieran imágenes, velas u otros objetos votivos dedicados a la Madre Inés. Por ello el tribunal se trasladó de nuevo al convento para examinar la sepultura de la religiosa. Una vez allí los jueces y los testigos pudieron ver que en las paredes que rodeaban la sepultura había imágenes de otros santos, pero nada que indicara ningún tipo de veneración. Sabiendo que anteriormente estuvo enterrada en otro lugar, examinaron también este espacio para corroborar que no había elementos de culto. El juez del tribunal preguntó también a las religiosas si los fieles les habían entregado dádivas o presentallas<sup>644</sup>, y la priora le dijo que las primeras se conservaban en la celda de Sor Josefa y las segundas en el coro, la iglesia y la sacristía del convento. Concretamente los objetos conservados eran los siguientes: una escultura de la Purísima Concepción proveniente de Italia y tres urnas de cristal (en una tenían guardado un niño Jesús que la religiosa llamaba su quitapesares, y en otra al arcángel San Miguel), situadas en el coro. En la iglesia conservaban tres lámparas de plata y en la sacristía diversos ornamentos sacerdotales. Todo había sido enviado al convento por devoción a la religiosa y en agradecimiento por su intercesión. Y respecto a las presentallas guardadas en un arquita de madera en su celda eran realmente exvotos: dos ojos, una mano, un brazo y mano, dos figuras pequeñas de la Madre Inés y una figura pequeña de un hombre, todo ello de plata. Pero según los jueces no había nada que denotara veneración a la religiosa. Asimismo, preguntaron si había tablas votivas o cuadros con el retrato de Sor Josefa, pero pudieron comprobar que no. Tras esta visita, por lo tanto, el tribunal quedó convencido de que no existía una devoción no autorizada hacia la religiosa, asumiendo que todos los objetos que se le dedicaron respondían a un afecto hacia su persona pero no un fervor religioso que rozara lo heterodoxo.

El examen del sepulcro y de los distintos espacios dentro del convento se complementó con un interrogatorio de 16 preguntas y 7 artículos realizados a todos los testigos enumerados. Respecto a las preguntas las primeras estaban orientadas a averiguar el nombre de los testigos, su edad, su situación económica, sus posibles condenas previas, si habían sido instruidos para contestar o si tenían algún interés en la causa, entre otras cuestiones. Después, se les preguntaba por la posible veneración en torno a su cuerpo, sus imágenes o su sepulcro. Las respuestas de los testigos eran necesariamente cautelosas puesto que debían mostrar que no existía culto público hacia

---

<sup>644</sup> Esta es la ofrenda que hacen los fieles a los santos, en señal y por recuerdo de algún beneficio recibido por su intercesión. Diccionario de Autoridades, Tomo V (1737). <http://web.frl.es/DA.html> Consultada el 18 de noviembre de 2018.

la Madre Inés, pero al mismo tiempo una cierta devoción que legitimara la causa e hiciera que su memoria no cayera en el olvido. Era importante que la fama de la agustina se mantuviera y creciera progresivamente, solo de esta manera podría ser capaz de obrar los milagros necesarios para canonizarla oficialmente puesto que si la gente no creía en ella no la tendrían presente en sus oraciones. Como ejemplo podemos tomar el testimonio de Vicente Barrachina, que decía que sabía que su fama había ido aumentando cada día. A la pregunta 12 contestaba que en su sepulcro nunca había habido inscripciones ni señales que denotaran santidad, culto o veneración pública. Añadía en la cuestión 13 que no había visto imágenes, estatuas o retratos que la representaran, ni tampoco lámparas, dádivas o tablas votivas, y que si las hubiera él lo sabría. Reconocía, en la 14, que sí que había visto estampas y retratos de la religiosa, pero sin rayos, aureolas, diademas, esplendores o título de Beata o Santa. Sabía que estas imágenes circulaban porque la comunidad la tenía en alta estima, pero matizaba que siempre en los términos que permitía la Iglesia. Y finalizaba en la cuestión 16 aportando un dato habitual y necesario en este tipo de procesos: que la fama de santidad de la Madre Inés había tenido su origen y había sido siempre permanente entre personas doctas, virtuosas y prudentes, y no en personas sospechosas ni interesadas. Esta fórmula, que todos repetían, pretendía demostrar tanto la ortodoxia del candidato a santidad como de sus devotos. La buena disposición de los fieles y de los testigos ayudaba a legitimar el proceso de canonización puesto que mostraba, al menos frente al tribunal, una devoción controlada y que respetaba la autoridad de la Iglesia. Así lo hacía ver este testigo en el quinto artículo de los siete que se le planteaban a continuación:

“tiene el testigo por cierto que según la devoción que todos tienen a la Venerable Madre Inés y la fama de virtud y santidad que tiene esta sierva de Dios la venerarían por santa y como tal la colocarían en los altares, dándola público culto y veneración, a no mediar dichos decretos”<sup>645</sup>.

En estos artículos se añadía, además, que no había indicios de culto público en Valencia ni en otras ciudades, villas y lugares del arzobispado o del Reino, y por ello seguramente se decidió añadir otros posibles testigos que residieran en Valencia ya que ellos podrían ayudar a corroborarlo.

---

<sup>645</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3655, Testimonio de Vicente Barrachina.

A raíz de estos interrogatorios podemos comprobar la progresiva expansión de la devoción y las formas que tenía de manifestarse. Entre ellas, la difusión de estampas era una práctica habitual, aunque siempre con la precaución de no representar al candidato con atributos que pudieran manifestar su santidad, como la aureola o los rayos. Solamente después de la beatificación oficial se podría representar a Sor Josefa con estas características. No obstante, en la práctica, poco importaba que la imagen encarnara a una Madre Inés más o menos santa, puesto que lo que valoraban los devotos era la propia representación, y al ser un formato de fácil difusión las encontramos ya desde finales del siglo XVII. Adquirían un valor similar al de las reliquias, aunque se podían obtener con mayor facilidad. Por ello su difusión fue más temprana. Muchas de ellas han sido recogidas por Andrés de Sales Ferri Chulió en su obra *Iconografía Popular de la Beata Inés de Benigànim*, libro donde se reúnen 64 láminas, 1 del siglo XVII, 31 del siglo XVIII y 32 del siglo XIX. Por otra parte, los exvotos eran figuras materiales que representaban de forma simbólica las curaciones llevadas a cabo, en este caso, por la Madre Inés. Las piezas con forma de ojos, manos o brazos eran habituales y hacían referencia a sanaciones vinculadas a estas partes del cuerpo. Al depositarlas junto a un santuario, una tumba o en una institución conventual el devoto expresaba de forma material, con un regalo, su agradecimiento por el prodigio obrado, por lo que dicho objeto podía ser interpretado como una señal del afecto hacia el “santo”, sin que ello representara, al menos explícitamente, una veneración pública hacia su figura. Los límites, no obstante, eran muy difusos.

El desarrollo favorable de ambos procesos (el ordinario y el de *non cultu*) fue seguramente lo que motivó a editar de nuevo la hagiografía de Tosca en 1737, en esta ocasión, como ya hemos mencionado, completándola con la información de la que disponía Vicente Albiñana. Este pavorde había estado presente en los interrogatorios, o al menos había tenido acceso a la documentación. Por ello, en primer lugar, añadió más relatos de supuestos milagros y completó algunos de los datos que el matemático no había incluido en su texto. En segundo lugar, hacía referencia al desarrollo de la causa, diciendo que se encontraba en disposición de introducirse en la Sagrada Rota (el Tribunal de la Rota) “si lo permitiera el tiempo, y se tuvieran los demás medios que para tan grave y costosa empresa se requieren”<sup>646</sup>. Se asumía, por tanto, que se necesitaba dinero para seguir adelante, e instituciones y/o personas que apoyaran el

---

<sup>646</sup> Tosca, edición de 1737, p. 620.



proceso. Y en tercer lugar, Albiñana llevó a cabo un importante cambio en el título de la obra, que pasó a ser *Vida, virtudes y milagros de Sor Josepha María de Santa Inés*. El nuevo autor, pues, incluyó la palabra milagros, seguramente porque no tenía por qué mantener la cautela que había mostrado Tosca dado que la instrucción del proceso sobre vida, virtudes y milagros ya había comenzado.

Una vez recopilada toda la documentación del proceso sobre virtudes y milagros y del de *non cultu*, así como la del examen médico, llegó el momento de enviarla a Roma para que la Sagrada Congregación de Ritos analizara el caso y determinara si merecía la pena seguir adelante. Sin embargo, respetando la normativa de Urbano VIII, había que esperar 50 años desde la muerte del candidato para poder iniciar un proceso de canonización, o al menos para que desde Roma pudiera dar comienzo el procedimiento. Todos los trámites finalizaron en 1737, cuando habían pasado 41 años desde el fallecimiento de Sor Josefa. Por ello se consideró que hasta 1747 los documentos no podían ser enviados a la Santa Sede. Así lo hacía ver José Guill, que el 4 de septiembre de 1747 escribió que “la causa se halla en estado de remitirse a Roma para su continuación, por ser pasados ya los 50 años desde la muerte de dicha sierva de Dios, según lo prescribió la santidad de Urbano VIII”<sup>647</sup>. Este lapso de tiempo, además, favoreció que se pudieran añadir algunos escritos más por parte del notario Luis Torres sobre otros posibles sucesos prodigiosos. El hecho de que el ordinario hubiera iniciado esta fase informativa antes del plazo de 50 años no debemos verlo como una irregularidad, y de hecho debía ser algo relativamente habitual puesto que permitía que la memoria del candidato se mantuviera a través del testimonio de las personas que pudieron conocerlo, algo que se complicaba con el inevitable paso del tiempo.

En 1749 se produjo el envío definitivo de la documentación, y en este viaje tuvo lugar un supuesto milagro que, de hecho, se utilizó para alimentar la idea de que Dios quería que la religiosa fuera canonizada. La persona encargada de llevar el proceso a Roma fue Pedro Juan de Molina, procurador general de los franciscanos descalzos en la Corte Romana, quien en agosto de 1749 envió una carta al arzobispo de Valencia para relatarle lo sucedido<sup>648</sup>. La embarcación en la que viajaba se encontró con una enorme tempestad que destrozó parte del barco y de las velas, lo que hizo que todos los marineros presentes se confesaran rápidamente con los dos sacerdotes que se

---

<sup>647</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 1212v.

<sup>648</sup> La copia de esta misiva sería incluida en la edición de Tosca de 1775.

encontraban a bordo, entre ellos Molina. Todos juntos, imaginamos que por iniciativa del franciscano, se encomendaron a Sor Josefa, pidiéndole que les salvara ofreciéndole diversas oraciones a cambio. Los dos sacerdotes, de hecho, le prometieron promover su causa de beatificación y canonización, tras lo que, según el relato de Molina, la situación mejoró, y al poco tiempo pudieron tocar tierra sanos y salvos. Las dificultades en las travesías marítimas eran habituales, así que en este caso el inminente desastre podía convertirse en una oportunidad para que la Madre Inés interviniera con la intención de salvar la documentación relativa a su propia canonización. Esto supondría una gran propaganda para el proceso, que de alguna manera se interpretaba como beneficiado por Dios para que concluyera con éxito.

### **3.4 La fase apostólica y sus dificultades durante el siglo XVIII**

Con la llegada de la documentación a la Sagrada Congregación de Ritos, en la Santa Sede, se puso en marcha el mecanismo necesario para analizar toda la información recibida y determinar si el caso de Sor Josefa María de Santa Inés merecía seguir adelante. Uno de los primeros apoyos que se necesitaba era el del postulador, es decir, el encargado de defender al candidato a santidad. Esta figura estaba representada tanto en Roma como en la diócesis original del “santo”. Ellos se encargaban de mantener el proceso abierto y de buscar los apoyos necesarios para seguir adelante. Asimismo, entraban en escena los promotores y subpromotores de la fe, que debían defender la ortodoxia de la Iglesia. Tras recibir la documentación el cardenal ponente o relator se encargaba de escuchar a postuladores y promotores, que la analizaban y elaboraban sus informes. En base a los testimonios confeccionaban un sumario de la vida, virtudes, dones y milagros del candidato.

Para Sor Josefa, tras diversas deliberaciones y el análisis de los procesos, se elaboró, como era habitual, un informe que se redactaba en forma de duda. En este caso lo que se valoraba era si se firmaba o no la comisión de introducción de la causa, es decir, si se consideraba válido el proceso informativo realizado en la diócesis de origen<sup>649</sup>. Se trataba de la *Positio super dubio an sit signanda Commissio introductionis Causa in casu et ad effectum de quo agitur*, impresa en Roma en 1759, revisada por el supromotor de la fe y que incluía el sumario de su vida en latín y en italiano. Tras su

---

<sup>649</sup> Moreno Nieto, Luis: *Santos y Beatos de Toledo*, Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso, Toledo, 2003, p. 20.

biografía se incluían las *animadversiones* del promotor de la fe, es decir, sus posibles objeciones. Y después de estas, la respuesta del postulador a las mismas para rebatirlas. Es importante añadir que al final de este texto encontramos una petición realizada al papa Benedicto XIV por parte del postulador. Debemos tener en cuenta que, a partir del inicio de los trámites en Roma, también formaba parte del proceso el análisis de los escritos del candidato a santidad por si existía algún elemento de su pensamiento que pudiera poner en duda su ortodoxia. Como sabemos, Sor Josefa era analfabeta, y por lo tanto no disponemos de ningún texto escrito por ella misma sino solamente de algunas cartas dictadas a sus compañeras. Lo que el postulador planteaba en este caso, por lo tanto, era seguir adelante y aprobar la causa para que se pudiera otorgar la autorización para la formación de un tribunal y el examen de nuevos testigos antes de que su memoria se desvaneciera. Argumentaba que, al no estar escritos por ella, estos textos no supondrían ningún problema para la censura establecida por los decretos de Urbano VIII en esta cuestión. Por ello solicitaba que se examinara el *dubio* que planteaba este informe y que se aprobara si así procedía, aunque reconociendo que debían recogerse las misivas dictadas por Sor Josefa, el manuscrito redactado por Felipe Benavent y un ejemplar de la hagiografía de Tosca. Solo entonces se podría continuar y elaborar un nuevo informe que examinara el ejercicio de sus virtudes en grado heroico.

Este documento fue analizado y presentado al papa Clemente XIII, quien dictó una sentencia favorable. En 1760, por lo tanto, quedaba introducida la causa en la Sagrada Congregación de Ritos y el proceso podía seguir adelante al entrar en una nueva fase, la denominada apostólica, aunque faltaba concluir el proceso de *non cultu* y aprobar los escritos de la religiosa. En este momento ya se solía designar al candidato como Venerable<sup>650</sup>. Con el consentimiento oficial por parte de la Congregación de Ritos fueron enviadas a Valencia las Cartas o Letras Apostólicas Remisoriales, que otorgaban comisión al arzobispo Andrés Mayoral para conformar un nuevo tribunal. El prelado, asistido por el vicario general Pedro Mayoral, nombró a los siguientes jueces: Enrique Castellví y Monsoriu (arcediano de Xàtiva y canónigo prebendado de la iglesia metropolitana de Valencia), Salvador Sanz y Roca (marqués Mascarell de San Juan y prebendado de la misma iglesia), José Valcárcel Dato (canónigo prebendado de la

---

<sup>650</sup> Rodrigo, Romualdo: *op. cit.*, p. 60. Aunque este apelativo ya aparezca en la documentación desde 1760 realmente no se otorgaba oficialmente hasta que sus virtudes no fueran consideradas en grado heroico, cosa que no sucedería hasta 1838. Algunos autores como Andrés de Sales incluyen el dato de que Clemente XIV declaró Venerable a la Madre Inés en 1770, pero consideramos que esto se debía más a una costumbre por el inicio oficial de la fase apostólica de la causa, y no a que se le diera el título oficial.

misma iglesia) y Manuel Salvador y del Olmo (deán de la misma institución)<sup>651</sup>. En 1761 examinaron de nuevo su sepulcro para garantizar que seguía sin profesársele culto alguno. Y en 1762 el arzobispo autorizó a Salvador Sanz a que, en su nombre, se trasladara a Benigànim y recopilara las cartas, los escritos y los papeles de Sor Josefa. En total había 7 misivas dictadas por ella, y fueron remitidas a Roma para probar su ortodoxia por parte de teólogos. Solamente hemos podido tener acceso a una de ellas, datada en 1690, que se conserva en el actual convento de Benigànim, y en la que la monja escribe a una persona en respuesta a sus dudas sobre si adoptar o no el estado religioso. Sor Josefa plantea que ambos estados, laico y eclesiástico, tienen sus beneficios y sus dificultades, pero ante la duda recomienda al destinatario que consulte a su confesor, que es quien mejor podrá aconsejarle en esta materia<sup>652</sup>.

En 1762, por lo tanto, continuaron en Roma las averiguaciones sobre la Madre Inés, y junto al estudio de sus escritos era también necesario concluir el proceso de *non cultu*. Para ello se planteó un nuevo *dubio*: *An sententia lata a Iudice Ordinario super cultu dei Servae non exhibito, sive super partitione Decretis Urbani Papae VIII sit confirmande in casu, et ad effectum de quo agitur*. Este analizaba la deliberación del ordinario sobre la ausencia de culto y el respeto a los decretos de Urbano VIII. Lo que la Congregación debía determinar era si estaba de acuerdo con la sentencia del arzobispo, que en este caso consideraba que el fervor hacia Sor Josefa se mantenía dentro de los límites autorizados por la Iglesia. Finalmente, la cuestión fue resuelta favorablemente, e impresa en 1762. Ese mismo año fueron examinadas las siete cartas, y tras comprobar su ortodoxia fueron aprobadas<sup>653</sup>. Por este motivo no fue hasta 1763 que se pudo publicar el decreto oficial sobre la beatificación y canonización de la religiosa, con el que las autoridades reconocían que el candidato a santidad merecía un proceso que analizara sus virtudes y milagros: *Decretum Valentina beatificationis (et) canonizationis Venerabilis Servae Dei Josephae Mariae a S. Agnete vulgo Ines de Beniganim Ordinis Eremitarum Excalceatarum S. Agustini*.

En relación a la nueva etapa que vamos a analizar a continuación debemos introducir una importante aclaración. Era habitual que los procesos apostólicos se

---

<sup>651</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 360.

<sup>652</sup> Carta de la Venerable Madre Sor María de Santa Ynés de Benigànim, 1690. Convento de la Purísima Concepción y Beata Inés de Benigànim. No sabemos, sin embargo, si esta sería una de las siete cartas estudiadas por la Congregación en 1762.

<sup>653</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 372.

dividieran en dos fases: una denominada *in genere* y otra *in specie*. Esta novedad apareció por primera vez en la canonización de Teresa de Ávila, y en un futuro adquiriría un peso fundamental en todas las causas de santificación. Entre 1604 y 1606 tuvo lugar la fase *in genere* del proceso de la carmelita, en la que el énfasis se ponía en demostrar su reputación de santidad, y entre 1609 y 1610 tuvo lugar la fase *in specie*, que se centraba en las virtudes y los milagros<sup>654</sup>. Lo mismo sucedió en el caso de Sor Josefa, tal y como recoge Juan Bautista Martínez y Tormo, postulador de la causa en 1882. En el relato de los hechos este autor afirma que en 1764 comenzó el proceso de vida, virtudes y milagros *in genere*, que culminó con su aprobación oficial por la Congregación en 1769. Este podía recibir también el nombre de proceso sobre la fama. Fue en 1775 cuando se instruyó en proceso *in specie*, que tardó algunos años más en terminarse, concretamente en 1799<sup>655</sup>. Sin embargo, para poder reconstruir el desarrollo de los hechos durante estos años hemos tenido que contrastar varias fuentes puesto que el texto de Martínez y Tormo resulta incompleto y plantea diversos malentendidos. Hemos recurrido para ello a dos volúmenes conservados en el Archivo Segretto Vaticano sobre la fase apostólica del proceso de Sor Josefa. Se trata del *Proceso apostolico valentino super virtutibus*, datado inicialmente en 1762, y el *Proceso apostolico super fama in genere*, fechado en 1766. Asimismo, hemos consultado la *Novissima Positio super virtutibus cum facto concordato*, impresa en Roma en 1837 y que recoge las acciones desarrolladas por la Congregación de Ritos hasta esa fecha, recopiladas por el cardenal Marco y Catalán (relator de la causa en esos momentos) así como las *anivadversiones* del promotor de la fe y las respuestas a las mismas, todas ellas orientadas a analizar si Sor Josefa ejerció las virtudes en grado heroico, como veremos más adelante.

Para poder seguir, además, debemos introducir algunos datos breves sobre la situación de la diócesis valentina en la segunda mitad del siglo XVIII puesto que contribuyó a dilatar el desarrollo del proceso. Cuando se inició el apostólico en 1760 gobernaba el arzobispado el prelado Andrés Mayoral, quien desde que cumplió 80 años en 1765 quiso renunciar a la mitra. Sin embargo, no se lo permitieron, y falleció ejerciendo el cargo en 1769<sup>656</sup>. Deducimos por ello que durante sus últimos cuatro años

---

<sup>654</sup> Ditchfield, Simon: “Il mondo de la Riforma e della Controriforma”, en *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma, 2005, p. 290.

<sup>655</sup> Benavent y Martínez y Tormo, pp. 360-361.

<sup>656</sup> Callado Estela, Emilio: “La carrera episcopal...” *op. cit.*, p. 30.

limitó su actividad, principalmente por su edad. Tras un breve periodo de sede vacante fue elegido Tomás Azpuru en 1770, quien nunca se personó en la diócesis<sup>657</sup>. A su muerte en 1772 el siguiente arzobispo de la diócesis de Valencia fue Francisco Fabián y Fuero, aunque no tomó posesión hasta finales de 1773. Su gestión, sin embargo, le granjeó numerosos rechazos, e incluso tuvo que huir de la diócesis en 1794, y renunciar poco después<sup>658</sup>. Tras el breve paso de Antonio Despuig y Dameto en 1795 como prelado, quien también renunció, fue finalmente seleccionado Juan Francisco Jiménez del Río, que gobernó la diócesis desde 1796 hasta 1800. La cronología de estos hechos es importante puesto que afectó al desarrollo de la causa de la Madre Inés, como veremos en las siguientes líneas.

En 1760, con la aprobación oficial de la causa, reiteramos que Clemente XIII envió las Cartas Remisoriales a Valencia, concretamente para la elaboración del proceso apostólico sobre virtudes y milagros *in specie*, que debía iniciarse cuanto antes para que las pruebas sobre los posibles prodigios no desaparecieran. Esta primera comisión se otorgó al arzobispo Andrés Mayoral, e inicialmente se dio un periodo de 6 años para concluirlo<sup>659</sup>. En el texto de Martínez y Tormo no se especifica que este primer proceso que se desarrolló fue concretamente el denominado *in specie*, y de hecho él solamente menciona que se inició el Proceso Apostólico Valentino en 1762, en el que depusieron muchos testigos<sup>660</sup>. La primera confusión a la que nos lleva el hagiógrafo, por lo tanto, es sobre cuándo tuvo lugar el inicio del proceso *in specie*, instruido según él por Fabián y Fuero en 1775<sup>661</sup>, pero cuya comisión de acuerdo con los otros documentos de los que disponemos se otorgó a partir de 1760. Dado que este ha sido un proceso que no ha sido trabajado anteriormente hemos debido reconstruir pormenorizadamente todas las etapas. Por ello a continuación analizaremos el desarrollo de los hechos para comprender el verdadero transcurso de los acontecimientos.

Recordemos que el *dubio* sobre la introducción de la causa incluía una petición del postulador al pontífice Benedicto XIV en 1759 por la que le demandaba poder seguir adelante antes de que se perdieran las pruebas de los posibles prodigios, y, en efecto, así planteó Clemente XIII el envío de las Letras Remisoriales a Valencia, como

---

<sup>657</sup> *Ídem*

<sup>658</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>659</sup> *Novissima Positio super virtutibus cum facto concordato*, 1837, p. 11 (numeración propia).

<sup>660</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 360.

<sup>661</sup> *Ibidem*, p. 361.

hemos visto unas líneas más arriba. Sin embargo, el proceso de *non cultu* y la recopilación de los escritos de la religiosa todavía seguían pendientes y sin resolución cuando en 1760 se aprobó el examen de testigos en el contexto del proceso *in specie*. Entre 1762 y 1764 fueron examinados siete testigos en el marco del proceso sobre virtudes y milagros *in specie*<sup>662</sup>, pero tras la declaración de José Sierra el tribunal decidió suspender el interrogatorio del siguiente testigo “por motivo de estar presentadas las Letras Remisoriales sobre virtudes y milagros *in genere* de dicha Venerable Madre Inés”<sup>663</sup>. Por ello se paralizó el examen de testigos para poder llevar a cabo el proceso *in genere*. Una vez examinados los escritos de la religiosa y probada la ausencia de culto público Clemente XIII autorizó la elaboración del proceso sobre la fama de santidad, virtudes y milagros *in genere*, para lo que otorgaba comisión al arzobispo y al vicario general para nombrar jueces y examinar testigos en un plazo de tres años desde 1763<sup>664</sup>. El consentimiento no se podía otorgar hasta que no fuera probada la ortodoxia de la religiosa, manifestada a través de la integridad de sus escritos y de una veneración limitada. Hasta 1764 no llegó la documentación necesaria y únicamente a partir de ese momento pudo comenzar este otro proceso, orientado a comprobar que la fama de la religiosa no solo se había mantenido constante sino que había aumentado con el paso de los años. Para ello depusieron un total de 8 testigos: tres religiosas, un dominico, un clérigo, dos vecinos de Benigànim y un caballero de Denia. Los testimonios recogidos fueron enviados a la Santa Sede, donde fueron analizados para determinar cuál era la reputación de santidad de Sor Josefa. El impreso emitido de esta deliberación se planteaba de nuevo como un *dubio* que la Congregación debía resolver favorable o desfavorablemente: *Positio super dubio: An constet de Validitate & Relevantia Processus in Civitate, & Diocesi Valentina Apostolica Auctoritate constructi super Fama Sanctitatis, Virtutum & Miraculorum in genere praedicta Ven. Servae Dei*, publicado en 1769. El resultado, como sabemos, fue positivo.

En relación al proceso *in specie* el tribunal comenzó a tomar declaración en 1762, fecha a partir de la cual declararon siete testigos, pero para garantizar la formalidad que requerían este tipo de procedimientos paralizó su actividad hasta que concluyó el proceso *in genere*. Además, algunos de los testigos de un proceso debían declarar también en el otro. Después de esta pausa, se reanudó el examen de testigos en

---

<sup>662</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 383r.

<sup>663</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 494v.

<sup>664</sup> *Novissima Positio... op. cit.*, p. 12.

1765, y continuó hasta 1767, un periodo en el que declararon 5 personas. A continuación, el siguiente testimonio queda recogido en 1771, y hasta 1772 testificaron 6 personas más. De acuerdo con el volumen conservado en el Vaticano el siguiente testimonio data ya de 1797, pero en la transcripción de las declaraciones no se realizó ninguna aclaración respecto a este lapso de tiempo. Gracias a la descripción de la actividad de la Congregación que recogió el cardenal Marco Catalán en la *positio* de 1837, sin embargo, podemos rellenar las lagunas que encontramos en la documentación.

En 1766 finalizaba el plazo concedido por Clemente XIII para el examen de testigos, pero se solicitó una prórroga de seis años más a la Congregación, que se concedió seguramente porque las declaraciones se habían visto interrumpidas por la elaboración del proceso sobre fama. Sin embargo, el examen de testigos no se reanudó hasta 1771, y dado que se había realizado la necesaria solicitud de aplazamiento entendemos que el retraso no debió provenir de la Santa Sede sino de las circunstancias en la diócesis valentina. Andrés Mayoral quiso renunciar a su cargo desde 1765, y en 1769 falleció. Es posible, por lo tanto, que durante esos cuatro años la inestabilidad impidiera que el tribunal se reuniera para el examen de testigos. A su muerte, además, se planteaba un nuevo problema: las Letras Remisoriales se entregaban a un prelado en concreto, y Mayoral, a quien habían sido enviadas en 1760, ya no era el arzobispo de la diócesis valentina. Por ello, en 1770, ante la situación de sede vacante, el postulador de la causa elevó una petición a la Congregación para que las Letras o Cartas fueran otorgadas al obispo auxiliar, que en este caso era Rafael Lasala<sup>665</sup>. Seguramente gracias a ello pudo continuar el examen de testigos entre 1771 y 1772, pero parece ser que bajo la comisión del obispo auxiliar y no del nuevo arzobispo Tomás Azpuru, que no llegó nunca a aparecer en Valencia. Es posible que esto fuera lo que motivara un cambio en la sede del tribunal, que hasta entonces se había reunido en el palacio arzobispal pero que entre 1771 y 1772 examinó testigos en la capilla de Nuestra Señora de Gracia del convento de San Agustín de Valencia. Tras el fallecimiento de este otro prelado, sin embargo, se mantenía la inestabilidad en el territorio. Por ello se elevó al pontífice una nueva petición en relación al tribunal de la causa de Sor Josefa. En 1772, ante la ausencia de arzobispo y de obispo auxiliar (Lasala fue nombrado obispo de Solsona en

---

<sup>665</sup> Este tenía el título de obispo sufragáneo adramitense, y era el prelado auxiliar de Andrés Mayoral, cargo que siguió ocupando con Azpuru hasta su promoción a obispo de Solsona en 1772. Su biografía la podemos encontrar en *Diccionario histórico o Biografía universal compendiada*, Tomo octavo, Barcelona, 1832, p. 373.



esa fecha y, por lo tanto, dejó la archidiócesis), la Congregación dio facultad al vicario capitular para proseguir con el proceso, aunque con la condición de que lo hiciera acompañado de tres o cuatro dignidades o canónigos de la iglesia metropolitana de Valencia<sup>666</sup>. En esa fecha, no obstante, expiraba la segunda prórroga de seis años que se había solicitado, y quizás por ello no encontramos más testimonios a partir de 1772. Sin embargo, el postulador sí que realizó una petición a Pío VI para continuar durante otros seis años a partir de 1775, fecha en la que, por cierto, Fabián y Fuero ya estaba instalado en la diócesis valentina y en la que, según Martínez y Tormo instruyó el proceso *in specie*. Dado que sabemos que este había comenzado mucho antes la única explicación que encontramos plausible para esta afirmación del hagiógrafo es que, tras mucha inestabilidad, por fin había un nuevo arzobispo al que remitir Letras Remisoriales relativas a un proceso sobre virtudes y milagros *in specie*, y por ello el autor debió citar esta fecha en su texto.

Como podemos apreciar el desarrollo de los procesos de canonización es un tema complejo, que depende de múltiples factores políticos, económicos y sociales. Asimismo, se destaca la labor fundamental del postulador para mantener abierta la causa y superar todas las posibles dificultades derivadas de la inestabilidad diocesana. Sin embargo, nos encontramos con algunas etapas para las que no contamos con suficientes explicaciones. A partir de 1775 se autorizó mantener el proceso durante seis años más, pero durante ese periodo no hay ninguna declaración de testigos. Y, de hecho, en 1788, trece años después, se volvió a solicitar la ampliación del plazo por un sexenio más, en principio por los impedimentos de varios de los jueces delegados<sup>667</sup>. No sabemos cuáles fueron estos “impedimentos”, ni por qué exactamente, pese a la autorización de la Santa Sede, el examen de testigos estuvo paralizado durante unos 25 años. Sin embargo, aventuramos que el clima de tensión del pontificado de Fabián y Fuero pudo tener algo que ver. Según Martínez y Tormo la muerte del arzobispo Mayoral en 1769 fue la que hizo que se retardara la conclusión del proceso, y hasta el nombramiento de Juan Francisco Jiménez del Río como prelado en 1796 no se pudo seguir adelante, entre otras cosas porque hasta esa fecha no llegaron nuevas Letras

---

<sup>666</sup> *Novissima Positio...op. cit.*, p. 12.

<sup>667</sup> *Íbidem*, p. 14.

Remisoriales que permitieran la constitución de un nuevo tribunal<sup>668</sup>. Asumimos, pues, que los años de gobierno de Fabián y Fuero impidieron el normal desarrollo de la causa.

Tras esta explicación sobre el estado del proceso durante la segunda mitad del siglo XVIII, lo que nos interesa destacar, más allá de las dificultades del proceso y de las contradicciones de la documentación, es que en el marco de esta fase apostólico declararon un total de 39 testigos a lo largo de 37 años, contando tanto a los del proceso *in specie* como a los del específico sobre la fama de la religiosa. Los nombres de los mismos los podemos encontrar en el anexo colocado al final de este trabajo. Dejando a un lado a los ocho del proceso *in genere*, cuyo interrogatorio buscaba un fin muy específico, cabe resaltar que existía una importante diferencia entre aquellos examinados entre 1762 y 1772 y el grupo que declaró entre 1797 y 1799. El criterio fue diferente en la selección de los primeros 18 testigos y en la de los 13 restantes. Los primeros eran todos hombres cuya edad iba de los 50 a los 81. Diez de ellos pertenecían al estamento eclesiástico, y los otros ocho tenían diversas ocupaciones, en su mayoría propias de un estatus social privilegiado. Sin embargo, los otros trece testigos que fueron llamados a declarar a partir de 1797 presentaban una variedad mayor. Tres eran mujeres, dos de ellas monjas y la otra campesina, y los otros diez varones eran, sobre todo, personas humildes: cirujano, labrador, carnicero, carretero o carpintero. De ellos solo dos pertenecían al estamento eclesiástico. Y en lo relativo a la edad, esta era mucho más diversa: desde los 28 hasta los 86. Si analizamos estas diferencias sociales, por lo tanto, no cabe duda de que la elección de deponentes se guió por motivos distintos, como veremos a continuación.

El tribunal encargado de examinar a los primeros testigos era el que Andrés Mayoral había designado en 1760 y que hemos mencionado más arriba, a lo que debemos añadir la presencia del supromotor fiscal Pascual Sanz y del subpromotor de la fe Joaquín Gombau. Pero el paso del tiempo, y la llegada de nuevas Letras Remisoriales a partir de 1797, hizo necesario designar un nuevo jurado. El arzobispo Jiménez del Río nombró presidente al vicario general Martín Leonardo de la Barga, y jueces a José Beltrán y Alegre (chantre de la iglesia metropolitana de Valencia), Miguel Javier Beramendi (deán), Antonio Roca y Pertusa (canónigo)<sup>669</sup> y Salvador Adell (canónigo

---

<sup>668</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 361.

<sup>669</sup> Sobre este personaje podemos consultar: Ramírez Aledón, Germán y Goberna Ortiz, Fernando: “Antonio Roca y Pertusa (1749-1823), canónigo de la catedral de Valencia” en Callado Estela, Emilio

doctoral). Los promotores de la fe serían el pavorde Jaime Belda y el presbítero Tomás Nandín, y sabemos también en este caso el nombre de los postuladores: José Antonio Almunia (marqués de Ráfol), Pedro Castillo (marqués de Jura-Real), José Villarroya (abogado de los Reales Consejos) y José María Castillo (presbítero y caballero de la Orden de Montesa)<sup>670</sup>. Los nombramientos nos muestran que gran parte de los que participaron de alguna forma en este proceso apostólico eran importantes personajes ilustres de la Valencia del Setecientos, y en el caso de los postuladores todos ellos tenían títulos nobiliarios y recursos con los que sostener la causa de beatificación de Sor Josefa.

Las sesiones tuvieron lugar en el palacio arzobispal de Valencia, donde fueron examinados la mayoría de los testigos. Sin embargo, debemos recordar que entre 1771 y 1772 se trasladaron a la capilla de Nuestra Señora de Gracia del convento de San Agustín de Valencia, y hemos de añadir que para poder examinar a las dos religiosas llamadas a declarar los jueces se personaron también en el convento de Benigànim. Como era habitual la tarea del promotor de la fe, en este caso Cayetano Forti, era elaborar un interrogatorio y un conjunto de artículos con los que sondear a los testigos. El primero lo conformaban 42 preguntas, recogidas al inicio de la documentación del proceso *in specie*<sup>671</sup>, y el segundo un total de 234 cuestiones que no todos respondían y de las que solo podemos deducir algunas puesto que no aparecen planteadas en las fuentes. Ambos tribunales, el de 1762 y el de 1797, mantuvieron los mismos cuestionarios. Es importante añadir que unos y otros eran leídos a los testigos por parte de los jueces, y el interrogado aprobaba o enriquecía con sus recuerdos o lo que había oído decir las informaciones recogidas para el proceso<sup>672</sup>. En este sentido, como muestra de la influencia del tribunal en las respuestas de los declarantes, las propias preguntas podían reactivar la memoria de los testigos, quienes al escuchar un determinado episodio citado por los jueces decían recordar haberlo oído en algún momento.

El tipo de preguntas confeccionadas para esta ocasión era algo diferente de las planteadas en la fase informativa. Primero se indagaba sobre el testigo, preguntándole por su nombre, su profesión, sus posibles delitos, su dedicación a los sacramentos o si

---

(ed.): *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, Vol. 4, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2016, pp. 125-162.

<sup>670</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 362.

<sup>671</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, ff. 383v-388v.

<sup>672</sup> Sallmann, Jean-Michel: "Image et fonction..." *op. cit.*, p. 831.

había sido instruido para declarar, todo ello con el objetivo de comprobar su fiabilidad. Estas cuestiones no se planteaban a los testigos de la fase informativa puesto que lo que se pretendía era principalmente averiguar todo lo posible sobre la vida del candidato a santidad, aunque forzosamente se buscaba a personas que pudieran ser favorables. A continuación, en esta fase apostólica, comenzaban las averiguaciones sobre Sor Josefa, su vida, virtudes, fama y, sobre todo, milagros. De hecho, de las 42 preguntas elaboradas para la ocasión un total de 9 se centraban en un milagro curativo que experimentó la antigua priora Sor Isabel de Corpus Christi, y que aparecía tanto en el texto de Tosca como en los testimonios de la fase informativa. Resulta evidente que desde la Congregación de Ritos este prodigio se vio como un posible milagro a aprobar oficialmente, y por ello se dedicó una parte importante del interrogatorio a indagar sobre él. Sin embargo, apenas dos o tres testigos lo recordaban o habían oído hablar de él, y por lo tanto no se pudo realizar ningún tipo de análisis por parte de expertos. El paso de los años afectó a la memoria colectiva, haciendo realidad los temores que ya planteaba el postulador en 1759 cuando solicitó al Papa un presto examen de testigos.

Tras la descripción del tribunal, su funcionamiento y el tipo de preguntas realizadas a los testigos debemos finalmente plantearnos ¿por qué cambió el criterio de selección entre los años 60 y los 90? Entre las declaraciones de 1771/1772 y las de 1798/1799 tuvieron lugar diversos sucesos que pudieron motivar un cambio de criterio. La indagación sobre la supuesta curación milagrosa de Sor Isabel de Corpus Christi no estaba dando los resultados esperados, lo que permite entrever las dificultades de estos procesos de canonización en la medida en que era necesario aprobar oficialmente varios milagros para conseguir la beatificación o la canonización, y existía una preferencia por los curativos. Por mucha fama de santidad que tuviera el candidato la Iglesia católica consideraba necesarios los milagros para sancionar la auténtica santidad de la persona investigada. Hasta 1772 los testigos relataron algunos supuestos prodigios que experimentaron o sobre los que vieron u oyeron algo (se les solía clasificar como testigos *de visu* y *de auditu*), pero no hay un suceso extraordinario compartido por todos o por la mayoría de ellos.

Sin embargo, en 1771, 1792 y 1794 tuvieron lugar tres posibles prodigios que llevaron a la búsqueda de los protagonistas de los hechos o de los que presenciaron lo sucedido. Por ello, prácticamente todos los deponentes de finales de siglo tenían algo que ver con estos tres supuestos milagros, sobre los que giró la declaración de la

mayoría de ellos. Nos planteamos, por lo tanto, que la paralización del proceso producida a partir de 1772 se debiera no solo a cuestiones ajenas al caso en sí (problemas en el arzobispado, malas relaciones con la Santa Sede, contexto político convulso, etc.) sino también al hecho de no encontrar, temporalmente, más milagros sobre los que investigar. La difusión de noticias sobre nuevos hechos prodigiosos pudo ser el elemento que llevó a las personas interesadas, ya fueran las monjas, la comunidad de Benigànim o los propios postuladores, a consultar a la Congregación para que reanimara la causa y enviara nuevas Letras Remisoriales. Sin esta autorización no podían seguir adelante, pero la consiguieron en 1796, coincidiendo con la elección de un nuevo arzobispo. El proceso, hasta entonces, corría el riesgo de estancarse, como había sucedido en tantas ocasiones con otros posibles candidatos<sup>673</sup>. No obstante, seguía habiendo personas interesadas en que siguiera adelante, y sin cuyo apoyo seguramente no habría podido continuar. Además de la necesidad de un entorno político propicio, y de unas buenas relaciones entre la corona y la Santa Sede, también se requerían estrategias que permitieran la difusión de la fama de la religiosa. Un aumento de la misma propiciaría que más personas creyeran en ella, y que por lo tanto la tuvieran en cuenta en sus oraciones ante cualquier enfermedad o accidente. Por ello seguramente se decidió editar por tercera vez la hagiografía de Tosca, que se publicó de nuevo en 1775 en la imprenta de Benito Monfort<sup>674</sup>. Esta nueva edición era idéntica a la de 1737 pero incluía al final una copia de la carta de Pedro Juan de Molina relatando el milagro marítimo de Sor Josefa que permitió que la documentación del proceso llegara a Roma en 1749. El objetivo, pues, parecía claro. Además, también en 1771 se había editado por segunda vez la Oración Fúnebre que le dedicó el clero de San Salvador.

Los tres eventos susceptibles de ser analizados como milagros eran los siguientes: el atropello de Vicente Pla y Joaquín Darás por un carro cuando eran niños

---

<sup>673</sup> Un ejemplo es el ya citado caso del clérigo valenciano Francisco Jerónimo Simó, pero sabemos de la existencia de otros que se encallaron en la Sagrada Congregación de Ritos, como los casos de Águeda de la Cruz, Mariana de Jesús o Hipólita de Rocabertí: Alabrús, Rosa M<sup>a</sup> y García Cárcel, Ricardo: *op. cit.*, pp. 30 y 31. Asimismo, Eliseo Serrano ha analizado recientemente algunos casos de candidatos aragoneses: “Santos que quedaron en el camino. Vidas religiosas y procesos de santidad en la Edad Moderna. Una aproximación con ejemplos aragoneses”, en Arias de Saavedra, Inmaculada; Jiménez Pablo, Esther y López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (eds.): *Subir a los altares: modelos de santidad en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Granada, Granada, 2018, pp. 155-185.

<sup>674</sup> Esta había sido nombrado impresor del cabildo de la catedral de Valencia, y era uno de los editores valencianos más importantes del siglo XVIII. Bas Martín, Nicolás: “La imprenta ilustrada: Benito Monfort y la catedral de Valencia”, en Callado Estela, Emilio (ed.): *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, Vol. 2, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2014, pp. 293-321.

(1771), el accidentado cruce del río Albaida por Mariana Benavent y Juan Bautista Cucarella (1794) y la caída a un pozo de Mariana Gómez (1792). Profundizaremos en la capacidad de intercesión de Sor Josefa en el capítulo siguiente, pero por ahora solamente queremos insistir en el hecho de que muchos de los que participaron y presenciaron estos prodigios testificaron en el proceso apostólico a partir de 1797. Además, es interesante el contraste entre sus testimonios y los de aquellos de la primera etapa, así como también los de la fase informativa. Progresivamente, para los testigos, la vida de Sor Josefa fue quedando en un segundo plano. Aquellos que testificaron entre los años 60 y 70 tuvieron más contacto con personas que pudieron conocer a la Madre Inés, y por lo tanto, en sus declaraciones, eran capaces de recordar algunos de los hitos de su vida. Además, el hecho de que todos fueran hombres, de estatus social elevado y con una buena formación, posibilitaba que hubieran leído la hagiografía de Tosca y que se movieran en los círculos de aquellas personas y familias que la conocieron y/o que tienen interés en que su proceso llegue a concluirse con éxito. En este sentido, entre los testigos de esta etapa, podemos destacar a Luis Vidal (nieto de Vicente Pastor, quien estuvo presente en el reconocimiento del cadáver de la religiosa, y sobrino de María Magdalena de San Juan, religiosa coetánea de la Madre Inés); a José Sierra (que la conocía por el propio Tosca); a Juan Vives de Cañamás (hijo de Vicenta Ferrer, testigo de la fase informativa, y nieto de Ventura Ferrer); a Miguel Pastor (sobrino de Ana María de San Agustín, testigo de la fase informativa); a José Moscardó (sobrino de Luis Pastor, clérigo que estuvo presente en el reconocimiento del cadáver de la religiosa de 1729); a Manuel Fernández de Marmanillo (sobrino de José Fernández de Marmanillo, autor de una de las honras fúnebres dedicadas a la agustina); a Alonso Milán de Aragón (sobrino de José Milán de Aragón y de Alonso Milán de Aragón, ambos presentes en el reconocimiento del cadáver de 1729, activos promotores de la causa de Sor Josefa y el segundo, además, testigo de la fase informativa); o a Pedro Vicente Benavent y Cucarella (hijo de José Benavent, trabajador del convento cuando Sor Josefa vivía). Como vemos, pues, hay un claro vínculo entre los declarantes de esta fase apostólica y algunos de los de la fase informativa, así como también entre aquellos y algunas de las personas del entorno de la Madre Inés.

Los testigos de los años 90, sin embargo, tenían un origen más humilde, fueron citados por su participación en los referidos prodigios y las redes de las que formaban parte eran más estrechas. Por ello su conocimiento de la vida de la religiosa era más

limitado, y no disponían de los medios ni la influencia para conseguir la canonización por sí mismos. Lo importante es que eran miembros de la comunidad rural de Benigànim, en la que la figura de la Madre Inés se había convertido en una “santa” enormemente popular. La imagen construida por unos y por otros no es diferente puesto que ambos la concebían como una persona con reputación de santidad, pero el conocimiento que tenían sobre ella sí que variaba. Los que pertenecían a estratos más populares de la población tenían noticia de los prodigios y virtudes más conocidos para todos, pero sus declaraciones carecían de detalles en torno a la vida de Sor Josefa. No obstante, ensalzaban precisamente su faceta de santa popular capaz de realizar milagros. Josefa Albiñana, como mujer de carne y hueso, se fue desvaneciendo en el tiempo, y la Venerable Madre Inés ocupó su lugar, lo que se consolidaría especialmente en los siglos XIX y XX.

Finalmente, antes de entrar en el siguiente apartado y analizar el desarrollo de la causa en el siglo XIX, debemos estudiar el último reconocimiento del cuerpo que tuvo lugar en el siglo XVIII, y que se llevó a cabo en 1798. Era necesario realizar exámenes periódicos del cadáver de la religiosa, especialmente en casos como en el suyo en el que sus restos se conservaban incorruptos de forma, aparentemente, extraordinaria. Al fin y al cabo esto contribuía a mantener la idea de que, de alguna forma, era una persona elegida por Dios y “destinada” a ser santa. Para ello el tribunal designado en 1796 por el arzobispo Jiménez del Río se introdujo en la clausura en enero de 1798 junto a los notarios, los supromotores de la fe y los postuladores. Formaban también parte de la comitiva los médicos de Valencia Jaime Poeta y Manuel Monte, los cirujanos de Benigànim Francisco Sala, Juan Bautista Pastor, Cosme Llorca y Tomás Villar, y varios peritos de albañilería, carpintería y cerrajería<sup>675</sup>. Asimismo también acudieron algunos testigos, como Miguel Campos (cura de la parroquia de Benigànim), Manuel Monfort (deán de la iglesia colegial de Gandía), Vicente Blasco (beneficiado de la parroquia de San Salvador de Valencia), los marqueses de Ráfol y otras personas de distinción. Una vez todos estuvieron dentro se identificó el arca como la de Sor Josefa y se leyó la declaración realizada por los expertos en el reconocimiento de 1729. Es importante añadir que antes de proceder al examen se publicó “excomunión mayor contra los que osaren tocar, añadir, ni quitar la menor cosa al arca y cadáver de la Venerable Sierva de

---

<sup>675</sup> La relación del reconocimiento de 1798 la encontramos en la hagiografía de Benavent y Martínez y Tormo (pp. 362-366) y en la edición de 1854 del texto de Tosca (pp. 693-697).

Dios Sor Josefa María de Santa Inés”<sup>676</sup>. Con esta precaución se pretendía evitar cualquier posible profanación del cuerpo y robo de reliquias, como ya se había intentado anteriormente.

La presencia de albañiles, carpinteros y cerrajeros era necesaria para deshacer la bóveda del sepulcro y abrir el ataúd, así como para elaborar un nuevo féretro y reconstruir la estructura de nuevo. A continuación, los médicos y cirujanos podían proceder al reconocimiento, siempre asistidos por las religiosas de la comunidad. Según su testimonio:

“el cadáver de la Venerable Sierva de Dios, a excepción de la articulación del antebrazo de la mano derecha, estaba del mismo modo, y en las mismas circunstancias que habían expresado los tres peritos en su declaración de 9 de junio de 1729”<sup>677</sup>.

Pudieron comprobar que se seguía conservando de forma sobrenatural, y mantenía las carnes flexibles<sup>678</sup>. Después de este examen, cuyo relato exhaustivo por parte de los expertos no hemos podido localizar, se colocó el cuerpo en un arca nueva, todo con el respeto y decoro que requería la situación. Sin embargo, antes de sellarlo, el tribunal permitió que los testigos presentes se acercaran al cuerpo de la religiosa, una acción de los jueces que no aparece en el texto de Tosca de 1852, pero sí en la hagiografía de Juan Bautista Martínez y Tormo de 1882. Debemos tener en cuenta que los únicos que podían aproximarse y tocarlo eran las religiosas y los profesionales sanitarios, así que con este consentimiento las otras personas de la estancia también podrían contemplarlo de cerca. Además, los jueces del tribunal, conociendo la devoción popular, consintieron que el cadáver fuera colocado en la sacristía de la comunidad junto a la reja de la iglesia mientras se elaboraba la nueva arca. De este modo todos aquellos que no podían acceder a la clausura tuvieron la oportunidad de contemplar a Sor Josefa a través de esta verja durante tres días, aunque según Martínez y Tormo el plazo no fue suficiente, y muchas personas no llegaron a tiempo<sup>679</sup>. Esta licencia probablemente se debía a un intento de promoción de la devoción por parte del autor. Una vez finalizado el reconocimiento se colocó el cuerpo en su nuevo ataúd, y se cerró

---

<sup>676</sup> Tosca, edición de 1852, pp. 695-696.

<sup>677</sup> *Ibidem*, p. 696.

<sup>678</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 364.

<sup>679</sup> *Ibidem*, p. 365.



con cuatro llaves. El tribunal, al concluir su labor, volvió a Valencia, y en diciembre de 1799 quedó todo dispuesto para que la documentación fuera enviada a Roma<sup>680</sup>.

### 3.5 Las vicisitudes de la beatificación en el siglo XIX

El proceso apostólico sobre milagros y virtudes *in specie* llegó a la Congregación de Ritos para su análisis, y en 1801 el postulador en Roma solicitó que se examinara. El debate y el juicio que se conformó en la Santa Sede se plasmó, como era habitual, a través de un nuevo *dubio*: *An constet de validitate Processum tam Apostolica, quam Ordinaria auctoritate constructorum in Civitate Diocesi Valentina indicta causa, au Testes sint rite et recte examinati, et jura producta legitime compulsata in casu et ad effectum de quo agitur*, que recibió las *animadversiones* del promotor de la fe y las respuestas del defensor de la causa<sup>681</sup>. La valoración del papa Pio VII fue afirmativa, lo que significaba que se aprobaba la validez del proceso y se podía proceder al examen en Roma de sus virtudes y sus milagros. Sin embargo, el cardenal ponente (o relator) Despuig falleció en 1813, y su relevo lo tomó el cardenal Galleffi, nombrado en 1815<sup>682</sup>. Fue en este último, por lo tanto, en el que recayó el desarrollo del primero de los procesos que debían llevarse a cabo en la Santa Sede. Se trataba de analizar las virtudes de la religiosa para determinar si las había ejercido en grado heroico, y, como recoge Martínez y Tormo, para estudiar el caso se elaboraban tres discusiones: la Antepreparatoria, la Preparatoria y la General (esta última delante del papa, que a la sazón era Gregorio XVI)<sup>683</sup>. La primera tuvo lugar en el palacio del cardenal ponente, y en ella estuvieron presentes y votaron el promotor de la fe, el subpromotor, el secretario de la Congregación, el protonotario de la misma, el maestro del palacio, los prelados del Sagrario Pontificio, tres de los más antiguos auditores de la Rota y los consultores de la Congregación. Todos ellos presentaron por escrito su dictamen, ante lo que el promotor de la fe elaboró sus *Novae animadversiones*. Esta primera reunión tuvo lugar en julio de 1815, y de ella se derivó seguramente uno de los textos impresos que hemos podido localizar en esa fecha: el *Summarium super virtutibus*, que recoge las potenciales virtudes de la religiosa en grado heroico.

---

<sup>680</sup> *Íbidem*, p. 366.

<sup>681</sup> *Íbidem*, p. 372; *Novissima positio*...p. 14.

<sup>682</sup> *Novissima Positio*... *op. cit.*, p. 14.

<sup>683</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 373.

Después de la exposición de sus cualidades y de las posibles contrariedades redactadas por el promotor de la fe era el momento de que el “abogado defensor”, el postulador, presentara su respuesta: las *Novae responsiones*, que ya se debatieron en la segunda discusión, denominada Preparatoria, celebrada en el palacio Quirinal en 1820. En esta reunión estuvieron presentes todos los cardenales de la Sagrada Congregación de Ritos y todos aquellos que habían acudido a la Antepreparatoria, y el resultado fue la elaboración de las *Novissimae Animadversiones et Responsiones*<sup>684</sup>. Añade Martínez y Tormo que en todo este proceso fue muy importante el apoyo de los postuladores, desde Roma el reverendo Benito Martínez y desde Valencia los VI marqueses de Ráfol, Antonio Almunia y María de la Concepción Castellví, cuyo soporte a la causa fue fundamental para que siguiera adelante.

Finalmente, en 1837, se celebró la última discusión, la General, en el Palacio Apostólico Vaticano frente al papa Gregorio XVI (elegido en 1831). Como era habitual, se planteó un nuevo *dubio*: *An constet de Virtutibus Theologalibus Fide, Spe, et Charitate erga Deum et Proximum, nec non Cardinalibus Prudentia, Justitia, Fortitudine, Temperantia carumque adnexis in gradu heroico in casu, et ad effectum de quo agitur*. Todos los miembros de la Congregación de Ritos votaron a favor de Sor Josefa, lo que permitió que sus virtudes, teologales y cardinales, pudieran ser declaradas en grado heroico. El cardenal ponente Galleffi falleció precisamente en esa fecha, así que le sucedió el cardenal Marco y Catalán, quien aparece como relator en el impreso de 1837 *Novissima Positio super virtutibus cum facto concordato*, texto que recoge las *animadversiones* del promotor de la fe, es decir, sus argumentos contrarios, y las respuestas del postulador, y del que hemos sacado muchos de los datos sobre el desarrollo de la causa en Roma. El éxito de esta fase del proceso, por lo tanto, permitió que en 1838 fuera finalmente publicado el Decreto Pontificio que aprobaba las virtudes de Sor Josefa en grado heroico, lo que permitía otorgarle oficialmente el calificativo de Venerable.

Las respuestas en Benigànim y en Valencia no se hicieron esperar: el convento, las autoridades locales, diversas instituciones eclesiásticas y la población lo celebraron con misas, música, vuelos de campanas y diversos actos. Se publicaron varios ejemplares del Decreto, que se repartieron en los conventos de agustinas descalzas de

---

<sup>684</sup> *Idem*.

todo el Reino, en las parroquias de los pueblos de alrededor, en la catedral de Valencia, en el Real Seminario de Corpus Christi de la capital y el clero de San Salvador, entre otras instituciones. El original fue entregado al convento de Benigànim, en cuyo archivo quedó custodiado<sup>685</sup>. La presencia del Colegio de Corpus Christi y de la parroquia de San Salvador entre los receptores es significativa puesto que nos permite comprobar que colectivos mantenía su apoyo a la causa de Sor Josefa a principios del siglo XIX.

La publicación de este Decreto supuso un primer éxito en la carrera hacia la santidad de Sor Josefa puesto que la declaración de Venerable era el paso previo a la beatificación, y permitía que adquiriera un nuevo estatus. Sin embargo, como hemos podido comprobar, este camino estaba lleno de obstáculos, motivados tanto por la falta de suficientes apoyos como por las circunstancias que rodeaban a cada paso del proceso y la lentitud de la burocracia. Había costado más de 100 años llegar a esta situación, y no había sido nada fácil. Cada etapa se prolongaba mucho en el tiempo. De hecho, desconocemos por qué pasaron 17 años entre la discusión Preparatoria y la General ya que, así como sí que contamos con más datos para el siglo XVIII, en el XIX el proceso atravesó diversas dificultades a las que no siempre podremos dar respuesta. El inicio de la discusión sobre sus virtudes había tenido lugar bajo el pontificado de Pío VII, papa que falleció en 1823, tres años después de que la discusión Preparatoria estuviera lista. Después encontramos un vacío durante los años de León XII y Pío VIII, así como los primeros seis del de Gregorio XVI, hasta que en 1837 se aprobó definitivamente seguir adelante. No sabemos exactamente por qué se produjo este retraso, o si quizás esto era algo habitual en los trámites propios de los procesos de canonización<sup>686</sup>. En todo caso, se debe tener en cuenta que la construcción del Estado liberal no estuvo exenta de conflictos, y algunos muy importantes, con Roma. Desde el asunto de Joaquín Lorenzo Villanueva en 1822-1833 (su nombramiento como embajador ante los Estados Pontificios y su imposibilidad de entrar en ellos por prohibición del Papa) hasta el tardío reconocimiento de Isabel II por parte de la Santa Sede, a finales de la década de 1840, las relaciones con el Vaticano fueron especialmente tensas y complejas. Una realidad

---

<sup>685</sup> *Ibidem*, p. 378.

<sup>686</sup> Según el autor de Geografía e Historia de la villa de Benigànim el resurgir de la causa en 1837 y 1838 se produjo gracias a la iniciativa de los marqueses de Ráfol, postuladores del proceso que mediaron hasta conseguir que Gregorio XVI publicara el decreto que proclamaba las virtudes de Sor Josefa en grado heroico. *Geografía e historia... op. cit.*, p. 182.

que no encauzaría hasta la firma del Concordato de 1851<sup>687</sup>. Por lo tanto, no tenemos una respuesta definitiva, pero los cambios papales, la inestabilidad política española, las leyes de desamortización del Trienio liberal y en la década de 1830, las exclaustaciones de los religiosos, las dificultades que encontraron las órdenes religiosas femeninas, la continua necesidad de recursos económicos para el proceso y los propios trámites burocráticos de la causa fueron los elementos y las dinámicas que más debieron influir en los retrasos producidos, y que en adelante dificultarían aún más la beatificación definitiva de Sor Josefa<sup>688</sup>.

A partir de 1838 el proceso de Sor Josefa se dilató durante años. Ya se habían valorado positivamente sus virtudes, pero era necesario analizar también sus supuestos milagros para poder aprobarlos con los que conseguir su beatificación. Sin embargo, según describe Martínez y Tormo, desde la muerte en 1841 del cardenal ponente Marco y Catalán la causa había quedado paralizada<sup>689</sup>. Sin una persona que, desde Roma, pudiera seguir adelante era muy complicado continuar con el estudio de sus prodigios y conseguir la tan ansiada beatificación. Además, los marqueses de Ràfol, principales postuladores desde el territorio valenciano, también fallecerían pronto. Antonio Almunia en 1841, y María Concepción Castellví en 1847. De hecho, la marquesa había dejado estipulado en su testamento que si en 40 años se conseguía la beatificación de Sor Josefa legaría una parte de su herencia a los festejos y los gastos derivados de la causa. Como recogía el diario *La Unión* en 1887:

“La muy ilustre señora doña María de la Concepción Castellví y Cardona, marquesa viuda de Rafol y baronesa de Alcácer, en el testamento que otorgó en 5 de Mayo de 1847 ante el notario de Valencia, D. Juan Genovés y Cause, fundó, entre otras, una administración temporal para que, en el caso de beatificarse la venerable Madre Inés de Benigànim, dentro del plazo de cuarenta años, se invirtiera el producto de los bienes de

---

<sup>687</sup> Agradecemos muchas de las informaciones sobre el siglo XIX a la ayuda prestada por la investigadora M<sup>a</sup> Cruz Romeo. En relación a esta cuestión se puede consultar: Andrés-Gallego, José y Pazos, Antón: *La Iglesia en la España Contemporánea I, 1800-1936*, Encuentro, Madrid, 1999.

<sup>688</sup> En el texto de Geografía e Historia de la villa de Benigànim el autor, en la p. 177, hace referencia al periodo decimonónico en la localidad: “Calamitosos eran los tiempos para las comunidades religiosas, que se vieron proscritas y arrojadas de sus cenobios por el ateísmo y la impiedad. Las monjas agustinas pasaron también por estas ansiedades y zozobras, y gracias a Dios que la valiente piedad de los vecinos y la entereza de las autoridades municipales no permitieron para ellas mayor y más consumada vejación”.

<sup>689</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 397.

dicha administración en satisfacer los gastos de la causa de beatificación y construcción de la capilla, altar, etc.”<sup>690</sup>.

Por el momento, y hasta que se produjera la beatificación, en caso de que llegara, las rentas de los bienes legados se dedicarían al socorro de los pobres de la villa. De hecho, con ese dinero se pudo construir el edificio del asilo de pobres de Benigànim, al que también contribuyeron otros importantes habitantes de la localidad<sup>691</sup>.

La donación de dinero para la causa de beatificación no provenía únicamente de los marqueses de Ràfol como postuladores, sino que todos aquellos que podían realizaban algún tipo de contribución, especialmente mediante limosnas. En la documentación del convento conservada en el Archivo del Reino de Valencia se recogen los ingresos y gastos que producía el monasterio, y entre ellos encontramos limosnas para la causa de beatificación de Sor Josefa<sup>692</sup>. De hecho, en este sentido, el proceso se convirtió en una fuente de ingresos para el convento. El dinero, además, no solamente se dedicaba al proceso en sí, sino que las monjas también lo utilizaron para reformar la iglesia contigua al monasterio. Parece ser que las malas condiciones del edificio llevaron a plantearse el proyecto de construir uno nuevo, pero no era esa la única motivación. También se quería dedicar una capilla de la nueva iglesia a colocar el cuerpo incorrupto de la religiosa<sup>693</sup>. Al encontrarse en el claustro, solo aquellos con acceso a la clausura podían acercarse a su sepulcro, pero si se colocaba en la iglesia todos podrían acudir a contemplarlo, lo que seguramente daría lugar a una devoción aún mayor. Era una estrategia propagandística orientada a difundir en círculos más amplios la noticia de la conservación incorrupta del cuerpo de la Madre Inés, y es que los cadáveres incorruptos de los santos tenían la capacidad de estimular la peregrinación de todo tipo de fieles.

A principios del XIX el arzobispo Joaquín Company estaba de acuerdo e incluso contribuyó con algo de dinero, pero no era suficiente, ni siquiera con las limosnas de los fieles de la localidad. Por ello las monjas recurrieron a su procurador, Pascual

---

<sup>690</sup> *La Unión*, 25/4/1887, p. 2. Sobre esta mujer y su labor de mecenazgo artístico se puede consultar el siguiente texto de María Ángeles Pérez Martín, a quien agradezco los datos proporcionados: Pérez Martín, Mariángeles: “María Concepción Castellví y Cardona, pintora, académica y coleccionista”, en Holguera Cabrera, Antonio; Prieto Ustio, Ester y Uriondo Lozano, María (coord.): *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico en España e Iberoamérica*, Universidad de Sevilla, 2017, pp. 134-148.

<sup>691</sup> *Geografía e historia... op.cit.*, p. 169.

<sup>692</sup> ARV, *Sección Clero*, Libros 1760 y 1793.

<sup>693</sup> *Geografía e historia... op.cit.*, p. 170.

Cuquerella, para que solicitara al rey que les concediera el permiso de poder pedir limosna por toda la región. El Consejo de Castilla aceptó, y gracias a ello se pudo recaudar suficiente como para reformar por completo la iglesia, que quedó finalizada en 1810<sup>694</sup>. Sin embargo, la capilla dedicada a la Madre Inés no sería terminada hasta mucho después, seguramente porque se financió con el dinero de la marquesa de Ráfol, y hasta que no pasaran 40 años no se podría disponer de su riqueza para el caso de Sor Josefa. Más adelante volveremos sobre este asunto, pero ahora continuaremos con el desarrollo de la causa durante la segunda mitad del Ochocientos.

A pesar de las dificultades y del fallecimiento de muchos de los apoyos más importantes, la causa de Sor Josefa seguía manteniendo un postulador en Roma, el reverendo Pedro Nardini, elegido tras la muerte de Benito Martínez y que desempeñó su cargo hasta 1853. Gracias a su labor el camino de la religiosa hacia la santidad pudo seguir adelante ya que fue este el que solicitó al papa Pío IX un nuevo reconocimiento del cadáver de la madre Inés en 1851, en principio con el argumento de que era necesario renovar el ataúd y su ropa para evitar que la humedad lo pudriera todo. Este sería el último examen previo a su proclamación oficial como Beata, y atrajo a numerosas personas.

El procedimiento fue el mismo que en los casos anteriores: el pontífice otorgó comisión al arzobispo, que en ese momento era Pablo García Abella, para que se personara en el convento, en este caso acompañado de su secretario, del párroco de la villa Bruno Estruch (que también era el postulador en la diócesis), de Bernardo Martín (beneficiado de la iglesia de San Martín y promotor fiscal nombrado para la ocasión), de otros presbíteros de las localidades cercanas, de los principales regidores del ayuntamiento de la villa, del médico Francisco Roig, del médico-cirujano Antonio Quinzá, de dos carpinteros, de un cerrajero, de varios artistas y de diversos testigos, entre ellos dos nobles señoras: Teresa Ribes y Paula Mateu<sup>695</sup>. Esta comitiva accedió a la clausura, y tras prestar el necesario juramento, acompañados de las religiosas, procedieron a la lectura del acta del reconocimiento anterior: el de 1798. Una vez finalizó esta parte del solemne acto se decretó de nuevo excomunión contra cualquiera que osara robar parte de los restos de la religiosa o cualquier elemento situado dentro del ataúd, así como también introducir algún objeto extraño en el mismo. Tras esta

---

<sup>694</sup> *Geografía e Historia... op. cit.*, p. 171.

<sup>695</sup> Benavent y Martínez y Tormo, pp. 381-383; Tosca, edición de 1852, p. 698.

advertencia se deshizo la bóveda de ladrillo que cubría el arca y se extrajo dicho féretro, que se reconoció como el perteneciente a la Madre Inés. Una vez abierto apareció el cadáver de la religiosa, que se mantenía en la misma posición en que había sido colocado la última vez. Fue situado con cuidado sobre una mesa, y los médicos pudieron proceder a su examen, asistidos por las dos nobles citadas y por las religiosas de la comunidad con el objetivo de garantizar la decencia y honestidad que requería la situación. La descripción detallada del estado físico del cuerpo la encontramos en el texto de Martínez y Tormo, pero no hay en esta obra un informe médico como el realizado en 1729, por lo que la conclusión a la que se llegaba era, únicamente, que el cadáver se conservaba en buen estado<sup>696</sup>. A continuación, fueron las mujeres presentes las que se encargaron de cambiarle los hábitos y colocar nuevas flores artificiales a su alrededor. Después de esto fue introducida en una nueva arca elaborada para tal ocasión, se selló y las cuatro llaves fueron entregadas a diversas autoridades. Todos pudieron comprobar en el desarrollo de los hechos, además, que no se le había profesado ningún tipo de culto público no autorizado<sup>697</sup>. Finalmente la religiosa fue trasladada al mismo lugar donde llevaba enterrada más de 100 años.

Al adentrarnos en el siglo XIX progresivamente iría adquiriendo una importancia cada vez mayor la prensa como fuente de noticias de la religiosa, y de hecho este reconocimiento de 1851 apareció citado en un par de diarios. Uno de ellos era el *Diario Mercantil* de Valencia, que a fecha de 1 de octubre recogía lo siguiente:

“Sabemos que el Excmo. Señor arzobispo de esta diócesis sale hoy, acompañado de su secretario para la villa de Benigànim, donde por delegación de su santidad ha de exhumar el cuerpo de Sor María Josefa Inés, religiosa agustina en el convento de dicha villa. La afluencia de gentes a presenciar este religioso acto será inmensa, según nos escriben de dicha villa: procuraremos más noticias para tener al corriente a los que se interesan por la pronta beatificación de la Venerable Madre Inés”<sup>698</sup>.

También en la publicación *La Época*, editada en Madrid y de corte liberal, aparece una referencia al suceso:

“La curia eclesiástica de la diócesis de Valencia ha nombrado la comisión que ha de pasar a la villa de Benigànim a exhumar el cadáver de la venerable religiosa sor María

---

<sup>696</sup> Benavent y Martínez y Tormo, pp. 388-390.

<sup>697</sup> Tosca, edición de 1852, p. 702.

<sup>698</sup> Noticia recogida por el diario de Madrid *El Católico, periódico religioso y social, científico y literario*. 4/10/1851, p. 35.

de Santa Inés, que existe en el convento de aquel pueblo, de donde fue natural. Reconocido que sea, debe depositarse en lugar conveniente hasta que se resuelva su beatificación, cuyo expediente se activa por sus muchos devotos, los cuales desean ardentemente que llegue el día en que se ofrezcan a la pública veneración las reliquias de esa memorable sierva de Dios”<sup>699</sup>.

A mediados del siglo XIX, y tras la firma del Concordato de 1841 que apaciguó las relaciones entre el Estado isabelino y la Santa Sede, las noticias en la prensa periódica no solo informaban de los avances del proceso, sino que también expresaban el deseo de que la beatificación culminara con éxito, haciéndose eco de la devoción existente, y al mismo tiempo contribuyendo a mantenerla y reforzarla. Sin embargo, fue también la época del desarrollo del nuevo anticlericalismo, que tuvo un momento de apogeo tras la revolución de 1868<sup>700</sup>. Por ello encontramos con más frecuencia publicaciones de corte satírico contra la Iglesia, como hemos podido comprobar en el capítulo anterior sobre el unguento que las religiosas elaboraban en el convento de Benigànim.

Después de este examen, y con el objetivo seguramente de reactivar la difusión de noticias sobre su vida y milagros, se decidió editar de nuevo la hagiografía de Tosca en 1852. En este caso el encargado de completar los datos y de incluir el desarrollo de la causa fue Don Joaquín Hernández y Herrero, presbítero de la parroquia de San Salvador de Valencia. Con ello comprobamos cómo esta iglesia seguía siendo uno de los más férreos apoyos del proceso de beatificación de Sor Josefa. En esta ocasión la edición de la obra se haría en formato octavo, para que de este modo pudiera distribuirse con mayor facilidad, y será impresa por Agustín Laborda, cuya empresa familiar se había convertido en una de las tipografías más importantes de Valencia<sup>701</sup>. El adiconador del texto, al final del mismo, incluirá su justificación para la reedición del libro, que transcribimos completa por los datos fundamentales que nos aporta:

“La respetuosa memoria de las virtudes de esta sierva de Dios, comúnmente llamada la Madre Inés de Benigànim, quedó tan arraigada en los piadosos corazones de los valencianos, y de todos los españoles, que permanece aun hasta el día el devoto afecto y

---

<sup>699</sup> *La Época* (Madrid, 1849), 1/10/1851, nº 799, p. 3

<sup>700</sup> Para esta cuestión se puede consultar: La Parra, Emilio y Suárez Cortina, Manuel (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.

<sup>701</sup> La familia Laborda se dedicaba a la publicación de todo tipo de obras, pero fue especialmente destacable su labor en la distribución de las denominadas menudencias (pliegos sueltos). Para saber más se puede consultar: Gomis, Juan: *op. cit.*



sincera estimación que le dedicaron nuestros antepasados. Efectivamente, a consecuencia del reciente descubrimiento del cuerpo de dicha Venerable, para la remoción y prosecución de los procesos jurídicos de su causa, se ha visto, que entusiasmado de gozo el religioso público, anhelando tener noticias suyas, ha buscado con ansia los ejemplares antiguos de su vida, virtudes y milagros; resultando infructuosas sus investigaciones, por haberse agotado al parecer aquellos. Con este motivo, impulsado por varias personas a reimprimirla, y manifestándome, que en tal caso, apreciarían fuese en volumen más pequeño que el de las precedentes, por ser más cómodo y manuable; accedí gustoso a sus instancias, y al ejecutar dicha reimpresión he escogido el mismo tamaño de otras obras que se van publicando en esta Imprenta. Asimismo, deseando que esta nueva edición sea más completa que las anteriores, al presentar el original para obtener de la Autoridad eclesiástica de esta diócesis, la aprobación y licencia para su reimpresión, solicité una copia de las diligencias practicadas en los dos últimos reconocimientos del cadáver de la consabida Sierva de Dios, sacada de los procesos auténticos que con actividad se siguen para su beatificación y canonización; la que va en su lugar [...]”.

Esta explicación del editor incluye varios elementos que merece la pena analizar. Se decidió reimprimir de nuevo el texto de Tosca porque las antiguas ediciones se habían agotado, y parece ser que el reconocimiento del cadáver, cuyas noticias se habían difundido, había provocado el efecto deseado: estimular la devoción. Por ello, y ante la imposibilidad de encontrar la hagiografía del oratoriano, se decidió publicarla de nuevo, aunque añadiendo todos aquellos datos de los que se disponía en relación al proceso de beatificación. El autor de esta explicación no dice quién tomó la iniciativa, pero sí que menciona que hubo ciertas personas que, por lo visto, decidieron financiar esta cuarta edición. Además, se consideraba necesario imprimirla en un tamaño más pequeño, formato en el que, precisamente, se había especializado la tipografía Laborda. Con ello se pretendía que se pudiera transportar con más facilidad, y que esto estimulara las ventas. De hecho, este formato era más barato, y se podía dedicar a un público más amplio que, en el siglo XIX, estaba más alfabetizado. El formato octavo y otros más pequeños eran habituales en obras dirigidas a un público extenso y variado, como las novelas, los almanaques, los folletos satíricos y otras similares. Al fin y al cabo el deseo de hacer negocio también estaba detrás de las decisiones tomadas, ya fuera el tamaño de la obra o el hecho de que se publicara la edición más completa hasta la fecha. Esta cuestión quedaba especialmente clara con el anuncio que se incluía después del índice, y que respondía a los intereses tanto del clero de San Salvador como de la imprenta Laborda:

“La historia de la imagen del Santísimo Cristo de San Salvador, venerado en su parroquial iglesia de esta ciudad de Valencia, que se cita a la página 171 de esta obra, se halla también en la misma Imprenta de Laborda: a cuatro reales de vellón en rústica, y seis en pasta. Forma un tomito del tamaño del presente, de 264 páginas, adornado con una lámina fina. Nueva edición notablemente mejorada de las anteriores: contiene su venida desde Berito, ciudad marítima de la antigua Fenicia, situada en la costa del mar de Siria, con otras noticias: su novena, gozos y sumario de indulgencias”<sup>702</sup>.

Con esta publicidad resulta evidente la estrategia editorial que adoptó la imprenta de Laborda, que consistía en incluir anuncios de otras posibles obras relacionadas con la presente y que también se vendían en su imprenta. Pero esto no solamente respondía al interés de este editor, sino también al del adicionador del texto, que pertenecía al clero de San Salvador, donde se encontraba el Cristo citado. El beneficio, por lo tanto, era mutuo. En el Ochocientos, además, era frecuente la presencia en la prensa de publicidad sobre los libros a la venta. En este caso parece ser que no solo Laborda tenía licencia para distribuirlo puesto que en la sección de anuncios del diario *La Regeneración* encontramos en septiembre de 1864 una referencia a la última edición de la *Vida* de Sor Josefa impresa por el editor valenciano Juan Mariana y Sanz, que la distribuía a diversas librerías de la capital<sup>703</sup>.

A través de estas maniobras se quería conseguir una revitalización de la memoria de la religiosa, y es que el recuerdo de Sor Josefa, aunque se mantuviera a través de la devoción popular, se iba desdibujando con los años. La reedición de su hagiografía y, especialmente, la utilización de la prensa muestran cómo las personas interesadas conocían las nuevas estrategias de difusión de la información y las aprovecharon para evitar que el proceso se estancara. Sin embargo, a partir de mediados de los años 50 parecía que la tan ansiada beatificación nunca llegaría. En Roma no había sido aprobado todavía ningún milagro, y ante la ausencia de prodigios la Madre Inés no podría ser beatificada. Así lo manifestaba la priora del convento de Benigànim María Josefa de Santa Ana en 1863 en una carta a un hombre llamado Joaquín Serrano:

“[...] que las diligencias de Beatificación de la Venerable Madre Inés no están paradas por el Santo Padre, están suspensas esperando que haga el Señor por intercesión de

---

<sup>702</sup> Tosca, edición de 1852, p. 710.

<sup>703</sup> *La Regeneración* (Madrid), 29/09/1864, p. 4.

dicha Venerable Madre uno o dos milagros de primera magnitud para ponerla luego en los Altares, no falta a la causa otra cosa”<sup>704</sup>.

En esta misiva la priora intentaba tranquilizar al remitente, garantizándole que la causa no estaba paralizada. Solamente hacía falta que se produjera el milagro necesario para su conclusión. Aun así, las religiosas sabían que debían mantener la esperanza y seguir moviendo los hilos necesarios para que el proceso no cayera en el olvido. Por ello en 1877, aprovechando la segunda peregrinación española al Vaticano, las monjas, el ayuntamiento, el clero y el pueblo de Benigànim quisieron enviar un mensaje al pontífice Pío IX a través del postulador de la causa en Roma, el agustino Nicolás Primavera, una carta en la que le pedían que siguiera adelante para conseguir la beatificación de Sor Josefa<sup>705</sup>. Desconocemos si esta misiva tuvo respuesta, pero sabemos cuál pudo ser el detonante que llevó a toda la comunidad de Benigànim a dirigirse a la Santa Sede.

En 1875 tuvo lugar un supuesto prodigio por intercesión de la Madre Inés, en el que un niño de tres años llamado Miguel Martínez se salvó de morir ahogado tras caer en un pozo. Este evento milagroso se puso por escrito para conseguir que alcanzara la mayor difusión posible, y el autor fue Miguel Pastor, párroco de Benigànim. Con ello, tal y como él mismo testificó más adelante, pretendía que no se perdiera la memoria del suceso, como tantas otras veces había ocurrido con otros supuestos milagros de la Madre Inés<sup>706</sup>. Desconocemos hasta qué punto este hecho fue el que estimuló la redacción de una carta al pontífice, pero no cabe duda de que toda la comunidad rural de Benigànim esperaba con ansia un nuevo milagro, y participó activamente en su propagación.

Inicialmente no parece que se produjera ninguna respuesta, quizás porque se requería una participación más activa. Por ello en 1880 Don Carlos Máximo Navarro, canónigo lectoral y visitador del arzobispado, estimuló a las monjas a que dieran impulso a la causa, y al año siguiente, Don Rafael Jover, también canónigo y visitador, realizó la misma sugerencia. Por ello las agustinas solicitaron en 1881 al arzobispo Antolín Monescillo que les permitiera designar postuladores en Roma y en la

---

<sup>704</sup> Archivo Histórico Nacional, *Sección Nobleza*, Fernán Núñez C16 D18. Beatificación Sor Inés de Benigànim en suspenso.

<sup>705</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 395.

<sup>706</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, f. 154r.

diócesis<sup>707</sup>. El último postulador en Roma, el agustino Nicolás Primavera, designado en 1857, había recibido poderes para seguir adelante con la causa en la Sagrada Congregación de Ritos, y en principio también a través de él se envió la carta citada de 1877. Pero como recoge Martínez y Tormo, durante esos años no se aprecia ningún tipo de iniciativa por parte de este agustino a favor de la causa en la Congregación<sup>708</sup>. El hagiógrafo desconoce el motivo, y nosotros tampoco podemos aportar por ahora una respuesta definitiva al respecto, aunque intuimos que la inestabilidad política en Italia pudo tener algo que ver. De hecho, entre 1867 y 1881 no se produjo ninguna beatificación ni canonización<sup>709</sup>.

Finalmente, gracias a la iniciativa de las monjas, y probablemente también por la relajación de algunas de las tensiones en el naciente estado italiano, se pudo elegir un nuevo postulador en Roma: Silvestre Rongier (protonotario apostólico, entre otros cargos), y uno para la diócesis: Juan Bautista Martínez y Tormo (presbítero vicario del convento de Benigànim y originario de la villa). En 1881, por lo tanto, la causa pudo tomar aire y seguir adelante. Lo primero que se hizo fue buscar en la Congregación todos los volúmenes que constituían el proceso y que en ese momento no estaban localizados, pero que, afortunadamente, pudieron ser recuperados. A continuación, el postulador consiguió que se designara un nuevo cardenal ponente o relator que defendiera la causa. Y, por último, en julio de 1882 se recibieron en la diócesis de Valencia nuevas Letras o Cartas Remisoriales para designar un tribunal e iniciar un nuevo proceso apostólico, que en este caso giraría en torno al supuesto milagro de Miguel Martínez, acaecido siete años antes.

Previamente, con el nombramiento de nuevos postuladores y ante las buenas expectativas que planteaba el proceso (o precisamente para conseguirlas), se decidió editar una nueva hagiografía de Sor Josefa en 1881, que presumía de ser la más completa hasta la fecha. Las monjas, suponemos que buscando el éxito de la beatificación de la Madre Inés, decidieron sacar a la luz, 185 años después de la muerte de la candidata, la biografía inédita de la religiosa escrita por una persona que la conoció íntimamente: su confesor Felipe Benavent, y que se había conservado en el convento durante años. La tarea la emprendería precisamente Juan Bautista Martínez y

---

<sup>707</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 397.

<sup>708</sup> *Ibidem*, p. 370.

<sup>709</sup> *Enciclopedia Cattolica*, Vol. 2, Città del Vaticano, 1949. Entrada “Beatificación” y “Canonización”.

Tormo, que en su posición de postulador de la causa podía completar la *Vida* de la religiosa con todos los datos recogidos a partir de la documentación de la Congregación de Ritos, de la conservada en el archivo del convento de Benigànim y de las ediciones más recientes del texto de Tosca<sup>710</sup>. Finalmente, la obra vio la luz en 1882 y se anunció también en la prensa para su venta<sup>711</sup>.

### **3.6 El proceso apostólico de 1882 y la proclamación oficial de la Beata Inés**

Después de unos años de incertidumbre por fin el caso de la religiosa de Benigànim parecía estar llegando a su fin. Con el envío de las Letras Remisoriales desde Roma, tras la autorización del papa León XIII, se podía realizar el interrogatorio planteado por el promotor de la fe a los testigos citados a declarar en el palacio arzobispal de Valencia. Se constituyó un nuevo tribunal presidido por el arzobispo, y conformado por los siguientes jueces: Godofredo Ros, Áureo Carrasco, Rafael Jover y José Calvo (todos canónigos de la iglesia metropolitana de Valencia). Junto a ellos también se encontraban un fiscal y un notario, el postulador Juan Bautista Martínez y Tormo y dos testigos: José María Arcos y Manuel Llop, presbíteros<sup>712</sup>.

Fueron interrogadas un total de 14 personas, todas ellas en torno al milagro experimentado por Miguel Martínez cuando cayó a un pozo de pequeño. El niño quedó sumergido en el agua, asomando los pies y la cabeza en algunas ocasiones, y se mantuvo allí durante horas a pesar de no saber nadar hasta que un vecino le sacó (en el capítulo siguiente profundizaremos en este asunto). Por este motivo las preguntas no estaban orientadas a pedir información sobre la vida y virtudes de Sor Josefa sino a averiguar las circunstancias de lo sucedido. El interrogatorio estaba conformado por un total de 37 cuestiones, y después, como en el proceso apostólico *in specie* anterior, se les planteaban 17 artículos a los que debían responder. Todos aquellos que prestaron declaración, por lo tanto, eran personas humildes de la localidad beniganense: el propio niño protagonista (que en el interrogatorio tenía 10 años), su tía Vicenta María Guarner y su abuela Josefa María Cuquerella, todos de una familia relativamente pobre; el labrador Ramón Pastor, que fue quien sacó al niño del pozo; un conjunto de 7 vecinos, en su mayoría trabajadores rurales, que estuvieron presentes después o que oyeron lo

---

<sup>710</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. XI.

<sup>711</sup> *La Unión* (Madrid, 1882), 18/1/1883, p. 4.

<sup>712</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 399. La edición que hemos utilizado es la de 1913, y por ello incluye datos posteriores a su publicación original en 1882.

sucedido; uno de los concejales del ayuntamiento, Vicente Tormo; el médico-cirujano del pueblo José Darás y Cuquerella y el párroco de la localidad Miguel Pastor<sup>713</sup>.

Tras interrogar a todos los testigos era el momento de examinar a Miguel Martínez para ver los posibles efectos producidos en su cuerpo tras la caída, a pesar de haber transcurrido ya siete años de lo sucedido. Se encargaron de ello los médicos Vicente Juan y Eduardo Moreno, y ambos determinaron que el muchacho se encontraba en perfecto estado de salud, sin que en su cuerpo hubieran hallado ningún tipo de marca relativa al accidente<sup>714</sup>. Además, también testificaron como expertos los maestros de obra Luis Pastor y Luis Pesetto, que fueron los que examinaron el pozo<sup>715</sup>. Ellos debían determinar la estructura de las paredes, la cantidad de agua que podía albergar y describir toda una serie de elementos técnicos cuyo objetivo era comprobar si el niño podía haberse salvado de forma natural. Por último, se decidió incluir a otros dos testigos más: Antonio Ortiz (presbítero de los Santos Juanes de Valencia pero originario de Benigànim) y Vicente Ramón Moscardó (labrador propietario y juez municipal de Benigànim)<sup>716</sup>. Una vez finalizado el proceso se recopiló toda la información y se envió a Roma en ese mismo año de 1882. La recibió en la Congregación el cardenal Domingo Bartolini, cardenal ponente de la causa, y una vez aprobado se pudo proceder al examen de la documentación<sup>717</sup>. Fue en 1883 cuando León XIII publicó el decreto que aprobaba el proceso valentino, un decreto que recoge el diario *La Unión* el 25 de junio de ese año<sup>718</sup>.

La década de los 80 del siglo XIX fue muy intensa para el caso de Sor Josefa. Debemos tener en cuenta que Pío IX, que había sido un papa intransigente y contrario al liberalismo, la democracia o la modernidad, falleció en 1878. Tras él, la Iglesia inició una nueva etapa que, si bien no cambiaba su lucha contra el liberalismo, modificó a corto y medio plazo las relaciones con los Estados europeos. En cuanto a España, es importante valorar que la restauración de la monarquía en 1875 y la Constitución de 1876 pusieron fin al periodo convulso del Sexenio democrático (1868-1874) y su política de libertad religiosa, matrimonio civil, desamortización, etc.

---

<sup>713</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954.

<sup>714</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, ff. 161r-162r.

<sup>715</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, ff. 164r-169r.

<sup>716</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 400.

<sup>717</sup> *Ibidem*, p. 401.

<sup>718</sup> *La Unión* (Madrid, 1882), 25/6/1883, p.2.

En 1885 diversas publicaciones se hicieron eco de otro supuesto milagro experimentado por una monja del convento de la Encarnación de Valencia. La Imprenta de los Sucesores de Orts de Gandía sacaba a la luz lo que parece ser un pliego detallando el prodigio de Sor Vicenta Bonet, de 74 años<sup>719</sup>. En 1851 comenzó a experimentar ataques nerviosos, y en 1853 al meterla en un baño de agua fría, sin explicación aparente, se quedó paralizada de cintura para abajo. Así vivió durante 32 años, hasta que el 15 de octubre de 1885, tendida sobre una estera en su celda, imploró a la Madre Inés que le permitiera acudir a la iglesia del convento para poder unirse a sus compañeras en la celebración que estaban realizando en honor de Santa Teresa de Jesús. Parece ser que el Señor, a través de la religiosa de Benigànim, le concedió lo que pedía y recuperó la salud por completo. Todos quedaron admirados de lo que había ocurrido, y por ello el vicario del convento, José Sanchís, informó al arzobispo Antolín Monescillo. Este dispuso la creación de un tribunal que examinara los hechos, compuesto por el vicario general Francisco Bañuelos y el notario del tribunal eclesiástico Rafael Banacloche. En la fecha de publicación de este folleto aún no habían concluido las averiguaciones, y el autor del mismo manifestaba su precaución diciendo que no estaba claro si lo que había padecido la religiosa había sido un reumatismo crónico o una afección medular, pero que serían los médicos Evaristo Canos, Salvador López y Juan García los encargados de determinarlo.

Como vemos, no se dejó pasar demasiado tiempo antes de dar a conocer los hechos, ni tampoco lo harían los periódicos. El 20 de octubre de 1885 el diario *El Imparcial*, publicado en Madrid, sacó la noticia extraída de un diario de Valencia sobre un evento milagroso en el convento de la Encarnación, y completó los datos el 23 de ese mes añadiendo que la intercesora había sido la Madre Inés de Benigànim y que se habían conformado las diligencias necesarias para investigarlo (nombrando para ello a dos canónigos de la catedral de Málaga)<sup>720</sup>. Ese mismo día, el 23 de octubre, el diario *La República* publicaba la misma noticia, pero en un tono totalmente anticlerical añadía: “Da vergüenza vivir en un país donde se dicen tales cosas”<sup>721</sup>. El 24 de octubre el diario *La Época* hacía referencia a lo publicado en *El Imparcial*, aunque añadía el siguiente importante matiz: “le rogó (a la Madre Inés) encarecidamente en sus oraciones que si necesitaba un nuevo milagro para probar ante los hombres su perfecto estado de gracia,

---

<sup>719</sup> Este documento aparece recopilado por Andrés de Sales Ferri Chulió: *La Beata... op. cit.*, pp. 30-34.

<sup>720</sup> *El Imparcial* (Madrid, 1867), 20/10/1885, p. 3; y 23/10/1885, p. 3.

<sup>721</sup> *La República* (Madrid, 1884), 23/10/1885, p. 1.

lo hiciere en ella”<sup>722</sup>. A continuación el autor de la noticia añadía que uno de los más experimentados médicos de la ciudad confirmaba que la religiosa padecía una enfermedad incurable, pero que después de este suceso se encontraba perfectamente sana. Por último, este mismo diario el día 26 explicaba que en cuanto se terminara el sumario de los hechos se enviaría a Roma para añadirlo al expediente de la beatificación de Sor Josefa de Santa Inés<sup>723</sup>.

No hay duda del interés que suscitó el caso y de la oportunidad que suponía para conseguir la beatificación de Sor Josefa, como la misma Sor Vicenta parece que manifestó en su deseo de que fuera la religiosa de Benigànim la que intercediera por ella. Por ello se llevaron a cabo los trámites necesarios con tanta presteza, y la prensa actuó de instrumento de rápida difusión. No obstante, no sabemos si el suceso llegó a la Congregación puesto que en la documentación vaticana no hemos localizado ningún registro. Sin embargo, no era algo que tuviera ya importancia puesto que en Roma, tras la aprobación de la validez de la documentación enviada, se elaboró entre 1884 y 1885 el proceso apostólico orientado a analizar los milagros de Sor Josefa<sup>724</sup>, que dio lugar a una *Nova Positio Super Miraculis*, publicada en 1884<sup>725</sup>. Este texto recoge las *animadversiones* del promotor de la fe y las respuestas a las mismas, para lo que comienza planteando el *dubio: An et de quibus miraculis constet in casu et ad effectum de quo afitur*. El objetivo del texto era investigar los tres posibles milagros susceptibles de ser aprobados: el atropello de Vicente Pla y Joaquín Darás por un carro en 1771, la caída al río Albaida de Mariana Benavent y Juan Bautista Cucarella en 1794 y la caída a un pozo de Miguel Martínez en 1875. Tras numerosas deliberaciones y la declaración de médicos e ingenieros se determinó descartar el episodio del río puesto que, según ellos, el caballo con el que cayeron al agua podía haber mostrado la fuerza suficiente para nadar y arrastrar a los dos individuos sin que se ahogaran. Por ello consideraban que su salvación había sido natural y no extraordinaria. Sin embargo, el episodio del carro y el del pozo fueron tomados como auténticos milagros, y se determinó aprobarlos oficialmente. Los noticieros, de nuevo, permitieron difundir las noticias sobre el desarrollo de la beatificación entre sus lectores. Así lo publicó el diario conservador *La Dinastía* en mayo de 1884:

---

<sup>722</sup> *La Época* (Madrid, 1849), 24/10/1885, p. 3.

<sup>723</sup> *La Época* (Madrid, 1849), 26/10/1885, p. 4.

<sup>724</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 5730.

<sup>725</sup> Archivo de la Catedral de Valencia, A-555 (2-C).



“En Roma se ha celebrado sesión preparatoria para discutir y votar los tres milagros presentados para la beatificación de la venerable Sor Josefa María de Santa Inés, vulgo Inés de Benigànim. Tuvo lugar aquella en el palacio de la Fábrica de San Pedro, que ocupa el cardenal Bartolini, prefecto de la Congregación de Ritos y ponente de dicha causa. Ha sido postulador monseñor Rongier, rector de Monserrat, y duró la discusión cinco horas, interviniendo veintiún votantes. De su resultado, que es secreto, no hay noticias, mas algunas personas bien enteradas del asunto y residentes en Roma, tiene muy fundadas esperanzas de que España vea pronto un nuevo santo en sus altares, para mayor honra y gloria de Valencia, que lo cuenta además entre sus hijos”<sup>726</sup>.

Después de la espera finalmente en 1886 León XIII publicó el definitivo decreto de beatificación de Sor Josefa, que le otorgaba el calificativo oficial de Beata, una noticia que recogerían los diarios de toda España. Junto a ella otras tres personas recibieron el mismo título, como detallaba el diario *La Correspondencia de España* en febrero de 1886:

“El Padre Santo promulgará cuatro decretos de beatificación. Los siervos de Dios a quien se refiere el decreto son: el venerable Clemente Hosbanera, redentorista de Viena; el venerable Grignon, de Monfort, fundador de los misioneros de María y de las hijas de la sabiduría de la diócesis de Macon; la venerable Inés de Benigànim, de la diócesis de Valencia, compatriota nuestra; el venerable hermano Egidio, de la congregación franciscana de San Pedro Alcántara, Nápoles”<sup>727</sup>.

El decreto, editado inicialmente en latín, lo incluía también el diario católico *El Siglo Futuro* en 1888 traducido al castellano. A continuación lo copiaremos íntegro para poder apreciar los pasos que se habían dado y los que se debían seguir a partir de entonces. Este caso nos sirve también como ejemplo para comprobar cómo se procedía en las beatificaciones y canonizaciones:

“*Sobre la duda: Existiendo la aprobación de las virtudes y de dos milagros, ¿puede procederse con seguridad a la beatificación de la venerable sierva de Dios? La memoria de la venerable virgen Josefa María de Santa Inés, aun después de cerca dos siglos de su preciosa muerte, sigue en veneración entre los españoles y está en olor de santidad, principalmente entre sus conciudadanos y las religiosas del monasterio de Benigànim, en el cual, uniendo admirablemente el candor de la paloma a la prudencia de la serpiente, recorrió felizmente el estrecho camino de la perfección religiosa. Y de tal manera se impuso a todos su opinión de santidad y poderoso patrocinio cerca de*

---

<sup>726</sup> *La Dinastía* (Barcelona), 22/5/1884, p. 4.

<sup>727</sup> *La Correspondencia de España*, 7/2/1886, p.3

Dios, que con deseo ferviente es esperado el oráculo de la Silla Apostólica, en virtud del cual se le puedan tributar un día los honores del altar.

Hasta ahora favorecen estos piadosos deseos dos Decretos Pontificios emitidos ya en la causa formada; uno en el que se aprueban las heroicas virtudes de la venerable Sierva de Dios, expedido por el Sumo Pontífice Gregorio XVI, de gloriosa memoria, el día XIV de las kalendas de setiembre del año 1838, y el otro de nuestro Santísimo Papa León XIII, aprobando dos milagros, el día IX de las kalendas de Marzo de este año. En vista de esto, en la sesión general de la Sagrada Congregación de Ritos, celebrada en el Palacio Apostólico del Vaticano, en presencia de Su Santidad, el día VIII de las kalendas próximo pasadas de Junio, se preguntó, propuesta la duda por el reverendísimo Cardenal Domingo Bartolini, Prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos y Relator de la Causa: *¿si existiendo la aprobación de las virtudes y de dos milagros, puede procederse con seguridad a la Beatificación de la venerable Sierva de Dios?* Los reverendísimos Cardenales y Padres Consultores dieron respuesta afirmativa.

Nuestro Santísimo Padre, sin embargo, quiso continuar implorando el auxilio divino, hasta que en la Dominica última después de Pentecostés, que coincidió con la festividad de la Presentación de la Santísima Virgen en el templo, después de consultada la voluntad de Dios en su oratorio, en el salón del trono de su palacio Vaticano, asistiendo el reverendísimo Cardenal Domingo Bartolini, Prefecto de la Sagrada Congregación y Relator de la causa, junto con el reverendo Padre Agustín Caprara, Promotor de la Santa Fe, y el infrascripto Secretario, decretó que *puede procederse con seguridad a la solemne Beatificación de la venerable Sierva de Dios Josefa María de Santa Inés.*

Y mandó que este Decreto sea publicado y que sea trasladado a las actas de la Sagrada Congregación de Ritos, y que se expidan Letras Apostólicas en forma de Breve de la Beatificación cuando ésta se haya de celebrar. Al XI día de las kalendas de Diciembre del año MDCCCLXXXVI<sup>728</sup>.

Aunque el precepto viera la luz en 1886, la ceremonia oficial de beatificación no tuvo lugar hasta 1888, coincidiendo con el jubileo de León XIII. Fue en esa fecha cuando se elaboró el documento citado en el texto: el *Breve* de la Beatificación, que incluía un resumen de la vida de la persona elevada a los altares y el culto que se le podía profesar a partir de entonces. Es importante añadir que en ese momento, como recogía el mismo diario, también se elaboraron los cuadros con el retrato y los milagros de la Beata, se imprimió la *Vida* de la religiosa en italiano compuesta por el postulador

---

<sup>728</sup> *El Siglo Futuro* (Madrid), 26/1/1888, p. 3.

Silvestre Rongier<sup>729</sup> y se construyeron las custodias para las reliquias. La composición de las pinturas sobre la religiosa era una práctica habitual en las beatificaciones, y así lo reflejan, por ejemplo, los breves de los valencianos Nicolás Factor y Gaspar Bono, beatificados ambos en 1786<sup>730</sup>. En lo relativo a la hagiografía en italiano, que recoge prácticamente la misma información que el texto de 1882 (con los detalles de los años posteriores), lo interesante es que incluye al final precisamente el *Breve* de Sor Josefa en latín: *Litterae Apostolicae in forma brevis super beatificatione Ven. Servae Dei Iosephae Mariae a S. Agnete. Sanctimonialis Professae ordinis eremitarum excalceatorum Sancti Augustini. Editae A SS. Domino Nostro Leone Papa XIII*. El impreso, que relata los principales hitos de su vida y de su proceso de beatificación, autorizaba la veneración pública de su cuerpo, sus reliquias y sus imágenes. También se otorgaba permiso para que se celebraran misas y oficios en su honor, y se le concedía una oración propia. No obstante, al ser una beatificación y no una canonización el culto era limitado, y no era obligatorio para todo el orbe católico, como ocurre con los santos. En este caso se autorizaba que se le profesara devoción en Benigànim, en la diócesis de Valencia y en los conventos de agustinas descalzas. Al final del texto se incluyen las oraciones elaboradas en su honor que se podrán recitar en misa.

La licencia para profesar culto público a la Madre Inés era la que se solía conceder a todos los Beatos. Dado que disponemos del *Breve* en castellano de Gaspar Bono y de Nicolás Factor citaremos el ejemplo de este último para que quede más claro el tipo de devoción que implicaba la beatificación:

“Que el mismo Siervo de Dios Nicolás Factor sea llamado en adelante Beato, y que su Cuerpo y Reliquias se expongan a la veneración de los Fieles, (con tal que no sean llevadas en procesión), sus Imágenes se adornen también con rayos o resplandores, y todos los años en el día que fuese señalado por los Ordinarios y Superiores del mencionado Orden, a quienes pertenece, se rece de él el Oficio y Misa de común de Confesor no Pontífice, con las Oraciones propias aprobadas por Nos, según las Rúbricas del Breviario y Misal Romano. A más de esto concedemos que se diga este rezo del Oficio, y celebración de la Misa en todo el Orden de los Frayles Menores llamados de la

---

<sup>729</sup> *Vita della Beata Giuseppa Maria di S. Agnese. Religiosa professa dell'ordine degli eremiti scalzi di S. Agostino, volgarmente chiamata Inés di Beniganim, scritta da Monsignor Silvestro Rongier Fullerard, protonotario apostolico e postulatore della causa*, Roma, Tipografia Vaticana, 1888.

<sup>730</sup> Disponemos de la traducción al castellano de ambos textos: *Breve de la beatificación del Ven. Siervo de Dios F. Nicolás Factor. Sacerdote profeso, del Orden de Menores Observantes [...]*, Valencia, Oficina de Benito Monfort, 1786. *Breve de la beatificación del Ven. Siervo de Dios F. Gaspar de Bono, sacerdote proceso del Orden de los Mínimos de S. Francisco de Paula [...]*, Valencia, Oficina de Benito Monfort, 1786.

Observancia, y en la Ciudad y Diócesis de Valencia, en la qual nació y murió el dicho Siervo de Dios, y donde descansa su venerable Cuerpo, y en la Diócesis de Barcelona, en la qual dio exemplos insignes de santidad, por todos los Fieles de ambos seños tanto Seglares como Regulares, que están obligados al rezo de las Horas Canónicas, y en quanto a las Misas, también por todos los Sacerdotes que concurran a la Iglesias en que se celebrará la Fiesta”<sup>731</sup>.

Por último, el papa autorizó al postulador Rongier a que se trasladara a Benigànim en 1887 para realizar el último reconocimiento del cadáver de la religiosa y extraer las reliquias que se debían llevar a Roma para la ceremonia de beatificación. La prensa católica relató profusamente la llegada del postulador a la localidad en tren desde Roma, pasando por Barcelona, y el evento conllevó una gran celebración y una enorme afluencia de público<sup>732</sup>. Incluso diarios republicanos como *El País* se hicieron eco irónicamente del acontecimiento, comparándolo de forma crítica con el contexto político de la España del último cuarto del siglo XIX. Es decir, se aprovechaba el evento para equiparar la beatificación, la religiosidad católica y el corrupto sistema político de la época de la Restauración:

“¡Pobre Beata Inés! Leemos en la prensa valenciana que se ha celebrado en Benigànim el solemne acto de trasladar sus reliquias, las de la beata, de aquella población, desde la celda en que vivió y quedaron depositadas a una urna del altar mayor de la iglesia de aquel convento. ¡A una urna! Pues si es de las que han servido para las últimas elecciones, ¡adiós reliquias! No van a parecer el día del juicio. Dándose el caso de que no resulte *elegida*. A pesar de haberlo sido por Dios”<sup>733</sup>.

La llegada de la comitiva arzobispal a Benigànim para el reconocimiento del cuerpo de la religiosa contó, como había sido habitual hasta entonces, con la presencia de clérigos, nobles, políticos, carpinteros, cerrajeros, médicos y otros testigos. El procedimiento fue el mismo que se había desarrollado hasta entonces, e incluso se mantuvo la costumbre de que fueran las monjas y otras mujeres las que cambiaran los hábitos a la religiosa. El cambio fue que en esta ocasión se le extrajo una de las tibias o huesos de las piernas como reliquia<sup>734</sup>. Además, por primera vez se empleó una novedosa técnica que se había ido desarrollando durante la segunda mitad del siglo

---

<sup>731</sup> *Breve de la beatificación del Ven. Siervo de Dios F. Nicolás Factor... op. cit.*, pp. 21-23.

<sup>732</sup> *El Siglo Futuro* (Madrid), 14/1/1887, p. 3; *La Iberia* (Madrid, 1868), 13/4/1887, p. 2; *La Unión* (Madrid, 1882), 16/4/1887, p. 4; *La Ilustración Católica* (Madrid, 1877), 5/5/1887, nº 13, pp. 6 y 7.

<sup>733</sup> *El País* (Madrid, 1887), 19/9/1888, p. 1.

<sup>734</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 411.

XIX: la fotografía. El fotógrafo Vicente Simarro (o Cimarro) fue el encargado de reproducir el acto, y gracias a él disponemos en la actualidad de una imagen real del estado del cuerpo de la Madre Inés a finales del Ochocientos, un retrato cuyo original conservan las agustinas en el convento de Benigànim.



Imagen 8: El cuerpo incorrupto de la Beata Inés de Benigànim<sup>735</sup>

Tras el examen y la extracción de reliquias una de ellas fue colocada en uno de los altares de la catedral de Valencia, dedicado a la Beata Inés bajo licencia del arzobispo<sup>736</sup>.

El 27 de febrero de 1888 tuvo lugar la ceremonia oficial de beatificación en el Vaticano, como recogía el diario *La Época* ese mismo día, aunque citando de forma incorrecta el nombre de la Madre Inés:

<sup>735</sup> Ferri Chulió, Andrés: *La Beata...op.cit.*, p. 38.

<sup>736</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 413.

“Hoy ha tenido lugar la beatificación de la venerable religiosa agustina Hermana María Josefina Santa Inés, de Benigànim, diócesis de Valencia [...]. La Embajada de España, muchos individuos de la colonia española y un descendiente de la bienaventurada Santa han asistido al acto de la beatificación”<sup>737</sup>.

Unos días después, el 3 de marzo, el mismo diario ampliaba la noticia:

“A la solemnidad de estas funciones religiosas, siempre espléndidas y concurridas, se unía en este día el gran concurso de la colonia española, presidida por el Embajador cerca de la Santa Sede, de gran uniforme, y en la parte religiosa por Mons. Rougier, antiguo rector de Santiago y Montserrat y postulador nueva bienaventurada, cuyo cuadro, rodeado de los estandartes que representan los milagros por su intercesión realizados, adornaba el altar de la capilla de la beatificación. Toda estaba profusamente iluminada, y multitud de fieles [...]. En el centro de ésta veíanse los doce Cardenales que constituyen la Sagrada Congregación de Ritos, con el decano del Sacro Colegio también. Después, en sitios privilegiados, Patriarcas, prelados, generales de las órdenes, agustinos y canónigos de San Pedro. Frente a la tribuna de la Embajada de España, cuyo personal vestía uniforme de gala, los descendientes de la familia de sor María Inés de Benigànim [...]”<sup>738</sup>.

Debemos tener en cuenta que la celebración del jubileo sacerdotal de León XIII fue un importante hito en el orbe católico, y por ello muchos periódicos enviaron corresponsales a Roma a cubrir el evento. Entre ellos, por citar un ejemplo significativo, se encontraba Emilia Pardo Bazán como enviada del diario *El Imparcial*, cuyas crónicas fueron publicadas entre diciembre de 1887 y febrero de 1888<sup>739</sup>. Más adelante, ese mismo año, estas reseñas serían recogidas en su obra *Mi romería*.

Los testigos del acontecimiento, y concretamente aquellos que estuvieron presentes en la ceremonia de beatificación de la Madre Inés, relataban la solemnidad de la ocasión, y de acuerdo con las dos referencias periodísticas citadas también acudió algún descendiente de la religiosa, aunque no sabemos realmente de quién podía tratarse. El diario *La Ilustración española y americana*, a través también de un corresponsal, detallaba un poco más lo sucedido:

---

<sup>737</sup> *La Época* (Madrid, 1849), 27/2/1888, p. 2

<sup>738</sup> *La Época* (Madrid, 1849), 3/3/1888, p. 3.

<sup>739</sup> Frutos Martínez, María Consuelo: “De la *Divina comedia* al *Divino sainete* por obra y gracia de *Mi romería*”, en Calvo Montoro, M<sup>a</sup> Josefa y Cartoni, Flavia (coord.): *El tema del viaje: un recorrido por la lengua y la literatura italianas*, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, 2010, p. 339.

“Contemplé con placer desde la tribuna inmediata al altar, donde me hallaba con varias señoras parientes de sor Inés de Benigànim y de la espléndida dama valenciana que dejó su pingüe fortuna para la canonización de su compatriota, el aspecto excelente del Santo Padre, marchando a pie como un joven [...]. Monseñor Rongier, dirigiéndose a los Cardenales de la Santa congregación de Ritos [...], refirió la vida y milagros de la beata Inés de Benigànim, mientras los Agustinos descalzos repartían las imágenes de la nueva bienaventurada”<sup>740</sup>.

Después de esta información añadía el autor del texto algunos datos sobre la vida de Sor Josefa y las complicaciones del proceso de beatificación, y resulta interesante el motivo por el cual, según él, las monjas decidieron moverse precisamente en 1881 para nombrar nuevos postuladores. En su opinión esto se debía a que la fecha límite que había dispuesto la marquesa de Ràfol en su testamento estaba a punto de llegar a su fin. Recordemos que, según lo dispuesto por María Concepción Castellví en 1847, las rentas de sus bienes podían dedicarse al proceso en caso de que este concluyera favorablemente en el plazo de 40 años. En 1887, por lo tanto, expiraba dicho término, así que no sería descabellado pensar que esta pudo ser una de las causas que estimuló la reactivación del proceso. Más allá de este dato, igualmente significativo, el cronista del diario relataba, como habían hecho otros, que al acto habían acudido algunos parientes de la religiosa, y también los de la dama que había legado su fortuna para la canonización de la Madre Inés, es decir, la marquesa de Ràfol. Probablemente solo aquellas personas de elevado estatus social y capacidad económica tuvieron la oportunidad de entrar en la iglesia para el evento, entre ellas los herederos de dicha marquesa. No obstante este era un acto que atraía a todo tipo de personas, y en el periódico semanal *Ilustración Artística* el diplomático Eduardo Toda reflexionaba sobre la ceremonia de beatificación de la Madre Inés, a la que tuvo ocasión de acudir, y el tipo de público que estuvo presente:

“Diríase que el Papa siente de vez en cuando la nostalgia de las grandes ceremonias, y las ofrece al público siempre que tiene para ello ocasión propicia [...]. Por primera vez hace tres años asistí a una solemnidad de este género, y he de conservar toda mi vida el recuerdo de la ostentosa ceremonia. Se efectuaba la beatificación de una religiosa española, natural de Benigànim en la provincia de Valencia [...]. La entrada era por medio de papeletas, que se repartieron con la advertencia impresa de que los hombres debían presentarse de frac y corbata blanca, y las mujeres de negro, con velo. La turba

---

<sup>740</sup> *La Ilustración Española y Americana* (Madrid), 15/3/1888, p. 7.

suelta de convidados hubo de situarse de pie en la mitad inferior del templo, siendo contenida por doble fila de alabarderos suizos que dejaban expedita la comunicación del pasillo central [...]. A las cuatro de la tarde prosiguió la ceremonia, en esta ocasión con la asistencia de León XIII. No cabía una persona más en la ancha nave, y eran muchísimas las que se agolpaban en los corredores y salas por donde debía pasar el Papa, cuando éste se presentó custodiado entre dos filas de soldados de su guardia [...]. León XIII se adelantó resuelto hacia el reclinatorio, y hundiendo la frente en las manos, empezó a recitar sentidas oraciones que habrían sido interminables si uno de los mayordomos no distrajese su atención recordándole la presencia del pueblo que esperaba ser bendecido. En tanto tres frailes agustinos repartían entre los cardenales y altos dignatarios de la Iglesia láminas con el retrato de la Beata y la biografía de su vida [...]. Levantóse el Papa [...]. Los más inmediatos se abalanzaron a él para recibir su bendición y besar su mano, y tres agustinos le pidieron de rodillas que santificara un hueso de la Beata, encerrado en rico relicario de plata que tenían en la mano. León XIII se detuvo unos minutos ante aquel grupo, habló a los religiosos de la gracia de Inés, exhortóles a que imitaran sus virtudes, y acabó llevando a sus hábitos la hermosa reliquia, de tal manera consagrada por el sucesor de Cristo en la tierra [...]. A decir verdad, (la ceremonia) no me causó la impresión que esperaba. Es aquella una fiesta de beatificación, es decir, destinada a ceñir la corona de la inmortalidad en la gloria a quien padeció muchos dolores en obscura vida pasada en la tierra [...]. Pues todas estas ceremonias tienen gran importancia cuando el Papa se presenta en la capilla: la pierden cuando se retira de ella. Y las masas que van a hincar la rodilla en las losas del templo, están tornadas en gran mayoría por simples curiosos. Curiosos, para no calificarlos con más acerba frase [...]. No faltan creyentes pero están en minoría [...]. Teatral, más que imponente, es el espectáculo que allí se presencia [...]. Mas, en la ocasión que he descrito, salí contento del Vaticano. Habíalo visto engalanado en honor de una paisana, y esto satisfizo mi amor propio nacional, pues se quiere más a la patria cuando se vive lejos de ella.”<sup>741</sup>.

Pese a la longitud de la cita consideramos importante incluirla puesto que nos muestra la actitud de una persona que respeta a la Iglesia, pero que critica los excesos de los devotos. El autor, después de contemplar el acto, se llevó una impresión algo decepcionante puesto que interpretaba que la mayoría de los supuestos devotos que acudieron no eran más que simples curiosos que practicaban un tipo de religiosidad en la que predominaban los milagros y las reliquias, pero que carecía de una reflexión más profunda. En el contexto de conflicto entre los estados europeos y la Iglesia, el papado fomentó en el siglo XIX una religiosidad afectiva, sentimental, emocional y externa

---

<sup>741</sup> *Ilustración Artística* (Barcelona), 7/12/1891, p. 6.



(peregrinajes, culto a María y a los santos, el culto al papa, etc.). Formaba parte de un programa de recatolización de las sociedades que, según la Iglesia, estaban en un avanzado estado de secularización. Esta cuestión fue un elemento propio de la política de la Iglesia en esta etapa. Esta religiosidad externa fue criticada no solamente por anticlericales, sino también por católicos partidarios de unas creencias más intimistas, más reflexionadas, más individualizadas y menos comunitarias<sup>742</sup>. Debemos añadir, por último, que Eduardo Toda le otorgaba un uso patriótico a la figura de la Madre Inés, a la que se sentía unida no por su carácter santo sino por el hecho de compartir una misma patria.

Tras el relato de la beatificación de Sor Josefa en el Vaticano y las distintas interpretaciones del mismo a través de la prensa pasaremos, a continuación, a describir cuáles fueron los pasos que se dieron en el territorio valenciano. Como era de esperar, también en Benigànim se llevaron a cabo festejos con motivo de la proclamación oficial. Hubo misas, serenatas, hogueras, volteo de campanas y una procesión hasta la casa natalicia de la Madre Inés, donde se colocó una lápida conmemorativa<sup>743</sup>. La vivienda había sido adquirida precisamente por la marquesa de Ráfol con la intención de que se creara en ella una capilla abierta al culto de la religiosa, pero falleció antes de poder verla por sí misma<sup>744</sup>. Además, hasta la beatificación oficial no se le podía tributar ninguna veneración pública, y por ello no fue hasta 1888 que se intentó fomentar la recaudación de dinero para la transformación del lugar. Así lo recogía el diario *La Dinastía*, que daba la noticia de que uno de los proyectos del pueblo de Benigànim era construir un pequeño eremitorio donde colocar la efigie de la Beata Inés<sup>745</sup>.

Junto a la transformación de esta casa también entraba dentro de los planes de la marquesa, y de las religiosas, construir una capilla y un altar dedicados a Sor Josefa dentro de la iglesia situada junto al convento. El objetivo era poder colocar el cuerpo de la Madre Inés allí para que todos pudieran venerarla, pero tras la beatificación oficial llevó algún tiempo realizar tal obra. Por ese motivo la priora Sor Dorotea de la Cruz

---

<sup>742</sup> Sobre cuestión, y los contrastes entre el anticlericalismo y el resurgimiento católico en el siglo XIX, véase: Clark, Christopher: "The New Catholicism and the European Culture Wars", en Clark, Christopher y Kaiser, Wolfram (coord.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 11-46.

<sup>743</sup> *El Siglo Futuro* (Madrid), 7/3/1888, p. 3; Benavent y Martínez y Tormo, pp. 414-415.

<sup>744</sup> *Geografía e Historia... op.cit.*, p. 202.

<sup>745</sup> *La Dinastía* (Barcelona), 13/3/1888, p. 2.

pidió autorización al ordinario para poder colocar provisionalmente a la Beata Inés en un ataúd con cristales y situarlo en la sala del comulgatorio, para que el pueblo pudiera verlo a través de la denominada reja de los velos. La licencia fue concedida, y en agosto de 1888 se procedió al traslado<sup>746</sup>. El desarrollo de los hechos fue muy similar a los reconocimientos del cadáver que se habían llevado a cabo hasta entonces, aunque en esta ocasión se reformó el arca de madera para colocar láminas de cristal. Después se selló y se reubicó en la sala mencionada<sup>747</sup>. A partir de este momento se llevaron a cabo diversas festividades en honor a la nueva Beata, y también José Vicente Benavent, cura e historiador de Benigànim, elaboró un compendio de su vida. Uno de los cambios fundamentales en relación a la figura de la religiosa se produjo en su representación. A partir de su beatificación la Madre Inés de Benigànim ya podía ser venerada, lo que implicaba la producción de todo tipo de objetos y textos de devoción. La diferencia, sin duda, la podemos apreciar en las siguientes estampas recogidas por Andrés de Sales Ferri:



Imagen 9: Verdadera Efigie de Sor Josefa de Santa Inés. Juan Bta. Bru de Ramón, 1715<sup>748</sup>

<sup>746</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 415.

<sup>747</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 417.

<sup>748</sup> Ferri Chulió, Andrés: *Iconografía... op. cit.*, p. 37



Imágenes 10 y 11: Estampas de la Beata Inés de Benigànim (ca. 1890 y 1896)<sup>749</sup>

El principal cambio lo encontramos en la aureola, que a partir de su beatificación oficial pudo incluirse en sus imágenes como símbolo de su santidad. La proclamación, por lo tanto, suponía un nuevo cambio en la identidad de Sor Josefa, por lo menos desde el punto de vista oficial. Popularmente, como muchos testigos habían confirmado en sus declaraciones, hacía ya muchos años que la consideraban una santa. Pero a partir de ahora tendría la misma categoría que los demás beatos y santos de todo el orbe católico, lo que implicaba un reconocimiento nuevo. Además de las imágenes esto también se plasmó en dos tipos de composiciones literarias muy frecuentes: las novenas y los gozos. José Vicente Benavent, el autor de la *Reseña histórica de la villa de Benigànim* que hemos mencionado en alguna ocasión, fue el encargado de elaborar la novena en honor a la religiosa, que publicó junto a una breve biografía. El texto instruía al devoto sobre cómo debía venerar a la Beata. Recoge una oración que había de rezarse todos los días, y una reflexión sobre las virtudes de la monja, una por cada uno de los nueve días que componen este ejercicio espiritual. Hemos tenido acceso a lo que pensábamos que eran dos ediciones de la misma novena, una de 1890 y otra de principios del siglo

<sup>749</sup> Ferri Chulió, Andrés: *Iconografía... op.cit.*, p. 71 y 72. La imagen 8 es una cromolitografía.

XX<sup>750</sup>. Sin embargo, aunque el formato es el mismo, el orden de las virtudes es diferente. Asimismo, también difieren los gozos que ambos textos incluyen al final. Estas dos composiciones no fueron las únicas ya que Francisco Genovés, catedrático del Seminario Conciliar Central de Valencia, compendría unos en 1889<sup>751</sup>.

Los gozos tuvieron una circulación especialmente notable en Cataluña y Valencia desde época medieval<sup>752</sup>. Estos eran relatos o canciones breves dedicadas exclusivamente a un santo o una virgen en particular, escritos normalmente para ser cantados y con un carácter laudatorio. Se suelen estructurar en dos o tres columnas y normalmente están divididos en párrafos, el primero de cuatro versos y los demás de ocho, cuyos dos versos finales constituyen el estribillo, que se repite a lo largo de todo el texto. En ellos es frecuente que se ensalcen las principales cualidades por las cuales el santo es venerado, como su capacidad de protección frente a tormentas, frente a los peligros del parto o cualquier otro tipo de enfermedad o accidente. Asimismo, se incluyen los detalles más notables de su vida. En el caso de la Beata Inés los tres gozos que conocemos recogen principalmente sus virtudes, como la sencillez, la castidad y su dedicación a la vida religiosa, así como algunos datos sobre su biografía.

La colocación de la Madre Inés en los altares suponía también incluirla en el calendario de santos y beatos, y el día elegido para su conmemoración fue el 21 de enero, fecha de su fallecimiento. Por ello comenzó a aparecer en el santoral de la prensa a partir de su beatificación oficial. Seguramente existe alguna mención previa, pero revisando los diarios a partir de 1888 una de las primeras referencias que hemos encontrado es la que aparece en *El Correo Español* el 20 de enero de 1893: “Santos de mañana: San Fructuoso y compañeros mártires, Santa Inés, virgen y mártir, y la Beata Josefa Inés de Benigànim”<sup>753</sup>.

Finalmente, el último gesto simbólico como consecuencia de la beatificación fue la construcción definitiva de la capilla dentro de la iglesia y la colocación del cuerpo incorrupto de Sor Josefa en ella en 1896. Uno de los problemas por los cuales se retrasó este acto lo motivó la herencia de la marquesa de Ràfol puesto que hubo diferentes

---

<sup>750</sup> *Novena en honor de la Beata Josefa de Santa Inés de Benigànim. Para alcanzar el Señor por su intercesión, remedio en nuestras necesidades*. Valencia. Imp. Casa de Beneficencia. 1890; y *Novena a la beata Inés de Benigànim y breve compendio de la historia de dicha santa*, Valencia, Librería viuda de R. Mariana y Mompié, principios del s. XX.

<sup>751</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 420; Ferri Chulió, Andrés: *La Beata Inés... op. cit.*, pp. 41 y 42.

<sup>752</sup> Caro Baroja, Julio: *Ensayo sobre la Literatura de Cordel*, Ediciones ISTMO, Madrid, 1990, p. 366.

<sup>753</sup> *El Correo Español* (Madrid), 20/1/1893, p. 3.

interpretaciones de su testamento por parte de las agustinas y los herederos. Ella no había tenido descendencia propia así que, en caso de que la beatificación no se produjera sus bienes pasarían a los hijos de Don Luis Melo de Portugal y Almunia, su sobrino<sup>754</sup>. En principio, lo que aparentemente dispuso María Concepción Castellví fue que algunos de sus bienes, en caso de que se consiguiera la beatificación, fueran vendidos para sufragar los gastos del proceso y de la construcción de esta capilla, cuyo diseño dejó también estipulado<sup>755</sup>. Sin embargo, si no llegaba la proclamación oficial esos bienes debían recibirlos sus herederos<sup>756</sup>. Tras la elaboración de un pleito, que no hemos localizado, y la confrontación por el dinero, los bienes pudieron ser finalmente vendidos:

“Del producto de la venta, se reintegró a las Monjas de la cantidad de 5000 duros, que venciendo enormes dificultades y apuros, habían enviado al a Postulación Romana, sobre los 11000 que constituían el fondo de limosnas de la Beata, para gastos del proceso; se satisfizo el coste del solemnísimos triduo de Beatificación en Roma con algunas otras cantidades presentadas en cuenta por el Sr. Postulador General y se acometió la deseada empresa de la erección de la Capilla de la Beata”<sup>757</sup>.

Las obras se iniciaron en 1895, y finalmente en 1896 se terminó la capilla. Debemos añadir que los marqueses de Malferit, la condesa de Buñol y Miguel Caro, herederos de la de Ràfol, cedieron las cantidades que les correspondían por el acto de conciliación a favor de la restauración de la iglesia, tal y como se describe en la edición de 1913 de la hagiografía de Martínez y Tormo<sup>758</sup>. Con ello se confirma nuestra idea de que debió existir algún tipo de confrontación jurídica entre la comunidad de agustinas descalzas y los familiares de la marquesa, a pesar de no haber hallado la documentación correspondiente.

El acto de traslado de los restos de Sor Josefa se rodeó de todo tipo de festejos y se llevó a cabo con una gran solemnidad<sup>759</sup>. Fue necesario, incluso, nombrar un tribunal compuesto por diversos clérigos de la diócesis que presidiera el reconocimiento y la colocación del cuerpo de la Beata Inés en su lugar definitivo. Para ello acudieron

---

<sup>754</sup> Fragmento del Testamento de Doña María Concepción Castellví y de Cardona, marquesa viuda de Ràfol. Archivo del Convento de la Purísima Concepción y Beata Inés de Benigànim.

<sup>755</sup> *Geografía e Historia... op. cit.*, p. 174.

<sup>756</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 421.

<sup>757</sup> *Idem.*

<sup>758</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 422.

<sup>759</sup> *Íbidem*, pp. 422-428.

numerosos testigos tanto de Benigànim como de las localidades de alrededor. Una vez en la clausura se extrajo el cuerpo, se le vistieron nuevos hábitos y se cubrió su cara con una máscara, realizada por un escultor anatómico, que permitiría conservar mejor el estado de su rostro<sup>760</sup>. Finalmente, fue sacado de la clausura, colocado en el sarcófago construido para la ocasión y situado en la nueva capilla de la iglesia. Durante los seis días siguientes tuvieron lugar todos los actos organizados para la ocasión, de los que también tomaron nota diversas publicaciones como *El Movimiento Católico* o *El Correo Español*<sup>761</sup>. También de esas fechas data el pliego de cordel al que hemos hecho referencia en más de una ocasión, y que, con un tono popular, recoge en valenciano la biografía de Sor Josefa y sus principales milagros. El estado en que quedó el nuevo santuario de la religiosa se puede apreciar en las siguientes fotografías de 1928<sup>762</sup>:



Imagen 12: Capilla de la Beata Inés de Benigànim. Fuente: La Hormiga de Oro, 1928.

---

<sup>760</sup> En el convento de Benigànim en la actualidad se conserva una máscara mortuoria de Sor Josefa que las monjas nunca han expuesto al público. Seguramente esta pieza debió ser el molde que este escultor sacó del rostro de la religiosa cuando tuvo que fabricar una máscara que representara sus facciones faciales.

<sup>761</sup> *El Movimiento Católico* (Madrid), 7/8/1896, p. 1; *El Correo Español* (Madrid), 13/8/1896, p. 2.

<sup>762</sup> *La Hormiga de Oro* (Barcelona), 2/2/1928, pp. 6 y 7.

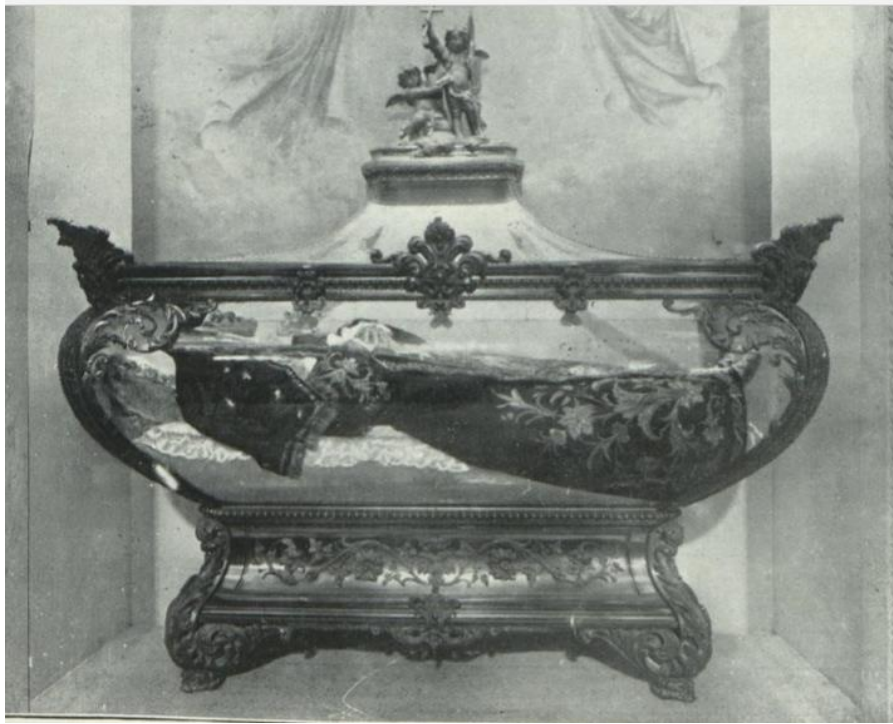


Imagen 13: Cuerpo de la Beata Inés de Benigànim. Fuente: La Hormiga de Oro, 1928.

Durante los primeros años del siglo XX la devoción hacia la Madre Inés siguió creciendo, lo que motivó festividades, la creación de una hermandad inesina y otras manifestaciones de la veneración popular. Su figura llegó incluso a atravesar el Atlántico puesto que tenemos noticias del culto a la Beata en países como Venezuela o Colombia<sup>763</sup>.

El punto final de la trayectoria de Sor Josefa, que no de su veneración, lo encontraremos en el contexto de la Guerra Civil española. En esos años los ataques contra iglesias, conventos y monasterios por parte de algunos miembros del bando republicano se extendieron por todo el territorio, y en el caso de Benigànim esto se tradujo en la profanación del templo. Seguramente, como consecuencia de estas acciones, el cuerpo de la Madre Inés fue destruido, aunque en la tradición oral local se ha mantenido la idea de que algún vecino pudo esconderlo, como indicamos en la introducción en relación al supuesto hallazgo de su cadáver en los años 80. Solo pudieron ser recuperadas algunas piezas de ropa y reliquias, como el hábito, el manto o una sandalia<sup>764</sup>. También la propia capilla sufrió daños, y la celda que habitó experimentó un destino similar. Progresivamente se pudieron reconstruir los daños, y en

---

<sup>763</sup> Agradecemos dicha información a Javier Herrero Llarío.

<sup>764</sup> *Geografía e Historia... op. cit.*, p. 214.

la actualidad el lugar, que recibe a miles de visitantes todos los años, se adorna y venera profusamente, especialmente el día de la festividad dedicada a la Beata, el 18 de enero. Como vemos es una devoción que se mantiene viva en la actualidad, y que requeriría un análisis antropológico profundo que desbordaría los límites del presente estudio. En la siguiente fotografía, a modo de ejemplo, se pueden apreciar los ramos de flores y las velas colocadas frente a un sepulcro de cristal que conserva una reproducción del cuerpo de la religiosa:



Imagen 14: El sepulcro de la Beata Inés en la actualidad (fotografía propia)



## **TERCERA PARTE**

### *LA MADRE INÉS COMO CONSEJERA Y SANADORA*



## Capítulo 4: La capacidad de asistencia terrenal de Sor Josefa de Santa Inés

La religiosa de Benigànim, como sabemos, fue supuestamente beneficiada con diversos dones concedidos por Dios gracias a sus virtudes. Algunos de ellos, como los éxtasis o las visiones, los hemos analizado en páginas anteriores, pero hemos considerado mejor reservar sus otras habilidades para describirlas como ejemplo de la capacidad que tuvo para ayudar a los demás en virtud, principalmente, del ejercicio de la caridad. En principio las constituciones de las agustinas descalzas no les permitían entrometerse en los negocios del mundo a menos que fuera para consolar<sup>765</sup>, pero a través de ese apoyo y consuelo podemos apreciar una activa participación de Sor Josefa en asuntos que resquebrajaban en cierta medida los límites de la clausura. De este modo la monja se convirtió en un apoyo fundamental de la comunidad rural de Benigànim y de notables personajes de toda el área valenciana. A través de estas relaciones dejó sentir su influencia en amplios círculos sociales, superando los límites que se esperaban para una mujer de su posición. Con ello compartía una trayectoria similar a la de otras mujeres religiosas, o vinculadas de alguna forma al estamento religioso, que fueron capaces de aprovechar sus circunstancias para ejercer un rol activo en su comunidad. El alcance de la fama de Sor Josefa, no obstante, fue aun así algo excepcional puesto que su origen humilde y su analfabetismo limitaban todavía más sus opciones. Podemos interpretar que las circunstancias que la rodearon, y el apoyo del que gozó por parte de personas influyentes de la nobleza y el clero, contribuyeron en gran medida a que su caso triunfara, pero la devoción popular que despertó, y que sigue despertando, tuvo también un importantísimo papel.

En este apartado podremos apreciar quiénes fueron aquellos que acudieron a Sor Josefa y ante qué tipo de dilemas, lo que nos permitirá analizar las redes de difusión de la información y los lazos familiares o de amistad entre unos y otros. Dejaremos para el apartado siguiente la intervención terapéutica de la Madre Inés como santa sanadora. En ambos casos citaremos a muchos de los personajes mencionados anteriormente, y podremos aproximarnos a la faceta más íntima de algunos notables personajes valencianos de finales del Seiscientos y principios del Setecientos. Comenzaremos por

---

<sup>765</sup> *Regla y constituciones... op. cit.*, p. 90.

el estamento nobiliario, continuaremos con el clero y finalizaremos con su asistencia a todas aquellas personas pertenecientes al pueblo llano.

#### **4.1 En defensa de los señores: el apoyo al estamento nobiliario**

A la religiosa de Benigànim le tocó vivir un intenso contexto político que no pudo ignorar pese a la estricta clausura. Durante el último cuarto del siglo XVII la incertidumbre por la sucesión de la corona española era cada vez mayor, y estas noticias eran capaces de traspasar los muros del convento. De hecho, la preocupación general llevó incluso a Jaime Albert, confesor de la religiosa y testigo de la fase informativa, a pedirle que rezara para que el monarca tuviera sucesión. Sin embargo, la religiosa le contestaba que el Señor no quería concedérsela puesto que deseaba castigar a España por sus pecados. Según Sor Josefa cada vez que intentaba elevar una plegaria por esta cuestión se le hacía tan de noche que “pareix una gola de lop”, a lo que añadía el testigo que esta era una expresión frecuente en la zona para hacer referencia a la oscuridad congajosa<sup>766</sup>. Como vemos el testimonio permite entrever la percepción general de un clima de decadencia política (y moral) que habría llevado a la extinción de la familia Habsburgo en la corona española, un clima que ya hemos mencionado anteriormente en relación a la “profandad” de los vestidos de las jóvenes denunciada por los moralistas en el siglo XVII como símbolo de relajación moral de las costumbres.

El deseo de continuidad y de estabilidad política debió llevar a la circulación de rumores por todas las capas de la sociedad. Así sucedió con Antonio Ferrer, obispo de Segorbe, que en una ocasión acudió al monasterio y relató a las monjas que le había llegado la noticia desde Madrid de que la reina, la esposa de Carlos II, estaba embarazada. Por este motivo pidió a las religiosas que la encomendasen a Dios para que tuviera un buen embarazo. Sin embargo, Sor Josefa, haciendo gala de su don de profecía, y de su carácter sincero y directo, desmintió esta noticia diciendo: “Tan preñada está la Reina como yo”<sup>767</sup>. Luis Mateu, labrador, compartía en su testimonio ese deseo común de continuidad del linaje de Carlos II, y añadía que el embarazo de la reina habría sido una gran alegría y tranquilidad para la monarquía<sup>768</sup>. Debemos tener en cuenta que esta declaración está tomada en 1730, y por lo tanto el testigo manifestaba

---

<sup>766</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 874v y 875r. “Parece una garganta de lobo”.

<sup>767</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 120v. Testimonio de Sor Francisca María de los Ángeles.

<sup>768</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 770r.

con estas palabras su pesar conociendo las consecuencias que tuvo la ausencia de sucesión a la corona española.

Mucho más de cerca vivió la religiosa la denominada Segunda Germanía a finales del siglo XVII en el Reino de Valencia<sup>769</sup>. Esta revuelta antiseñorial cuyo objetivo principal era la mejora de las condiciones de los contratos de la tierra afectó directamente a Benigànim y a las localidades de alrededor. La proximidad de los hechos llevó a una participación relativamente directa de Sor Josefa, que ayudó a proteger al bando señorial, es decir, al que resultaría finalmente vencedor. El vínculo lo estableció especialmente a través de Ventura Ferrer, gobernador de Xàtiva, que conformó un ejército para enfrentarse a los amotinados y en cuyas filas se enrolaron unas 200 personas de Benigànim. El gobernador, quien confiaba profundamente en la capacidad de la religiosa porque le había asistido en más de una ocasión como veremos más adelante, le pidió en 1693 que le protegiera y que le asistiera a él y a todos los reclutados. En la edición de 1715 del texto de Tosca el matemático menciona la asistencia de Sor Josefa en la contienda para “que el Señor pusiese remedio en aquella necesidad”<sup>770</sup>. Añade que los 200 que salieron de la villa de Benigànim:

“no recibieron daño alguno, siendo así que, como atestiguaron los mismos, les daban las balas en las caras y cabellos como moscas, volviéronse sanos a sus casas dando gracias al Señor que les avia sacado libres de tanto riesgo por las oraciones de la Ven. Madre Inés”<sup>771</sup>.

Sin embargo, Vicente Albiñana en la versión de 1737 de la hagiografía incluye algunos detalles más de lo sucedido por su acceso a los interrogatorios de los testigos de la fase informativa de 1729 y 1730. Gracias a estas declaraciones el pavorde sabe que quien solicitó la ayuda de Sor Josefa para los hombres que participaran en el conflicto fue precisamente Ventura Ferrer:

“Vino orden del Rey a Don Ventura Ferrer, que era entonces Governador de la Ciudad de Xàtiva (ahora San Felipe) para que saliese con la gente armada de aquella Ciudad, y de las Villas Reales circunvecinas a sujetar a los amotinados. Como Don Ventura tenía formado tan alto concepto de la virtud de la Madre Inés, y sabía por experiencia las

---

<sup>769</sup> Sobre este conflicto véase: García Martínez, Sebastián: *op. cit.*; o también: Pérez Aparicio, Carmen: “Reivindicaciones antiseñoriales en el País Valenciano. De la Segunda Germanía a la Guerra de Sucesión”, *Estudis. Revista de historia moderna*, N° 24, 1998, pp. 247-280. La participación de la religiosa en el conflicto ya ha sido analizada por Pons Fuster: “Monjas y beatas...” *op. cit.*, p. 240.

<sup>770</sup> Tosca, p. 299.

<sup>771</sup> *Íbidem*, p. 258.

grandes maravillas que obrava Dios por su intercesión, pasó luego a Benigànim, y comunicó a la Ven. Madre el orden con que se hallaba, y el peligro a que se exponía, pidiéndola que le asistiese con sus oraciones. Dixole la sierva de Dios con su acostumbrada sencillez: *Vete, y no tengas miedo, que aunque te den las balas no te harán mal*. Cobró tanto ánimo el gobernador con estas palabras, que llegó a asegurarse de su feliz éxito [...]. Tomó la Madre Inés muy a su cargo al Gobernador, y a los vecinos de Benigànim [...]. Luego que volvieron a sus casas, pasaron al Convento a dar gracias a Dios, publicando aver recibido este favor de su Divina Majestad por las oraciones de la Ven. Madre Inés. El Gobernador fue tan feliz, que aviéndole dado un balazo en el pecho, que le encendió la ropa, de manera que sus gentes juzgaron que avía muerto; sin embargo al reconocerlo encontraron que las balas se avían aplastado como si fueran de cera, sin hacerle la menor lesión, para que resplandeciese más el prodigio”<sup>772</sup>.

El texto hagiográfico muestra claramente un posicionamiento a favor del bando señorial, y los testigos del proceso manifestaban la misma opinión. Todos aquellos que hacían referencia al levantamiento de los amotinados mostraban frente al tribunal su oposición a este tipo de comportamiento insubordinado que ponía en peligro el equilibrio estamental del Antiguo Régimen. De hecho, incluso las monjas se posicionaron políticamente, como es el caso de Ana María de San Agustín, (cuya declaración se adaptaba al bando de los triunfadores de rechazo hacia lo sucedido): “se sublevaron algunos lugares de señorío de este reino contra sus señores, pretendiendo algunas libertades que no les correspondían”<sup>773</sup>. En este sentido la intervención de Sor Josefa para ayudar a Ventura Ferrer y a las tropas de Benigànim en la contienda implicaba no solo un deseo de pacificar la situación y proteger a los afligidos, como refleja el texto hagiográfico, sino también una clara preferencia por el grupo señorial, grupo que acabó triunfando. La actuación de la Madre Inés se enmarcaba en el ejercicio de la caridad hacia aquellos que necesitaban su ayuda, pero en este caso, además, esta asistencia adquiría un importante matiz político. Pese a que en teoría la religiosa no debía ocuparse de cuestiones ajenas al ámbito conventual, la protección de Sor Josefa se dirigía hacia los partidarios del triunfo de los señores. En ningún momento ponía en duda el orden establecido ni a la autoridad existente, y por ello su actuación se veía legitimada.

---

<sup>772</sup> Tosca, edición de 1737, pp. 351-353.

<sup>773</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 505r.

Así como el relato hagiográfico es más sutil en la descripción de los hechos, algunos de los testigos del proceso mostraban más claramente la vertiente política de Sor Josefa en su asistencia y en su don de consejo. Es el caso de Bernardo Moscardó, presbítero de Benigànim que conoció a la religiosa durante 33 años. Tal y como él explicaba, conocía detalles de lo sucedido gracias a su hermano, Gaspar Moscardó, y también a lo que le había podido contar Jacinto Roca, marqués de Malferit. Este noble, en uno de los enfrentamientos con los sublevados, se situó al frente de una de las caballerías como comisario general, y su labor fue alabada por el propio Ventura Ferrer. Según el gobernador, compañías como la del marqués habían actuado de forma casi milagrosa, y consideraba que el propio Roca peleaba como el más valiente soldado<sup>774</sup>. Aparentemente, el valor y el triunfo del de Malferit, sin embargo, se debieron a una intervención sobrenatural. Fue la Madre Inés la que intercedió por él para que el Señor le beneficiara en la contienda, o al menos así lo transmitía Bernardo Moscardó según las propias palabras del marqués:

“Y oyó también el testigo a Don Jacinto Roca, señor que fue del lugar de Ayelo de Malferit, que hallándose en aquella refriega, o batalla, dieron un balazo al caballo en que iba montado, y cayó el jinete sin haberse hecho daño alguno, habiendo muerto el caballo, y que montando en otro, llevaba en la mano una carabina amartillada para dispararla en las escaramuzas que hacían, y que al tiempo de saltar un ribazo, cayó el caballo, cayendo también el jinete en una zarza que había inmediatamente, y que con unas acciones tan violentas mantuvo la carabina en la mano, sin dispararse, lo que atribuyó a milagro de Nuestro Señor por intercesión de la Venerable Madre, a quien invocó continuamente, porque si se hubiera disparado, pudiera haberse muerto a sí mismo, o a alguno de sus compañeros que iban con él”<sup>775</sup>.

Según estos testimonios, por lo tanto, Sor Josefa ayudó activamente a algunos de los líderes de las tropas señoriales, quienes confiaban en ella porque la conocían desde hacía años. Los marqueses de Malferit le habían consultado diversas preocupaciones con anterioridad, y por ello el citado Jacinto Roca la tenía en una estima tan alta como para invocarla en ese peligroso momento. No obstante, la intervención de la Madre Inés tenía importantes consecuencias para ella puesto que cuando actuaba para aliviar el mal de otra persona solía realizar una especie de pacto con la divinidad: pedía a Dios que

---

<sup>774</sup> Espino López, Antonio: “La situación militar en el Reino de Valencia durante la Segunda Germanía (1693)”, *Pedralbes*, Nº 24, 2004, p. 270. El autor en el texto cita algunas de las cartas de gobernador Ventura Ferrer al virrey Castel Rodrigo, conservadas en el Archivo de la Corona de Aragón. De ahí hemos tomado la referencia a la actuación milagrosa de las tropas.

<sup>775</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 440v y 441r.

ayudara al afligido a cambio de que ella padeciera la pena correspondiente. Según el lenguaje hagiográfico este sufrimiento era lo que ella denominaba “cargamiento”, que podía ser más o menos intenso en función de la dolencia, del pecado o de la gravedad de la situación. De hecho, algunas de las enfermedades que padeció se interpretaban como la consecuencia de esta práctica, y así lo pensaban Bernardo Moscardó y otros testigos en relación a este episodio bélico. Más arriba hemos descrito una enfermedad que padeció la religiosa en 1693 y que, por su gravedad, casi la llevó a la muerte. Sin embargo, la intervención de la priora la obligó a permanecer viva durante unos años más en virtud de la obediencia que les debía a sus superiores. Según la opinión de este testigo, pues, este suceso fue precisamente el resultado del fuerte “cargamiento” que tuvo que realizar Sor Josefa para proteger a las tropas de Benigànim y a todos los implicados<sup>776</sup>. De acuerdo con este relato, por lo tanto, la trayectoria de vida de la religiosa se entrelazaba con algunos de los episodios propios de un momento de conflictividad social y de sentimiento de crisis. No es que la agustina viviera aislada en el convento de Benigànim sino que participó activamente en ciertos sucesos de su entorno, que incluso le afectaron personalmente.

Su relación con la Segunda Germanía, además, no se plasmó solamente en el conflicto bélico en sí, sino que en el transcurso del mismo también tuvo la oportunidad de poner en práctica su don de consejo. El mismo Moscardó relataba que Sor Josefa le había pedido que le dijera a Ventura Ferrer que se retirara de su actividad como soldado “porque se cansaba ya Dios Nuestro Señor de los excesos y riesgos a que se exponía de perder su alma”<sup>777</sup>. Aunque no sabemos hasta qué punto estas palabras se correspondían con la opinión de la religiosa, o del presbítero, aparentemente la recomendación reflejaba una actitud más prudente de la Madre Inés hacia la contienda, e incluso una cierta oposición. Además, era también un reflejo de la preocupación por el alma de una persona a la que sentía que tenía bajo su protección puesto que sabía que la guerra implicaba ciertos sacrificios y actuaciones que podían poner en riesgo su salvación, como el asesinato de otros soldados. La reacción del gobernador fue de agradecimiento, y respondió que inmediatamente se retiraría a la quietud de su casa, y solicitaría al monarca una plaza de capa y espada en la Real Audiencia de Valencia, para con ello servir solamente en lo político. Según Ferrer, por lo tanto, fue gracias a este consejo de

---

<sup>776</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 441r.

<sup>777</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 446r.



la Madre Inés que se retiró<sup>778</sup>. De acuerdo con Antonio Espino, citando a Sebastián García Martínez, el gobernador de Xàtiva había recibido del virrey Altamira esta plaza en 1690, pero a inicios de 1693 todavía no se había hecho efectiva. La represión del movimiento antiseñorial, por lo tanto, no solo habría reflejado su propia postura ideológica sino que también le beneficiaría y le abriría las puertas a la promoción social<sup>779</sup>. La posibilidad de ocupar un importante cargo en la Real Audiencia formaría parte, seguramente, de los objetivos vitales de Ferrer y por ello debió desarrollar diversas estrategias para conseguirlo, como hacían otros personajes ilustres como él. Estas aspiraciones personales y profesionales, que no dependían exclusivamente de él sino que requerían la obtención de una serie de méritos y la disposición favorable del monarca, las reelaboró el de Xàtiva interpretando lo sucedido como una decisión propia motivada por el consejo de una famosa “santa” local. De acuerdo con esta descripción de los hechos, y siempre según la declaración del citado testigo, Ventura Ferrer decidió retirarse para ocupar un puesto político que implicaba menos riesgos físicos y espirituales, pero fue precisamente a través de su posición como militar y de la represión que llevó a cabo como consiguió definitivamente ganarse el cargo. La estrategia por su parte, pues, parecía clara, aunque él transformara ese deseado ascenso social en una elección personal que había tomado solo por seguir la opinión de Sor Josefa.

El texto hagiográfico y los testigos del proceso de beatificación se esforzaban por mostrar la capacidad de la religiosa de influir en su entorno mediante recomendaciones razonables y bien fundamentadas cuyo origen era el designio divino. En principio cualquier don de la monja debía interpretarse como favorecido por Dios y no por sus habilidades intrínsecas, lo que se acentuaba especialmente en la obra de Tosca. La sencillez con la que se describía su carácter no hacía más que acentuar esta idea puesto que esa inocencia la hacía más merecedora del favor divino. Por este motivo todos se quedaban sorprendidos del contraste de su personalidad: aparentemente le costaba hablar de cuestiones cotidianas, no sabía contar, leer, ni escribir y era, por su naturaleza, balbuciente<sup>780</sup>, pero al mismo tiempo tenía la habilidad de hablar de materias

---

<sup>778</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 446v.

<sup>779</sup> Espino López, Antonio: *op. cit.*, p. 264.

<sup>780</sup> Tosca, p. 44.

espirituales como el más elevado teólogo<sup>781</sup>. Esto, al fin y al cabo, reforzaba la percepción de que la agustina había sido elegida especialmente por Dios, quien la prefería inocente como una niña porque así no tendría maldad intrínseca, pero tampoco ideas propias ni capacidad de razonar. Para las autoridades eclesiásticas el personaje resultaba perfectamente adecuado para reflejar sus intereses puesto que no alteraba el orden establecido y a través de él podían proyectar ideas y comportamientos ejemplares, así como los que políticamente les podían resultar favorables. Sor Josefa, por lo tanto, nunca supuso una amenaza ni reflejó ningún tipo de heterodoxia de pensamiento, al menos según las fuentes de las que disponemos. La duda que tenemos, y que hemos planteado en diversas ocasiones a lo largo de este trabajo, es el nivel de implicación de la religiosa en la construcción de su propio personaje. ¿Fue consciente de su posición y aprovechó sus circunstancias lo mejor que pudo para ejercer una cierta influencia? ¿O fue una mujer que se dejó manejar por personas con más poder y mayor capacidad que ella? Nunca sabremos realmente cuál es la respuesta, pero si intentamos desprender al personaje del halo hagiográfico con el que se la revistió, leemos entre líneas y utilizamos fuentes como los testimonios del proceso quizás podamos obtener una percepción más compleja y más acorde con la realidad.

En el ejercicio de su don de consejo visualizamos a una Sor Josefa que, amparándose en su posición de mediadora con la divinidad, es consciente de la influencia que tiene sobre los demás y es capaz de hacer recomendaciones sobre cuestiones políticas, económicas o sociales. Es cierto que la época de los santos y santas con influjo político a través de sus profecías había vivido su esplendor en etapas anteriores, pero esta práctica no había desaparecido por completo. La adquisición de la fama de santidad, además, seguía estando motivada por las relaciones establecidas con personajes ilustres, quienes al recibir noticias de estos santos vivos y su capacidad podían quedar impresionados, recurrir a ellos a partir de entonces y estimular, con ello, su devoción. La clausura no suponía una limitación puesto que los vínculos se construían especialmente mediante la correspondencia, o, si la persona notable tenía ocasión, acudiendo personalmente al convento. Debemos reconocer que la Madre Inés no pareció desarrollar una capacidad de influencia política excesivamente elevada, al menos si la comparamos con la de otras importantes santas de su época como es el caso

---

<sup>781</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 627r. Testimonio de Sor María Magdalena de San Pablo.

de Sor María de Ágreda y su relación epistolar con el monarca Felipe IV. Es cierto que Joaquín Madroño, noble de Valencia, en su testimonio de la fase apostólica aseguraba que la religiosa mantuvo correspondencia no solo con Mariana de Austria, como hemos visto anteriormente, sino también con el propio Felipe IV, quien le comunicaba materias tocantes al gobierno de la monarquía<sup>782</sup>. Sin embargo, esta es la única referencia que hemos podido localizar, y no conocemos la existencia de cartas que corroboren tal afirmación. De hecho, es posible que, sabiendo de la existencia de una relación epistolar con la reina, el testigo hiciera extensivo este vínculo al monarca, alterando así la memoria por el paso de los años.

Más allá de estas posibles aportaciones mediante su habilidad de consejo en materia política al gobierno de la monarquía o a la trayectoria de Ventura Ferrer y la Segunda Germanía, en el ejercicio de los dones sobrenaturales pocas de sus profecías y visiones tuvieron contenido político. Un ejemplo es la predicción de la victoria cristiana del emperador Leopoldo en la ciudad de Buda en 1686. Según el mismo testigo, Joaquín Madroño, “antes de saberse en esta Ciudad y Reino, la Sierva de Dios manifestó estando en su convento el punto e instante en que sucedió, lo cual supo por revelación de Dios”<sup>783</sup>. Corroboraba esta profecía Jesualdo Poblador, presbítero de la iglesia de los Santos Juanes de Valencia, y testigo también de la fase apostólica, que decía que la religiosa anticipó “la noticia de la batalla que ganó el Emperador Leopoldo a los Turcos”<sup>784</sup>.

Aparte de su importante intervención en el conflicto de la Segunda Germanía, su influencia no se dejó sentir mucho más a nivel político, pero sí que mantuvo durante su vida una relación muy estrecha con algunas de las más importantes familias nobiliarias del territorio valenciano, a algunos de cuyos miembros aconsejó en su actividad pública. Es el caso del conde de Paredes Vespasiano Gonzaga Orsini, virrey y capitán general del Reino de Valencia entre 1669 y 1675, quien “consultaba a la Venerable Madre las dependencias de mayor entidad para su acierto”<sup>785</sup>. En el texto hagiográfico Tosca incide en la estrecha relación entre ambos, basada en la devoción que el conde

---

<sup>782</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 517r.

<sup>783</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 521v.

<sup>784</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 611r.

<sup>785</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 130r. Testimonio de Sor Francisca María de los Ángeles.

profesaba a la religiosa. Parece ser que él le solía escribir para consultarle sus dudas en los negocios más arduos de su gobierno:

“Especialmente la comunicó uno gravísimo pidiéndola a la sierva del Señor su asistencia para tomar la devida determinación; ofreciósele ella: llegó el día en que avia de tomar la resolución, y temeroso, iba paseándose por el palacio, sin acabar de tomarla; encomendose de nuevo a Dios nuestro Señor, e invocó a la Madre Inés, para asegurar con su asistencia el acierto, y como dixo el sobredicho Conde, sintió luego dentro de sí como un impulso, o fuerza que le impelía a la resolución, y ejecución del negocio, tomóla y salió con el bueno, y feliz suceso que deseaba, atribuyéndolo a la asistencia de la Venerable Madre; y no se engañó, porque a pocos días le escribió por medio del Doctor Joseph Ramírez diziéndole, que en qué pensaba su Excelencia en no resolverse prontamente, que para que lo hiziese avia sido menester que en tal día, y en tal puesto de Palacio, le hubiese impelido ella a la ejecución, añadiendo según su estilo sencillo: *Buen pezcocozoncillo le he dado para que se determinase*”<sup>786</sup>.

El mismo episodio lo relataba Sor Ana María de San Agustín en su testimonio de la fase informativa, diciendo que en una ocasión la religiosa de Benignim asistió al conde cuando este dudaba sobre un asunto muy importante. Parece ser que él no se lo manifestó personalmente sino que la monja sintió un “pesiguet en lo cor”, y él una especie de impulso para tomar la decisión<sup>787</sup>.

Como vemos la descripción del tipo de asistencia es muy vaga e imprecisa, pero suficiente ante el tribunal para mostrar tanto la capacidad de Sor Josefa como la buena consideración del ilustre personaje hacia la religiosa. De hecho, la referencia a nobles y otras personas de elevado estatus social en las declaraciones del proceso y en la hagiografía ayudaba a legitimar a la Madre Inés. El origen del vínculo entre ellos era irrelevante en la medida en que lo importante era hacer ver que existía y que la consideración de estos personajes era positiva. Además, otro elemento que no debemos ignorar es la mención a la correspondencia. El analfabetismo de la religiosa obligaba a otros a escribir y leer las cartas que enviaba y que recibía. En ocasiones lo hacía alguna compañera religiosa, pero, como citaban los testigos de la fase informativa, también actuaba de intermediario Mosén Pedro Pastor, presbítero que a veces confesaba a la monja. Según el testimonio de su propio sobrino, Carlos Garrido, Sor Josefa se

---

<sup>786</sup> Tosca, pp. 330-331.

<sup>787</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 516v. “Un pellizco en el corazón”.

comunicaba por este medio con arzobispos, virreyes, inquisidores y otras personas de prestigio, aunque desconocemos la naturaleza de sus conversaciones escritas<sup>788</sup>.

A través de estos ejemplos hemos podido comprobar la habilidad de Sor Josefa para predecir y aconsejar en materia política y/o pública, pero no fue esta la labor asistencial que más y mejor desempeñó. Si fue capaz de construir un vínculo con estas personas ilustres y con la comunidad rural de la que formaba parte fue gracias a la ayuda que les prestó con sus preocupaciones y problemas personales, y su salud física y espiritual. La faceta curativa la abordaremos en el apartado siguiente, pero ahora nos interesa analizar qué tipo de situaciones cotidianas era capaz de solucionar la religiosa. Fueron estos episodios, de hecho, los que consolidaron su fama de santa viva y los que le otorgaron el poder carismático y el peso social con los que se haría famosa en todo el territorio valenciano.

Comenzando por su relación con el estamento nobiliario, recuperamos ahora algunos de los nombres que hemos citado tanto en este capítulo como en el anterior. El conde de Paredes conocía a la religiosa tanto por el vínculo que tenía con ella como por el estrecho contacto que mantenía con su esposa, a quien asistió en su lecho de muerte en 1679. Parece ser que el alma de la condesa, Doña María Inés Manrique de Lara, como tantas otras, pasó el purgatorio en la celda de Sor Josefa. Es importante destacar, de hecho, que este era un patrón que se repetía con muchas de las familias nobiliarias: el vínculo más estrecho de la Madre Inés era con la señora, y por extensión seguramente el esposo acabaría profesando la misma devoción. Así ocurrió también en el caso de los marqueses de Malferit. Fausta de Malferit, la primera marquesa, solicitó la asistencia de Sor Josefa en su muerte, y ella, como hemos descrito en el capítulo dos, se arrobó, dejó las tinajas que estaba limpiando y se trasladó espiritualmente para estar junto a la moribunda. De ello fue testigo el doctor Pedro Vidal, quien pocos días después acudió al convento a preguntar dónde se encontraba Sor Josefa en el momento en el que dicha marquesa falleció.

La asistencia a los moribundos, como parte de su preocupación por la salud del alma de las personas, era una de las prácticas más habituales de la Madre Inés. Fue también fundamental la solicitud de su ayuda para conseguir sucesión. Muchos, preocupados seguramente por la herencia de sus títulos y propiedades, consultaron a Sor

---

<sup>788</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 338v.

Josefa para preguntarle si tendrían herederos o para pedirle que intercediera por ellos con la divinidad para conseguirlos. Así sucedió con los mismos marqueses de Malferit, con los duques de Gandía, con Ventura Ferrer, con Vicente Guill (procurador del convento) o con Doña Diega Hostalnou (marquesa de Colomer). En lo relativo a los primeros Ildfonso Milán de Aragón relataba en su testimonio de la fase informativa que el marqués de Malferit le contó que se le había muerto uno de los dos hijos varones que tenía:

“Se halló su ya citada mujer con el desconsuelo de quedarla solo un varón, aunque algunas hembras, y con este motivo comunicó esta aflicción a la Venerable Madre Inés, la cual la consoló asegurándola que en adelante pariría varones, como sucedió pues parió cuatro varones consecutivos, de los cuales (por haber muerto el que antes había quedado) el primero, que se llama Don Serafino Roca, es actual marqués de Malferit”<sup>789</sup>.

La realidad que describe este suceso es la de la elevada mortalidad infantil y la de la preferencia de los hijos varones sobre las hembras. Era la propia marquesa la que se sentía desconsolada no tanto por haber perdido a un hijo, aunque también, como por el hecho de que este fuera un chico. Sin embargo, no fue ella la que comunicó lo sucedido al testigo sino que lo hizo su esposo, quien, según la declaración de Ildfonso Milán, no describía el desconsuelo como algo compartido sino como un sentimiento que solamente habría afectado a su esposa. Asumía, además, que la pena era precisamente por tener más hijas que hijos, y, suponemos, que por no ser capaz de cumplir con la función que se esperaba de ella: la de aportar vástagos al matrimonio, especialmente varones. El enfoque con el que el marqués asumía la pérdida de su hijo era un enfoque práctico, en el que como hombre de su tiempo hacía recaer en su mujer la responsabilidad de darle sucesores. Y el testigo, como persona perteneciente a una importante familia nobiliaria, comprendía esta preocupación. Ambos parecían asumir que la aflicción que padeció la marquesa se debió al hecho de que el hijo que perdió fue un niño. Es cierto que la marquesa formaba parte de la misma cultura nobiliaria que su esposo y que el testigo, y conocía la importancia de aportar sucesión masculina. Además, era consciente de las dificultades del parto y de la elevada mortalidad infantil. Sin embargo, no por ello debemos descartar su desconsuelo como madre ante la pérdida

---

<sup>789</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 1045r.

de un hijo, independientemente de su sexo, aunque no podamos saber cómo vivió la experiencia en primera persona.

El deseo de tener sucesión masculina lo encontramos también en el caso de los Duques de Gandía, sobre los que la religiosa Francisca María de los Ángeles relataba lo siguiente:

“Asimismo dijo la testigo que los Excelentísimos Duques de Gandía padres del Excelentísimo Duque, que al presente vive en la corte de Madrid, vinieron a este convento a visitar a la dicha Venerable Madre por la especial veneración con que la trataban, en atención a su singular virtud, y raros y grandes prodigios, que la Divina Majestad se servía obrar por su medio, con cuya consideración hallándose sin sucesión instaron y pidieron sus Excelencias a la dicha Venerable Madre que rogase a Nuestro Señor les concediese el singular consuelo y favor de tener sucesión, y habiéndoles profetizado la Venerable Madre que tendrían un hijo varón, sucedió así por haber procreado al Excelentísimo Duque”<sup>790</sup>.

Sor Josefa respondió a sus inquietudes y les confirmó, mediante una profecía, lo que realmente querían escuchar: que sí que tendrían un hijo y que además sería varón. También Luis Mateu en su testimonio confirmaba que conocía la esperanza de los duques de tener sucesión porque se lo habían dicho ellos mismos<sup>791</sup>.

En lo relativo a Ventura Ferrer, de nuevo, aparecía claramente la preferencia por la sucesión masculina. Según relata Tosca en 1676 el gobernador pasó por Benigànim a hablar con la religiosa, y al despedirse de ella, sin tener Ferrer la mínima sospecha, esta le dijo que su mujer Doña Isabel Escorcía estaba embarazada. Sin embargo añade: “Mira que no hagas las malas crianzas que suelen hazer otros hombres quando no son varones los que nacen, que el otro que te dará tu Señora será varón”. Aparentemente, así sucedió porque primero tuvo una hija y a los dos años un hijo<sup>792</sup>. Francisca María de los Ángeles añadía que estos dos hijos fueron Vicenta Ferrer, mujer del conde de Faura, y Joaquín Ferrer<sup>793</sup>. La primera, de hecho, testificó en la fase informativa del proceso, el hizo de esta, Juan Vives de Cañamás, lo hizo en la fase apostólica. Sor Ana María de San Agustín, en su declaración, corroboraba las palabras de la Madre Inés:

---

<sup>790</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 130r y 130v.

<sup>791</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 770r.

<sup>792</sup> Tosca, pp. 297 y 298.

<sup>793</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 121r.

“Encara que desitjes tindre un fill, tin paciencia, y no ho prengues a mal, que ara tindrás una filla, y a la altra vegada será home; y no fases los malcriaments que solen fer los homens quant tenen filla”<sup>794</sup>.

Este consejo, y la forma de darlo, probablemente se acercaban más al auténtico carácter de la religiosa. Sor Josefa asumía que Ferrer debía querer un varón, pero le recomendó que tuviera paciencia porque, aunque primero llegara una niña después por fin tendría un niño. Sin embargo, añadía una interesante recomendación: que no muestre expresamente una reacción de decepción por el hecho de no haber tenido un varón, algo que asumía que hacían especialmente los padres. Con estas palabras creemos entrever la necesidad de todos los cristianos de aceptar los designios divinos, así como también, tal vez, la opinión de Sor Josefa sobre que el hecho de tener hijas no era una cuestión tan negativa. No obstante, lo interesante de su consejo en esta ocasión es la responsabilidad que otorgaba a los padres, hombres, en esta cuestión. Años después su nieto Juan Vives de Cañamás relataba en la fase apostólica este mismo suceso de forma muy similar, probablemente porque se lo habían contado sus familiares, aunque no hacía referencia a la crianza o la educación sino que decía que lo que la religiosa le había advertido fue que: “no haga mala cara como acostumbran los hombres quando sus mujeres paren hija, que al otro parto será varón”<sup>795</sup>.

La Madre Inés, aparentemente, también predijo en 1676 que Vicente Guill tendría una hija, al menos según el texto hagiográfico<sup>796</sup>. Sin embargo, de acuerdo con el testimonio de Sor Francisca María de los Ángeles fue el procurador el que acudió a Sor Josefa para pedirle que intercediera con la divinidad para poder tener una hija. Aunque le dijo que tuviera paciencia finalmente se cumplió su deseo y tuvo primero una niña a la que llamó Josefa María (suponemos que en honor a la religiosa) y después otra a la que puso por nombre Isabel María<sup>797</sup>.

Finalmente, en lo relativo a la intervención de Sor Josefa para lograr la sucesión de personajes de elevado estatus social, analizaremos el caso de Diega Hostalnou, marquesa de Colomer, donde podremos ver también la utilización de reliquias como

---

<sup>794</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 502v. “Aunque desees tener un hijo ten paciencia y no te lo tomes a mal, que ahora tendrás una hija, y en otra ocasión será hombre, y no hagas las malas crianzas que suelen hacer los hombres cuando tienen una hija”. En este testimonio la expresión “malas crianzas” haría referencia a una posible acción inapropiada del padre.

<sup>795</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 498v.

<sup>796</sup> Tosca, p. 298.

<sup>797</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 121r.



garantes de la salud. Sor Catalina María de San Agustín describió lo sucedido porque había estado presente, pero el testimonio de Jaime Albert, que también se encontraba en el convento en ese momento, es más completo. Decía que en una ocasión en que estaba hablando con Sor Josefa en la reja del convento vino la tornera para decirle que había acudido a visitarla Doña Diega Hostalnou, que vivía en Ontinyent. Parece ser que la Madre Inés se excusó diciendo que estaba confesándose con el testigo, pero este le mandó que fuera a hablar con ella. Al volver le comunicó al testigo que la aristócrata ya había ido a verla con anterioridad para rogarle que intercediera con el Señor para concederle sucesión, y para lograrlo le había pedido un delantal, que Sor Josefa le entregó por mandato de la prelada. Sin embargo, aunque consiguió tener una hija esta había fallecido, y por ello había vuelto al convento afligida, para que volviera a rezar por ella y le entregara otro delantal. Según el testimonio de Albert la Madre Inés se resistió a dárselo, pero debía obedecer a la priora, que le ordenó que lo hiciera:

“Y a esto añadió la sierva de Dios que de qué provecho la serviría su devantal ni qué virtud tendría este? Y dijo luego la misma Venerable Madre que la referida marquesa concebiría y pariría una hija, que también se moriría, pero que Nuestro Señor la concedería después un hijo, que viviría. Y con efecto se cumplió puntualísimamente esta profecía, pues tuvo una hija que murió luego, y después parió un hijo que vive y al presente es el marqués de Colomer, habitador de la misma villa de Onteniente. Todo lo cual sabe el testigo porque con el cuidado de aquella profecía encargó a las religiosas de aquel convento le avisasen los sucesos de la marquesa de Colomer, como lo ejecutaron, diciéndole habían tenido avisos de la misma marquesa del parto de la segunda hija, de la muerte de esta, y después del nacimiento del hijo, que al presente vive”<sup>798</sup>.

Esta profecía y la asistencia de Sor Josefa contienen varios elementos que merecen algunos comentarios. En primer lugar, podemos apreciar claramente cómo en todo momento la actuación de la religiosa estuvo guiada por la obediencia a sus superiores, tanto a la priora como a su confesor, quienes le ordenaron tanto que fuera a hablar con la marquesa como que le entregara uno de sus delantales. Aparentemente la monja no comprendía por qué esta pieza de ropa podía ayudar a Doña Diega, y por ello se mostraba reticente a entregársela. Aunque en la declaración de Albert no se esconde la utilización del delantal como reliquia con un objetivo protector, sí que se adorna un poco más en el testimonio de Sor Catalina, quien decía que le pidió algo de su ropa a la

---

<sup>798</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 875r-876r.

Madre Inés “para memoria de lo mucho que la estimaba”<sup>799</sup>. Independientemente de la interpretación de lo sucedido lo que está claro es la utilización de dicha pieza por parte de la marquesa para quedarse embarazada, seguramente por una relación simbólica, de contacto entre el delantal y el vientre femenino. Además, Doña Diega estableció una relación de causa-efecto entre este objeto y sus embarazos. Consideraba que si la primera vez pudo quedarse embarazada gracias a él ahora lo necesitaría de nuevo para volver a conseguirlo, aunque analizaremos en profundidad este tipo de prácticas en el apartado siguiente. En segundo lugar, vemos de nuevo la alta mortalidad de los niños recién nacidos, y la angustia por la pérdida de los hijos, tanto por la muerte en sí como por las presiones por conseguir un heredero. La predicción de Sor Josefa incluía el fallecimiento de otro hijo, pero el consuelo lo tendría gracias al tercero, que sí que sobrevivió.

A lo largo de todos estos relatos hemos podido apreciar algunos de los trances más habituales entre las familias del Antiguo Régimen, como son la elevada mortalidad infantil o la presión social por lograr la sucesión. Asimismo, estos testimonios permiten entrever las emociones derivadas de este tipo de situaciones, como son el desconsuelo por la muerte de los hijos o la frustración por no lograr un sucesor. Más adelante, a través de otras historias en primera persona, profundizaremos en el análisis de los embarazos (y la dificultad de las mujeres para conseguirlos), los partos (y sus complicaciones) y la mortalidad infantil, y cómo el dolor por estas experiencias afectaba a todos los estratos sociales.

A otros importantes personajes ilustres Sor Josefa también les asistió en sus preocupaciones. A Don José Milán de Aragón, por ejemplo, le predijo algunas dificultades que iba a padecer, y le recomendó que pidiera al Señor paciencia para abordarlas con resignación, al menos así lo relataba Pedro Vicente Pastor en su testimonio<sup>800</sup>. El trance lo corroboró Ildefonso Milán de Aragón, hermano del citado José, quien en su declaración aseguraba que José Milán pidió interiormente padecer por sus pecados. Sor Josefa, en el ejercicio de su don de penetración de corazones, averiguó su deseo, pero le aconsejó que sería mejor solicitarle al Señor paciencia porque sabía que iba a sufrir algunos padecimientos. El testigo aseguraba que fue así cómo sucedió puesto que poco después murió el padre de ambos, Don Alonso Milán, y dejó a cargo de

---

<sup>799</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 223v.

<sup>800</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 387r.

Don José el cuidado de los 11 hijos de diferentes edades que tenía, así como la inquietud económica derivada de la ausencia de una renta vitalicia que ya no entraría en la casa<sup>801</sup>. La muerte del cabeza de familia, por lo tanto, había causado preocupación al testigo por cuestiones económicas<sup>802</sup>.

La relación de Don José Milán con la religiosa fue muy estrecha durante toda su vida, y no solamente se preocupaba por él y le advertía de posibles padecimientos futuros. También hizo gala en alguna otra ocasión de este don como ejemplo de su habilidad para conocer sus pensamientos en materias más banales. Así lo relataba Don Alonso Milán, sobrino de los dos nobles citados y testigo de la fase apostólica. Explicaba que en una ocasión en que su tío Don José acudió a hablar con Sor Josefa esta adivinó que pensaba adquirir:

“una cama colgada de damasco azul, con galones y franja blanca, y la dicha Madre le dijo en lengua Valencia: gran cama quiere hacer, y estará muy bonita de blanco y azul: la cual se hizo, y el testigo la vio por muchos años en casa de su tío Don Alonso”<sup>803</sup>.

Asimismo, el citado José Milán mostró claramente su devoción a la religiosa con su intención de obtener objetos que le hubieran pertenecido, en principio como prueba del amor que le profesaba, pero que finalmente alcanzaban un importante valor como reliquias. Se trataba de una muela, cuya adquisición hemos descrito en el capítulo anterior, y también de un pañuelo con su sudor, que el clérigo no se atrevía a pedirle pero la religiosa adivinó sus intenciones. Por ello se lo dio con licencia de la priora, aunque añadiendo que, supuestamente, no sabía para qué lo querría<sup>804</sup>.

La Madre Inés mantuvo también una relación muy próxima con Vicente Guill, como hemos visto más arriba. Como a los otros, le asistió en el ejercicio de su trabajo y le ayudó en una ocasión en que perdió la documentación de un proceso en su casa, como relataba Pascual García y Roda, oratoriano, en su testimonio de la fase apostólica:

---

<sup>801</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 1029r.

<sup>802</sup> Sabemos que don Alonso Milán de Aragón falleció en 1694, y nombró como heredero universal a su hijo Francisco Milán de Aragón, nacido de su primera mujer Doña Inés Masip. A sus otros 10 hijos (seis nacidos de su primer matrimonio y cuatro del segundo con Doña Blanca María Álvarez de Toledo) les legó determinadas cantidades y bienes en su testamento. *Colección legislativa de España. Sentencias del Tribunal Supremo en su Sala Primera. Recursos de casación, admisión de los mismos y competencias en materia civil. Primer semestre de 1872*, Imprenta del Ministerio de Gracia y Justicia, Madrid, 1875, pp. 439-440.

<sup>803</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 594v.

<sup>804</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 235v. Testimonio de Sor Catalina María de San Agustín.

“Le sucedió que no pudiendo hallar en su casa un proceso que tenía cargado, después de muchos días que le buscaba, se impacientó de ello; y que habiendo ido después a Benigànim, por ser Síndico del Convento de las Religiosas, apenas le vio la Madre Inés, le hizo cargo de aquella impaciencia de que él ya no se acordaba, y dándole las señas del día y motivos que tuvo para ello, se acordó dicho Guill, y confesó su culpa; a lo que le dixo la Sierva de Dios que lo había hecho el enemigo para que se impacientara, que no le sucediera otra vez, y que quando volviese a su casa, que en tal parte encontraría el proceso, dándole puntuales señas del lugar, como de hecho sucedió: lo que sabe el testigo por haberlo oído a Mosén Joseph Senach, sacerdote, digno de toda fe y crédito, a quien se lo refirió el mismo Vicente Guill”<sup>805</sup>.

La religiosa en esta ocasión supo cuál era la preocupación de Guill, y le recomendó que a pesar de que le sucedieran este tipo de cosas no fuera tan impaciente. Podemos interpretar que el procurador del convento perdió los nervios, un comportamiento reprochable en opinión de la monja. Por ello la causa del mismo se la atribuyó al demonio como incitador. Había sido él quien le había escondido el proceso, consiguiendo con ello que Guill se alterara. Los defectos humanos y los sentimientos negativos, por lo tanto, se vinculan a la influencia del diablo, que tienta a los hombres para que saquen lo peor de sí mismos.

En otro momento Sor Josefa intuyó el deseo del mismo Vicente Guill de pedir a la priora del convento una vela verde de las que usaban en los maitines para poder llevársela a su casa y encenderla cuando hubiera una tempestad<sup>806</sup>, lo que corroboran también algunos de los testigos de la fase apostólica. El temor a las tormentas lo confesaban diversas personas, que utilizaban remedios de todo tipo para sentirse protegidos. El procurador lo hizo mediante una vela, pero encontramos una práctica similar en el caso de Jaime Albert y de Jaime Madroño, juez de la Real Audiencia de Valencia y abuelo de Joaquín Madroño, testigo de la fase apostólica. Según explicaba Albert en su testimonio en una ocasión estaba visitando a Sor Josefa en la reja del locutorio y la llamaron porque tenía visita. Se trataba del citado Jaime Madroño, que le pidió que le encomendase a Dios porque tenía miedo “de fallar al cumplimiento de su obligación, y a su conciencia en su empleo de juez, a lo que le había respondido: Señor,

---

<sup>805</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 452v.

<sup>806</sup> Tosca, p. 314.

recta intención y no errará”<sup>807</sup>. Pero además de desear la protección de la Madre Inés para ejercer bien su trabajo, el juez le pidió lo siguiente:

“una piedra de las que usaba en Semana Santa para tocar a tinieblas, por tener mucho miedo a los truenos. Y que le había respondido no tenía más que una, y que esta la necesitaba un hijo suyo que padecía mucho temor a los truenos, y que este hijo era el testigo, a quien frecuentemente llamaba con este nombre. Y con efecto aquella sierva de Dios dio al declarante en la misma ocasión una piedra, diciéndole que no temiese a los truenos, lo cual admiró sumamente a este porque nunca había manifestado a la Venerable Madre el temor que tenía a los truenos, y tempestades, que en la realidad era tan grande que no solo las mismas tempestades sino también el ver algunas nubes causaba al testigo tal horror que le enfermaba, sin poderlo remediar [...]. Y el tener el testigo en su poder aquella piedra ha causado a este tan favorables efectos que desde el instante en que se la dio la Venerable Madre perdió totalmente el miedo que tenía a tempestades, sin que jamás le haya vuelto. Y esto mismo sabe el testigo ha sucedido a otras muchísimas personas que pudieron lograr el adquirir una de aquellas piedras [...]. Y preguntando a esta el testigo qué significaban aquellas piedras, respondió aquella sierva de Dios que en los tres días de tinieblas de Semana Santa hacía ruido con ellas en los bancos del coro, como lo previene la rúbrica, y que después de esta función se experimentaban singulares consuelos contra los temores que causaban las tempestades”<sup>808</sup>.

De acuerdo con el testimonio del declarante ambos tenían pavor a los truenos, e incluso Albert confesaba que era un miedo que le hacía enfermar. La expresión es significativa puesto que hace referencia a la capacidad que se consideraba que tenían las emociones (o mejor dicho las pasiones o afecciones del alma) de afectar a la salud corporal. En la interpretación dual del ser humano aquello que afectaba a una de las dimensiones de la persona podía repercutir en la otra. Por lo tanto, las palabras de Albert no son una mera metáfora sino la manifestación de una realidad y del conocimiento filosófico y médico de los siglos modernos. Como explica Elena Carrera la concepción de las pasiones como hechos cognitivo-fisiológicos que están localizados en el cuerpo y la mente simultáneamente se encuentra no solo en los escritos de Tomás de Aquino sino también en los textos de una gran variedad de influyentes autores médicos entre los siglos XIII y XVIII<sup>809</sup>. La respuesta ante este miedo por parte de

---

<sup>807</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 869v.

<sup>808</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 869v y 870r.

<sup>809</sup> Carrera, Elena: “Anger and the Mind-Body connection in Medieval and Early Modern Medicine”, en Carrera, Elena (ed.): *Emotions and Health (1200-1700)*, Brill, Boston, 2013, pp. 96 y 97.

ambos fue recurrir a Sor Josefa, y en el caso de Madroño pedirle una de las piedras usadas en Semana Santa. Albert, sin embargo, no parecía conocer el uso de este objeto, y la religiosa le explicó el contexto en el que lo utilizaban. Como recoge también el Diccionario de Autoridades en su edición de 1739 las tinieblas o los maitines son una celebración que tiene lugar los últimos tres días de Semana Santa, y en la que se apagan todas las luces para simbolizar la oscuridad posterior a la muerte de Cristo<sup>810</sup>. Al finalizar la oración se realiza algún tipo de ruido como símbolo de la convulsión de la naturaleza producida tras el fallecimiento de Cristo<sup>811</sup>. Las piedras a las que se refiere la Madre Inés, por lo tanto, debían ser las utilizadas en la ceremonia, y con ellas golpearían los bancos. El objeto que inicialmente tiene un uso litúrgico es sacado de su contexto para adquirir un valor mágico como protector frente a las tormentas. Probablemente la semejanza del ruido de la piedra al golpear el banco con el ruido del trueno, siguiendo el principio de la magia simpática, descrito entre otros por Frazer, es lo que la convertía en un elemento adecuado para enfrentarse al miedo producido por las tormentas, que parecía ser bastante común.

Los truenos y los relámpagos despertaron también los temores de José Climent, ciudadano de Canals, y de Francisco Saurina, labrador y criado del anterior. Por la descripción que recoge este documento sobre el uso protector de objetos votivos frente a tempestades incluimos en este apartado su testimonio, aunque no se trate de dos personas con una posición social elevada. En la fase informativa del proceso Climent explicaba que el 23 de junio de 1718 el presbítero de la parroquia de Canals, Baltasar Primo, le mandó que fuera al convento de Benigànim para entregar a las monjas una carta en la que les pedía que le donaran una reliquia de Sor Josefa para enviársela a Josefa Tomasa Arnau, esposa del doctor Miguel Seise, regidor de Valencia. José así lo hizo, y acudió al monasterio junto a su criado Francisco. Una vez allí la priora Francisca María de los Ángeles entregó a Climent una carta con una reliquia de la Madre Inés, y los dos hombres emprendieron el camino de vuelta. Cuando pasaron junto al río de Aielo, cerca de Ontinyent, se inició una fuerte tormenta, que hizo que el de Canals se sintiera “sumamente afligido”. No obstante, al recordar que llevaba consigo la reliquia, y conociendo la capacidad de intercesión de Sor Josefa, cogió la carta en su mano,

---

<sup>810</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo VI (1739), entrada “Tinieblas”, Consultado el 23 de agosto de 2018. <http://web.fr.es/DA.html>.

<sup>811</sup> Thurston, Herbert: "Tenebræ.", *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 14, Robert Appleton Company, New York, 1912. Consultado el 23 de agosto de 2018: <http://www.newadvent.org/cathen/14506a.htm>

invocó a la religiosa y al instante vio disolverse la nube, cesando con ello la tempestad. Continuaron el viaje, dando gracias al Señor y a la monja, y cuando Climent pensaba que la tempestad había cesado completamente se metió la carta con la reliquia en la faltriquera:

“Y al instante vio un relámpago tan grande que le quitó la vista al testigo, quien oyó un trueno tan terrible que atemorizado segunda vez, y recelándose de mayor tempestad, volvió a sacar la carta con la reliquia, e instantáneamente cesó segunda vez la tempestad, de calidad que no oyó más trueno y relámpago. Y a poco tiempo después empezó a llover con tanta copia que temiéndose el que se mojase la carta y reliquia, resolvió guardarla, y se acogió a un árbol encina, que estaba a un lado del camino, bajo el cual se mantuvo con el criado que llevaba, y con los dos caballos en que iban, sin mojarse ni un ápice de la ropa, siendo así que era tanta la abundancia de agua que caía que todo el camino parecía un arroyo, y la dicha encina era tan vieja que estaba ya des poblada de ramas de calidad, que naturalmente no podía haber defendido del agua al testigo, ni a su criado. Todo lo cual atribuyeron entrambos a manifiesto milagro de la Divina Majestad por intercesión de la dicha Venerable Madre Inés. En cuya inteligencia volvió el testigo poco tiempo después de este suceso a esta villa de Benigànim [...], pidió para su consuelo una reliquia de la misma Venerable Madre Inés. Y habiéndole entregado la dicha priora al declarante un pedacito de hueso de un dedo del pie de la Venerable Madre, la lleva este en su poder continuamente con tan singular devoción y consuelo que siendo así que antes tenía muchísimo miedo a las tempestades, experimenta desde que tiene dicha reliquia un notable alivio y confianza en la Divina misericordia por la intercesión de la referida Venerable Madre Inés”<sup>812</sup>.

Francisco Saurina corroboraba en su testimonio lo relatado por su señor, aunque añadía que inicialmente no sabía que en la carta había una reliquia de Sor Josefa, y que se lo comunicó Climent por el camino tras cesar inicialmente la tempestad<sup>813</sup>. Ambos manifestaban haberse quedado atemorizados por los truenos y relámpagos, e incluso Climent reconocía que antes tenía muchísimo miedo a las tempestades. Sin embargo, consideraban que había sido la religiosa quien les había protegido hasta en tres ocasiones a través de la reliquia, lo que se acentuaba en el relato por el hecho de que si la carta estaba oculta en el bolsillo las nubes volvían a formarse. Climent, viendo los efectos de este objeto llegó a la conclusión de que era un eficaz protector, y por ello decidió solicitar otra reliquia para él puesto que interpretaba, en función de lo sucedido, que siempre le ayudaría frente a una tormenta. Además, confesaba que también le había

---

<sup>812</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 822v-824r.

<sup>813</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 827v y 828r.

quitado el miedo que sentía, quizás porque gracias a ella se sentía amparado por la Madre Inés y eso le daba confianza. De nuevo podemos apreciar el uso mágico que adquieren los objetos religiosos, a los que se da un valor que podríamos interpretar como de amuletos, especialmente en el caso de las reliquias. Y también comprobamos, como veíamos antes, la importancia de las relaciones de causa y efecto en las descripciones de los milagros y en los usos que los fieles hacen de sus santos más devotos y sus objetos.

La entrega de reliquias y de imágenes de Sor Josefa era habitual, y en esta práctica encontramos a muchos nobles, especialmente mujeres, como protagonistas. Es el caso de la Duquesa de Medinaceli y de la Duquesa de Veragua y Liria, a quien decía Agustín de Valdenoches, consejero de Hacienda del monarca y testigo de la fase apostólica, que había enviado la efigie de la Madre Inés y ejemplares de su *Vida* puesto que era habitual que desde la Corte le pidieran tales objetos por la fama de santidad de la religiosa<sup>814</sup>. Otra mujer noble, la duquesa de Caylús Bernarda Villacís (esposa del Capitán General del Reino), hizo gala de su devoción a Sor Josefa acudiendo al convento junto a Pedro Antonio de Arenaza, como relataba Manuel Fernández de Marmanillo, sobrino de José Fernández de Marmanillo, en su declaración de la fase apostólica<sup>815</sup>. Muchos de los episodios descritos hasta aquí nos muestran que el origen de la devoción a la religiosa se encontraba en las mujeres de la familia, quienes introducían esta veneración que después podían compartir los esposos y los demás miembros. Aunque podamos decir que fueron muchos los nobles que consultaron a Sor Josefa materias de todo tipo, resultaría más adecuado afirmar que, en el caso del estamento privilegiado, fueron especialmente ellas, las aristócratas y mujeres de elevada posición social, las que tomaron la iniciativa y manifestaron con sus prácticas devocionales una especial preferencia, en este caso, hacia la Madre Inés. Por supuesto entendemos que ella no sería la única a la que tendrían presente en sus oraciones, pero lo importante de esta valoración es el protagonismo que adquieren las féminas en las prácticas de la religiosidad cotidiana y en su transmisión no solo a sus hijos, dada la responsabilidad que tenían las madres en los primeros pasos de la educación religiosa, sino también a sus maridos.

---

<sup>814</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, ff. 582v y 583r.

<sup>815</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 591r.



## 4.2 Protectora de religiosas y religiosos

Tras estas primeras páginas en las que hemos dedicado el análisis principalmente a los grupos privilegiados laicos pasaremos a continuación a centrarnos en los fuertes lazos que unieron a la religiosa de Benigànim con el clero regular y secular. Como no podía ser de otro modo, las primeras beneficiarias de los dones de Sor Josefa fueron sus compañeras religiosas. Según el testimonio de Jaime Albert las agustinas se sentían muy dichosas de tener a la Venerable Madre entre ellas puesto que como, aparentemente, podía penetrar sus interiores y conocer sus pensamientos, era capaz de orientarlas y avisarlas si habían hecho algo mal para poder remediarlo<sup>816</sup>. Además, gracias a las profecías y visiones que tenía sabía cuándo iba a morir alguna de las monjas, y podía avisarlas para que se prepararan antes de que sucediera. De acuerdo con el texto hagiográfico cuando fallecía alguna religiosa el Señor manifestaba a Inés cuál sería la siguiente, lo que hacía a través del ángel de la guarda de la difunta, quien realizaba una reverencia al ángel custodio de la próxima en morir<sup>817</sup>. Dejando a un lado la asistencia a la salud espiritual de sus compañeras, nos centraremos ahora en el papel otorgado a Sor Josefa como protectora de la comunidad en otras cuestiones cotidianas. Entre ellas, de forma destacada, las relativas a la alimentación y las provisiones. Ya describimos en su momento cómo consiguió hacer una tortilla en buen estado a partir de huevos podridos, y algo similar sucedió en otra ocasión con la harina. Tosca, en la hagiografía, relata que en el convento había cuatro cahíces de harina de trigo muy carcomidos, por lo que no era posible amasarlos ni aprovecharlos. Sor Josefa, ante esta situación, parece ser que dijo a sus hermanas: “dexadmelo amasar a mí”, lo que dio como resultado un pan muy gustoso y una harina de calidad<sup>818</sup>. Sus dones, por lo tanto, se orientaban a mejorar la vida en la comunidad, como describían varios testigos de la fase informativa en relación a unas chirivías. La cocinera del convento ordenó a Sor Josefa que fuera a buscar algunas al huerto, pero las que había eran todavía demasiado pequeñas. La religiosa, antes de comenzar la faena, tuvo una visión en la que se le apareció el niño Jesús, quien le entregó las hortalizas ante el asombro de todas puesto que las chirivías habían

---

<sup>816</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 879r.

<sup>817</sup> Tosca, p. 290.

<sup>818</sup> *Íbidem*, p. 51.

adquirido un gran tamaño<sup>819</sup>. Este último suceso milagroso debió tener cierta repercusión popular puesto que aparece incluido en el pliego de cordel impreso en 1896:

“Un dia la que guisaba no tenia cherevíes, el hortolà ya no estaba, Inés sen anà a collirles. Estant a punt d’arrancarles se presentà el Chesuset; duya al coll un lleonet y éste se posà a escarbarles. Cuant ya en tenia prou les arreglà en un manoll y sen anà a entregarles algo picaes del poll. El guisao d’aquell dia va ser cosa superior, fentli dir lo que ocurría, arrancaes pel Señor”<sup>820</sup>.

Las provisiones del convento estaban a buen recaudo bajo la protección de Sor Josefa ya que, según Tosca, todo parecía que crecía y aumentaba en sus manos<sup>821</sup>. Además, también evitaba pérdidas, como en una ocasión en la que se rompió una tinaja de aceite porque se soltó un fragmento de la misma. La religiosa lo volvió a colocar en su sitio, y se mantuvo ahí milagrosamente sin que se perdiera ni una gota<sup>822</sup>. Su labor en el convento y su habilidad para solucionar problemas hicieron que sus compañeras recurrieran a ella cuando experimentaban alguna dificultad. En dos ocasiones la tornera tuvo que pedirle su ayuda para recuperar el dinero perdido. En la primera de ellas, la madre Teresa de la Concepción había comprado una olla de miel, y llevaba el dinero para pagarla en sus hábitos. Sin embargo, al llegar al torno se dio cuenta de que lo había perdido. Enseguida la invadió la preocupación por si se le había caído, y como temía contarle lo sucedido a la priora llamó interiormente a Sor Josefa. Esta acudió al momento, entró en éxtasis, y al volver le dijo que el dinero se lo había quitado el demonio y lo había arrojado al pozo. Lo buscaron y, tal y como había asegurado la religiosa, lo encontraron en una cazuela a la orilla del pozo<sup>823</sup>. En la segunda ocasión le ocurrió algo parecido a Isabel de Corpus Christi cuando era tornera. Perdió el dinero que debía entregar a otra compañera, y por mucho que lo buscó no lo encontró, así que recurrió a Sor Josefa y le pidió que rogara al Señor para localizarlo. De nuevo la religiosa se arrobó y vio que el demonio estaba jugando a la pelota con él. Al regresar le dijo que lo había dejado en el suelo del claustro, y allí lo encontraron<sup>824</sup>. Ambos casos

---

<sup>819</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 175r.

<sup>820</sup> *La Mare Inés de Benigani... op. cit.*, p. 5. “Un día la que guisaba no tenía chirivías, el labrador ya no estaba, Inés se fue a cogerlas. Estando a punto de arrancarlas se presentó Jesús, llevaba al cuello un ligoncillo y se puso a escarbar. Cuando ya tenía suficientes las compuso en un manojo, y se fue a entregarlas algo picadas de pulgas. El guiso de aquel día fue cosa superior, haciéndole decir lo que ocurría, arrancadas por el Señor”.

<sup>821</sup> Tosca, p. 70.

<sup>822</sup> *Idem*.

<sup>823</sup> Tosca, pp. 72 y 73.

<sup>824</sup> *Íbidem*, pp. 73 y 74.

fueron descritos por Sor Catalina María de San Agustín, quien citaba textualmente las palabras de sor Josefa en las dos ocasiones. En la primera, supuestamente, le dijo a Sor Teresa: “Mira, sense sentirho tú, te ha llevat el Dimoni els diners, y els ha tirat en lo pou per a inquietarte, ves allá y els trobarás en una casola a la vora del pou”<sup>825</sup>, y en la segunda le dijo a Sor Isabel: “Germana, el dimoni ly ha llevat los diners, y ha estat jugant en ells a Pilota, y els ha deixat en terra al costat del pou del claustro, lo que ha fet per a inquietarte”<sup>826</sup>.

Como podemos apreciar el demonio sigue apareciendo como un personaje recurrente en los relatos sobre los dones de la religiosa, y a él se le atribuyen los despistes y los errores. Mediante esta forma de describir lo sucedido se eliminaba la responsabilidad de las dos religiosas puesto que su equivocación no se interpretó como un defecto humano sino como una intervención del demonio, y lo mismo hemos visto antes en relación a Vicente Guill. De este modo el diablo lo que hace es interrumpir constantemente en la vida cotidiana de las personas, impidiéndoles ejercer correctamente sus labores, lo que nos da una idea de la percepción que se tenía de la realidad como un espacio habitado por seres sobrenaturales de todo tipo que intervenían para favorecer o perjudicar a los seres humanos.

La Madre Inés era capaz de evitar tragedias aún más graves, como un incendio que se desató en el desván y del que el Señor la avisó para evitar que se quemara todo el convento. Ella se lo dijo a Francisca de Santa Ana, su compañera de celda, y entre todas apagaron las llamas<sup>827</sup>. La mayoría de estos episodios aparecen en la hagiografía de Tosca, y las monjas que testificaron en la fase informativa corroboraban lo sucedido y lo relataban de una manera muy similar, probablemente porque eran historias que se conocían en el convento y todas habían leído, u oído leer, la obra del oratoriano.

Junto a estos dones de la religiosa que permitían mantener el abastecimiento de la comunidad, Sor Josefa también podía realizar esfuerzos sobrenaturales para mover objetos de gran tamaño o dureza. En estos casos, no obstante, se solía añadir al relato la intervención de las almas del purgatorio ya que ella, por sí sola, no habría tenido la

---

<sup>825</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 312v. “Mira, sin haberte dado cuenta el Demonio te ha quitado el dinero y lo ha tirado en el pozo para inquietarte, ve allí y lo encontrarás en una cazuela en el borde del pozo”.

<sup>826</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 313r. “Hermana, el demonio le ha quitado el dinero y ha estado jugando con él a la pelota, y lo ha dejado en el suelo al lado del pozo del claustro, lo que ha hecho para inquietarte”.

<sup>827</sup> Tosca, p. 72.

fuerza necesaria. La mayoría de las ocasiones en las que intervinieron estos seres las hemos descrito anteriormente, pero no incluimos en su momento una en la que gracias a ellos pudo mover una tinaja. Como relataba Catalina María de San Agustín, en 1683 la hermana Francisca del Salvador llamó a su sobrino Joseph Benavent, que entonces tenía 12 años y que es quien contó el milagro a la testigo. El hijo de este, Pedro Vicente Benavent, declararía, de hecho, en la fase apostólica. El muchacho, que debía frecuentar el lugar y asistir a las religiosas, fue requerido por Sor Josefa, quien le pidió que la ayudara a mover una tinaja de aceite. Esta, sin embargo, era demasiado grande y el joven vio imposible que entre los dos pudieran ejecutar la tarea. La religiosa, sin embargo, le contestó que las almas del purgatorio les ayudarían, y aparentemente así sucedió puesto que, frente a la sorpresa de Benavent, pudieron trasladarla como si fuera de paja<sup>828</sup>. Años después, en 1690, el mismo Joseph volvió a entrar en la clausura ya que la priora Úrsula de San José ordenó que se abriera una zanja junto a las paredes del convento para evitar la humedad, con lo que llamó a varios trabajadores para ejecutar la obra. Tras quitar unos cuatro palmos de tierra los hombres se encontraron con un terreno pedregoso muy duro, que no podían atravesar con ninguno de sus instrumentos. Ante esta situación la priora, y también el presbítero Francisco Colomer de Ontinyent, que se encontraba allí en ese momento, dijeron a Sor Josefa que echara su bendición sobre la piedra para que se ablandara, pero la monja, aparentemente mostrando su humildad, contestó: “Pare, done V R<sup>a</sup> la bendició, que es sacerdot”<sup>829</sup>. Sin embargo, la obediencia que debía a sus superiores era más importante, y tras ordenárselo de nuevo entró en éxtasis y bendijo todo el terreno, con lo que los trabajadores pudieron continuar como si las piedras fueran de tierra mojada<sup>830</sup>.

Por último, también intervino Sor Josefa para ayudar a mover una pila de piedra al lavadero del convento en 1689<sup>831</sup>. La priora Sor Úrsula dio la orden a Vicente Vayá, labrador, para que entrara en la clausura junto con otros trabajadores y efectuaran la obra. El propio Vayá, que declaró como testigo en la fase informativa, explicaba cómo había presenciado el milagro. Cinco hombres, incluido él, intentaron mover la piedra, pero era demasiado pesada. Decía que, según le contó el albañil de la villa Vicente Gomar, tenía más de 55 arrobas de peso, un dato que imaginamos que incluyó en su

---

<sup>828</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 315r-316r.

<sup>829</sup> “Padre, dé V R<sup>a</sup> la bendición, que es sacerdote”.

<sup>830</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 316v y 317r. El mismo episodio aparece en la hagiografía de Tosca: pp. 536-538.

<sup>831</sup> Lo sucedido aparece recogido en el texto de Tosca: pp. 535 y 536.

relato para mostrar ante el tribunal la dificultad de la empresa. Por ello el testigo decidió pedir ayuda a Sor Josefa:

“Madre, venga acá y ayúdenos a llevar esta pila adonde nos ha mandado la Madre priora, porque pesa mucho y somos poca gente. Y respondiendo la Venerable Madre: Sí, fillet, fillet; se arrimó a dicha pila y aplicó a ella su cabeza, y empujándola repitiendo muchísimas veces el dulcísimo nombre de Jesús, la llevó por sí sola hasta el lugar determinado por la priora (que dista 236 palmos de donde la movió) pues aunque el testigo y demás compañeros iban también arrimados a dicha pila, teniéndola con las manos, era solo como por ceremonia, pues ninguno de ellos hacía la menor fuerza, por lo que se miraban unos a otros llenos de admiración a vista de la singular virtud de la Venerable Madre Inés”<sup>832</sup>.

Años después este suceso sería recordado por algunos de los testigos de la fase apostólica, como José Moscardó<sup>833</sup>, Manuel Fernández de Marmanillo<sup>834</sup>, Vicente Pla<sup>835</sup> o Andrés Vidal<sup>836</sup>, que lo mencionaban brevemente. Sin embargo, aseguraban que la religiosa fue asistida por las almas del purgatorio, e incluso Pla añadía que se le oyó decir “Así animetes”<sup>837</sup>, algo que Vayá, que fue testigo directo del acontecimiento, no había mencionado.

En cualquier caso, lo que nos interesa destacar de estos acontecimientos es la implicación de Sor Josefa en la mejora de la estructura del convento, y cómo su actuación sumisa se debió al cumplimiento de la virtud de la obediencia que debía profesarle a todos, incluido Vicente Vayá.

Los beneficios de tener a una religiosa como la Madre Inés eran indudables para las agustinas descalzas, y ya no solamente por sus dones sino también por su fama puesto que con ella era capaz de atraer las limosnas y los regalos de los demás, así como fomentar las vocaciones al ejercer de atractivo para otras mujeres que quisieron entrar en religión, y en ese convento, precisamente por estar con ella. Es el caso de Josefa Aracil, habitante de Benigànim que, al quedarse viuda de su marido Eusebio Tudela, ciudadano, decidió que deseaba acceder a la clausura para estar en compañía de Sor Josefa. Siendo seglar, no obstante, la normativa del convento no le permitía formar parte

---

<sup>832</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 818v y 819r.

<sup>833</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 580r.

<sup>834</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 590v.

<sup>835</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 645r.

<sup>836</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 673v.

<sup>837</sup> “Así, almas”.

de la comunidad, pero la mujer consiguió un indulto apostólico y, de este modo, permaneció en el monasterio durante algunos años. Finalmente falleció el 12 de enero de 1702, y parece ser que fue entonces cuando el superior ordinario otorgó a José Bas, clérigo que relataba este episodio, la licencia para que le confiriera la profesión y la adquisición del hábito de religiosa de coro bajo el nombre de Sor Josefa María de la Cruz. Gracias a ello pudo morir habiendo adquirido el estado de religiosa, y probablemente fue enterrada en el convento, que debió ser lo que ella deseaba. Por su devoción a la Madre Inés y a la comunidad de agustinas les dejó una renta de doce mil pesos de capitales, un dinero que sirvió, por un lado, para pagar una capellanía con misa cotidiana en la iglesia del convento celebrada por el confesor ordinario de la comunidad y, por otro, para el mantenimiento de las religiosas<sup>838</sup>. La situación de Josefa Aracil nos da a entender que debió ser una mujer privilegiada que tuvo la opción de elegir cómo pasar los años de su viudez, y decidió que quería formar parte de la comunidad agustina, pero no adquirir el hábito de religiosa, al menos hasta su muerte. Si no profesaba, posiblemente, no podía ser enterrada junto a las demás monjas, y quizás por ello decidió, o se le permitió, tomar los hábitos al final de su vida. Según el testigo fue capaz de conseguir un indulto, es decir, un permiso especial, para entrar en el convento a pesar de su estado laico, y aunque él dejaba entrever que era una situación excepcional no era extraño que las mujeres nobles se retiraran a un convento tras la muerte de sus esposos, ya fuera voluntariamente o no. A pesar del retiro, de todas formas, no perdían sus privilegios, e incluso podían disponer de sirvientas que atendieran sus necesidades. Según el testimonio de Pedro Vicente Benavent, presbítero y testigo de la fase apostólica, muchos de los datos que conocía sobre la vida de Sor Josefa, de hecho, eran gracias a Josefa María de San Agustín y Josefa María de San Luis, criadas de Josefa Aracil. Estas dos mujeres seguramente eran religiosas de coro, y una de sus tareas debió ser la de atender a la mujer noble que vivía con ellas en el convento. El monasterio de Benigànim, por lo tanto, no era tan diferente a otras instituciones religiosas en cuanto a que entre sus muros convivían mujeres de diversa condición social, aunque no se caracterizó por ser un lugar habitado especialmente por damas pertenecientes al estamento nobiliario, como sí lo eran otros conventos fundados precisamente por aristócratas.

---

<sup>838</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 187v.

Gracias a esta mujer privilegiada, y a su veneración por Sor Josefa, la comunidad de agustinas se benefició de una parte de su herencia, pero en la mayoría de casos las jóvenes que quisieron tomar los hábitos por devoción a la Madre Inés formaban parte de estratos sociales algo más humildes. Por ejemplo, Catalina María de San Agustín confirmaba que tanto ella como su tía Bernarda María de los Reyes habían entrado en el convento por estar en compañía de la religiosa<sup>839</sup>. En otros casos era la propia Sor Josefa la que predecía qué mujeres iban a profesar. Así ocurrió con una niña a la que llevaron sus padres al convento para que la viera la Madre Inés, quien le regaló un ramillete de flores y le dijo que sería religiosa. Años después, en 1710, el contexto bélico hizo que los progenitores decidieran meter a la muchacha, llamada María Luisa Pastor, en el convento hasta que todo se calmara, y aunque después salió decidió volver y profesar bajo el nombre de María Luisa de Corpus Christi<sup>840</sup>. A raíz de este suceso podemos intuir la preocupación por el bienestar de su hija de unos padres, quienes, en el marco de una complicada situación política, decidieron que el establecimiento religioso podía ser la mejor solución para proteger a la joven hasta que todo volviera a la normalidad. En caso de que a ellos les sucediera algo, además, era una buena solución puesto que se asegurarían, probablemente, que su hija pudiera profesar y tuviera un futuro garantizado como agustina descalza. Sabemos que esta religiosa vivió muchos años en la clausura, e incluso llegó a ser priora, puesto que en 1764 declaró como testigo del proceso sobre fama *in genere* de Sor Josefa.

Otro caso citado en numerosas ocasiones por los testigos del proceso es el de Luisa Mateu. De hecho, fue su propio padre, Luis Mateu, de profesión labrador, quien relató lo sucedido al tribunal en la fase informativa. Según su testimonio cuando falleció su mujer, María Esparza, sus dos hijas, aún doncellas, acudieron al convento a consolarse con las religiosas. Sor Josefa, en ese momento, sugirió a la citada Luisa que se hiciera monja, pero la joven le dijo que no tenía vocación y que no podía abandonar a su padre, a quien debía cuidar. Sin embargo, cuando murió la Madre Inés en enero de 1696 la muchacha acudió a las honras fúnebres, y se sintió tan impresionada por el relato de su vida que decidió profesar, lo que finalmente hizo en noviembre de ese año bajo el nombre de Sor Luisa María del Salvador. Añadía el testigo que, cuando acudió al convento a arreglar todos los trámites, se sintió consolado por las palabras de las

---

<sup>839</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 244r.

<sup>840</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 881v. Testimonio de Jaime Albert.

religiosas, que le dijeron que Sor Josefa ya había profetizado que su hija sería religiosa cuando murió su madre, y así se lo aseguró a su compañera Ana María de San Roque<sup>841</sup>.

Tal y como podemos apreciar en este episodio, Luis Mateu parecía tener algunas dudas sobre la entrada de su hija en religión, y probablemente por ello ponía en boca de Luisa su propia preocupación de que sus hijas cuidaran de él. No sabemos la edad que tenía la joven cuando falleció su madre, así que también resulta plausible que su padre tuviera unas expectativas diferentes para ella, o que fuera la propia Luisa la que pensara en su futuro de forma distinta. A pesar de todo, en 1696 se produce una transformación, y la ausencia de vocación inicial se evapora para dejar paso a un ansioso deseo de entrar en religión. Su padre, tal y como él mismo explicaba, accedió a los anhelos de su hija y fue al convento a arreglar el ingreso, y fue en ese momento en el que las monjas le comunicaron la profecía de Sor Josefa, lo que probablemente contribuyó a calmar sus propias inquietudes porque confiaba en los dones de la religiosa. Debemos añadir que en este caso seguramente también debió influir el hecho de que una prima hermana de este testigo fuera religiosa del convento: Francisca del Salvador, religiosa de obediencia que falleció en 1683 o 1684<sup>842</sup>. Intuimos que la sugerencia y la predicción de Sor Josefa, por lo tanto, pudieron estar inspiradas por esta compañera religiosa, quien debía tener un estrecho trato con su familia en el exterior, como demostraba la pena del testigo por su fallecimiento y su preocupación por la salvación de su alma. Asimismo, la adquisición de Luisa del mismo sobrenombre, “del Salvador”, muestra seguramente un vínculo con su tía. Esta práctica la encontramos también en el caso de Ana María de San Roque, quien testificaba que cuando murió su tía, Emerenciana de San Roque, fue ella la que cubrió su plaza, lo que al menos le dio algo de consuelo<sup>843</sup>. Como vemos, también decidió adquirir el sobrenombre que llevaba su pariente, ya fuera por recordar su memoria, por una dinámica habitual de herencia de las devociones familiares o por una práctica frecuente del convento.

Un caso muy similar al de Luisa Mateu es el que relataba Miguel Pastor, dominico, en la fase apostólica del proceso. Describía que Luciana Cubelles, sobre la que no aportaba más datos, deseaba ser religiosa en el convento de Benigànim, pero su padre no estaba de acuerdo. Sor Josefa, viendo la devoción de la joven, la consoló

---

<sup>841</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 764v-765v.

<sup>842</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 771v.

<sup>843</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 701v.



asegurándole que sí que sería monja “pero por ahora no te canses, que no recibirás el hábito hasta el día que yo me muera”<sup>844</sup>. Cuando falleció la Madre Inés la joven pidió permiso a su padre, que se encontraba en Quatretonda, localidad muy cercana a Benigànim, para que le dejara ir a ver el cuerpo de la religiosa. Este se lo concedió, y Luciana, ese mismo día, entró en el convento, donde ya se quedó hasta que profesó y recibió los hábitos. Sabemos por el testimonio de Pedro Vicente Benavent que adquirió el nombre en religión de Sor Luciana de Santa Inés, de quien decía que pasó a formar parte de la comunidad en las exequias por la muerte de Sor Josefa<sup>845</sup>. Creemos ver en este suceso un claro ejemplo de contravención de la opinión paterna respecto a la entrada en religión de la joven, un paso que Luciana dio sin el permiso de su padre puesto que lo único que le pidió fue poder visitar el cadáver de la “santa”, ocasión que ella aprovechó para entrar en la clausura. A diferencia de otras historias personales en las que las jóvenes son ingresadas en un convento en contra de su voluntad aquí vemos el caso contrario, en el que una muchacha decide seguir su vocación, por motivos que desconocemos, y para ello engañar a su padre, porque sabe que no le dará su autorización, y aprovechar la oportunidad que le brinda la visita al cuerpo de Sor Josefa. Es cierto que la Iglesia exhortaba a obedecer a los padres, pero la vocación religiosa se entendía que podía ser imperativa puesto que Dios llamaba a los elegidos, y los progenitores debían aceptarlo aunque eso contraviniera sus deseos.

El hecho de que un testigo del proceso apostólico la mencionara con su nombre en religión nos hace pensar que la estrategia resultó y que las monjas aceptaron su entrada, aunque no sabemos cuál fue la reacción de su padre. De nuevo, apreciamos además un criterio muy claro para la elección del nombre, en este caso por devoción a Sor Josefa. De hecho, esta veneración llevó incluso a Mosén Luis Segarra, presbítero de la parroquia de los Santos Juanes de Valencia, a fundar una plaza de religiosa en el convento de Benigànim bajo la condición de que quien la ocupara adquiriera siempre el nombre en religión de “Santa Inés”<sup>846</sup>. Esta sería una de las múltiples ventajas de la fama de la religiosa para el convento, que podía beneficiarse de limosnas, regalos, herencias y rentas resultantes de la devoción hacia ella.

---

<sup>844</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 538v.

<sup>845</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 622v.

<sup>846</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 628v. Testimonio de Pedro Vicente Benavent.

A raíz de los episodios descritos hemos podido comprobar la importancia que Sor Josefa tenía no solo para sus compañeras religiosas, sino también para los parientes de las mismas. Muchos de los habitantes de Benigànim y de las localidades de alrededor tuvieron contacto con alguna religiosa del convento, que podía ser su hija, su hermana o su prima, y estos lazos familiares ayudaron a expandir la fama de la Madre Inés y a construir su imagen de santa protectora. También los clérigos que la visitaron ejercieron de caja de resonancia para difundir sus virtudes y dones, y es que ellos, como las monjas y sus familiares, fueron igualmente de los primeros en beneficiarse de los consejos y recomendaciones de la Madre Inés. El franciscano Juan Mancebón, quien recordemos que conoció a la joven Josefa y la confesó en numerosas ocasiones, acudió al convento para que la religiosa le ayudara a tomar una decisión: no sabía si predicar o dedicarse a escribir. Antes de que pudiera exteriorizar sus dudas la monja le manifestó que el Señor quería que escribiera, ante lo que el religioso se quedó impresionado según relata Tosca<sup>847</sup>. El mismo oratoriano cita como referencia para este episodio la segunda parte de la Crónica de la Provincia de San Juan Bautista, donde se detalla la vida de este franciscano, aunque aclara que a la religiosa no se la menciona por su nombre por estar todavía viva. Hemos podido comprobarlo y, efectivamente, su biografía detalla que solía tener mucha comunicación con un convento de monjas descalzas. En una ocasión estaba consultando algunas cuestiones con tres religiosas, y una de ellas, que seguramente era la Madre Inés, se arrobó:

“Al cabo del rato la religiosa, que estaba arrobada, en el mismo arrobo dixo al siervo de Dios, *escribe, escribe*, repitiéndolo por dos vezes en lengua latina. Oyendo esto las dos religiosas, que estavan presentes (que una de ellas era la prelada) preguntaron al siervo de Dios Fray Juan Mancebón, qué quería dezir en aquello? A que él respondió: Madres, conmigo habla. Han de saber que mi venida oy no ha sido otra cosa, que para rogarles mandasen a esta religiosa intercediese con nuestro Señor fuese servido de significarme por algún camino, cuál sería más de su servicio, o darme a la predicación, con lo que tenía ya escrito, o que prosiguiese unas materias que tenía intento de escribir, y ya con esto que me ha dicho esta sierva de Dios, estoy cierto que es voluntad divina que escriba”<sup>848</sup>.

---

<sup>847</sup> Tosca, pp. 308 y 309.

<sup>848</sup> Panes, Antonio: *Crónica de la Provincia de San Juan Bautista, de religiosos menores descalzos de la regular observancia de Nuestro Seraphico Padre San Francisco, Parte segunda*, Imprenta de Gerónimo Vilagrassa, Valencia, 1666, p. 1051.

Sor Josefa también ayudó en este sentido a su confesor Felipe Benavent, quien dudaba sobre qué amanuense elegir para poner por escrito precisamente las experiencias de la Madre Inés por orden del inquisidor Juan González de Texada. Tal y como relataba Catalina María de San Agustín las dos personas que valoraba eran Mosén Pedro Pasqual y Mosén Felipe Pastor, ambos presbíteros beneficiados de la parroquia de Benigànim. La religiosa, haciendo gala de su don de penetración de corazones, intuyó la vacilación de Benavent y le dijo: “Pare, he vist a Mosén Pedro Pasqual en una ploma en la mà”<sup>849</sup>, con lo que el párroco se quedó impresionado ya que no se lo había comunicado a nadie por el secretismo que requería el asunto<sup>850</sup>. Suponemos que al tratarse de un encargo por parte de un inquisidor era necesario actuar con cautela, tal y como hacía este tribunal con todos sus procedimientos. Este caso es utilizado como ejemplo del don que tenía la religiosa de conocer los pensamientos de las personas y que utilizaba para ayudarlas. Sin embargo, ¿podemos considerar en esta ocasión que Sor Josefa actuó consciente y activamente en la elección de la persona que pusiera por escrito su vida? La orden había sido dada a Felipe Benavent, y en principio la única labor del amanuense era copiar los escritos del clérigo o poner por escrito lo que él le dictara. Suponemos que en la elección de uno o de otro se valoraban motivos como la eficiencia, la calidad de la letra o incluso la afinidad, ya fuera entre los dos clérigos o entre la propia religiosa y el amanuense, que también era presbítero de la parroquia y podía haber tenido contacto con ella en alguna ocasión. Por ello, además de resolver la duda de Benavent, consideramos que la Madre Inés pudo manifestar a través de esta elección, interpretada como profecía, su propio criterio.

Así como era capaz de profetizar, según el texto hagiográfico y los testimonios del proceso, cuándo una mujer sería religiosa, sucedía lo mismo con los hombres. Es el caso, por ejemplo, de Pascual Tudela, cuya experiencia describía Joaquín Madroño en su declaración de la fase apostólica:

“También sabe que, estando para casarse Pasqual Tudela de la misma Villa de Benigànim, fue a decirle a la Sierva de Dios cómo se casaba la semana viniente; y esta le respondió que no se casaría, porque había de ser sacerdote. Replicole aquel diciendo: Madre Inés, no puede ser eso, pues ya se corren las amonestaciones, y se cose la ropa, y todas las demás cosas están ajustadas, y no hay ningún inconveniente para que no me case; quando el dicho Tudela se fue a su casa, y le dixo a su madre estas palabras: dicen

---

<sup>849</sup> “Padre, he visto a Mosén Pedro Pasqual con una pluma en la mano”.

<sup>850</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 231r.

que la Madre Inés es santa, y que adivina lo por venir; pues mire cómo se engaña en esta ocasión; quando en breves días enfermó la que había de casarse con dicho Tudela, y en breve tiempo murió, quedando este muy aturdido del suceso, y de allí a poco tiempo sacó en su casa un Beneficio en la Ciudad de San Felipe, de quien eran patronos él y sus hermanos; y dicho Tudela vino a casa del padre del testigo, en donde estaba su hermano Mosén Tomás Tudela, que era sacerdote de la Iglesia de Santa Catarina Mártir de esta ciudad de Valencia, y le dixo: que quería ser eclesiástico. Respondiole dicho Mosén Tomás, que él venía bien en ello; pero que ya tenía veinte y ocho años, y que con algún trabajo sabía leer, y encontraba mucha dificultad en que le ordenasen. Pero no sucedió así: porque en menos de dos años fue sacerdote y después permutó el Beneficio de San Felipe, con otro en la parroquial de San Martín de esta ciudad, en donde fue uno de los sacerdotes virtuosos y exemplares de dicha iglesia a quien el testigo ha tratado frecüentemente, y le ha oído contar este suceso varias veces, por habitar los dos hermanos Tudelas en la casa del testigo, en donde murieron hará unos treinta años”<sup>851</sup>.

No sabemos con seguridad si este Pascual Tudela es el mismo que escribió una de las oraciones fúnebres que se le dedicaron a Sor Josefa. En este caso Tudela manifestó su incredulidad ante las palabras de ella puesto que todo estaba listo para su boda y consideraba por ello que, aunque la religiosa tenía fama de santa y de adivinar el futuro, no había acertado en esta ocasión. Las circunstancias, sin embargo, le hicieron ver su equivocación de la forma más trágica posible: con la muerte de su prometida. Después de este duro golpe probablemente la posibilidad de ser sacerdote le resultaba atractiva, y aunque tuvo algunas dificultades finalmente lo consiguió. Con ello el testigo cumplió él mismo con la profecía de la Madre Inés, aunque seguramente el clérigo interpretó que las decisiones que le habían llevado a ser sacerdote se debieron a la predicción de la religiosa.

Sor Josefa no solamente ayudó a sacerdotes y religiosos con sus deliberaciones, sino que también les podía amonestar y orientar para que cambiaran de vida. En una ocasión, según describe Tosca en la hagiografía y Ana María de San Agustín en la fase informativa del proceso, advirtió a Antonio Ferrer, obispo de Segorbe, que había visto a una persona de su obispado agarrada por dos demonios en forma de cerdos, que representaban los vicios en los que había caído. Por este motivo aconsejó al prelado que amonestara a este clérigo para que cambiara de vida, y aparentemente así lo hizo<sup>852</sup>. En otra ocasión la Madre Inés advirtió a un sacerdote que, según el texto hagiográfico, tenía

---

<sup>851</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 520r.

<sup>852</sup> Tosca, pp. 305 y 306. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 516r y 516v.

“sobrado afecto a sus sobrinos”<sup>853</sup>. De acuerdo con la descripción del oratoriano este cura era bueno y ejemplar, pero ese cariño le ataba demasiado a lo terrenal y le alejaba de Dios. Por ello la religiosa se le apareció, por mandato divino, para corregir dicho comportamiento. El caso resulta ambiguo, pero cabe la posibilidad de que el “sobrado afecto” del sacerdote hiciese referencia a algún tipo de exceso por su parte. Si esto fuera así, por lo tanto, la amonestación no buscaría una mayor dedicación de este hombre a la vida religiosa sino la condena de un comportamiento irregular hacia los jóvenes. No obstante, se trata de una suposición, y por ello no podemos afirmarlo con seguridad. Finalmente, también Catalina María de San Agustín relataba un caso similar, en el que la Madre Inés advirtió a un eclesiástico de Valencia de que cambiara de vida, pero al no hacerlo recibió su castigo en forma de “castillo ultramarino”<sup>854</sup>. Este suceso es descrito de forma similar a uno que mencionábamos anteriormente en el que la Madre Inés sugirió a una religiosa que no se cambiara de su celda, consejo que decidió no seguir y que provocó terribles secuelas. Lo que nos muestran estos episodios son las consecuencias derivadas de no hacer lo correcto, y de no seguir las recomendaciones de una persona con autoridad como era la “santa” de Benigànim. Estas sugerencias podían formar parte del relato hagiográfico habitual, cuyo objetivo era mostrar la inflexibilidad de la religiosa hacia determinados comportamientos condenados precisamente por las autoridades. Con ello se le otorgaba fama y se legitimaba su figura como autoridad.

Con otros religiosos la Madre Inés puso en práctica su don de bilocación para asistirles en sus trayectos y viajes. Gracias a la intervención divina su espíritu podía trasladarse y, de este modo, ayudar a aquellos que lo necesitaran, aunque, por supuesto, sin romper la clausura dado que su cuerpo se quedaba en el convento. De hecho, aparentemente, era su ángel de la guarda quien la acompañaba, y posibilitaba, este tipo de “viajes”<sup>855</sup>. El texto hagiográfico incluye algunos ejemplos muy significativos, como el de dos carmelitas descalzas de Enguera que se perdieron de camino a Benigànim. Al caer la noche y verse sin rumbo se sintieron afligidos y confusos, pero entonces vieron a un pastorcillo que les preguntó a dónde iban. Al relatarle lo sucedido este les dijo que

---

<sup>853</sup> Tosca, p. 140.

<sup>854</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 214r. No sabemos exactamente qué significa este término, pero podría hacer referencia a las galeras o al un presidio en territorio africano.

<sup>855</sup> La capacidad de bilocación de Sor Josefa, y la importancia de la mediación de los ángeles para hacer posible este fenómeno sin poner en duda el predominante aristotelismo cristiano que no veía posible la separación del cuerpo y el alma, son fenómenos descritos en el siguiente trabajo: Pueyo, Víctor: *op. cit.*, p. 159.

le siguieran, y gracias a él localizaron de nuevo la ruta. Al llegar al convento contaron lo sucedido a las monjas:

“oyéndoles dezir esto la Venerable Madre Inés se reía, y con su acostumbrada sencillez decía a las religiosas: *Ese pastorcillo era yo*; y diziéndola después las religiosas, que cómo hacía eso, que parecería muy mal una religiosa fuera de la clausura, respondió: *No me podían conocer, porque iva en traje de pastor*”<sup>856</sup>.

Al describir lo sucedido Tosca atribuye a Sor Josefa el carácter inocente con el que la describe a lo largo de todo el texto hagiográfico. Su risa al confirmar que había sido ella le otorga al personaje la categoría del niño pequeño que confiesa que ha realizado alguna travesura, y su reacción ante la reprimenda de las otras monjas sigue la misma lógica infantil: no justifica su acción con una explicación teológica, sino que considera que no ha hecho nada malo porque se ha disfrazado, y gracias a eso nadie se ha dado cuenta de que ha podido romper la clausura.

En la descripción de una situación similar, en la que ayudó al agustino Jaime López, podemos ver los mismos factores: el carácter sencillo de la religiosa y su transformación en otra persona. La hagiografía recoge lo sucedido<sup>857</sup>, pero el testimonio de Sor Francisca María de los Ángeles es más completo. Según contaba la testigo el citado López fue a visitar a la religiosa, y al despedirse para ir a predicar una misión le dijo, entendemos que bromeando, que si quería podía acompañarle, y que si necesitaba bagaje<sup>858</sup> no le faltaría. Ante esto Sor Josefa le contestó en el mismo tono jocoso: “Bones espardeñetes me tinch”<sup>859</sup>. Al emprender el camino comenzó a llover, y el religioso decidió seguir los pasos de una peregrina que iba delante de él. Sorprendido pudo comprobar que no se estaba mojando, y que “solo el paraje por donde andaba la peregrina, y seguía el religioso, ni llovía ni estaba mojado el suelo”<sup>860</sup>. Queda implícito, como vemos, que la mujer que le asistió era la Madre Inés.

En ambos casos la presencia del pastorcillo o de la peregrina es interpretada como la de Sor Josefa, que adopta esas formas para poder desenvolverse fuera de la clausura. Los tres religiosos ven en ella a una persona capaz de protegerles en

---

<sup>856</sup> Tosca, pp. 322 y 323.

<sup>857</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>858</sup> La palabra bagaje puede hacer referencia a todo aquello que llevaba el ejército para su manutención, así como también a las bestias de carga que transportan estas mercancías. Diccionario de Autoridades, Tomo I (1726), entrada “Bagage”. Consultada el 17 de noviembre de 2018: <http://web.frl.es/DA.html>.

<sup>859</sup> “Buenas espardeñas tengo”.

<sup>860</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 176v.

situaciones de peligro, y por ello consideran que la persona que les ayuda en circunstancias difíciles es probablemente la monja. Más adelante recuperaremos algunos casos similares en los que la aparición en escena de un elemento extraordinario que salva al protagonista recibe una valoración sobrenatural.

La salida espiritual del convento podía también llevar a la Madre Inés a lugares tan lejanos como Japón. Según Tosca un franciscano descalzo viajó hasta este país junto con un grupo de religiosos para predicar y conseguir la conversión de los infieles. Conociendo las dificultades de la empresa decidió pasar antes por Benigànim para pedirle a Sor Josefa que rezara por él y le asistiera en su tarea. Semanas después, de acuerdo con el texto hagiográfico, la religiosa fue trasladada por su ángel de la guarda a un lugar muy distante, donde encontró al franciscano afligido, descorazonado y confuso por las dificultades y las tentaciones del demonio para que abandonase. Sor Josefa le infundió nuevos ánimos, y realizó diversas rogativas por él para que Dios debilitase a sus enemigos. Gracias a ello el religioso se recuperó, y prosiguió con la predicación consciente de que podía morir mártir<sup>861</sup>. El viaje espiritual para convertir a los no cristianos era frecuente entre algunos santos y santas, y uno de los ejemplos más significativos era el de Sor María de Ágreda y sus traslados a las Indias<sup>862</sup>. Sor Josefa no se aparece en esta ocasión para evangelizar, pero participa de forma indirecta motivando a uno de los predicadores que están llevando a cabo la empresa. La Madre Inés, según el testimonio de Catalina María de San Agustín, también visitó las Indias, pero para asistir a una religiosa que al no “encontrar alivio alguno en las medicinas humanas acudió a las Divinas por medio de la Venerable Madre Inés, invocándola con gran confianza y pidiéndola la alcanzase la salud”<sup>863</sup>. Según la testigo, fue el obispo Antonio Ferrer el que recibió la carta de la monja indiana relatándole lo sucedido, donde resulta muy significativa la interpretación de la asistencia de Sor Josefa como un recurso a “medicinas divinas”.

Todos estos ejemplos nos han permitido comprobar el tipo de relación que la agustina mantenía con el clero regular y secular, a los que debemos añadir a todos aquellos que examinaron su espíritu y que hemos analizado en el capítulo uno. La difusión de noticias que llevaron a cabo todas estas personas contribuyó a su

---

<sup>861</sup> Tosca, pp. 336-338.

<sup>862</sup> Morte Acín, Ana: *Misticismo y conspiración... op. cit.*, p. 180.

<sup>863</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 311v.

consolidación como santa protectora que contaba con el necesario apoyo de las instituciones. Además, su figura se vio reforzada mediante la vinculación con otros personajes de fama consolidada en su época, como podían ser Sor María de Ágreda, Domingo Sarrió, Gertrudis Anglesola o Luisa Zaragoza, aunque en el caso de estas dos últimas fue precisamente Sor Josefa la que, con su reputación, aportó legitimidad a las dos venerables. Las tres religiosas y el clérigo han sido mencionados en numerosas ocasiones a lo largo del texto, así que lo único que nos interesa resaltar en esta ocasión es cómo algunos de los testigos del proceso de beatificación citaron en sus testimonios las relaciones de Sor Josefa con ellos, lo que ayudó a aportar credibilidad y autoridad a la figura de la religiosa. Por ejemplo, Sor Ana María de San Roque declaraba que sabía, por habérselo oído a la propia Madre Inés y a sus confesores, que la monja trató con estos cuatro personajes, y en relación a Sor María de Jesús de Ágreda añadía, por cierto, que su beatificación se esperaba con ansia, aunque como sabemos nunca llegó a producirse. Posiblemente la noticia de que se quería iniciar un proceso se había difundido, y al citar a una religiosa respetada y con una fama consolidada lo que deseaba la testigo era ensalzar a su compañera.

El hecho de que Sor Josefa estableciera algún tipo de relación con estos personajes se debía principalmente a la influencia de sus confesores, y el mejor ejemplo lo tenemos en Jaime Albert. A través de su testimonio percibimos el importante papel que jugó en la construcción del vínculo entre Josefa y Gertrudis. Según él había sido la de Benigànim la primera en asegurar que conocía a la del monasterio de la Zaidía, ante lo que Sor Gertrudis, escéptica, le pidió que fuera a visitarla para que le diera alguna prueba. Además de algunas señas sobre su cuerpo más importante fue el hecho de que Sor Josefa tuviera conocimiento de una práctica que la de Valencia hacía todos los días. Por ello le dijo a Jaime Albert: “Pare, digalí a D<sup>a</sup> Gertrudis que en aquellos casoletes que cada matí a les dos o les tres hores compon en sanch, yo consent”<sup>864</sup>. Con ello hacía referencia a un acto espiritual que la de la Zaydía realizaba de forma cotidiana: se levantaba a las dos o a las tres, se santiguaba, hacía una protesta de la fe y después realizaba un ofrecimiento a Dios de sí misma y de todas las obras que en el día llevaría a cabo. Añadía que ofrecía los méritos y la sangre de Jesucristo, pidiendo que en el mar de su sangre todos fueran lavados y santificados<sup>865</sup>. Según Albert la referencia de Sor

---

<sup>864</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 870v. “Padre, dígame a D<sup>a</sup> Gertrudis que en las cazuelitas que cada mañana a las dos o tres horas compone con sangre, yo consiento”.

<sup>865</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 871r.



Josefa se debía a este último ofrecimiento, y confirmaba que la propia Gertrudis le había confesado que invitaba todas las mañanas a la de Benigànim para realizar el ejercicio. Seguramente en esta práctica Sor Gertrudis ofrecía la sangre de Cristo de forma simbólica y metafórica, pero por la expresión de Sor Josefa probablemente ella lo interpretó de manera literal, considerando que la de la Zaidía realmente realizaba una ofrenda de sangre en pequeños recipientes.

El mismo episodio lo encontramos en la hagiografía de Gertrudis, donde el autor describe prácticamente de la misma forma lo sucedido, aunque modificando ligeramente algunas cosas como las palabras de Sor Josefa, que siguen manifestando una transformación de la ofrenda simbólica de sangre en un acto real:

“Puso el Dr. Albert en execución su encargo luego que habló con aquella Venerable Madre, y esta le dixo, que sí que la conocía, y la dixese de su parte (explicándole así en el idioma materno, de que siempre usava): que en aquella cazoleta, que cada dia ans de amanèixer, sofretgia la sanch, y feya tan bon guisadet, que em consent yo”<sup>866</sup>.

En la hagiografía de la religiosa valenciana Sor Josefa es nombrada en diversas ocasiones más, fundamentalmente para reforzar las virtudes de Sor Gertrudis, lo que nos demuestra la consolidación de la Madre Inés como una autoridad en el área valenciana a principios del siglo XVIII. Según Ortí y Mayor la religiosa de Benigànim, refiriéndose a algunas almas virtuosas, le dijo a Jaime Albert en una ocasión: “Pare, totes son molt bones: però Doña Gertrudis és la Mare de totes”<sup>867</sup>. La valoración hacia la Madre Inés era tan grande, según el hagiógrafo, que cuando un enfermo solicitó la asistencia de Sor Gertrudis esta rogó al Señor y él le contestó diciéndole que no se preocupara, que para aliviar al afligido ya había enviado a Sor Josefa de Santa Inés<sup>868</sup>. La religiosa de la Zaidía, por lo tanto, fue testigo de la fama de la Madre Inés, y probablemente compartía la opinión popular respecto a sus dones y su santidad. De hecho, dentro de la abundante correspondencia que esta religiosa mantuvo con ilustres personajes valencianos de su entorno hemos encontrado una referencia a Sor Josefa en la lista de las cartas escritas

---

<sup>866</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola... op. cit.*, p. 226.

<sup>867</sup> *Ibidem*, p. 394. “Padre, todas son muy buenas: pero Doña Gertrudis es la Madre de todas”.

<sup>868</sup> *Ibidem*, p. 276.

entre 1677 y 1680 y dirigidas al canónigo Manuel Catalá, aunque la misiva no aparece entre las cartas conservadas<sup>869</sup>.

La hagiografía de Sor Gertrudis incluye también algunas referencias a Sor María de Ágreda y a Luisa Zaragoza. La primera es citada como ejemplo a seguir en la realización de un ejercicio espiritual que consistía en trasladar una pesada cruz a cuestras<sup>870</sup>, y la segunda aparece por la fama de sus virtudes, coetánea a la de la Zaydía. Además, Ortí y Mayor también fue el hagiógrafo de la de Carlet, y por lo tanto resulta lógico que la mencione en el texto de Sor Gertrudis. La *Vida* de Luisa Zaragoza también recurre a la utilización de otras mujeres ejemplares para demostrar las virtudes de la biografiada, en este caso de nuevo a través de Sor María de Ágreda. Según Miguel Sánchez, oratoriano, el estilo de sus conocimientos espirituales era muy similar<sup>871</sup>.

Las relaciones entre estas mujeres son utilizadas en todos los casos para consolidar su reputación. Sor María de Ágreda, geográficamente, era la más distante, pero era la que revestía mayor autoridad, y aparece en las otras tres hagiografías como ejemplo a seguir. Incluso en el caso de Sor Josefa parece existir una conexión entre ellas, aunque no hayamos podido encontrar documentación que lo demuestre en los diversos estudios sobre la de Ágreda. Lo más probable es que no la hallemos, puesto que suponemos que la utilización de Sor María por parte de la Madre Inés (o, mejor dicho, de sus hagiógrafos) se debió a una estrategia orientada a reforzar su imagen. Los lazos establecidos entre las tres valencianas, sin embargo, nos resultan mucho más interesantes puesto que a través de ellos vislumbramos las maniobras desarrolladas principalmente por el Oratorio de San Felipe Neri para fomentar ciertos modelos de espiritualidad femenina. En los tres textos hagiográficos, de hecho, encontramos referencias a muchos personajes comunes, y estas conexiones las hallamos por todas partes en las vidas de las tres religiosas. Con ello podemos comprobar cómo formaron parte de unos círculos sociales muy similares, que impulsaron sus vidas como modelos de conducta en el Seiscientos y el Setecientos. La de Sor Josefa, sin embargo, fue una experiencia anterior a la de las otras dos, y por ello pudo consolidarse como autoridad y responder mejor a unas inquietudes contrarreformistas que en el Setecientos irían perdiendo fuerza.

---

<sup>869</sup> ARV, *Sección Clero*, Libro 2950.

<sup>870</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>871</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragoza... op. cit.*, p. 603.

Esta posición de santa popular consolidada, a pesar de la falta de canonización oficial, la encontramos, de hecho, a principios del Setecientos en el proceso inquisitorial de la valenciana María Antonia Hortolà, cuyo director espiritual, Luis Poyo, intentó defender la autenticidad de sus dones espirituales. Alabó su profundo conocimiento de las oraciones latinas a pesar de que solo sabía leer y escribir en castellano, y para reforzar su argumento decidió recurrir a alguien similar cuya experiencia hubiera sido ya autorizada. Por ello mencionó específicamente el ejemplo de Inés de Benigànim, comentando que “no podemos atar las manos de Dios de tal modo que sea incapaz de obrar sus maravillas en las almas de cualquiera que él desee y cuando lo desee”<sup>872</sup>. Con ello hacía sobresalir la voluntad divina por encima de la humana, y la capacidad de Dios de elegir a personas de toda condición. Este ejemplo resulta especialmente significativo, y muestra el alcance de la reputación de Sor Josefa hasta el punto de ser utilizada como modelo de mujer santa iletrada en un proceso inquisitorial. No obstante, esto tampoco resulta extraño si tenemos en cuenta que José Fernández de Marmanillo, autor de uno de los sermones fúnebres de Sor Josefa, era secretario de la Inquisición. De hecho, tal y como explica Isabelle Poutrin, María Hortolà era una joven y devota campesina que en agosto de 1717 llegó a Valencia y confesó precisamente a Marmanillo mantener relaciones problemáticas con el demonio, lo que dio lugar al comienzo de un primer proceso. Finalmente, en 1728 concluyó la investigación, y ella fue declarada culpable de impostura, ilusión e hipocresía<sup>873</sup>. Es posible, por lo tanto, que la utilización de la figura de Sor Josefa por parte del confesor de esta joven para intentar defender la ortodoxia de sus visiones se debiera tanto al reconocimiento que la de Benigànim tenía en el área valenciana como a la presencia en el tribunal de autoridades que valoraban y apreciaban a la religiosa. En cualquier caso la utilización de este ejemplo nos sirve para constatar cómo, en el primer cuarto del siglo XVIII, la Madre Inés gozaba de una consolidada reputación fundamentada en sus dones y en su capacidad de asistir a los demás.

### **4.3 Lazos materiales e inmateriales en la comunidad rural**

Una vez analizado el papel de la Madre Inés como protectora de los miembros del estamento nobiliario y del eclesiástico, así como la construcción de su figura como un personaje de autoridad en importantes círculos del área valenciana, pasaremos finalmente a analizar sus relaciones con la población más humilde y cómo les aconsejó

---

<sup>872</sup> Citado por Stephen Haliczer, *op. cit.*, p. 66.

<sup>873</sup> Poutrin, Isabelle: *Le voile...* *op.cit.*, pp. 199 y 200.

y les orientó en sus preocupaciones cotidianas. Encontraremos de nuevo a personas perdidas en sus viajes, pero también dudas cotidianas, problemas económicos, malos tratos, mediación en peleas o asistencia en alta mar.

El texto hagiográfico recoge numerosos ejemplos, como el de una persona que se sentía atormentada por algo que había hecho en su niñez, con lo que temía haber ofendido a Dios. La religiosa de Benigànim, poniendo en práctica su habilidad de conocer el interior de las personas, intuyó su preocupación, y le dijo que no se inquietara porque no había agraviado a Dios, aunque le recomendaba que lo consultara con su director espiritual. Con ello vemos a Sor Josefa ensalzar la figura de los confesores, y aunque el consejo inicial sea suyo reconoce, respetando a la autoridad, que debe ser una persona más experimentada la que analice la situación<sup>874</sup>. A continuación, Tosca describe el caso de un hombre de Quatretonda que estaba trasladando unas piezas de hierro a la iglesia del convento de Benigànim, pero eran tan desiguales que se le descomponía la carga constantemente. El hombre, molesto y harto, “se inquietó prorrumpiendo en las palabras que en semejantes aprietos acostumbran arrojar los impacientes”<sup>875</sup>. La Madre Inés, sabiendo lo que había sucedido, dijo a las otras religiosas que rezaran por él para que consiguiera llegar al monasterio, y una vez lo hizo la monja le dijo que, por mucho que se hallara afligido o que se impacientara, no dijera tales palabras ya que con ello perdía méritos frente al Señor. De nuevo encontramos a Sor Josefa recomendando a una persona que no maldiga, prorrumpa en insultos o blasfeme por impaciencia.

La Madre Inés también intervenía en situaciones de dificultades económicas, como relata Tosca en relación a Felipe Doménech. Un día fue a visitarla a Benigànim, y le pidió que encomendase a Dios a un amigo suyo. Ante esto la religiosa le dijo: “dile a ese buen Señor que las casas jugando se pierden”<sup>876</sup>. Al regresar a Valencia Doménech fue a casa de su amigo, y delante de su mujer le transmitió las palabras de la monja. Parece ser que el hombre no hizo caso del consejo, pero su esposa, llorando, le dijo a Felipe que la Madre Inés había acertado puesto que en poco tiempo se había jugado más de doscientos reales de a ocho. La esposa, en este caso, es la que muestra su

---

<sup>874</sup> Tosca, pp. 300 y 301.

<sup>875</sup> *Ibidem*, pp. 302 y 303.

<sup>876</sup> *Ibidem*, p. 305.

preocupación por el temor a perder su casa debido a los posibles problemas de su marido con el juego.

No sabemos cómo terminó este suceso, pero en otra ocasión el dilema económico de un matrimonio pudo ser resuelto favorablemente. Se trata de Carlos Garrido y Josefa María Benavent, ambos testigos de la fase informativa. Según describía el primero, en 1715 debía 300 pesos, y ante las exigencias de que pagara se encontraba afligido porque temía que a causa de las deudas tendría que vender unas tierras y una casa que poseía en el término de Benigànim y en Quatretonda. A pesar de todo, se había planteado que esa venta podía resultar beneficiosa porque con el dinero obtenido podría comprar algunas tierras en el término de Vallada, de donde él era natural y donde vivía con su familia. Así tendría todas sus propiedades en un mismo lugar y no repartidas. Como no sabía cómo solucionar su dilema recordó que Sor Josefa le había dicho en más de una ocasión que en cualquier aflicción la llamase, que ella le asistiría. El 7 de junio de ese año por la noche, estando en Castellón de Xàtiva en casa de su tío el presbítero Luis Morantí (que sabemos que era tío de su mujer), apagó la luz e invocó a la Madre Inés, quien se le apareció y a quien vio, según decía, con sus ojos corporales, llenándolo todo de luz. Vestía los mismos hábitos de religiosa, y la acompañaban el Santo Ángel Custodio y San Vicente Ferrer, a quienes tenía el testigo especial devoción. De hecho tenía sus imágenes en su casa de Benigànim, y por ello probablemente los identificó cuando, supuestamente, se aparecieron junto a la religiosa. Parece ser que Sor Josefa, respondiendo a su inquietud, le dijo:

“No tens que vendre la casa y terres de Benigànim y Quatretonda. Vesten a Vallada, y permutarás les quatre fanecades y mitja de horta que tens en la partida de les hortes de baig, en lo bancal que té ton cuñat Zirutjeda en la partida dels Horts, y pera açò posa tú dos experts y ton cuñat altres dos, y de esta manera eixiràs del ahogo en que estàs”<sup>877</sup>.

Con estas palabras la Madre Inés parece mostrar un cierto conocimiento acerca de las transacciones de la tierra y cómo deben realizarse, algo propio de la sociedad rural de la que ella formaba parte. A continuación, consultó esta materia con fray Bernardo Benavent, trinitario calzado y pariente de su mujer, y este le dijo que siguiera adelante con la recomendación de la religiosa. Acudió a Vallada y habló con su cuñado

---

<sup>877</sup> “No tienes que vender la casa y las tierras de Benigànim y Quatretonda. Vete a Vallada, y permutarás las cuatro anegadas y media de huerta que tienes en la partida de *les hortes de baig*, en el bancal que tiene tu cuñado Zirutjeda en la partida de *Els Horts*, y para eso tú pondrás dos expertos y tu cuñado otros dos, y de esta manera saldrás del ahogo en que estás”.

Francisco Zirujeda, quien aceptó sus condiciones. Llamaron a los peritos, y estos valoraron la tierra del testigo en 400 pesos y la de Zirujeda en 100. Hicieron el cambio, y Garrido recibió finalmente los 300 que necesitaba para pagar su deuda<sup>878</sup>.

El mismo problema lo relataba su esposa Josefa María Benavent en su testimonio, aunque sus palabras mostraban más intensamente su preocupación y sus sentimientos respecto a la deuda. Esta mujer no solamente estaba inquieta por el hecho de que su marido debiera dinero, sino también porque la solución inicial que le había planteado era vender las tierras de Benigànim y Quatretonda, algo que a ella no le parecía bien. Literalmente decía en su testimonio: “todo lo cual tenía contristada a la declarante por ser natural de esta villa, y de venderse dicha casa y tierras le era preciso pasar a vivir a la de Vallada, apartándose de la vista y consuelo de sus padres y parientes”<sup>879</sup>. El inicial problema económico adquiría para la testigo una dimensión emocional muy importante en la medida en que, si vendían esa casa, ya no podría vivir en ella y estar cerca de sus parientes. Además, es posible que esas propiedades fuesen inicialmente de Josefa puesto que ella era natural de Benigànim, lo que nos hace pensar en el rechazo hacia esta venta como una cuestión aún más personal. Por lo que podemos apreciar el matrimonio debía vivir en esta localidad, aunque Carlos Garrido era originario de Vallada, y por ello la oportunidad de trasladarse allí tampoco le parecía descabellada, e incluso la consideraba conveniente. Pero su esposa no opinaba lo mismo y lo manifestaba expresando su sentimiento de tristeza. A continuación, la descripción de la milagrosa aparición de Sor Josefa era prácticamente la misma que la de Garrido, ya que, dado que ella no estaba presente, fue su marido quien se lo relató.

Estos dos testimonios resultan muy interesantes para analizar cómo los matrimonios podían hacer frente a sus problemas cotidianos, y aunque la descripción es muy similar los contrastes entre ambos permiten conocer las emociones que estas situaciones podían provocar a ambos, un sentimiento de preocupación que en el caso de Josefa tenía como base, según manifestaba ella misma, el posible debilitamiento de los lazos con sus parientes. Lo que expresaba esta mujer con estas palabras era la importancia del mantenimiento de los vínculos familiares incluso después del matrimonio de los hijos, y su abandono, a priori, del núcleo familiar. Sabemos que la historiografía ha identificado tradicionalmente diferentes modelos de familia en la época

---

<sup>878</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 345r-346v.

<sup>879</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 366v.

moderna poniendo el acento en las prácticas de residencia (familias nucleares, troncales o complejas), relacionadas con las costumbres hereditarias y con las formas de explotación de la tierra<sup>880</sup>. Pero también se ha puesto de relieve que este esquema resulta algo rígido para comprender la realidad de las familias que conforman una determinada comunidad, donde debemos tener en cuenta, asimismo, las redes de solidaridad colectiva y la pervivencia de los lazos afectivos entre los diferentes parientes. De este modo, aunque el matrimonio iniciara su propia andadura encontramos a los padres, a los tíos y a otros parientes interviniendo continuamente en la vida cotidiana de estas personas, incluso en el caso de Josefa Benavent y Carlos Garrido, que debían disfrutar de una posición relativamente acomodada por la profesión del segundo: notario y familiar del Santo Oficio. Los vínculos de parentesco y comunitarios, por lo tanto, eran fundamentales en estas sociedades rurales y condicionaban las acciones de cada núcleo familiar.

En otras ocasiones las circunstancias familiares eran mucho más trágicas, como el episodio que aparece en el texto de Tosca en relación a un hombre de Carcaixent. Según describe el oratoriano aquel se encontraba muy afligido porque no podía mantener a su familia ni darle nada de comer, lo que le provocaba tensiones y le hacía jurar y maldecir. Su mujer, intentando calmarle, le decía que ese no era el modo de solucionar sus problemas, y que debía tener paciencia. De acuerdo con el relato hagiográfico fueron los demonios los que intervinieron, y tentaron al hombre para que matara a su esposa. Decidido a hacerlo cogió un puñal, pero entonces el ángel de la Guarda de Sor Josefa la llevó en espíritu a esa casa, y rezó para evitar el desastre. Después, el ángel de dicho hombre le detuvo, y, reconociendo su error, pidió misericordia por lo que había estado a punto de hacer<sup>881</sup>. Intuimos la desesperación por la que debía atravesar esta familia, pero también destacamos la manifestación de esta impotencia a través de la violencia hacia la mujer. Y no fue este el único caso en el que Sor Josefa intervino para proteger a una mujer acechada por un hombre, fuera este su marido o no. El oratoriano describe el caso de un hombre que se enfureció irracionalmente contra su propia esposa, a quien Tosca representa como una persona muy virtuosa, devota y buena cuidadora de su casa y su familia. De nuevo, el demonio aparece como el incitador, y quien provocó que el hombre saliera de su casa a las dos de

---

<sup>880</sup> Benítez Sánchez-Blanco, Rafael: “Los poderes inmediatos”, en Ribot, Luis (coord.): *Historia del mundo moderno*, ACTAS, Madrid, 2006, p. 105-123.

<sup>881</sup> Tosca, p. 336.

la madrugada y volviera al poco tiempo con la intención de asesinar a su esposa. Buscó un puñal y una aguja de hacer alpargatas, pero como no los encontraba, cegado por su furia, recurrió a sus propias manos e intentó estrangular a su mujer. La desesperación de esta joven la llevó a invocar a Sor Josefa, a quien llamó diciendo: Madre Inés, ayudadme. De repente apareció una luz muy intensa que inundó la habitación, y ambos vieron a una mujer junto a ellos. El marido, impactado, soltó a su pareja y cayó con un sollozo en el suelo. Al cabo de una hora el hombre recuperó los sentidos, “haciendo fervorosos actos de dolor y contrición”, y los dos reconocieron que había sido la Madre Inés la que había intervenido. Según la *Vida* ambos vivieron en paz a partir de entonces, y aunque quisieron difundir lo sucedido como una de las maravillas de la religiosa lo hicieron manteniendo algunos datos en secreto, como el lugar en que había ocurrido<sup>882</sup>.

No volveremos a encontrar más datos sobre este intento de asesinato hasta la declaración en la fase apostólica de Manuel Fernández de Marmanillo, quien creía que el suceso era el mismo que le había relatado una anciana llamada Josefa María Malbech<sup>883</sup>. Esta mujer, de hecho, había sido amiga precisamente de Luisa Zaragoza<sup>884</sup>, y probablemente el testigo se movía en este círculo porque su tío, José Fernández de Marmanillo, había confesado a la beata de Carlet. Según su testimonio, cuando aún vivía el marido de Josefa Malbech, este una noche intentó matarla por su fiera condición, pero tras la demanda de ayuda a la Madre Inés reconoció su culpa y vivió en paz con su mujer a partir de entonces. Añadía el testigo también que intentaron ocultar el suceso, pero consideraba que era el mismo que aparecía en la hagiografía de la religiosa. En este segundo relato de los hechos el demonio no estaba presente sino que se atribuía lo sucedido a la naturaleza del esposo. En cualquier caso lo que refleja este dramático episodio es la violencia contra las mujeres dentro del matrimonio, y cómo, al menos en esta situación, aunque suponemos que sería algo frecuente, se intentaba ocultar públicamente lo sucedido dentro del ámbito familiar, atribuyendo a este tipo de comportamientos un carácter privado.

Los motivos por los cuales estos hombres intentaron asesinar a sus esposas pasaban en el relato hagiográfico por la intervención del demonio, pero la situación inicial que les había llevado a tal extremo no tenía nada que ver con lo sobrenatural. En

---

<sup>882</sup> Tosca, pp. 411 y 412.

<sup>883</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, ff. 589r y 589v.

<sup>884</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragoza... op. cit.*, p. 522.



el primer caso, aparentemente, fue la pobreza la que llevó a la familia a la desesperación, mientras que en el segundo, el marido, no sabemos por qué, actuó de forma irracional contra su devota esposa, a pesar de que dicho comportamiento se atribuyó al demonio. En ambas situaciones se condenaba lo sucedido y, tras la intervención milagrosa de la Madre Inés los dos hombres se arrepintieron, por lo que el matrimonio continuó viviendo en paz hasta el fin de sus días. Todo milagro, para ser considerado como tal, debe provocar un efecto transformador y permanente en la persona, ya sea mediante una curación o, como en este caso, mediante la garantía de la estabilidad y paz familiar. Por ello Sor Josefa no solamente intervino para evitar el crimen, sino que también consiguió la metamorfosis aparente de estos dos esposos y el restablecimiento de una relación adecuada a un matrimonio cristiano.

La misoginia manifestada a través de actos violentos como un discurso interiorizado por parte de la sociedad del Antiguo Régimen afloraría en otros dos casos. Así sucedió con un hombre que, según el relato de Tosca, sentía pasión por una mujer, concepto, el de la pasión, que especialmente en el siglo XVIII tenía una connotación negativa frente al amor afectuoso<sup>885</sup>. Este peligroso sentimiento le llevó a asaltar la casa de la joven para intentar violarla, pero al momento vio delante de él a una monja que intentó disuadirle de sus intenciones. Atemorizado huyó de allí, pero “aquella pasión había echado hondas raíces en su alma”. Ante el desasosiego que sentía decidió ir al convento de Benigànim, donde le habían dicho que había una religiosa muy virtuosa. Al llegar y verla se dio cuenta de que era la misma que había frenado sus pasos, y le recomendó que mejorara de vida y se encomendara muy de veras a Dios para controlar sus pasiones. Sin embargo, el sujeto no le hizo caso, y más adelante, por sus acciones, acabó metido en problemas más graves. La religiosa vio cómo unos hombres intentaban matarlo, y ella intentó persuadirle de que cambiara de hábitos, pero al no seguir sus consejos “le quitaron violentamente la vida; que semejantes desgracias solían tener los que amonestados de esta sierva de Dios no querían seguir sus buenos consejos”<sup>886</sup>.

La lección moral que encierran todos estos episodios del texto hagiográfico condena a la persona que comete pecados, aunque ofrece la posibilidad de arrepentimiento. Sin embargo, quien no acepta arrepentirse, acaba pagando las

---

<sup>885</sup> Sobre la cuestión del amor y la pasión podemos consultar las obras de M<sup>a</sup> José de la Pascua, como: “Las relaciones familiares...” *op. cit.* O también: Morant Deusa, Isabel y Bolufer Peruga, Mónica: *Amor, matrimonio y familia: la construcción histórica de la familia moderna*, Síntesis, Madrid, 1998.

<sup>886</sup> Tosca, pp. 133 y 134.

consecuencias. Siguiendo un discurso cristiano redentor, siempre se aporta la esperanza de que, con un cambio de vida, cualquier persona puede ser perdonada y corregir sus errores, o al menos salvar su alma en el lecho de muerte. Las *Vidas* de santos, como otros textos devotos, son obras cuyo objetivo es mostrar tanto el comportamiento correcto como las consecuencias derivadas de las malas acciones.

Recuperando la descripción que estábamos realizando, Sor Josefa se representaba en estos episodios como protectora de las mujeres frente a la violencia de los hombres. Y así la describía también Catalina María de San Agustín en su testimonio, cuando hacía referencia a un caso que le relató un hombre sobre quien prefería no dar el nombre para mantener su anonimato. Años antes, yendo en compañía de una mujer a la ciudad de Xàtiva sintió una fuerte tentación de matarla y tirarla al río, pero cuando estaba a punto de cometer tal atrocidad experimentó un impulso interior que le hizo contenerse, con lo que la joven nunca se enteró de lo que había pasado por su mente. Al dejarla en Xàtiva acudió al convento de Benigànim, y antes de que pudiera decirle nada a Sor Josefa esta le reprendió diciéndole que era un mal hombre y que debía hacer una buena confesión.

“Admirado el hombre la dijo: Madre Inés, pues yo qué he hecho, que así me reprehende? A que respondió la Venerable Madre: Yo sé quant me ha costat el lliurar de les tehues mans a aquella pobra dona, que encara que et pensaves que ningú et vehya, yo estaba allí. Con cuyas palabras quedó aquel hombre tan pasmado, y confuso, que sin hablar más palabra fue a buscar confesor para hacer una verdadera confesión”<sup>887</sup>.

El mismo episodio decidió incluirlo Vicente Albiñana en la nueva edición de *Tosca* de 1737, como ejemplo de la capacidad de la religiosa de conocer los pensamientos más profundos de las personas<sup>888</sup>. De nuevo, la intervención de Sor Josefa a tiempo ayudó a evitar que se produjera el crimen, actuando, de hecho, de forma contraria al demonio puesto que si él aparece como incitador, la religiosa se presenta como la voz de la conciencia que ayuda a evitar los malos pensamientos y acciones. Después, aunque el hombre no quisiera reconocer lo que había hecho, le reprendió duramente e incidió en lo mucho que le había costado evitar el desastre, mostrando conscientemente su capacidad de ayudar a los demás. Esta percepción de sí misma es

---

<sup>887</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 238r y 238v. “Yo sé cuánto me ha costado el librar de tus manos a aquella pobre mujer, que aunque te pensabas que ninguno te veía, yo estaba allí”.

<sup>888</sup> *Tosca*, edición de 1737, pp. 433-435.

una buena muestra, como decíamos anteriormente en relación a su humildad, de los contrastes en la identidad de la propia religiosa, que, por un lado, debía ser un ejemplo de sumisión, pero, por otro, representa muy bien su papel de santa protectora, en este caso con las mujeres. Lo que nos llama poderosamente la atención, y por eso queremos insistir en ello, es el tipo de asistencia específica que recibía cada persona en función de su condición. A todos les podía aconsejar en dilemas de su trabajo o cuestiones económicas, les atendía en sus enfermedades y accidentes, les acompañaba en el momento de su muerte o les ayudaba a sobrellevar la pérdida de algún ser querido, pero encontramos una clara manifestación sexuada de esta asistencia en determinados comportamientos y prácticas atribuidas a hombres y mujeres. Cuando se trataba de las mujeres, muchas recurrían a ella en casos de embarazos y partos, experiencia que solo ellas podían vivir, pero también eran las mujeres las principales víctimas de los casos de violencia. Es cierto que la religiosa actuó en alguna ocasión para evitar peleas, como cuando se trasladó en espíritu cerca de Roma para separar a dos hombres que estaban a punto de matarse<sup>889</sup>, o cuando tuvo que hacer lo mismo con otros dos cerca de un río<sup>890</sup>, ambos casos relatados por Catalina María de San Agustín. Sin embargo, buscaba evitar que se hiciesen daño entre ellos puesto que en los casos de los hombres Sor Josefa actuaba, por así decirlo, para salvarlos de sí mismos y de las pasiones y violencia desordenadas que se consideraban más frecuentes en su sexo, lo que les podía llevar a crímenes violentos. Sin embargo, la religiosa no aparecía para proteger a uno frente al otro, como sí ocurría en las situaciones de violencia contra las mujeres en las que ellas aparecían como víctimas. Con ello corroboramos la frecuencia de este tipo de comportamientos, hasta el punto de que se convertía en una forma específica de violencia, casi exclusivamente contra las mujeres, que requería la asistencia de la religiosa de Benigànim.

Ya hemos podido ver algunos de los casos en los que Sor Josefa ayudó a personas que se habían perdido durante la noche o que se encontraron con una climatología adversa, unas situaciones en las que la religiosa también adquiriría conciencia de lo que era capaz de hacer. Es el caso, por ejemplo, de Francisco Cucarella o de Bartolomé Tudela, que hemos mencionado en el capítulo uno. O también de dos hombres que, al trasladar una carga de atún, quisieron pasar por un río, pero oyeron una

---

<sup>889</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 281r y 281v.

<sup>890</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 296r.

voz que les advirtió de que no cruzaran por un determinado tramo. Comprobaron que se trataba de un mancebo, y agradecidos por el consejo le preguntaron quién era, a lo que el muchacho contestó: “Soy la embiada por mandato de Dios”<sup>891</sup>.

A continuación describiremos una situación muy similar que hemos extraído principalmente de los testimonios de la fase informativa, y en la que testificaron tres de los hijos del protagonista: Gerónimo Ximeno<sup>892</sup>. La primera en relatar lo sucedido fue María Ximeno, quien contaba que en noviembre de 1701 su padre había salido de Benigànim para ir a Castilla a comprar carneros para abastecer a la ciudad de Xàtiva. A pesar de que su madre y sus hermanos le esperaban para pasar la Navidad juntos, el pastor no apareció, lo que, en palabras de la testigo, le causó un gran desconsuelo a ella y a su familia. Sin embargo, a finales de enero de 1702 por fin regresó con una pequeña llaga en la pierna, y refirió a todos lo que le había pasado. Volviendo de Castilla en compañía de otros pastores, y rodeados de nieve, se encontraron con un lobo que ahuyentó al ganado poco antes del anochecer, lo que hizo que este se desperdigara por los montes y los campos de alrededor. En su búsqueda de los animales tuvo la mala suerte de caer por un barranco, lo que le dejó inconsciente. Sin embargo, según el relato de su hija (o que ella hizo siguiendo las palabras que le había transmitido su padre) en el momento de caer recordó las virtudes de la religiosa de Benigànim, así que la invocó con fe y esperanza para conseguir su protección.

Al despertar continuó con sus súplicas y pidió al Señor “que no muriese en aquel paraje sin recibir los Santos Sacramentos de la Iglesia, y que si le convenía le permitiese restituirse a su casa, para consuelo de su mujer e hijos, que no tenían más alivio que su trabajo”. Comenzó a caminar y vislumbró una hoguera a lo lejos, a la que se acercó para calentarse puesto que por mucho que llamara a los otros pastores estos no eran capaces de oírle. Junto al calor del fuego pudo percibir en la oscuridad un bulto, que resultó ser un viejo “muy venerable” envuelto en una capa. Este adivinó todo lo que le había sucedido, le consoló y le señaló un monte, adonde debía subir, guiándose por una estrella, para llamar desde allí a sus compañeros. Gerónimo Ximeno le dio las gracias, y siguió adelante con las indicaciones del anciano. Sin embargo, en un momento determinado reconoció que todo lo que le había pasado debía ser sobrenatural, y se convenció de que había sido Sor Josefa, disfrazada de anciano, quien le había ayudado.

---

<sup>891</sup> Tosca, p. 325.

<sup>892</sup> Este suceso también aparece en la hagiografía de Tosca: pp. 327-330.

Este descubrimiento le hizo arrepentirse de no haber caído antes en la cuenta, e increparse por “su propia omisión en no haber averiguado con certeza la verdad de todo este suceso”. Finalmente encontró a los otros pastores, quienes habían logrado reunir de nuevo al ganado, y todos quedaron sorprendidos por lo que le había pasado. Añadía la testigo que el pastor, pocos meses antes de la muerte de la Madre Inés, había ido a hablar con la religiosa, y esta le había dicho que si se hallaba en algún peligro cuando fuese a Castilla a comprar ganado que la llamase, lo que decía la declarante que sin duda había hecho con espíritu profético<sup>893</sup>.

A continuación, Gerónimo Ximeno hijo declaró sobre el mismo suceso milagroso, aunque alterando ligeramente el orden de los hechos. En el momento en que su padre cayó por el barranco pidiendo ayuda a Sor Josefa el testigo intercalaba en el relato el recordatorio que la testigo anterior había incluido al final: que meses antes había ido al convento y la religiosa le dijo que le pidiera ayuda si lo necesitaba. Con ello suponemos que el testigo pretendía acentuar el don profético de la Madre Inés. También resultan interesantes los matices en relación a lo que pudo sentir su padre cuando tuvo el accidente puesto que este testigo incidía especialmente en su desconsuelo ante la situación en la que se encontró:

“invocó nuevamente a la misma sierva de Dios, llorando con suma aflicción y desconsuelo, por hallarse metido en aquel barranco, sin saber por dónde salir, el campo todo cubierto de nieve, y permaneciendo en nevar, y en país extraño, sin saber dónde podría albergarse aquella noche, con todas estas consideraciones que le oprimían el corazón”<sup>894</sup>.

Con todo ello pretendía destacar que la intervención de la Madre Inés fue realmente necesaria puesto que el afligido se encontraba en una situación desesperada. Y de nuevo vemos a Sor Josefa actuando fuera de la clausura, en este caso ya después de su muerte, y en forma de venerable anciano. Magdalena Ximeno describió lo mismo en su testimonio, y también lo hizo Ana María de San Agustín, prima de Gerónimo Ximeno padre. Asimismo, Enrique Torres, carnicero, contó el suceso en su testimonio de la fase apostólica, prodigio que conocía porque se lo habían contado los nietos del pastor. En su descripción, sin embargo, la cronología estaba alterada puesto que, según él, la caída tuvo lugar cuando todavía vivía Sor Josefa. De hecho, al volver del viaje

---

<sup>893</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 832r-834r.

<sup>894</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 838v.

Ximeno acudió al convento a contarle lo que le había sucedido, y esta le dijo que ya lo sabía porque había sido ella la que se le había aparecido en forma de anciano<sup>895</sup>. Su relato, por lo tanto, seguía el esquema de otros casos muy similares, en los que la monja reconocía personalmente haber sido ella la que había adquirido ese disfraz para ayudar a otras personas. Los milagros referidos evolucionan con el paso del tiempo, especialmente cuando, como en este caso, había pasado casi un siglo, pero no se transforman de cualquier manera sino que adoptan elementos de otros prodigios similares.

La experiencia de Gerónimo Ximeno describe muy bien el tipo de dificultades que podían atravesar los ganaderos en sus largas trayectorias, y muestra su inquietud por ser el principal sustentador de la familia. No solamente tenía miedo a morir, sino que también temía dejar a su familia desamparada, y todo ello es lo que le hizo sentir, en palabras de su hijo, una opresión en el corazón, expresión que representa muy bien sus emociones y la manifestación física de las mismas a través de uno de los principales órganos del cuerpo. En efecto, ya analizamos en su momento la importancia del corazón en el discurso teológico, médico y filosófico, aunque reconocemos que en este caso no sabemos con seguridad si estas palabras expresaban una verdadera sensación física. En relación al suceso milagroso en sí es importante cómo el propio afectado se dio cuenta de que debería haber comprobado de alguna forma si el anciano era realmente la Madre Inés. Él estaba convencido, pero los hijos ante el tribunal eran conscientes de que podría haberse tratado de cualquier otra persona o incluso de una visión. En palabras de su hijo: Gerónimo Ximeno padre querría haber comprobado si se trataba o no de una persona humana, reconociendo con este matiz que podría haber sido una asistencia muy oportuna, pero no sobrenatural.

Por último, y antes de pasar al siguiente apartado, queremos analizar cómo Sor Josefa asistió en numerosas ocasiones a los navegantes, tal y como describen las fuentes de las que disponemos. Uno de los acontecimientos más descritos es el que experimentó un caballero de Elche, Vicente Seva (o Ceba), que era padre de la religiosa Mariana de la Asunción. Según el texto hagiográfico este hombre se embarcó en alta mar, y al poco tiempo hubo una gran tempestad. Sabedor de los beneficios de Sor Josefa, el caballero rogó a Dios y a la religiosa para que solventara el peligro, y por ello, aparentemente, se

---

<sup>895</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 658v.

apareció sobre las olas, lo que calmó al momento la tormenta. En ese momento, la Madre Inés se encontraba en el convento, y en presencia de la hija de Vicente Seva se arrobó y le dijo que rogara por su padre, aunque añadió poco después que ya estaba a salvo<sup>896</sup>. Algunos de los testigos de la fase informativa corroboraban la protección que Sor Josefa ofrecía a los navegantes, como declaraba Pedro Vicente Pastor:

“Y vio el testigo muchas veces que dos o tres días después de aquellos éxtasis acudían a dicho convento algunos marineros que traían a dicha comunidad pescados, dinero y otras limosnas, diciendo al testigo y religiosas de dicho convento que habiéndose hallado en evidente riesgo de perder sus vidas, y haciendas en el mar, por borrasca que en él se había movido, habían llamado a la Madre Inés, a la que habían visto con sus ojos corporales sobre las ondas del mar, apaciguándose este inmediatamente, y librándoles de aquel grave riesgo”<sup>897</sup>.

El mismo tipo de testimonio aportaba Benito Pichón, quien declaraba lo siguiente en nombre de Don Francisco Martínez de Vera, I Marqués del Bosque:

“Dijo también el testigo haberle referido el ya citado Don Francisco Martínez de Vera, Marqués del Bosque, que estando este en una ocasión hablando con la Venerable Madre Inés llegaron a aquel convento unos marineros, preguntando por una religiosa que la habían visto en el mar a tiempo que padecían una gravísima borrasca en la cual les había ayudado y librado del evidente peligro en que se habían visto. Y luego que vieron a la dicha Venerable Madre la conocieron, y aseguraron ser la que les había librado de aquel peligro, por lo que la dieron muchas gracias, a cuyo fin habían venido al convento”<sup>898</sup>.

Úrsula Benavent, doncella de Benigànim, relataba en su testimonio el prodigio que experimentó Fray Alonso Cantero, franciscano descalzo. El religioso debía embarcar en Alicante para ir a Roma y asistir a un Capítulo General, pero durante la travesía la nave se enfrentó a una dura borrasca. Según le refirió el franciscano a la declarante el agua que entraba en la embarcación era cada vez mayor, y todos comenzaron a temer por sus vidas. Por este motivo, recordando la asistencia que Sor Josefa le había prometido poco antes de iniciar la travesía, la invocó con profunda devoción, y oyó una voz que le decía: “Há, y quant me costes!”. Al momento el mar se calmó, y todos lo atribuyeron a prodigio de la Madre Inés<sup>899</sup>. Como vemos, esta

---

<sup>896</sup> Tosca, p. 326; ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 279r y 279v: testimonio de Catalina María de San Agustín. También lo conocen algunos de los testigos de la fase apostólica.

<sup>897</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 405r y 405v.

<sup>898</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 1013r.

<sup>899</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 809v-810v. “¡Ay, cuánto me cuestas!”.

expresión parecía ser habitual en el relato de sus prodigios y milagros, y denotaba una conciencia de sus propias habilidades y esfuerzo.

Desde el convento testigos como Catalina María de San Agustín confirmaban que la religiosa, supuestamente, se trasladaba en espíritu para asistir a los navegantes, tal y como demostraban sus hábitos y sus alpargatas, que aparecían mojados y llenos de arena. Esta religiosa refería que en una ocasión la vieron arrobarse y realizar movimientos de gran violencia, como si intentara mover algo de gran peso. Al volver le preguntaron de dónde venía, y les respondió que del mar puesto que había sacado del agua un navío que se hundía y lo había dejado en puerto seguro<sup>900</sup>. Nos interesa resaltar, además, que la agustina, al ser originaria de una población de interior como la de Benigànim, probablemente nunca llegó a ver el mar con sus propios ojos, con lo que cualquier descripción por su parte provendría de los relatos de otras personas, como los propios navegantes o los viajeros que acudieran al convento.

Cabe añadir que no solamente Sor Josefa era capaz de intervenir en este tipo de situaciones puesto que encontramos prodigios similares en la hagiografía de Gertrudis Anglesola, como probablemente hallaremos en otras tantas *Vidas* de santos coetáneos. No obstante, dados los vínculos entre ambas, hemos decidido incluir precisamente esta como ejemplo. De acuerdo con su autor diversas personas corroboraban que la religiosa había socorrido a unos navegantes en el golfo de León, y una compañera encontró arena en sus medias y zapatos, ante lo que aparentemente Sor Gertrudis dijo que podía ser del claustro o del patio. Sin embargo, el hagiógrafo permite entrever que se trataba de una prueba de la asistencia de la religiosa cisterciense a los marineros, como en el caso de la Madre Inés. Añade, además, que un pescador, pariente de una religiosa del mismo convento de la Zaidía, estaba en la playa de Valencia con temor a que su pequeña embarcación se hundiera. Sin embargo, vio sobre las aguas a una monja que no conocía, pero cuyo hábito identificó como el del monasterio en el que habitaba su familiar. Al momento la barca se calmó, y al regresar a tierra acudió al convento, donde reconoció que había sido Sor Gertrudis quien le había ayudado<sup>901</sup>. Como hemos visto en el caso de Vicente Ceva, y en el de tantos otros asistidos por Sor Josefa, es un pariente de alguna de las religiosas del convento quien se beneficia de los dones de la monja con fama de

---

<sup>900</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 279r.

<sup>901</sup> Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola... op. cit.*, pp. 407 y 408.



santidad, lo cual resulta lógico dado que son prácticamente los primeros laicos en conocer sus virtudes y habilidades por los lazos familiares que mantienen con las mujeres enclaustradas.

Uno de los peligros que los marineros y viajeros cristianos afrontaban en el mar era la posibilidad de ser captados por embarcaciones musulmanas, como casi le sucedió a Diego Embid de Moros, secretario de la Inquisición, en 1693. Tosca incluye este evento como uno de los hechos prodigiosos en los que intervino Sor Josefa, pero el testimonio de Sor María Magdalena de San Pablo es más completo<sup>902</sup>. Según relataba esta religiosa Felipe Doménech escribió una carta a la Madre Inés para pedirle que encomendara a Dios al secretario porque debía realizar un viaje en barco a Mallorca. La monja respondió que así lo haría, y le aconsejó que si se encontraba con alguna dificultad rezase un Salve a la Virgen de los Dolores y la llamase a ella también, con lo que Dios le protegería. Tras embarcarse una fragata de moros persiguió a la nave, ante lo que Don Diego realizó las rogativas que le había recomendado la religiosa. Gracias a ello pudieron huir, y esconderse al amparo del cañón de la torre de vigilancia de la villa de Oropesa, que con sus tiros espantó a los enemigos. Cuando volvió a Valencia quiso agradecer a la agustina su asistencia, y por ello, a través de Felipe Doménech, envió una pieza de lienzo llamado filempua<sup>903</sup>, que se utilizaba para los velos. La testigo conocía los hechos porque estuvo presente cuando se leyeron las cartas de Doménech, y también cuando llegó el regalo como limosna.

Todos los sucesos prodigiosos que hemos descrito, y en los que Sor Josefa se reveló como una hábil consejera y protectora, manifiestan la confianza que los afligidos depositaban en la religiosa, por lo que asumían que la solución a sus problemas provenía de la intervención de la agustina. Frente a la desesperación, la preocupación y el peligro inminente recurrían a la oración, y cuando conseguían la solución que deseaban o esperaban interpretaban que solamente había sido posible por una participación sobrenatural. De este modo la Madre Inés se granjeó el afecto, el respeto y la confianza de todos los miembros de su comunidad, para quienes la monja era una auténtica autoridad con un gran poder de influencia, y que la consideraban santa mucho antes de su proclamación oficial. A continuación analizaremos en profundidad una de las facetas más importantes en la identidad de Sor Josefa y de todos los santos a lo largo

---

<sup>902</sup> Tosca, pp. 382 y 383. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 662v y 663r.

<sup>903</sup> Este término catalán se traduce como estopilla, un lienzo o tela muy fino.

de la historia de la cristiandad: las curaciones milagrosas y las intervenciones preventivas para garantizar la salud.

## **Capítulo 5: La Madre Inés y su habilidad como santa sanadora**

### **5.1 Las prácticas asistenciales y los discursos sobre la salud y la enfermedad**

En este capítulo se han incluido no solamente los casos en los que los enfermos acudieron a Sor Josefa para que les ayudara a superar una dolencia, sino también aquellas situaciones en las que la vida de alguna persona estuvo en peligro. En los siglos en los que transcurre la trayectoria de la agustina el término salud no solamente hacía referencia al bienestar corporal, sino también al espiritual. Para una persona el alivio podía provenir de una sanación extraordinaria, pero igualmente de la garantía de que su alma podría salvarse una vez su cuerpo hubiera fallecido. Muchos de estos casos los hemos analizado al estudiar la cuestión del purgatorio, y por ello no los incluiremos en este apartado. No obstante, el relato de algunos accidentes en esta parte del presente trabajo responde a nuestro interés por comprender cómo reaccionaban las personas ante el temor a perder la vida. En todas estas situaciones, enfermedades e incidentes, veremos la utilización de remedios terapéuticos y el recurso a las diferentes personas que, en este contexto de pluralismo asistencial, se dedicaban a la salud, y en el que se incluían médicos, cirujanos, boticarios, curanderos, matronas y charlatanes, pero también sacerdotes, santos y otros prácticos dedicados de alguna forma a la asistencia curativa. A través del estudio de casos particulares, incluidos en el texto hagiográfico y en el proceso de beatificación principalmente, pretendemos reconstruir el itinerario terapéutico que recorría una persona, cómo describía sus síntomas y sus emociones (si es que disponemos de su testimonio), y cómo en el desarrollo de esa dinámica se recurría a diferentes expertos en función de las necesidades, las motivaciones y otros factores. A partir de estos relatos estudiaremos el lenguaje utilizado y los discursos de los que formaba parte, así como los cambios y permanencias en las prácticas durante los tres siglos que abarca esta investigación. Por este motivo consideramos necesario introducir algunas nociones sobre las interpretaciones que en los siglos XVII y XVIII se tenían sobre el cuerpo y sus funciones, así como sobre la salud y la enfermedad.

Desde un punto de vista científico-académico la teoría que predominó en la medicina y la fisiología durante siglos fue el sistema humoral, cuyo origen se encontraba en las ideas de Galeno e Hipócrates. Los conceptos que caracterizaban dicho sistema, no obstante, estaban bastante extendidos y no eran solo propios de médicos

doctos<sup>904</sup>. De acuerdo con esta teoría el cuerpo estaba compuesto por cuatro humores: sangre, flema, bilis amarilla (o cólera) y bilis negra (o melancolía). Estas cuatro sustancias debían estar en equilibrio para garantizar la salud, pero podían alterarse o corromperse por múltiples motivos, dando lugar a una determinada enfermedad. Cada humor se caracterizaba por unas cualidades, y variaba en función del sexo, la edad y las particularidades de cada persona. En cuanto a la fisiología corporal, según el galenismo el cuerpo estaba regido por tres órganos principales: corazón, cerebro e hígado, y cada uno de ellos controlaba un conjunto de órganos y se encargaba de unas funciones. El corazón, por ejemplo, regulaba los órganos del pecho y las arterias. El cerebro regía la médula espinal y los nervios. Y el hígado, por último, se encargaba de todo lo relacionado con la nutrición<sup>905</sup>.

Según la teoría humoral la enfermedad sería una indisposición preternatural del cuerpo, por obra de la cual se alteran las funciones vitales normales<sup>906</sup>. Además, la dolencia se interpretaba bajo una perspectiva holística, es decir, se consideraba que la enfermedad existía en un organismo específico como resultado de una disfunción debida a los hábitos de la persona o a la influencia de agentes externos. No se percibía, al menos hasta el siglo XIX, como una entidad independiente<sup>907</sup>. Las causas que llevaban a dicho padecimiento podían ser múltiples, y podían deberse a la constitución de la propia persona (fuerte, débil, robusta o delicada), o también a lo que se llamaban las seis “cosas no naturales”: aire y ambiente, comida y bebida, movimiento y descanso, sueño y vigilia, excreciones y secreciones, y afectos del ánimo<sup>908</sup>. Todos estos elementos debían ser tenidos en cuenta a la hora de analizar una determinada enfermedad puesto que el tratamiento adecuado variaba en función de las características de la propia persona y de la naturaleza del proceso morboso. Por este motivo era importante conocer el historial del paciente antes de administrar cualquier remedio. La terminología para designar la enfermedad podía variar en función de la persona que la calificara puesto que el lenguaje empleado por médicos y por pacientes no siempre era el mismo. Asimismo, debemos tener en cuenta que la dolencia que en un determinado momento se calificaba con un nombre podría no representar el mismo tipo de afección

---

<sup>904</sup> Lindemann, Mary: *op. cit.*, p. 71.

<sup>905</sup> *Ibidem*, pp. 72 y 73.

<sup>906</sup> Sobre esta cuestión se puede consultar: López Piñero, José María: *Breve historia... op. cit.* O también: Laín Entralgo, Pedro (dir.): *Historia universal de la medicina*, 7 volúmenes, Salvat editores, Barcelona, 1980.

<sup>907</sup> Lindemann, Mary: *op. cit.*, p. 2.

<sup>908</sup> Schmitz, Carolin: *op. cit.*, p. 54.

clasificada como tal en el presente. Por este motivo resulta, en ocasiones, complicado analizar ciertas enfermedades. Por ello debemos situar cada proceso morboso en su contexto, y valorar qué síntomas y qué tratamientos se utilizaban para afrontarlo, así como las explicaciones aportadas sobre su posible origen tanto por parte del médico, o del sanador, como del paciente<sup>909</sup>. Dentro del galenismo y de lo que se denominaba *metodus medendi* la aplicación de remedios solía seguir unos pasos. El primer paso del tratamiento se centraba en la dieta. A continuación, si el paciente no mejoraba, el médico podía recetar medicamentos. Y, por último, si no había otra solución, se recurría a la intervención quirúrgica, llevada a cabo por los cirujanos y/o los barberos.

Como hemos indicado más arriba no debemos olvidar el importante dualismo que predominaba en estos siglos, y que influía inevitablemente en el diagnóstico y el tratamiento. Según la tradición platónica el alma era el nudo que ataba lo divino con lo material. De acuerdo con Aristóteles, asimismo, el cuerpo sería una composición de cuerpo y alma, tradición que heredó el galenismo<sup>910</sup>. Por este motivo la sanación no solamente se interpretaba como una curación física sino también de la parte espiritual del ser humano. Por ello era tan importante, en el contexto católico, la asistencia de confesores y otros agentes que ayudaran a conseguir la salvación del alma después de la muerte. Otra de las facetas en las que se manifestaba dicha interrelación es la capacidad que tenían las emociones de afectar a la salud alterando los humores y provocando determinadas afecciones, aunque el término habitual en la época moderna no era el de emociones sino el de pasiones, afectos o accidentes del alma<sup>911</sup>.

Hemos recogido más de un centenar de intervenciones de la religiosa, en las que sanó tumores, parálisis, gangrenas, calenturas, cegueras y muchas otras enfermedades, en ocasiones, no bien definidas. De hecho, la amplitud cronológica de este estudio permite apreciar los cambios en el diagnóstico y los tratamientos entre los siglos XVII y XIX, como veremos a continuación, así como también las diferencias en la interpretación de las dolencias en función de la persona que describía los hechos. Asimismo, participó para evitar atragantamientos, pequeños accidentes domésticos o

---

<sup>909</sup> Arrizabalaga, Jon: *op. cit.*, p. 152. A pesar de estas dificultades una obra que podemos consultar para comprender el vocabulario médico empleado en el periodo moderno es: Carmona, Juan Ignacio: *Enfermedad y sociedad en los primeros tiempos modernos*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005.

<sup>910</sup> Carrera, Elena: "Introduction", en Carrera, Elena (ed.): *Emotions and Health (1200-1700)*, Brill, Boston, 2013, p. 16.

<sup>911</sup> Tausiet, María y Amelang, James: *Accidentes del alma... op. cit.*, p. 8.

incidentes más graves como caídas, atropellos o tiroteos. Es especialmente destacable también su labor con muchas mujeres preocupadas por sus embarazos, abortos y partos. Con todo ello, por lo tanto, comprobamos que el papel de Sor Josefa como santa sanadora se ajustaba al modelo habitual de este tipo de personajes, que actuaban de intermediarios con la divinidad para garantizar la salud en todo momento<sup>912</sup>. La dinámica de su intervención milagrosa se manifestaba a través de diversas formas bien definidas, y que se repetían de manera muy similar en prácticamente todos los casos. De este modo el milagro adquiriría una determinada estructura narrativa, en la que frecuentemente aparecía una enfermedad o un accidente que alteraba la vida cotidiana de la persona, lo que le llevaba a buscar una cura o el alivio de la tensión provocada a través de la mediación espiritual<sup>913</sup>. A partir de este momento se establecía una relación especial entre Sor Josefa y la persona afectada, vínculo consolidado mediante una devoción que podía provenir del enfermo o de alguien próximo a él. No siempre era la persona afligida quien tomaba la iniciativa puesto que sus familiares o conocidos podían adquirir un importante rol protagonista demandando ellos mismos la intercesión divina o estimulando al moribundo a que tuviera presente a la religiosa en sus oraciones. En cualquier caso la relación establecida solía estar guiada por el principio de la reciprocidad puesto que se planteaba como un intercambio en el que la persona afectada, o alguien de su círculo, prometía un exvoto, una limosna o el cumplimiento de alguna promesa a cambio de la intervención del santo<sup>914</sup>. No obstante, es cierto que esta no era una relación simétrica dado que existía una desproporción entre lo que se obtenía, la recuperación de la salud, y lo que se ofrecía, algún tipo de regalo<sup>915</sup>. La deuda adquirida obligaba a la persona milagrosamente curada a cumplir lo prometido, y de hecho si no lo hacía podía sufrir algún tipo de castigo<sup>916</sup>.

---

<sup>912</sup> Sobre estas formas de mediación y los trances habituales en los que se llevaban a cabo podemos consultar la obra ya citada de Jacalyn Duffin. Otra manifestación de los santos como intermediarios es la que se plasmaba en las peregrinaciones a los santuarios, una cuestión que no hemos analizado aquí pero para la que podemos recurrir, al menos para el siglo XVI, al texto de William Christian: *Religiosidad local... op. cit.* Asimismo, más recientemente y en relación al viaje a estos lugares como una forma de movilidad colectiva por temas de salud, véase: Schmitz, Carolin: *op. cit.*, pp. 245-254.

<sup>913</sup> Gentilcore, David: "Contesting Illness..." *op. cit.*, pp. 122 y 123.

<sup>914</sup> Martí i Pérez, Josep: "Medicina popular religiosa a través dels goigs", *Arxiu d'etnografia de Catalunya: revista d'antropologia social*, N° 7, 1989, p. 181.

<sup>915</sup> Fiume, Giovanna: *La cacciata dei moriscos... op. cit.*, p. 176.

<sup>916</sup> Rodríguez González, Alfredo: "Prácticas religiosas y ciclo reproductivo en la España del antiguo régimen a través de los relatos de milagros de la Virgen", en Vizuete Mendoza, J. Carlos y Martínez-Burgos García, Palma (coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Estudios: Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca, 2000, p. 170.

Debemos advertir que no siempre se llevaban a cabo prodigios definidos teológicamente como tales. En las *Vidas* de santos y en los procesos existen diferencias entre las denominadas gracias y los milagros, que ayudaban a determinar el tipo de intervención del santo o la santa. La regulación de los procesos de canonización conllevó un análisis mucho más exhaustivo de todas las facetas de la vida de los candidatos a santidad, lo que incluía un estudio pormenorizado de los casos en los que, aparentemente, se había producido un milagro. En este sentido el ya citado Paolo Zacchia se convirtió en la autoridad que más argumentos aportó para la deliberación sobre los prodigios. Para que una curación fuera milagrosa debía cumplir varios requisitos: la enfermedad tenía que ser incurable (o haber alcanzado un estado crítico sin posible solución), y la recuperación completa e instantánea<sup>917</sup>. Podía tener lugar una sanación excepcional, pero como resultado de una actuación extraordinaria de la propia naturaleza manifestada en forma de crisis, concepto de origen antiguo. Una crisis supone un cambio repentino en el estado de un paciente, de tal forma que su enfermedad puede agravarse y llevarle a la muerte o mejorar sin intervención terapéutica por procesos naturales extraordinarios<sup>918</sup>. La definición de Zacchia seguía esta línea: la crisis supondría un esfuerzo por parte de la naturaleza para expulsar la materia mórbida a través de alguna descarga en función del esquema hipocrático-galénico, que de hecho usaban los médicos principalmente durante los siglos XVII y XVIII para analizar el desarrollo de una curación, aunque no era su labor determinar si el resultado era un milagro. Esta era una materia de la que se ocupaban los teólogos<sup>919</sup>. Para aportar una explicación más completa se solía recurrir a Tomás de Aquino, quien clasificaba los milagros en tres categorías: *supra naturam*, *contra naturam* y *praeter naturam*. De acuerdo con esta interpretación la crisis entraría dentro de lo preternatural, es decir, aquello que la naturaleza puede hacer en situaciones extraordinarias e inesperadas. Lo sobrenatural se definiría como aquello que la naturaleza no puede lograr de ninguna manera por sí misma, como una resurrección, según ejemplo del propio Zacchia. Y la

---

<sup>917</sup> Duffin, Jacalyn: *op. cit.*, p. 24.

<sup>918</sup> Pomata, Gianna: "Malpighi and the holy body...", *op. cit.*, p. 576.

<sup>919</sup> Los médicos analizaban científicamente los hechos y aportaban sus conocimientos para examinar con detalle el transcurso de una enfermedad, y si este había seguido el orden de la naturaleza. Pero no se les pedía que certificaran el milagro. Duffin, Jacalyn: *op. cit.* p. 140.

categoría contra natura haría referencia a un comportamiento que va contra las leyes de la naturaleza, para lo que el médico papal pone el ejemplo de la levitación<sup>920</sup>.

Las motivaciones que podían llevar a una persona a solicitar ayuda divina podían ser muy variadas, y dependían, entre otras cosas, de la concepción que se tenía de la enfermedad y de la salud. La historiografía médica ha desarrollado diversas metodologías para comprender la existencia de diferentes prácticos sanitarios y sus formas de tratamiento, como hemos indicado en la introducción<sup>921</sup>. Una de las más recientes, y seguida por algunos de los que han analizado el ámbito mediterráneo español<sup>922</sup>, es la teoría de las esferas desarrollada por David Gentilcore, y que hemos descrito en la introducción de este trabajo<sup>923</sup>.

Las esferas médica, popular y eclesiástica se interrelacionaban continuamente, lo que daba lugar, por un lado, a numerosos intercambios en las explicaciones sobre la enfermedad, y por otro a una gran complementariedad de remedios a disposición de los enfermos. Junto a estas las explicaciones de carácter “científico” coexistían otras formas de diagnóstico y tratamiento basadas en otro tipo de fundamentaciones, dando lugar al denominado pluralismo médico que ya hemos explicado anteriormente. Por este motivo, por ejemplo, las causas que llevaban a un determinado desajuste humoral se podían encontrar en los seres espirituales de carácter sobrenatural que se consideraba que impregnaban la realidad cotidiana. De este modo una enfermedad podía ser el resultado de un castigo divino o de una posesión demoniaca. Todos estos elementos sobrenaturales no solamente afectaban a las causas de la dolencia sino que también daban lugar a diferentes formas de tratamiento. Por este motivo la realidad de la asistencia sanitaria en el periodo moderno estaba compuesta por numerosos agentes cuyos remedios se basaban en tratamientos empíricos, sobrenaturales o religiosos, o también de carácter científico. Esto daba lugar a la existencia de charlatanes, sacamuelas, curanderos, saludadores, sanadoras, matronas, sacerdotes, santos y santas,

---

<sup>920</sup> Vidal, Fernando: “Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making”, *Science in Context*, Vol. 20, Nº 3, 2007, p. 483.

<sup>921</sup> Recordemos que José María López Piñero, por ejemplo, hablaba de sistemas médicos, definidos como un conjunto de relaciones sociales y pautas de comportamiento relacionadas con la enfermedad y la salud. Otro esquema más reciente es el de Laurence Brockliss y Colin Jones, que dividen el mundo médico en dos grupos: una comunidad médica corporativa y una penumbra médica.

<sup>922</sup> Zarzoso, Alfons: *op. cit.*, p. 418; Perdiguero Gil, Enrique: “«Con medios humanos y divinos»: la lucha contra la enfermedad y la muerte en Alicante en el siglo XVIII”, *Dynamis, Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, Nº 22, 2002, p. 128.

<sup>923</sup> Gentilcore, David: *Healers and healing... op. cit.*, p. 3.



boticarios, cirujanos o médicos, entre muchos otros posibles garantes de la salud. La combinación de recursos era la práctica habitual, lo que podía depender de la naturaleza que se atribuía a la enfermedad.

Tradicionalmente se ha considerado que el recurso a curanderos y otros sanadores populares se debía a una deficitaria red de profesionales sanitarios, especialmente frágil en el ámbito rural. No podemos negar que el número de médicos, cirujanos y otros profesionales resultaba insuficiente para atender a todos los potenciales pacientes, pero no por ello debemos deducir que la única motivación para acudir a otros recursos fuera la escasez de medios. De hecho, la utilización de diferentes remedios y prácticos sanitarios es una cuestión cultural muy compleja. En ocasiones, las intervenciones terapéuticas por parte de profesionales eran traumáticas y especialmente dolorosas, lo que podía llevar al paciente a complementar la curación con otros posibles remedios menos agresivos. Asimismo, el itinerario terapéutico desarrollado para la curación de un enfermo solía comenzar en el ámbito doméstico, donde las redes de parentesco y los lazos comunitarios eran especialmente intensos<sup>924</sup>. Esto llevaba a los familiares, amigos y vecinos a intervenir y aportar consejos unos a otros, recomendando todo tipo de opciones terapéuticas.

Debemos igualmente valorar la iniciativa tomada por el propio paciente, una figura en ocasiones infravalorada por la historiografía médica tradicional. La demanda de un sanador u otro, así como de los remedios disponibles, podía depender de las preferencias del enfermo en función de la concepción que tenía sobre su propia enfermedad, lo que no siempre respondía al mismo discurso elaborado desde el ámbito académico. Existía frecuentemente una reelaboración del conocimiento médico disponible y un activo rol epistemológico del paciente en la formulación de su propia dolencia y las causas que habían llevado a ella<sup>925</sup>. Por este motivo era necesario, en la mentalidad del enfermo o de su familia, aplicar el remedio que mejor se adecuara a su propia interpretación de su afección. No siempre el profesional y el doliente hablaban el mismo lenguaje, y en la relación médico-paciente, como en la del santo-afligido, debía existir un vínculo basado en la confianza y la creencia por parte del enfermo de que la

---

<sup>924</sup> Sobre esta cuestión: Schmitz, Carolin: *op. cit.*, p. 15.

<sup>925</sup> Pardo Tomás, José y Martínez Vidal, Álvaro: *op. cit.*, p. 474. Véase igualmente: Stolberg, Michael: *op. cit.*, y: "Learning from the Common Folks. Academic Physicians and Medical Lay Culture in the Sixteenth Century", *Social History of Medicine*, Vol. 27, Nº 4, 2014, pp. 649-667.

persona que le asistía podía proporcionarle la curación que necesitaba<sup>926</sup>. De este modo podía adquirir un rol más activo en su propia curación. Es posible, de hecho, que, entre otras cosas, esta fuera una de las causas que llevaran a una persona a solicitar la intercesión divina. No solamente se debería a una devoción personal o a la desesperación frente a una situación extrema sino también a un deseo de tener un control más activo sobre el propio cuerpo y el alma, lo que no siempre sucedía si entraba en escena el profesional sanitario, quien se hacía cargo de la situación. No obstante, debemos reconocer que precisamente los relatos de milagros en los que se recurre a diversos prácticos y remedios existe una complementariedad y respeto entre unos y otros. El médico, el cirujano, el sacerdote y el santo se ocupan de esferas solapadas pero diferentes, y responden a las necesidades que requiere cada etapa de la curación.

Debemos tener en cuenta, además, que las actuaciones de todos estos agentes debían estar bien reguladas. En el caso de los médicos, cirujanos y boticarios existían diversas formas de control. En la Monarquía Hispánica una figura cuyo origen estaba en Castilla y que se intentó expandir a los demás territorios fue la del Protomedicato. Dicho tribunal se encargaba de examinar y distribuir las licencias para los médicos, cirujanos y boticarios, así como para otros sanadores, entre los que se encontraban las matronas. Por otro lado, también controlaba el ejercicio de los diferentes profesionales sanitarios. Perseguía las prácticas no autorizadas, e inspeccionaba los lugares de distribución de medicamentos<sup>927</sup>. A pesar de ello no fue fácil imponer su autoridad, y no siempre consiguió actuar como pretendía. En el caso valenciano, como ha analizado María Luz López Terrada, existía un control foral fundamentado en los fueros y, frecuentemente, bajo formas gremiales. Dicha regulación se mantuvo durante el periodo moderno, al menos hasta el siglo XVIII, cuando la centralización borbónica llevó al establecimiento de una subdelegación del Protomedicato<sup>928</sup>.

---

<sup>926</sup> Un ejemplo contemporáneo, pero muy significativo, de la importancia de comprender las necesidades del paciente en función de sus creencias lo encontramos en los trabajos del etnopsiquiatra francés Tobie Nathan. En base su experiencia con pacientes no occidentales describe la importancia de conocer su cultura y las relaciones causales que establecen para explicar la enfermedad puesto que sin tener esto en cuenta será imposible ofrecerles un tratamiento que verdaderamente les ayude en la superación de sus dolencias. Destaca la capacidad del terapeuta de influir en el paciente a través de su inmersión en la misma lógica que el segundo adopta para interpretar lo que le sucede. Nathan, Tobie: *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris, 2001.

<sup>927</sup> López Terrada, María Luz: "Medical pluralism..." *op. cit.*, pp. 9 y 10.

<sup>928</sup> *Ibidem*, p. 11.

En lo relativo a otro tipo de prácticos sanitarios en el territorio valenciano, también analizado por la misma autora, existía una gran variedad de sanadores, algunos incluso con autorización legal. Entre ellos se encontraban las matronas, una de las pocas formas de asistencia sanitaria femenina reglada, aunque no existía una organización ni una identidad colectiva en ningún país europeo. En toda Europa las mujeres estaban excluidas del ejercicio regular de la medicina, por lo que se dedicaban frecuentemente a prácticas situadas en los límites de lo autorizado<sup>929</sup>. En este sentido nos parece especialmente interesante la idea defendida por Gianna Pomata sobre los contrastes entre las sanadoras terrenales y las sanadoras celestiales. Según ella, el hecho de haber adquirido una determinada fama de santidad permitía a las mujeres, una vez comprobada la autenticidad de sus dones, tener un activo y reconocido papel como sanadoras en la comunidad, frente a las complicaciones que experimentaban otras mujeres que querían ejercer de forma pública su papel<sup>930</sup>. Por este motivo buscamos analizar las similitudes y las diferencias entre la intervención de Sor Josefa cuando todavía vivía y después de su muerte. Con ello pretendemos argumentar que los santos no eran únicamente recursos terapéuticos de los que los enfermos disponían a través de oraciones, reliquias, estampas y otros objetos, sino también sanadores que, en nombre de Dios, realizaban curaciones en primera persona a través de gestos cargados de un fuerte simbolismo, lo que en el caso de las mujeres, además, las dotaba de una reputada fama como sanadoras en su comunidad. De nuevo encontraremos a la Madre Inés siendo consciente de sus habilidades, y reivindicando sutilmente su posición como intermediaria con la divinidad para solventar todo tipo de dolencias.

¿Bajo qué formas se podía llevar a cabo la acción terapéutica divina por intercesión de la Madre Inés? Cuando la religiosa aún vivía podía ejercer su don de intervención para la curación mediante la imposición de sus manos, la realización de la señal de la cruz o la utilización de todo tipo de objetos. En todos estos casos podía igualmente arrojarse, quedando de este modo claro que la curación provenía de Dios. Asimismo, podía trasladarse en espíritu a asistir a alguna persona afectada, como en los casos vistos anteriormente. Y apreciamos una forma también habitual de intervención mediante el sueño terapéutico. Después de su muerte adquirieron especial peso las reliquias y las imágenes, que podían ser fragmentos de su ropa, partes de su cuerpo,

---

<sup>929</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>930</sup> Pomata, Gianna: “Practicing between...” *op. cit.*

tierra del sepulcro, estampas y retratos. A continuación analizaremos la acción milagrosa de Sor Josefa, que hemos agrupado fundamentalmente en curaciones, ayuda en el embarazo y parto, y accidentes. El criterio de clasificación ha sido relatar en primer lugar los casos de las otras monjas, de los clérigos y de personas cercanas a ellos. En segundo lugar, las historias de muchas otras personas de origen laico y más humilde, y dentro de estas una explicación en cierta manera cronológica de los distintos prodigios atribuidos a la religiosa hasta el siglo XIX. Debido a las similitudes de muchos casos y a la mezcla de remedios en todos ellos hemos considerado que era mejor esta opción, y no tanto catalogar los milagros en función del tipo de curación. Debemos advertir, asimismo, que en el relato de la mayoría de estas historias milagrosas hay una clara intención propagandística de representar a la religiosa como santa sanadora capaz de hacer prodigios, lo que indudablemente influía en la forma que adquiriría la descripción del suceso tanto en las hagiografías como en el proceso de beatificación.

## **5.2 Milagros curativos**

Las primeras en ser beneficiadas por los dones milagrosos de la Madre Inés fueron sus compañeras religiosas, quienes difundieron sus habilidades entre sus parientes. Por este motivo, encontramos a otras personas de la comunidad y de las localidades de alrededor que, por su relación de parentesco con las monjas, recurrían a ella y acudían a verla, especialmente mujeres y niños. Progresivamente, con la expansión de la fama como santa sanadora, otros hombres y mujeres comenzaron a encomendarse a ella, lo que se acentuó especialmente tras su muerte y la publicación de las honras fúnebres y el texto hagiográfico. Es en este segundo donde encontramos la primera recopilación de curaciones, muchas de las cuales serían corroboradas pocos años después en la fase informativa del proceso. Comenzaremos por el caso ya citado de Teresa María de la Concepción, quien padecía una ceguera grave, pero pese a las medicinas aplicadas no encontraba una solución a su dolencia. Por este motivo, Sor Leocadia de los Ángeles, que entonces era priora, mandó a Sor Josefa que, en virtud de la obediencia que le debía, acudiera a asistirle y le devolviese la vista. La religiosa le dijo a Sor Teresa: “Hermana, la santa obediencia me manda venir a curarla”, y le colocó las manos sobre los ojos. Al instante recuperó la vista, y todas quedaron consoladas<sup>931</sup>.

---

<sup>931</sup> Tosca, p. 391.

El texto de Martínez y Tormo añade que la Madre Inés se arrobó para conseguir la curación<sup>932</sup>, mientras que Catalina María de San Agustín y Ana María de San Agustín en sus testimonios declaraban que lo que hizo la religiosa fue realizar la señal de la cruz sobre los ojos de Sor Teresa<sup>933</sup>. En cualquier caso lo que nos interesa destacar es el ritualismo que acompañó a esta curación a través del gesto de aplicar las manos a la parte afectada, y además realizar un símbolo cristiano con un objetivo apotropaico (para garantizar el bien). Lo mismo ocurrió en el caso de Teresa de San José, quien de niña padeció una pena interior que la inquietaba mucho. Sor Leocadia de nuevo mandó actuar a Sor Josefa, que realizó la señal de la cruz en la frente de la muchacha, lo que la sosegó al instante<sup>934</sup>. En este caso no hay una definición tan clara del tipo de afección, pero deducimos que la pena interior era interpretada como una alteración en el alma o en la mente de la persona, es decir, en su parte espiritual. Por ello la señal de la cruz debía efectuarse en la frente.

En otras ocasiones no realizaba este gesto con los dedos sino que colocaba, ella o la persona afectada, una pequeña cruz sobre la parte enferma. De hecho, según Tosca, un clérigo de Elche solía llevar a los enfermos una cruz del escapulario de la Madre Inés, lo que les aliviaba en sus dolencias y también confortaba en caso de tormentas<sup>935</sup>. Un ejemplo de curación es el caso de una doncella de 18 años de Valencia que tenía dos tumores en el cuello, cerca de la garganta. La aflicción que le producían la llevó a pedir a una conocida una cruz de la Madre Inés, y le rogó que se la colocara en el cuello. Invocó fervientemente a la religiosa, y rezó una Salve a la Virgen de los Dolores. Al momento sintió una suave fragancia celestial, y sus tumores se disolvieron, quedando enteramente sana<sup>936</sup>. Como vemos la profunda veneración a la religiosa era un requisito necesario para la curación, y aunque la oración se la dedicó a la Virgen de los Dolores suponemos que esto se debería a una estrategia hagiográfica cuyo objetivo era no mostrar ningún tipo de culto no autorizado hacia la Madre Inés, como el que podía provenir de una oración específica. Además, también es cierto que según Tosca Sor Josefa solía aconsejar la devoción a esta Virgen, fomentando con ello su culto<sup>937</sup>. Asimismo, podía representar la propia veneración de la enferma y/o su intención de

---

<sup>932</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 249.

<sup>933</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 311v y 312r; y f. 587r.

<sup>934</sup> Tosca, p. 394.

<sup>935</sup> *Íbidem*, p. 395.

<sup>936</sup> *Íbidem*, pp. 410 y 411.

<sup>937</sup> *Íbidem*, p. 403.

diversificar los recursos devocionales disponibles para conseguir la tan ansiada curación.

Algo similar le sucedió a una religiosa del convento de la Puridad de Valencia. La monja tenía un tumor en el pecho, tan grave que los médicos y cirujanos determinaron que había que extirpárselo. La noche anterior otra religiosa de la misma institución acudió a ver a la enferma a su celda, y la encontró muy preocupada, probablemente tanto por el bulto como por la intervención quirúrgica. Debemos tener en cuenta las dificultades que planteaban dichas operaciones en estos momentos puesto que la cirugía, que dentro del *metodus medendi* galénico era la última opción (después de la dieta y la administración de medicamentos), era extremadamente dolorosa y conllevaba un alto riesgo de infección. Para consolarla le prestó una crucecita de la Madre Inés y le recomendó que la invocara con mucha devoción. Al colocarla sobre el tumor sintió un inmediato alivio, y al día siguiente, cuando el cirujano iba a proceder, no halló en el pecho tumor alguno, y de hecho la monja no volvió a experimentar ningún achaque similar<sup>938</sup>. De acuerdo con la descripción habitual del milagro en este tipo de textos, en el momento en el que se produce el contacto con el elemento que se espera que produzca la curación el enfermo siente alivio y sosiego, primer signo de que la dolencia ha pasado. Además, de acuerdo con la interpretación galénica de la fisiología corporal para conseguir la sanación había que expulsar la materia corrupta que contenía el tumor, tarea que debía llevar a cabo un cirujano. Sin embargo, la intervención milagrosa de la Madre Inés consiguió que el bulto desapareciera sin haberse producido la expulsión, lo que podía interpretarse como extraordinario, del mismo modo que en el caso anterior.

Una dinámica muy similar es la que se manifestó en el caso de Teresa Ferrer, hija de Ventura Ferrer. Tosca en su hagiografía incluyó lo sucedido<sup>939</sup>, pero la propia afectada testificó en la fase informativa, así como su hermana Vicenta Ferrer. Teresa, que en su declaración tenía 48 años, describía cómo cuando era pequeña (con pocos meses de edad) le salieron dos tumores, uno en el pecho y otro en la pierna. Su padre, don Ventura Ferrer, acudió desconsolado al convento para pedir ayuda a la Madre Inés, quien sabía que los médicos y los cirujanos habían determinado abrir los tumores con lanceta. Por ello le dio un grano de rosario, y le dijo que hiciera la señal de la cruz sobre los tumores. Al volver a casa Don Ventura hizo lo que le había ordenado la religiosa, y

---

<sup>938</sup> Benavent y Martínez y Tormo, pp. 246 y 247.

<sup>939</sup> Tosca, p. 402.

a la mañana siguiente, cuando los expertos iban a proceder a la intervención quirúrgica, comprobaron cómo los bultos habían desaparecido. Todos quedaron convencidos de que había sido una curación milagrosa, lo que la testigo interpretaba igual porque se lo había dicho su padre, así como algunos de sus familiares<sup>940</sup>. Su hermana, que tenía 52 años, confirmaba lo mismo en su declaración, asegurando que se lo había contado su padre muchas veces<sup>941</sup>. En ambos casos, por lo tanto, las declarantes realmente no recordaban lo sucedido porque eran muy pequeñas, pero estaban convencidas del milagro porque era una historia que su familia había contado durante años. De este modo podemos apreciar la importancia de los lazos familiares para la difusión y reconstrucción de la memoria. Un segundo elemento interesante de este evento es el contraste que aparece entre la declaración de las testigos, la de otros testigos y el texto hagiográfico. Según Tosca lo que padeció la joven Teresa fue una erisipela, como la definían también Pedro Vicente Pastor<sup>942</sup> y Alonso Milán (quien la califica asimismo como postema)<sup>943</sup>. El primero contaba que se lo habían relatado las monjas del convento, mientras que a don Alonso se lo refirió el propio Ventura Ferrer. En estas tres fuentes la descripción de los hechos es algo diferente puesto que aparece el matiz de que, cuando el cirujano fue a abrir dicha erisipela para librarla de materia corrupta, la halló ya vacía, certificando con ello que pese a no haber realizado el tratamiento necesario la dolencia había desaparecido. Debemos tener en cuenta que en el siglo XVII y a principios del XVIII el concepto de tumor no tenía por qué relacionarse con el cáncer sino que hacía referencia a cualquier bulto o hinchazón. Así lo define el Diccionario de Autoridades de 1739, y en el *Tratado de Cirugía* del médico valenciano Juan Calvo, compuesto en el siglo XVI pero vigente durante el XVII, el autor describe el origen y el tratamiento de la erisipela definiéndola en ocasiones como un tipo de tumor<sup>944</sup>.

Un tercer elemento que nos interesaría resaltar es el de una clara ausencia en el proceso de curación. Como podemos apreciar en todas las fuentes no hay ninguna mención a la participación de la madre de Teresa Ferrer en la sanación de su hija, lo cual, a priori, nos puede parecer algo extraño dado el protagonismo que adquirirían las mujeres de la familia en este tipo de situaciones. No obstante, al indagar en la vida de Ventura Ferrer hemos obtenido algunas respuestas. El gobernador de Xàtiva se casó con

---

<sup>940</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1093r y 1093v.

<sup>941</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1078r y 1078v.

<sup>942</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 418v.

<sup>943</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 1053v.

<sup>944</sup> Calvo, Juan: *op. cit.*, pp. 138-144.

Doña Isabel Escorcía, madre de las dos declarantes a quien ya hemos mencionado más arriba. Recordemos que en 1676 Sor Josefa había comunicado a Ferrer que su esposa embarazada iba a tener una hija, Vicenta Ferrer, que se casaría con el conde de Faura. Asimismo, la religiosa intentó calmar al gobernador diciéndole que más adelante tendría un hijo y que no se preocupara. Sabemos que Don Ventura se quedó viudo y se casó en segundas nupcias con Mencía Muñoz y Cruilles en diciembre de 1683. Si como relataba Teresa Ferrer la dolencia la había padecido con pocos meses de edad debió nacer precisamente hacia 1683, por lo que deducimos que Doña Isabel Escorcía falleció en el parto o poco después, dejando al gobernador viudo con dos hijas pequeñas (sobre el hijo no tenemos más información, así que es posible que falleciera). Probablemente esta situación, además de la ausencia de heredero varón, es la que le llevó a casarse de nuevo al poco tiempo. Podemos deducir a raíz de estas declaraciones el desconuelo de un hombre que había perdido recientemente a su mujer y que debía hacer frente a una dolencia que estaba poniendo en riesgo la vida de su hija pequeña. Aunque no desconocemos la personalidad de Don Ventura y Doña Isabel intuimos que ante la ausencia de la madre, quien frecuentemente iniciaba este tipo de cuidados (acompañada, o no, por el esposo), fue el padre quien, preocupado, tomó las riendas consultando a Sor Josefa y realizando él mismo la señal de la cruz con una cuenta de rosario.

Junto a la cruz encontramos otros elementos que también acompañaban a algunas de las curaciones con una connotación fuertemente simbólica, como es el caso del número tres. En una ocasión una persona acudió al convento con un niño muy enfermo por un tumor cerca de la garganta. Sor Josefa cogió en brazos al pequeño, y le pasó tres veces la mano por el bulto, que, según el texto hagiográfico, al instante se deshizo<sup>945</sup>. El mismo tipo de curación describe Tosca en relación a una niña que tenía los ojos muy maltratados, lo que le había provocado unas perlas en los mismos y la mirada bizca. Su madre la llevó al convento, y Sor Josefa actuó de la misma forma: cogió a la pequeña en brazos y pasó sus dedos tres veces por los ojos, tras lo que la dolencia desapareció<sup>946</sup>. Existe otro suceso muy similar en relación a un sobrino de Sor Teresa María de la Concepción, quien también estaba muy enfermo de los ojos. Sus padres lo llevaron al convento, y Sor Josefa, según el texto de Tosca, le rogó al Señor que le traspasara a ella la enfermedad. Puso su mano sobre los ojos del niño, y este se

---

<sup>945</sup> Tosca, p. 390.

<sup>946</sup> *Idem.*



curó al instante. Como consecuencia, ella estuvo mucho tiempo afectada con la misma inflamación<sup>947</sup>.

Este breve suceso fue detallado por numerosos testigos de la fase informativa, pero existen variaciones en las declaraciones puesto que según algunas personas era una niña, y otros testigos aseguraban que era un muchacho. No obstante, sabemos con certeza que, a diferencia de lo que describe el oratoriano en la hagiografía, se trataba de una muchacha puesto que entre los declarantes se encontraba precisamente su madre: Isabel Cebriá. La testigo declaró que en junio de 1693 salió de Xàtiva, donde vivía, a Benigànim en compañía de su marido Juan Ortiz y de su hija de año y medio Restituta. Según su testimonio el objetivo del viaje era visitar a Teresa María de la Concepción, que era pariente suya, y hablar con Sor Josefa, entre otras cosas porque estaba embarazada en ese momento y deseaba solicitarle que rogara por ella para garantizarle un buen parto. Sin embargo, por la fatiga y el calor del camino su hija sufrió una grave fluxión en los ojos, definida en la edición de 1732 del Diccionario de Autoridades de como un flujo de humor que corre a alguna parte del cuerpo dañándola y enfermándola<sup>948</sup>. La situación les hizo sentir un gran desconsuelo e inquietud puesto que la pequeña no dejaba de llorar, y ambos temían que sufriera, en sus propias palabras, algún trabajo o desgracia. Llegaron a la reja del convento, y cuando la Madre Inés vio a Restituta padeciendo se acercó, sacó la mano y le hizo la señal de la cruz sobre los ojos. Al mismo tiempo dijo las palabras: “a mí sí, y a tu no”. Después se quitó una toca blanca que llevaba debajo del velo, y se la entregó a Doña Isabel diciéndole que se la pusiera a la niña en la cabeza. Enseguida pudieron ver el resultado puesto que su dolencia desapareció, de tal forma que no le quedó ninguna secuela de la inflamación que había padecido. La testigo añadía que al poco tiempo tuvo noticia de que a Sor Josefa le sobrevino la misma fluxión en los ojos, lo que le duró unos 14 ó 15 días<sup>949</sup>.

A través de este proceso de curación podemos ver las diferencias respecto al mismo suceso relatado en el texto de Tosca, así como otros factores importantes a tener en cuenta. En primer lugar, este es un ejemplo de la práctica habitual de las mujeres embarazadas de solicitar a la Madre Inés que intercediera por ellas para garantizarles un buen parto. Probablemente la testigo la conocía gracias a Sor Teresa, quien, como ella

---

<sup>947</sup> *Íbidem*, p. 391.

<sup>948</sup> Término “Fluxión”, Tomo III del Diccionario de Autoridades (1732): <http://web.frl.es/DA.html> Consultada el 12 de noviembre de 2018.

<sup>949</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1136v-1137v.

misma decía, era su pariente, y a quien debía acudir a ver con cierta frecuencia. En segundo lugar, la curación aparentemente milagrosa combinaba en este caso varios elementos: la señal de la cruz sobre la parte afectada, la colocación de un objeto perteneciente a la Madre Inés (que ella misma ofreció porque estaba convencida de que garantizaría la salud de la enferma) y la desaparición de la inflamación por su traslado a otra persona. Con esta última práctica apreciamos la consideración que se tenía de la enfermedad en la tradición popular como una fuerza activa capaz de moverse de un cuerpo a otro<sup>950</sup>. Además, parece ser que Sor Josefa empleaba una fórmula específica, “a mí sí, a tú no”, para “ordenar” a la dolencia que se trasladara del cuerpo del enfermo al suyo propio. Esto lo corroboraba Pedro Vicente Pastor en su testimonio, quien decía que con estas palabras expresaba la compasión que tenía hacia el prójimo “y en muchas ocasiones curaba el Señor a aquellos afligidos pasando el accidente, enfermedad o aflicción a la Venerable Madre”<sup>951</sup>. La enfermedad era interpretada, además, como una forma de padecimiento, y así como decidía sufrir en primera persona las penas de las almas del purgatorio para garantizar su salvación, hacía lo mismo con las dolencias, convertidas en una forma de mortificación personal.

Para conseguir la curación de la pequeña a través de este desplazamiento la religiosa reforzó el gesto de la señal de la cruz con la utilización de una pieza de su ropa. Según el testimonio de Doña Isabel fue la propia Sor Josefa quien le indicó lo que debía hacer con dicha tela, lo que quizás había aprendido de Sor Catalina María de San Agustín. Esta testigo declaraba que en una ocasión le había pedido a la Madre Inés el capillito de lienzo que llevaban las religiosas bajo la toca para dárselo a un enfermo, a lo que la religiosa le contestó: “Perque no dones lo teu?”<sup>952</sup>. Sor Catalina le explicó que para ese accidente precisamente se necesitaba que la tela estuviera usada, justificación que según ella dio porque no quería que Sor Josefa supiera que era por la devoción que le profesaban. Ante la explicación la religiosa quedó convencida, y contestó: “Pues si ha de ser per a medicina preno”<sup>953</sup>. Podemos interpretar, como hemos indicado, que después de conocer los posibles usos de la toca blanca la Madre Inés siguió la misma dinámica para la curación de la pequeña, pero quizás este testimonio es también un ejemplo de los contrastes en torno a la figura de Sor Josefa. Su aparente

---

<sup>950</sup> Gentilcore, David: “Contesting illness..” *op. cit.*, p. 125.

<sup>951</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 403v.

<sup>952</sup> “¿Por qué no das el tuyo?”.

<sup>953</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 242r. “Pues si ha de ser para medicina, cógelo”.

desconocimiento e inocencia en la declaración de Sor Catalina difieren de la seguridad que mostró frente a Doña Isabel, una confianza que reafirmaron igualmente otros testigos a los que asistió. Un ejemplo similar lo da Tosca respecto a un eclesiástico, a quien le dio un “accidente muy penoso”. Tras consultar a la Madre Inés esta le pasó a través del torno unos lienzos, y le dijo que se los colocara donde tenía el mal<sup>954</sup>.

Todas las monjas que declararon en la fase informativa referían el suceso de la hija de Isabel Cebriá, aunque no todas acertaron con el sexo de la niña. En estas declaraciones las religiosas destacaban cómo ambos padres estaban afectados y preocupados por lo sucedido, y aunque la madre describía su desconsuelo como algo compartido con su esposo, también es cierto que Sor Josefa le dio la toca blanca a ella para que se la colocara sobre la cabeza a su hija, resaltando quizás con ello el activo rol femenino en las prácticas sanitarias cotidianas.

A partir de este suceso milagroso hemos vislumbrado la interpretación de la dolencia como una fuerza capaz de desplazarse por sí misma, y si la religiosa de Benigànim podía experimentarla en su propio cuerpo también podía conseguir, en cierta manera, que invadiera el de otra persona. Así sucedió en el caso de la ya citada Sor Teresa de San José cuando tenía 12 años. De acuerdo con el texto hagiográfico la joven tuvo una enfermedad tan grave que obligó a sacramentarla y a prepararla para la extremaunción. Sor Leocadia, viendo la situación, debió considerar que la muchacha podía serles útil en el convento en un futuro, y por ello aparentemente pidió a la Madre Inés que rogara al Señor para que dejara vivir a Teresa y se llevara en su lugar a Sor Ana de San Agustín, religiosa más vieja y tullida, y que además estaba enferma, por lo que probablemente ya no podía resultar de utilidad para la comunidad<sup>955</sup>. En la edición de 1737 Vicente Albiñana afirmaba que Sor Ana era precisamente tía de Sor Josefa, aunque como hemos indicado en el inicio de este trabajo no hemos encontrado ninguna referencia que corrobore este parentesco, y tampoco las religiosas que testificaron en la fase informativa mencionaban nada al respecto.

Muchas otras agustinas de Benigànim experimentaron alivio gracias a Sor Josefa. Sor Teresa de Jesús consiguió que le quitara su dolor de muelas<sup>956</sup>, y Francisca María de los Ángeles se encomendó interiormente a la religiosa, que ya había fallecido,

---

<sup>954</sup> Tosca, p. 301.

<sup>955</sup> *Íbidem*, p. 394.

<sup>956</sup> *Íbidem*, p. 401.

una noche en que se despertó con un fuerte flujo de sangre que le salía por la nariz<sup>957</sup>. Catalina María de San Agustín testificaba que en una ocasión sintió un fuerte dolor de estómago, por lo que pidió ayuda interiormente a la Madre Inés y a Santa Librada. La religiosa acudió al instante, y enseguida se calmó su dolor. Catalina le dio las gracias, pero Sor Josefa no se atribuyó el mérito sino que interpretó que quien la había curado había sido Santa Liberata: “Chica, no te he curat yo, sino una Santa, que també es besona com yo, pero no sé com ly dihuen: ella es més alta, porque per a entrar así dins per la porta ha baixat el cap”<sup>958</sup>.

Una de las monjas que se vio beneficiada en diversas situaciones por la intercesión de Sor Josefa fue Isabel María de Corpus Christi. Según el texto hagiográfico en una ocasión se encontraba afectada por una grave enfermedad, por lo que hubo que aplicar varios tratamientos, entre ellos una sangría, que era una frecuente intervención terapéutica en estos siglos. Sin embargo, la pérdida de sangre debió ser tan grande que se desmayó, ante lo que la Madre Inés acudió a verla para decirle que su madre y otros santos le habían pedido que se encargara de ella. Parece ser que gracias a sus oraciones Sor Isabel se recuperó<sup>959</sup>. Tras el fallecimiento de Sor Josefa esta religiosa experimentó de nuevo otro suceso milagroso. Según Tosca Sor Isabel padecía un fuerte dolor en el lado izquierdo del pecho, pero pese a los remedios aplicados no encontraba alivio. El sufrimiento iba en aumento, y tras medio año acudió al sepulcro de la Madre Inés, a quien le dijo: “Es posible Madre Inés que a todos remediáis, y para mi achaque no hay remedio?”. Tras esta solicitud manifestada en forma de queja se sintió libre de la afección, y nunca volvió a padecer el dolor<sup>960</sup>. Las religiosas que testificaron en la fase informativa corroboraron lo sucedido, añadiendo que tuvo lugar entre 1700 y 1703, trienio en el que fue priora la citada Sor Isabel. Los jueces del tribunal y los expertos de la Congregación de Ritos debieron interpretar que este episodio cumplía los requisitos para poder ser interpretado como un milagro puesto que se trataba de una dolencia que había ido en aumento, que no parecía tener solución y que desapareció al instante sin dejar ningún tipo de secuelas en la afectada. Además, lo había experimentado una religiosa del convento y era lo bastante reciente como para poder investigarlo. Por este

---

<sup>957</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 174v.

<sup>958</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 320r y 320v. El mismo suceso lo recogerá Vicente Albiñana en la edición de 1737 de la hagiografía. “Chica, no te he curado yo sino una Santa, que también es melliza como yo, pero no sé cómo se llama: ella es más alta, porque para entrar aquí dentro por la puerta ha bajado la cabeza”.

<sup>959</sup> Tosca, p. 401.

<sup>960</sup> *Íbidem*, pp. 407 y 408.

motivo durante la fase apostólica el postulador dedicó 9 preguntas de las 42 del interrogatorio a investigar el supuesto milagro. Se querían conocer los detalles del episodio, cuánto tiempo le duró el dolor y qué síntomas manifestó, si durante la dolencia se encomendó a algún santo o beato, si utilizó reliquias o realizó oraciones, si pidió la intercesión de la Venerable Madre Inés, cuánto tiempo pasó entre la invocación y la curación, si fue una sanación instantánea y total, si hubo médicos que reconocieran a la religiosa, si tras la sanación tuvo alguna crisis u otras alteraciones, o si después siempre mantuvo la salud. Sin embargo, de todos los testigos solamente referían algún dato Joaquín Madroño, Marcos Antonio Casanova, Pedro Vicente Benavent, y Enrique Torres. Probablemente habían oído mencionar el caso por haber leído la hagiografía de Tosca o por su contacto con algunas de las personas que conocieron personalmente a la religiosa. Pero, pese a lo prometedor del caso la investigación no pudo llevarse a cabo por falta de testigos y de pruebas, así que este milagro no pudo ser aprobado oficialmente.

Muchos de los prodigios explicados hasta ahora aparecen recogidos en la primera impresión del texto de Tosca, pero otros fueron añadidos a partir de la edición de 1737 gracias a las declaraciones de los testigos de la fase informativa. Es el caso por ejemplo de la curación de la hermana María de San Francisco, religiosa de obediencia de la comunidad. Parece ser que padeció una enfermedad grave de calenturas malignas, que llegó a tal extremo que los médicos recomendaron suministrarle la Extremaunción. La situación preocupó enormemente a Emerenciana de San Roque, monja del convento que además era hermana carnal de la enferma. Por ello pidió ayuda a Sor Josefa, quien tras recibir la comunión acudió junto a la moribunda. Aparentemente le dijo: “Germaneta, obri la boca”, y echó su aliento en la boca de la enferma diciéndole: “Tin bon ánimo, que no et morirás de esta enfermetat”. Inmediatamente se curó, y vivió hasta 1711<sup>961</sup>. La dinámica de esta curación es muy interesante puesto que lo que transmitió Sor Josefa a través de su aliento era, como decía ella, “buen ánimo”. Lo mismo sucedió con un pichón muerto que se había helado en el palomar del convento. La religiosa lo colocó entre sus manos, se lo acercó a la boca, echó su aliento y el pájaro resucitó, según el testimonio de algunas de las religiosas que más adelante recogió Vicente

---

<sup>961</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 319r y 319v. Testimonio de Catalina María de San Agustín. “Hermanita, abra la boca”; “Ten buen ánimo, que no morirás de esta enfermedad”. El mismo suceso lo describieron en sus testimonios María Magdalena de San Pablo y Ana María de San Roque. Más adelante aparece en el texto de Tosca de 1737, pp. 556 y 557.

Albiñana en la edición de 1737 del texto de Tosca<sup>962</sup>. La exhalación se convertía en estos dos casos en una forma de sanación, y la boca en una puerta de entrada y salida. Sor Josefa dejó salir a través de la suya el aire proveniente de su cuerpo sano, y lo transmitió directamente a la boca de la enferma para darle la salud que a la enferma le faltaba.

Hasta ahora hemos descrito algunas de las formas que adquirió el don de curación de Sor Josefa: la señal de la cruz, la utilización de objetos, la oración o el traslado de la enfermedad. A continuación veremos cómo la religiosa, aparentemente, era capaz de sanar utilizando objetos que naturalmente era imposible que produjeran ese resultado. Concretamente nos centraremos en dos casos muy similares que experimentaron dos religiosas del convento, y que de hecho aparecen algo entremezclados en algunas declaraciones. La primera de ellas fue María de San Pablo, cuya curación es descrita por Tosca en 1715. La otra religiosa fue Úrsula de San José, cuyo caso describieron los testigos de la fase apostólica e incluyó Vicente Albiñana en la edición de 1737.

Sor María padecía desde hacía algunos años en las manos un fuego que le provocaba mucho dolor, y un día estando en el refectorio Sor Josefa se levantó durante la comida, cogió un pedazo de relleno y le restregó las manos con él. La religiosa, extrañada, le preguntó: “¿Qué es esto que hace Madre Inés?”, ante lo que ella respondió: “Calla, que nuestro Señor quiere que te cure con esto; e inmediatamente curó”<sup>963</sup>. Catalina María de San Agustín añadía en su declaración que el relleno estaba formado por pan rallado, tocino picado y especias. Asimismo, Ana María de San Agustín detallaba que este fuego provenía del hígado, mezclando detalles del otro caso que mencionaremos a continuación. Y lo mismo le sucedía a Ana María de San Roque. Años después Pedro Vicente Benavent y Cucarella en su declaración de la fase apostólica mencionarían brevemente el caso de una religiosa a la que Sor Josefa curó un dolor y fuego en sus manos utilizando un pedazo de relleno, aunque no especificaba a cuál de las dos se refería porque desconocía su nombre. Uno de los elementos más interesantes de este testimonio es que Benavent valoraba que la religiosa “hizo

---

<sup>962</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 177r y 177v. Testimonio de Francisca María de los Ángeles, que corroboran otros muchos testigos. Tosca, edición de 1737, p. 534.

<sup>963</sup> Tosca, pp. 392 y 393.

curaciones repentinas aplicando a la parte enferma algunas cosas que naturalmente no podían dar la salud”<sup>964</sup>.

La dolencia de Úrsula de San José y la dinámica de la curación parecen ser las mismas, pero aparecen descritas por los testigos de la fase informativa de forma más detallada. Esta era una religiosa de coro que padeció un ardor del hígado tan vehemente que se le llenaron las manos de llagas, lo que le impedía realizar sus tareas. No había, además, ninguna medicina que la aliviara. Por este motivo acudió a la Madre Inés y le comentó: “Madre Inés, por qué no me cura este mal?”, ante lo que ella respondió “Mare, ara mateix la curaré”<sup>965</sup>. Acudió a la cocina, sacó de la olla un relleno de pan y tocino, partió una parte con un cuchillo y se la colocó caliente en las manos, que envolvió con unos lienzos. Así permaneció hasta el día siguiente, cuando Sor Josefa le dijo: “Mare, ya está bona”<sup>966</sup>. Le quitó los paños y tenía las manos completamente curadas<sup>967</sup>. Pedro Vicente Pastor estuvo presente, y en su declaración aportaba algunos datos más sobre lo sucedido. Sabía que había tenido lugar en 1695, y que Sor Úrsula se había aplicado varias medicinas por orden del médico y del cirujano, pero no solo no la habían aliviado sino que habían incrementado el fuego que padecía. Por ello, testificaba, la religiosa temía que se le gangrenasen las manos o le sobreviniese algún otro mal interior grave. Corroboraba que le había aplicado un pedazo de relleno hirviendo, y añadía al final de su declaración que por este motivo la curación fue tan extraordinaria:

“la que curó aquel accidente con aquel relleno, que según dictamen de médicos, por la causa de que provenía aquel mal, era contrario el dicho remedio para la curación, y antes bien por lo natural aumentaría y agravaría el accidente. Y aunque fuese muy eficaz para quitarle, no podría ser en tan breve tiempo, y menos podría dejar las manos sin señal alguna de las llagas que en él había tenido”<sup>968</sup>.

Una de las reglas terapéuticas del sistema hipocrático-galénico era la del tratamiento por contrarios: una dolencia de naturaleza caliente requería un remedio de naturaleza contraria, es decir, frío. Por ello el prodigio no estuvo solamente en la curación mediante comida sino también en la utilización de algo caliente para tratar unas llagas provocadas por un fuego proveniente del hígado. Además, la fisiología

---

<sup>964</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 617v.

<sup>965</sup> “Madre, ahora mismo la curaré”.

<sup>966</sup> “Madre, ya está buena”.

<sup>967</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 310r-311r. Testimonio de Catalina María de San Agustín.

<sup>968</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 417r-418v.

galénica consideraba también que el hígado era, junto al corazón y el cerebro, uno de los tres órganos principales del cuerpo, y controlaba toda una serie de funciones. Concretamente el hígado se ocupaba, entre otras cosas, de la nutrición, y formaba parte del conjunto de vasos sanguíneos que llevaban la sangre con los nutrientes a todo el cuerpo<sup>969</sup>. Era, asimismo, el órgano responsable de uno de los cuatro humores: la bilis amarilla, definida como caliente y seca<sup>970</sup>. Por ello tiene sentido que el accidente provocado lo identificaran todos como un fuego en las manos, que lógicamente (de acuerdo con el esquema galénico) provenía precisamente del hígado. Luis Pastor, en su declaración, corroboraba que la religiosa había padecido “en sus manos el accidente que llaman fuego del hígado, y cargó tanto aquel humor mordaz, que se le llenaron de llagas ambas manos”<sup>971</sup>. Queremos matizar en este momento un concepto que aparece frecuentemente en estos relatos: el de accidente. Este formaba parte de la terminología galénica, y se utilizaba, por un lado, para designar los síntomas, y, por otro, para hacer referencia a cualquier elemento que alteraba el curso natural de la enfermedad. A través de los síntomas se manifiesta la esencia de la enfermedad, por ello, empleando la dicotomía aristotélica, el síntoma sería el accidente, mientras que la dolencia sería la sustancia<sup>972</sup>. Por este motivo era tan frecuente describir una determinada manifestación de la enfermedad como un accidente. En muchas ocasiones, además, no encontramos en la descripción que hace el propio paciente una separación clara entre el síntoma y la enfermedad en sí, y como sucede en este caso el tratamiento que aplicó Sor Josefa fue sobre el síntoma con el que se había manifestado el achaque, sin que la enfermedad como tal realmente importara en la dinámica de curación.

Además de por este motivo, Pedro Vicente Pastor consideraba que había sido un milagro por la rapidez con la que había sucedido y por no haber dejado secuelas. Y la misma valoración la encontramos en el testimonio de Ana María de San Roque. Como vemos, por lo tanto, los propios testigos, aunque reconocían que debían ser los expertos los que determinaran la validez del prodigio, aportaban sus opiniones fundamentadas sobre por qué consideran que había tenido lugar un hecho milagroso, con lo que demostraban conocer los criterios que guiaban este tipo de manifestaciones divinas.

---

<sup>969</sup> Lindemann, Mary: *op. cit.*, pp. 72 y 73.

<sup>970</sup> Hemos localizado el fuego de hígado como un síndrome que también aparece en la medicina china. También podríamos quizás identificarlo como el fuego de San Antonio o San Antón por sus síntomas, entre los cuales está la potencial gangrena de las extremidades y la sensación de quemazón. Este era un término popular, como indica Juan Calvo en su Tratado de Cirugía: p. 91.

<sup>971</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 801v.

<sup>972</sup> Laín Entralgo, Pedro: *op. cit.*, Tomo 2, p. 250.



Hasta aquí hemos podido comprobar cómo fueron las agustinas de Benigànim las primeras beneficiadas por los dones de Sor Josefa, así como también algunos niños de la localidad y otras personas cercanas. Muchos de ellos tuvieron la oportunidad de tener contacto directo con ella, pero los muros del convento nunca supusieron una limitación para la capacidad de la Madre Inés. Del mismo modo, tampoco lo fueron para otras monjas pertenecientes a otros conventos de la misma congregación o de otras órdenes religiosas asentadas en Valencia y en otras ciudades. Anteriormente hemos mencionado los casos de Sor María de Ágreda, a quien Sor Josefa se apareció en forma de azucena azul para asistirle en un padecimiento, y de una religiosa de las Indias, que le pidió ayuda al no encontrar remedio en la medicina. Sin embargo, fue especialmente en el área valenciana donde la agustina desarrolló su don de bilocación para asistir a otras monjas afligidas, lo que veremos tanto en casos de curaciones como de accidentes cotidianos después.

En el convento de Santa Úrsula de Valencia, de las agustinas descalzas, había una religiosa llamada Francisca del Santísimo Sacramento, que padecía unas graves enfermedades que requerían como tratamiento frecuentes sangrías. En este caso, la intervención de Sor Josefa no se produjo con el objetivo de curarla, sino de facilitar que el cirujano, Diego Asensi, pudiera seguir haciendo su trabajo puesto que por la abundancia de flebotomías que le había realizado le costaba encontrarle las venas<sup>973</sup>. Del mismo convento era Gerónima de San José, que sufrió un humor cólico con gran dolor en el estómago. Este le provocaba continuos vómitos, y ante el sufrimiento se encomendó a la Madre Inés ofreciéndole tres misas a los santos de su nombre. Además, le aplicaron un rosario de la religiosa, y con este objeto y la invocación quedó libre de la dolencia<sup>974</sup>.

Tosca incluye en la hagiografía otro caso de una religiosa del convento de las Madalenas de Valencia: Sor María Ángela Soler. Sin embargo, la asistencia de Sor Josefa se produjo cuando la monja era solamente una niña. Según la descripción del oratoriano la pequeña tenía un mal en la cabeza que decían los médicos que era tiña. Los cirujanos le aplicaron varios remedios, pero al no encontrar ninguno que funcionara le dijeron que la Madre Inés tenía un aceite que curaba muchos males. Por este motivo su madre la llevó personalmente al convento, y metieron a la niña en la clausura. Al

---

<sup>973</sup> Tosca, pp. 397 y 398.

<sup>974</sup> *Ibidem*, p. 398.

salir, Sor Josefa le dio un poco de aceite que tomó de una lámpara colocada en el claustro delante del altar, y le dijo que a la segunda vez que se lo pusiera se curaría. Añadió que si sobraba debía repartirlo entre otros enfermos puesto que valía para cualquier enfermedad. Con la primera aplicación se secó todo el mal, y a la segunda se cayeron las escamas (o costras)<sup>975</sup>. En principio este aceite es descrito como un óleo procedente de una lámpara, pero guarda similitudes con el ungüento utilizado por las religiosas para todo tipo de enfermedades que hemos mencionado anteriormente. De hecho, fue el propio cirujano el que recomendó a la madre de la enferma que acudiera a Benigànim porque había un aceite de la Madre Inés que curaba muchos males, el mismo calificativo que recibía el ungüento. Por ello podemos deducir que, al menos el cirujano, probablemente se refería al mismo producto.

Dentro del estamento eclesiástico muchos de los clérigos que la conocieron, algunos de los cuales los que la habían examinado, fueron beneficiados por la capacidad intercesora de Sor Josefa. El inquisidor Juan González de Texada, según el relato de Tosca, padeció en 1673 un grave accidente de piedra, de lo que fue consciente la religiosa desde la distancia y sin que, aparentemente, nadie la hubiera informado. Por este motivo solicitó a sus compañeras que lo encomendaran a Dios, oración tras la cual ella corroboró que se había curado<sup>976</sup>. José Bas en su testimonio definía de otra forma lo que había experimentado el inquisidor: un accidente de ijada, que llegó incluso a poner en riesgo su vida. Por ello la religiosa dijo a sus compañeras: “Encomanen molt de veres a Deu Nostre Señor al Señor Don Juan Gonzales de Texeda, que este matí lo han sacramentat per lo accident de la hillada, que pateix; pero així que lo han sacramentat ha millorat, y de esta no morirà”<sup>977</sup>. Otros testigos y la hagiografía de 1882 utilizarían el mismo concepto para la enfermedad de Texada. En este suceso la religiosa mostró no solamente su capacidad de intercesión para la curación de una enfermedad sino también el don de profecía, manifestado precisamente en una de las personas que debía confirmar la veracidad de sus experiencias. La asistencia prestada a un miembro del Santo Oficio, y recogida como uno de sus supuestos prodigios, ayudaba a legitimar la posición de Sor Josefa.

---

<sup>975</sup> *Íbidem*, pp. 398 y 399. Debemos tener en cuenta que uno de los tipos de tiña que se conocían era la tiña seca y escamosa, que probablemente es a la que se refiere el autor en este relato. Esta era, además, una dolencia que solía afectar con más frecuencia a los niños (Calvo, Juan: *op. cit.*, p. 127).

<sup>976</sup> Tosca, p. 304.

<sup>977</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 185r. “Encomendemos muy de veras a Dios Nuestro Señor al Señor Don Juan Gonzales de Texeda, que esta mañana lo han sacramentado por el accidente de la ijada, que padece; pero después de sacramentarlo ha mejorado, y de esta no morirá”.

Lo mismo podemos interpretar a partir del caso de otro miembro de la Inquisición: Francisco Altet, comisario del Santo Oficio de Murcia, y cuya curación detallaba Pedro Vicente Benavent en su declaración de la fase apostólica. En 1766 Altet se encontraba en estado ético<sup>978</sup> y con una enfermedad grave de calentura inflamatoria, a punto, además, de ser sacramentado, apunte habitual en este tipo de relatos milagrosos como hemos podido comprobar. Esto significaba que iba a morir en breve, lo que acentuaba el carácter sobrenatural de la curación posterior. A la tercera noche se le apareció la Madre Inés, acompañada de otra religiosa del mismo convento, y le dijo que el Señor quería darle vida y salud por el afecto que siempre le había profesado a la religiosa de Benigànim. En agradecimiento debía visitar el convento y celebrar allí una misa por las almas del purgatorio, además de aportar una limosna para la causa de beatificación. El sacerdote, manifestando una actitud que podríamos calificar de incrédula, racional o sensata, no creyó que había sido Sor Josefa la que se le había aparecido realmente, sino que debía ser una ilusión y efecto de la enfermedad. Sin embargo, la religiosa se le volvió a aparecer y le dijo:

“Altet, no dudes que soy la Madre Inés de Benigànim, y que por haberlo dudado no estás ya con perfecta salud: créelo, visita mi Convento, celebrarás misa por las almas, y me harás una limosna para ayuda de mi Beatificación. Y al desaparecerse dixo la compañera de la Madre Inés: Doctor Altet, cuida de la limosna, que lo necesita. Que en efecto al otro día le encontraron bueno y sano el Doctor Joaquín Pons, Médico, el Doctor Francisco Pons, médico también, y el Padre Fulano Beltrán, sacerdote del Orden descalzo de San Francisco, que le asistían en su enfermedad, a quienes contó dicho Doctor Altet lo referido, y en efecto pasó a Benigànim a cumplir lo que le dixo la Madre Inés”<sup>979</sup>.

Este episodio resulta especialmente interesante por diversos motivos. En primer lugar, apreciamos ya en la segunda mitad del siglo XVIII quizás una actitud algo más racional hacia este tipo de sucesos milagrosos, sobre todo por parte de la Inquisición, institución a la que representaba el afectado. Sin embargo, esa incredulidad hizo que la Madre Inés adoptara una actitud mucho más intransigente en la aparición que el clérigo creyó experimentar por la noche. Le advertía de que la duda había sido lo que había

---

<sup>978</sup> De acuerdo con la edición de 1734 del Diccionario de Autoridades la “hética” es una “enfermedad que consiste en la intemperie cálida y seca de todo el cuerpo, con varios síntomas, especialmente de calor externo en las partes extremas, con acedía de estómago después de la comida, flaqueza de cuerpo, sudor nocturno y otros”. <http://web.frl.es/DA.html> Consultada el 12 de noviembre de 2018.

<sup>979</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, ff. 618r y 618v.

impedido la curación, y que como agradecimiento debía rezar una misa por las almas del purgatorio y aportar una limosna para su beatificación. En el relato el testigo citaba de forma indirecta lo que Sor Josefa había dicho al enfermo en la primera manifestación, pero en la segunda exponía ante el tribunal las palabras, supuestamente textuales, de la religiosa, que adquirirían el valor de una orden contundente. Este es un claro ejemplo del “contrato” que se establece entre el santo y el enfermo, y que se formaliza en una deuda que el afectado debe cumplir si quiere que su salud esté garantizada. Lo que la religiosa solicitaba, además, es precisamente lo que más necesitaba la congregación: limosnas para mantener el proceso de beatificación abierto. A través de este acontecimiento apreciamos los intereses existentes para conseguir la resolución positiva de la causa de beatificación, que se manifestaban en una determinada construcción de la figura de Sor Josefa, muy diferente de la que encontrábamos un siglo antes. Frente a la humilde y sencilla monja del siglo XVII, percibimos aquí a una santa exigente que quería conseguir que su proceso culminara con éxito.

En segundo lugar, vemos la importancia de citar en el testimonio el nombre de los médicos que asistieron al enfermo, lo que aportaba credibilidad a la declaración. También formaba parte de esta “comitiva asistencial” un religioso, y aunque no recordaba su nombre sí que citaba su apellido, algo habitual en este tipo de procesos. En este caso no fue el enfermo el que invocó a la religiosa sino que fue ella la que se apareció, aunque como explicaba el testigo esto lo hizo porque Alted a lo largo de su vida siempre le había tenido mucho afecto. El objetivo propagandístico de este relato se aprecia muy claramente puesto que la intención de dicha declaración es beneficiar a la propia causa mostrando cómo es la candidata la que intercede en su propio beneficio, así como mostrar su don para interceder en las curaciones milagrosas.

Este suceso fue descrito también por María Micaela de San José, testigo del proceso apostólico, aunque alteraba en algunos aspectos el relato de los hechos. La religiosa fue testigo del momento en que el sacerdote acudió al convento a aportar la limosna prometida, y le relató que ante una grave enfermedad reclamó el amparo de Sor Josefa con una estampa suya en las manos. Por la noche se le apareció sentada en su cama, y otra religiosa de la misma comunidad se colocó en una silla. Le consoló en su dolencia y le encargó que acudiera al convento y entregara una limosna, lo que en

afectado hizo en cuanto se recuperó<sup>980</sup>. Como podemos comprobar en esta descripción hay una representación de la Madre Inés completamente diferente a la presentada por el testigo anterior. Su actitud era mucho más dulce y buscaba consolar al enfermo, aunque encomendándole igualmente la entrega de un donativo. Además, según esta declaración Alted sí que solicitó explícitamente la ayuda de la religiosa, e incluso se apoyó en una estampa.

Hubo también otros clérigos que recibieron algún tipo de asistencia. Tosca relata el caso de un sacerdote muy devoto de la religiosa, que tuvo una gran subida a la garganta. Los médicos determinaron que era garrotillo<sup>981</sup>, y el paciente no podía tragar nada. Ante esta situación reclamó a la Madre Inés, y por la noche se adormeció. Sintió entonces como una mano muy suave que le pasaba por la garganta, y al despertarse los médicos lo encontraron fuera de peligro<sup>982</sup>. Este es un claro ejemplo de la importancia del sueño en algunos de los relatos de milagros<sup>983</sup>. El acto de dormir se presenta como un momento en el que las fronteras entre lo terrenal y lo celestial se pueden desdibujar más fácilmente, lo que favorece la posibilidad de un prodigio. Además, Sor Josefa actuó de la misma forma que en casos anteriores: pasando su mano por la parte del cuerpo afectada, al menos según la interpretación que hizo el sacerdote de lo sucedido. No obstante, aunque él reconocía que se había encomendado a la religiosa no atribuía que la mano que había sentido en sueños le pertenecía a ella, sino que él, o Tosca en la descripción, lo insinuaban de forma implícita.

Por último, el sacerdote Jaime Albert, que la confesó durante algunos años, testificaba en su declaración sobre un prodigio que experimentó en primera persona. Su testimonio resulta tremendamente interesante puesto que es una clara descripción contemporánea de la melancolía y la forma del enfermo de experimentarla. A partir de su relato analizaremos a continuación qué síntomas manifestaba y cómo lo experimentaba el afectado. Según Albert en una ocasión se encontraba enfermo, y además de los accidentes que padecía

---

<sup>980</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 729v.

<sup>981</sup> “Enfermedad de la garganta por la hinchazón de las fauces, que embaraza el tránsito del alimento o la respiración”, Tomo IV del Diccionario de Autoridades (1734), <http://web.frl.es/DA.html> Consultada el 12 de noviembre de 2018.

<sup>982</sup> Tosca, p. 400.

<sup>983</sup> Sangermano, Luciano: “Il "santo sognato". Esperienze oniriche e guarigioni miracolose nell' agiografia francescana dei secoli XIII e XIV”, *Quaderni Storici*, Vol. 38, N° 112, 2003, pp. 29-60.

“le sobrevino una tan terrible melancolía y tribulación, que permitiéndolo así el Señor, llegó tan notablemente a perturbársele su interior, que con la grande aflicción y pena le ponía en paraje de una sensible perdición y persuasión del Demonio, de que el testigo era ya irremediabilmente reprobado, ocasionándole un sumo desconsuelo y tal inquietud interior, que aun en lo exterior no podía encontrar sosiego, ni alivio, aun procurándolo comunicar. Y como entre otras cosas procurase continuamente con lo que decía David: *Levavi oculos meos in montes. Unde veniet auxilium mihi. Auxilium meum a Domino, qui fecit caelum et terram.* Esto mismo le servía de nuevo tormento, porque permitía Dios le afligiese su interior, pareciéndole que el Señor le despedía, y le negaba su paternal asistencia, por ser tan malo el testigo; y pasando dos o tres días con esta grave pena, estando con la misma aflicción, extendió su vista a un retrato de la Venerable Madre Inés, que tiene en su propia alcoba, y mirándola con la mayor reflexión (que hasta entonces no lo había ejecutado) la dijo interiormente: Madre Inés, que tantas veces me has prometido que serías mi madre en falta de la natural, asistidme en la presente aflicción; al instante que dijo estas palabras con gran confianza de lograr consuelo por la intercesión de aquella sierva de Dios, se le borraron todas las especies melancólicas, vacilaciones, recelos, desconfianzas y penas, sintiéndose inmediatamente con tal gozo, y consuelo interior, que dio gracias al Señor, teniendo por cierto que la Venerable Madre Inés le asistió y consoló prodigiosamente”<sup>984</sup>.

Durante los siglos modernos la melancolía se percibió como un fenómeno altamente extendido por toda Europa. Aparentemente, no es que hubiera muchos más casos de esta dolencia sino que existía una sensación de mayor incidencia debido a que el concepto “melancólico” podía aplicarse tanto al dominio médico como al filosófico, teológico y espiritual<sup>985</sup>. En ocasiones, de hecho, resulta complicado comprender a qué se refería una persona cuando se definía a sí misma como melancólica, y quizás este era el caso del doctor Albert. La melancolía, además, tenía diversos significados. Por un lado, era uno de los cuatro humores corporales, también definido como bilis negra. De acuerdo con esta interpretación, una persona podía ser melancólica por su propia predisposición humoral. No obstante, también es cierto que estas personas tendrían mayor tendencia a padecer la enfermedad en sí, y no siempre era fácil distinguir los síntomas emocionales de una complexión melancólica de la dolencia en sí<sup>986</sup>. Sus síntomas principales eran el miedo, la tristeza o las alucinaciones, y en este sentido era un tipo de padecimiento que podía afectar tanto al cuerpo como al alma, mostrando de

---

<sup>984</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 971v-972r.

<sup>985</sup> Gowland, Angus: “The problem of Early Modern Melancholy”, *Past and Present*, N° 191, 2006, p.84. Sobre la melancolía también podemos consultar el célebre texto del siglo XVII *The Anatomy of Melancholy*, escrito por el inglés Robert Burton y editado en numerosas ocasiones hasta la actualidad.

<sup>986</sup> *Ibidem*, p. 98.

nuevo la importancia de la dualidad del ser humano y la interpretación de la enfermedad como algo que podía afectar a cualquiera de esas dos facetas. Su etiología, por lo tanto, podía combinar la explicación galénica con la espiritual. Se interpretaba que la capacidad que la persona tenía afectada en este tipo de situaciones era la imaginación, y estaba extendida la idea de que precisamente la imaginación era capaz de interactuar no solamente con el mundo físico sino también con lo preternatural y lo celestial. En este sentido, si se encontraba alterada, podía dejar penetrar a los espíritus malignos, que afectarían de forma mucho más intensa a las personas en cuyos cuerpos predominara precisamente la bilis negra<sup>987</sup>.

Esta era, de hecho, la percepción que tenía Jaime Albert. En primer lugar, se definía a sí mismo como enfermo, un importante matiz en cuanto a lo que el clérigo interpretaba que era la melancolía. Sentía que en su interior se encontraba perturbado, lo que le colocaba a merced de las tentaciones de los demonios. Sin embargo, por su formación teológica, sabía que el Diabolo solamente podía actuar bajo permiso de Dios, lo cual le alteraba aún más porque le transmitía la idea de que el Señor le había abandonado. Estuvo varios días con esta “grave pena” y “aflicción”, pero utilizando un retrato invocó a la religiosa, a quien consideraba su madre espiritual, y al instante se sintió consolado. Añadía que gracias a su intercesión se le borraron las especies melancólicas, manifestando con esta terminología la capacidad de este humor (y, en consecuencia, de esta alteración de la imaginación) de modificar físicamente el interior de su cuerpo. Desapareció también toda su vacilación, pena, desconfianza y recelo, algunos de los síntomas que, como hemos visto, definían la melancolía.

A través de este caso, por lo tanto, podemos comprobar la percepción de la melancolía como una enfermedad que provocaba una perturbación mental, cuyo resultado era la susceptibilidad frente a entes preternaturales como podían ser los espíritus malignos. La causa de la dolencia, por lo tanto, no era el demonio, sino que este podía penetrar más fácilmente en el interior de aquellas personas que ya estuvieran afectadas por la dolencia, provocada según la teoría galénica por un exceso de la bilis negra y/o por la tendencia de la propia persona a padecerla. No obstante, Albert aclaraba al principio que quien permitió su padecimiento fue precisamente el Señor, señalando con ello la posibilidad de un origen divino de la enfermedad. Como vemos, pues, existe

---

<sup>987</sup> *Ibidem*, pp. 91 y 92.

en este testimonio una combinación de las diferentes esferas que ayudan a explicar las diferentes percepciones que se tenían sobre la enfermedad en el periodo moderno.

A continuación, dejando a un lado a las monjas y los clérigos, nos centraremos en algunos de los supuestos prodigios que experimentaron específicamente otras personas laicas de la comunidad, la mayoría de ellas de origen más humilde. El oratoriano relata en el texto hagiográfico el caso de José Moreno, albañil de Valencia. Este trabajador se encontraba totalmente baldado de un brazo, lo que le colocaba en una posición delicada porque no podía ejercer su oficio ni, por lo tanto, aportar el sustento que necesitaba su familia. Al no encontrar remedio en la medicina decidió reclamar a la Madre Inés, que ya había fallecido, y se colocó en su brazo un decenario de cuentas de los que la religiosa solía entregar. Prometió hacer una confesión general de toda su vida y rezar el rosario todos los días, con lo que pronto pudo seguir trabajando y recuperar su vida habitual<sup>988</sup>. Con este caso podemos comprobar la inquietud que generaba la enfermedad, que interrumpía la vida cotidiana y ponía en riesgo de pobreza a una familia entera por la incapacidad de la persona que aportaba el sustento económico. De nuevo, además, vemos un ejemplo de curación a través de un objeto devocional colocado en la parte del cuerpo afectada, en este caso un rosario.

Algo similar es lo que experimentó Vicenta Súñer o Sirvent (aparece mencionada por Tosca en dos ocasiones con apellidos diferentes pero el caso es el mismo). Esta era esposa de José Ximeno, carpintero de la ciudad de Valencia, y en una ocasión enfermó de gravedad por faltarle el calor natural. Los médicos consideraban que no tenía expectativas, y por ello la enferma reclamó a la Madre Inés utilizando una imagen de barro de Nuestra Señora de la Salud de las que la religiosa, parece ser, solía dar. Se la aplicó, aunque no sabemos a qué parte del cuerpo, y se sintió mucho mejor. Para completar la curación decidió utilizar también una camándula (rosario de tres decenarios) que habría pertenecido a Sor Josefa, con lo que se recuperó completamente<sup>989</sup>. El calor natural, según el galenismo, era fundamental para el desarrollo y buen funcionamiento del cuerpo. De hecho, más arriba hemos visto cómo los médicos que examinaron el cadáver de Sor Josefa en 1729 corroboraban en su argumentación que todos los cuerpos destituidos de su calor natural mueren irremediablemente, y después se corrompen. La ausencia de esta fuerza motora, por lo

---

<sup>988</sup> Tosca, p. 399.

<sup>989</sup> *Ibidem*, pp. 399 y 400.



tanto, podía provocar trágicas consecuencias, y así lo recogía también el cirujano Juan Calvo en su obra ya citada: “Faltando a nuestro calor natural el pabulo, y sustento del humido radical, o nativo, se ha de resolver, y apagar, y el enfermo morir, como lo dice Galeno en muchos lugares”<sup>990</sup>. Ante esta grave situación Vicenta decidió reclamar a Sor Josefa utilizando objetos que le habían pertenecido, como una figurita de la Virgen de la Salud. De nuevo apreciamos la diversificación de devociones para conseguir un resultado mejor, aunque de hecho la curación completa no la consiguió con esta pieza sino con un rosario de la Madre Inés, acentuando quizás con ello la idea de que había sido la “santa” de Benigànim y no la Virgen la que había conseguido definitivamente el resultado deseado.

En otras ocasiones el enfermo no recurría a piezas con un objetivo tan claramente devocional sino a otro tipo de objetos mucho más cotidianos. Así sucedió con Elena Mompó, de Xàtiva, quien se curó gracias a una media de Sor Josefa. Según el relato hagiográfico de Tosca la mujer padecía ciática, aunque de acuerdo con el texto de Martínez y Tormo la dolencia era de gota. Sin embargo, no utilizaremos ninguna de estas fuentes puesto que recurriremos fundamentalmente a la declaración de Catalina de San Agustín y Melchor Costa, hija y esposo de la citada Elena Mompó. De acuerdo con el testimonio de ambos lo que padecía esta mujer no era ni ciática ni gota sino una erisipela en la pierna que le provocaba fuertes dolores y una gran hinchazón. Sor Catalina describía que en 1693, tras más de dos meses con este intenso padecimiento, su madre le pidió que le enviara alguna cosa de la Madre Inés para colocársela en la pierna “pues confiaba tener salud con esta medicina sola, por no haberla causado alivio alguno cuantas le habían aplicado”. La testigo decidió quitarle a Sor Josefa una de sus medias y se la envió a su madre aparentemente sin que la religiosa lo supiera. Elena Mompó informó inmediatamente a su hija de que al recibir la media oyó un ruido en su cuarto, y consideró que debía ser la Madre Inés para asistirle. En ese momento se colocó la media en la pierna enferma, invocó a Sor Josefa y sintió una mano que le pasaba por la parte afectada. Al instante se sintió buena, y se levantó de la cama totalmente libre del accidente. Sor Catalina, sin reconocer que había sustraído esta pieza de ropa a la religiosa, le dijo: “Madre Inés, en un convento hay una monja que cura de mal de erisipela, si nosotras tuviéramos una que tuviese tal habilidad? A lo que respondió la Venerable Madre: Ha vellaca! Això ho dius per ta mare: mira, en esta má la he

---

<sup>990</sup> Calvo, Juan: *op. cit.*, p. 3.

curada”<sup>991</sup>. Con estas palabras Catalina quedó convencida de que la religiosa había penetrado su interior, y de que había sido ella quien había curado a su madre<sup>992</sup>. Melchor Costa, en su testificación, explicaba que había sido él el que, al ver padecer a su mujer, había enviado a un mozo de su casa al convento para avisar a su hija Sor Catalina de la situación y para rogarle que pidiera a Sor Josefa que rezara por la salud de su esposa. Sin embargo, una vez realizada esta petición Costa siguió con su rutina diaria, saliendo en varias ocasiones de la casa para llevar a cabo sus tareas. En una de las ocasiones en que volvió encontró a su mujer totalmente sana, quien le contó que se había puesto en la pierna enferma la calza de Sor Josefa que su hija le había enviado, tras lo cual se había curado<sup>993</sup>. No sabemos si en este caso hubo un primer intento de recurrir al médico, pero aparentemente la reacción del esposo, quizás por indicación de Elena Mompó, fue la de escribir a su hija Sor Catalina porque sabían de la fama de santidad de Sor Josefa. Sin embargo, una vez enviada la carta el papel de Melchor Costa en la asistencia a su esposa se desdibujó, y de hecho ni siquiera estuvo presente en la curación. Ninguno de los textos hagiográficos lo mencionan, y en la declaración de Sor Catalina ésta indicaba que había sido su madre quien se había puesto en contacto con ella. En las palabras de Melchor Costa, por lo tanto, apreciamos quizás un deseo no solamente de relatar el suceso prodigioso que experimentó su esposa sino de reivindicar su papel en el proceso asistencial mencionando su preocupación y cómo fue él quien envió al criado al convento.

Por otro lado, debemos destacar también la importancia de la utilización precisamente de una media para tratar una dolencia que afectaba a la pierna. El objeto resulta especialmente adecuado no solamente por haber pertenecido a Sor Josefa sino por sus características propias, del mismo modo que más adelante veremos la utilización de un cinturón para proteger los embarazos. Esta práctica debía ser habitual, y la encontramos también en muchos otros casos de curaciones de santos. Un ejemplo lo tenemos en la *Vida* de San Luis Bertrán. Una religiosa del monasterio de la Zaidía de Valencia había padecido un mal de los ojos durante dos años. A pesar de las diligencias de los médicos estos no conseguían curarla, así que ella se colocó unos anteojos que habían pertenecido al santo, y después de rezar durante treinta días se le apareció San

---

<sup>991</sup> “¡Ay, bellaca! Eso lo dices por tu madre: mira, con esta mano la he curado”.

<sup>992</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 306r y 306v.

<sup>993</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1142r-1143r.

Luis en sueños y le dio la bendición a sus ojos, con lo que quedó sana al instante<sup>994</sup>. Por último, queremos mencionar el intento de Sor Catalina de “engañar” a Sor Josefa, así como la toma de conciencia de la segunda de que había sido ella quien había curado a la enferma. En más de una ocasión hemos visto en el testimonio de esta monja una representación de la Madre Inés como una persona inocente que no era consciente de la devoción que le profesaban los demás ni del uso de sus objetos personales como reliquias. En este caso con el comentario que Catalina le había hecho a Sor Josefa parecía estar poniéndola a prueba para ver si realmente había sido ella quien había curado a su madre, lo que posiblemente, en la hagiografía, sería relatado con el objetivo de mostrar la capacidad de la monja de conocer los pensamientos de su compañera y ensalzar aún más su capacidad de intercesión con la divinidad. Sin embargo, también es posible que Sor Catalina no quisiera reconocer el “robo” de la media puesto que, en principio, ni Sor Josefa ni ninguna de las agustinas podían entregar nada sin el permiso de la priora. El resultado milagroso de este episodio, no obstante, podía en cierta manera atenuar la falta cometida. La Madre Inés, en esta representación, no parecía haberse dado cuenta de que Sor Catalina le había quitado una pieza de su ropa, pero sí que tomó conciencia de que la curación la había llevado a cabo ella misma a través de su mano. De hecho, en ningún momento hay mención a la intercesión con la divinidad. Con ello creemos entrever, nuevamente, un cierto reconocimiento de Sor Josefa de su propia capacidad de asistir a los demás.

Después de su muerte, otro de los elementos susceptibles de adquirir cualidades curativas y asistenciales eran los polvos de su sepulcro, algo que encontramos en muchos otros casos de santos<sup>995</sup>. En lo relativo a la Madre Inés la beneficiaria fue la hija de Senencia Villagut, casada con Juan Grau, ambos de Cullera. Esta mujer ya conocía a Sor Josefa, y confiaba en sus capacidades porque anteriormente la había asistido. Estando embarazada acudió con su marido a visitar a la religiosa, probablemente para que rezara por ella durante su gestación, y en ese momento la agustina le dijo “al chich que parirás ly posarás per nom Thomás”<sup>996</sup>. Parece ser que la profecía se cumplió puesto

---

<sup>994</sup> Vidal y Micó, Francisco: *op. cit.*, p. 336.

<sup>995</sup> Antonio Rubial, por ejemplo, describe el caso de una religiosa de Puebla, María de Jesús, cuyas curaciones son muy similares a las que aparecen en el caso de Sor Josefa. Entre ellas se encontraba la sanación mediante la disolución de la tierra de la tumba en agua, un compuesto que después se daba de beber al enfermo. Rubial, Antonio: *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, UNAM/FCE, México, 1999, p. 186.

<sup>996</sup> “Al chico que parirás le pondrás por nombre Tomás”.

que la pareja tuvo un niño, y por indicación de la Madre Inés lo llamó Tomás<sup>997</sup>. Años después, sabiendo de la habilidad de la Madre Inés, volvió a recurrir a ella frente a la enfermedad que padeció su hija. La pequeña tenía tabardillo<sup>998</sup>, y de tan mala calidad que, según Tosca, ya se habían muerto tres personas más en la casa. La situación llegó a tal extremo que el médico determinó que había que darle la Extremaunción, pero la madre no se rindió y decidió invocar a la Madre Inés. Para reforzar la rogativa decidió colocar unos polvos del sepulcro de la religiosa en una bebida que le había mandado el médico, la muchacha se lo bebió, se durmió y despertó al poco tiempo muy mejorada<sup>999</sup>. En esta ocasión la forma de curación pasaba de nuevo por el sueño terapéutico, inducido precisamente por algo de tierra del sepulcro de Sor Josefa, que probablemente debía circular o se debía solicitar a aquellas personas que tuvieran acceso a la clausura. Más adelante veremos otro caso similar, pero lo que nos interesa en esta ocasión es el valor que adquiere este elemento como reliquia al estar en contacto con el cuerpo de Sor Josefa. Además, consideramos que la práctica efectuada es muy similar a uno de los ejemplos de magia simpática que describe el inglés James Frazer. El autor señala que hay una rama de esta forma de magia que se opera a través de los muertos basándose en las características del difunto: no puede ver, oír ni hablar, y utilizando la tierra de su tumba se puede conseguir dejar a una persona dormida profundamente mientras se quieren llevar a cabo robos, galanteos u otras actividades<sup>1000</sup>. La tierra adquiere las cualidades del difunto, y por ello puede dejar a la persona tan dormida como si estuviera muerta. En el caso de la hija de Senencia el resultado fue muy similar puesto que aunque el objetivo de la utilización de estos polvos era su valor como reliquia la consecuencia inicial fue la misma: propiciar el sueño, lo que en este caso facilitó la intervención milagrosa. Los límites entre la magia, o la superstición, y la religión no siempre aparecen bien definidos y este podría ser un buen ejemplo de ello.

La sanación adquiriría formas muy similares en prácticamente todos los casos, y si la curación mediante objetos devocionales y reliquias era una de las más habituales, la utilización de estampas, retratos u otras representaciones de la religiosa adquiriría el mismo valor. Así sucedió con el caballero de Xàtiva Jaime Micó, que padecía una grave

---

<sup>997</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 503r. Testimonio de Sor Ana María de San Agustín.

<sup>998</sup> El tabardillo era una “enfermedad peligrosa, que consiste en una fiebre maligna, que arroja al exterior unas manchas pequeñas como picaduras de pulga, y a veces granillos de diferentes colores”. Tomo VI del Diccionario de Autoridades (1739), <http://web.frl.es/DA.html> Consultada el 12 de noviembre de 2018.

<sup>999</sup> Tosca, p. 411.

<sup>1000</sup> Frazer, James: *op. cit.*, pp. 54 y 55.

enfermedad, lo que relata Tosca en la hagiografía, y Francisca María de los Ángeles y Bernardo Moscardó en la fase informativa. El agravamiento de su estado le llevó a perder prácticamente la esperanza, y por ello solicitó que le trajeran un retrato de la Madre Inés. Con mucha fe la invocó, y le pidió que intercediera con Dios para conseguir su curación. A la mañana siguiente los médicos iban a dar orden de sacramentarlo, pero lo encontraron totalmente fuera de peligro. El enfermo dijo que la Madre Inés lo había curado puesto que estando entre sueños la había visto delante de él con los ojos corporales y, al pasarle la mano por el rostro, le dijo: “Ya estás bueno”<sup>1001</sup>. Como vemos las pautas se repiten en la curación: el sueño terapéutico en el que el santo se aparece y realiza un gesto con su mano con el que, de forma simbólica, lleva a cabo la sanación del enfermo.

La efigie de Sor Josefa fue utilizada también en la curación que experimentó el labrador de Vallada Vicente Barberá, tal y como él mismo testificaba en la fase informativa. En 1720 “le embistió al declarante una ardentísima calentura con dolor de costado”. Su estado empeoró mucho a los pocos días, y por orden del médico, que recordaba que había sido el titular de Vallada Roque Carbonell, le administraron la Extremaunción. Durante siete días estuvo agonizando, y los tres últimos:

“estuvo el testigo sin poder proferir una palabra por hallarse ya muy extenuado, y faltarle totalmente las fuerzas, a causa de no poder retener en su cuerpo el alimento que le administraban, porque desde el principio de dicha enfermedad hasta lo último de ella padeció el declarante continuados cursos y vómito. Y viéndole una noche el referido médico tan decahecido ya, y débil de pulso y aliento, dijo a su mujer y familia, que no se acostasen, que aquella misma noche moriría sin remedio porque naturalmente no podía llegar hasta el día siguiente (según así después el mismo médico y los asistentes se lo refirieron al declarante) quien exhortado de María Ballester, su consorte, a que invocase a la Venerable Madre Inés de Benigànim, cuya efigie tenía allí muy cerca de sí el testigo, la invocó este interiormente con gran fervor y confianza, manifestándolo como pudo en lo exterior, ofreciendo si lograba la salud, ir a la Villa de Benigànim y hacer celebrar una misa en la Iglesia del convento de Religiosas de dicha villa por las benditas almas del Purgatorio a devoción de dicha Venerable Madre Inés. E instantáneamente acabada de hacer dicha deprecación y promesa sin haber mediado medicamento ni remedio alguno (pues de muchos días antes no se le administraba ya al testigo otra cosa alguna más que algo de alimento líquido, y aun este con gran trabajo, por la suma debilidad y vómito que padecía el declarante) se sintió este tan recobrado

---

<sup>1001</sup> Tosca, pp. 404 y 405.

que manifestándolo a los asistentes y admirados estos fueron a buscar al médico [...], y pasando a casa del declarante, al punto que le vio y tomó el pulso, dijo, lleno de admiración: este hombre ya está bueno. Y preguntando cómo había sucedido aquella mejoría tan inopinada y opuesta al pronóstico, que pocas horas antes había él hecho de la disolución del declarante, se le hizo relación de todo el suceso, lo que atribuyó dicho médico a evidente e indubitable milagro de Dios Nuestro Señor por la intercesión de la Venerable Madre Inés”<sup>1002</sup>.

La descripción que realizó este testigo de su propia enfermedad resulta especialmente interesante. En primer lugar, calificaba a la enfermedad como algo que le había embestido, como si fuera un animal o una bestia descontrolada, lo que nos da una idea de la concepción que se tenía de este tipo de males. Afectaban a la vida cotidiana de la persona, y ponían en riesgo su vida, lo que generaba temor e indefensión. En segundo lugar, explicaba cómo se había sentido tras experimentar los primeros accidentes: se hallaba muy extenuado y le faltaban las fuerzas. Además, añadía que había sido incapaz de retener nada en el estómago, y la imposibilidad de alimentarse debilitaba todavía más su estado. El médico, cuyo nombre aportaba el testigo para dar más credibilidad a lo sucedido, corroboró lo que el paciente ya sentía, pero recurriendo al examen de su pulso y su aliento, dos formas de diagnóstico habituales en estos siglos. En este caso vemos cómo era el propio paciente el que explicaba sus síntomas, y no incluía el dictamen que probablemente debió hacer el médico sobre la dolencia del enfermo. El papel del profesional en este relato aparece únicamente para corroborar la imposibilidad de una curación natural, lo que le llevó a solicitar que le administraran la Extremaunción y a pedir a la familia que se prepararan para su muerte. En este momento entró en escena, y tomó la iniciativa, una persona diferente: la esposa del enfermo, María Ballester, que es quien motivó a Vicente Barberá a rezar a Sor Josefa. Con ello vemos el importante rol que adquieren los familiares en las recomendaciones terapéuticas, especialmente las mujeres, quienes ya han aparecido como protagonistas en muchos de los casos referidos más arriba<sup>1003</sup>. Junto al testigo, para fortalecer la invocación, se encontraba una efigie de la religiosa, y el enfermo le rogó con confianza y de forma vehemente que le otorgara la salud. Además, intentó manifestarlo

---

<sup>1002</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1166r-1167v.

<sup>1003</sup> Recientemente Carolin Schmitz, en su tesis doctoral sobre los enfermos en la Monarquía Hispánica, llegaba a la misma conclusión utilizando fuentes diferentes (correspondencia, documentos inquisitoriales...): el activo papel de la familia en la toma de decisiones terapéuticas para la curación de los enfermos. En su caso planteaba el potente rol desarrollado tanto por hombres como por mujeres dentro del ámbito doméstico, y aunque en base a nuestras fuentes podemos ver igualmente una preocupación masculina, la participación femenina se presenta como especialmente notoria.

externamente en la medida de lo posible, lo que probablemente declaraba Vicente para manifestar frente al tribunal que los presentes fueron testigos de una invocación dirigida exclusivamente a la Madre Inés, y no a cualquier otro santo. Para garantizar su curación estableció, igual que en otros casos, una relación contractual con la agustina, y le prometió a cambio una misa por las almas del Purgatorio. A continuación sintió un inmediato alivio, y aclaraba que no había podido ser por ningún otro medicamento puesto que su cuerpo ya apenas toleraba nada. El médico de nuevo le tomó el pulso, y declaró que estaba curado, lo que por su experiencia como profesional no podía haber ocurrido de forma natural. La declaración de Vicente Barberá, por lo tanto, muestra que el labrador era muy consciente de cómo se juzgaban los milagros curativos, y por ello su relato sigue un orden muy específico: el estado incurable decretado por el médico, la invocación externa para que no haya confusión, la curación repentina y sin la utilización de ningún otro remedio, y la declaración final del médico sobre lo sucedido.

La publicidad era muy importante para la difusión de la fama de santidad, y contamos con varios casos muy claros en los que los afectados decidieron invocar a Sor Josefa porque habían escuchado sus virtudes en las exequias o algún conocido se lo relató. Tal y como relata Tosca, en diciembre de 1696 a José Aparicio, de Orihuela, se le formó una relajación en el muslo. A pesar de la aplicación de remedios no mejoraba, y tras haber oído algunos de los sermones sobre las virtudes de la Madre Inés decidió recurrir a su protección, ofreciéndole a cambio rezar todos los días un Padre Nuestro y un Ave María. Además, prometió también enviar por Navidad al convento una pierna de cera, es decir, un exvoto, manifestando con ello su agradecimiento. El mismo día 25 se halló completamente sano, pero como Orihuela está lejos de Benigànim estuvo varios días sin encontrar el momento de realizar el envío. Finalmente lo olvidó, y en un viaje a Crevillente un pollino le rompió la espinilla de una cox, con tan mala disposición que incluso le sacaron tres fragmentos de hueso. Recordó la promesa realizada a Sor Josefa, y aseguró que esta vez sí que enviaría la pierna de cera, e incluso que lo haría él mismo en persona. Al segundo día se recuperó completamente, y aunque Tosca no indica si cumplió su palabra suponemos que debió hacerlo ya que Aparicio había aprendido de una forma muy dura las consecuencias de no cumplir con el voto realizado a un santo<sup>1004</sup>.

---

<sup>1004</sup> Tosca, pp. 405 y 406.

También fue el sermón fúnebre el que llevó a José Fuster, notario y familiar del Santo Oficio, a implorar a Sor Josefa para la curación de su hijo de tres años Joaquín Fuster, como describía en su declaración de la fase informativa. Fuster padre, que vivía en Xàtiva y era mercader en 1696, se sentía desconsolado porque su hijo estaba medio tullido por un accidente que padecía en una pierna. La tenía pegada al muslo, y dicha malformación no le dejaba caminar ni llevar una vida normal. El médico José Ortoneda y el cirujano Antonio Miralles le aplicaron medicamentos, pero ninguno logró mejorar su situación. José estaba desesperado, pero varias personas le refirieron las maravillas de la Madre Inés que habían escuchado en sus exequias celebradas en Benigànim, y por ello se encerró en un cuarto de su casa y durante media hora imploró a la religiosa, con muchas lágrimas, como él mismo declaraba, que rogara a Dios por la salud de su hijo. Al salir de la habitación le dijo al niño “Hijo mío, pídele a la Madre Inés que te cure. Y entonces el niño dijo: Mare Inés, curaume”<sup>1005</sup>. Al acabar de pronunciar estas palabras el pequeño alargó la pierna y se levantó por sí solo. Comenzó a caminar ante la admiración de su padre, de su madre Antonia Masip, de su hermana Clara María Fuster y de otros muchos presentes en la casa. Le reconocieron la pierna y pudieron comprobar que estaba sana, por lo que a partir de entonces estuvo ágil para caminar y correr, como si nunca hubiera tenido dicha malformación. José Fuster, gratamente sorprendido, le preguntó: “Hijo mío, quién te ha curado? Respondió este: La Niña. Y no entendiendo el testigo qué quería decir con esto, le volvió a preguntar dos o tres veces quién o qué niña le había curado y jamás le pudo sacar otra respuesta”. En un primer momento, aparentemente, esto produjo a todos confusión, hasta que al día siguiente acudió a casa del testigo José Fara, cirujano de Xàtiva, quien llevó una imagen o estampa de papel de Sor Josefa. Supuestamente Joaquín Fuster, al verla, dijo:

“Esta es la Nina que me ha curat. Y refiriendo el testigo el suceso del día antecedente a dicho cirujano explicó este que a la Venerable Madre Inés la llamaban siempre la Nina todas las religiosas de su convento desde que estuvo en él muda por espacio de tres años continuados, y por este nombre de Nina se entendía la dicha Venerable Madre lo que sabía dicho cirujano por asistir muy frecuentemente en dicho convento a sangrar y curar a las religiosas en él [...]. Y después de este suceso vivió bueno y sano totalmente el referido niño por espacio de tres años más, pasados los cuales murió”<sup>1006</sup>.

---

<sup>1005</sup> “Madre Inés, curadme”.

<sup>1006</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1175r-1177v.



Con las últimas palabras declaradas por el testigo vemos cómo las circunstancias no fueron finalmente favorables para Joaquín Fuster, que murió con seis años. Sin embargo, en el relato de los hechos esto no era importante puesto que lo destacable era cómo experimentó un milagro que le devolvió la movilidad a su pierna, y que le permitió vivir perfectamente durante tres años más. El fallecimiento posterior, por lo tanto, no tenía nada que ver con la dolencia padecida, como el testigo quizás intentaba insinuar. Este matiz era fundamental puesto que para que se aprobara una curación milagrosa esta debía ser instantánea y definitiva. Otro elemento importante es el inicial desconcierto de todos ante las palabras del pequeño, quien decía que había sido curado por la Niña. José Fuster había invocado a Sor Josefa, pero supuestamente desconocía que así la calificaban las monjas del convento. Con ello quizás podemos aventurar que este sobrenombre era habitual en la clausura, pero no fuera de ella. Solo aquellos que la hubieran conocido o que hubieran tenido contacto con la monja sabrían dicha información. Además, esta circunstancia aportaba espectacularidad a lo sucedido puesto que mostraba que el pequeño, aparentemente, conocía dicho nombre sin que nadie se lo hubiera enseñado, lo que acentuaba el objetivo propagandístico del relato en el proceso de beatificación. El evento debió tener una gran repercusión, y José Fuster probablemente por ello decidió ponerlo por escrito mucho antes de declarar en el proceso. Por ello Juan Bautista Martínez y Tormo recoge en su hagiografía una carta que el notario debió redactar al poco tiempo y que se debía encontrar entre la documentación recopilada durante la causa.

En la misma fase informativa fueron examinadas Antonia Masip y Clara María Fuster, esposa e hija del testigo anterior. Su descripción es muy similar, aunque gracias a ellas podemos apreciar algunos detalles más y algunos contrastes. Clara, que tenía 15 años entonces, parece que solía cuidar de su hermano con frecuencia, a quien tenía que llevar en brazos. El día del prodigio, de hecho, era ella quien estaba cuidando a Joaquín, cuando según su declaración llegaron a su casa algunos vecinos diciendo que habían estado presentes en las honras dedicadas a Sor Josefa. Según la declaración de Clara las maravillas descritas parece que hicieron a su padre llorar de gozo, quien se metió en una habitación, aunque la testigo desconocía que en ella había iniciado la invocación. Fue al salir cuando le pidió al pequeño que solicitara a la Madre Inés que le curara. Después de la extraordinaria sanación añadía que había sido su madre quien, llena de admiración,

había realizado el reconocimiento de la pierna del pequeño<sup>1007</sup>. Antonia Masip corroboraba lo declarado por su esposo e hija, aunque no mencionaba, por ejemplo, el encierro de su marido en una habitación para rezar a Sor Josefa. No obstante reconocía el impacto que las informaciones de sus vecinos sobre la Madre Inés provocaron en José Fuster, quien enfervorecido pidió a su hijo que rezara por su salud. Tras su milagrosa recuperación y la intervención de José Fara parece que Antonia quiso asegurarse de la veracidad de las palabras del cirujano sobre el sobrenombre de Sor Josefa, y tras relatárselo personas fidedignas quedó realmente convencida<sup>1008</sup>. El papel de la comunidad de vecinos en la difusión de noticias, pues, queda patente en este tipo de historias, en las que ante la enfermedad una persona o un miembro de la familia encuentran consuelo en las palabras de aquellos que conocen y en los que confían.

Igualmente gracias a las honras fúnebres predicadas por Gerónimo Tudela tuvo noticia el médico José Ortoneda, de Xàtiva, de los dones de Sor Josefa, aunque no directamente sino a través de una persona que había estado presente. El oratoriano recoge este suceso milagroso, pero el texto hagiográfico de Martínez y Tormo incluye una carta del doctor en la que explicaba en primera persona, y prestaba declaración jurada, sobre un acontecimiento tan extraordinario<sup>1009</sup>. Según su misiva la noche del 24 de junio de 1696 padeció un “dolor cólico fierísimo”, que le tuvo siete días taladrándole el intestino, según sus propias palabras. Era tal la gravedad de su situación que le dieron, y se dio él mismo, por muerto. Sin embargo, el día anterior alguien le había referido el sermón sobre la religiosa de Benigànim, relatándole sus prodigios. Ante la ineficacia de los remedios humanos que ya se había aplicado él mismo decidió encomendarse a Sor Josefa, y en un cuarto de hora, más o menos, sintió una quietud total, y se vio libre del accidente. A los pies de su cama, según su testimonio, pudo ver una cara de mujer con hábitos de monja, quien le cogió de su mano y le dijo “Alsat, pobret, que ya estás bó”<sup>1010</sup>. Sin embargo, aseguraba que no había podido distinguir nada material en ella sino que se había presentado como una luz. Además, reconoció que había sido ella porque poco después vio su vera efigie representada, por lo que seguramente no la conocía ni había visto ninguna imagen suya, al menos de acuerdo con su declaración.

---

<sup>1007</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1186v-1188r.

<sup>1008</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1181r-1183r.

<sup>1009</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 258.

<sup>1010</sup> “Levántante, pobrecito, que ya estás bueno”.

Este suceso prodigioso resulta especialmente destacable porque fue un médico el beneficiario de sus dones, lo que nos muestra que la utilización de recursos terapéuticos diferentes al mismo tiempo era una práctica habitual de toda la población. Además, no es el único caso puesto que contamos con el testimonio de otro profesional sanitario que fue beneficiado por la Madre Inés, y que declaró en la fase informativa. Se trataba del médico Juan Bautista García, casado con Inés Mollá, una joven que también experimentó un episodio milagroso sobre el que declaró ella misma en el proceso. Ambos testimonios suponen, además, una fuente extremadamente valiosa para analizar el pluralismo asistencial, y por ello los analizaremos a continuación con detalle.

Inés Mollá, de 32 años, era hija de Pascual Mollá, boticario, y de Clara María Cifre, todos originarios de Villanueva de Castellón. Diez años antes de su declaración realizada en 1729, cuando tenía 22 años y aún era doncella, enfermó de unas calenturas malignas muy graves. Esto hizo que la sacramentaran, y el médico que la asistía, que era precisamente Juan Bautista García, médico titular de Villanueva de Castellón, consideró que le quedaba poco tiempo de vida. Por este motivo la asistía también un religioso dominico, fray Vicente Soler, que la quería ayudar a bien morir. Sin embargo, al quinto día de agonía se produjo un cambio brusco en su estado: “la sobrevino a la testigo un frenesí tan fuerte que empezó a hablar muchísimos disparates, y arrojaba de sí cuantas reliquias la aplicaban de diferentes santos, y los sacerdotes y demás personas que la asistían le parecían demonios que iban a engañarla”. Su madre en ese momento le preguntó si quería una crucecita de la Madre Inés y unos fragmentos del hábito y los velos. La testigo “en medio de aquella furia y disparatadas congojas, y sin saber cómo, le respondió que sí, y que se lo atase todo en el brazo”. Al momento se serenó puesto que confiaba que a través de esas reliquias Sor Josefa intercedería con ella y Dios la libraría de aquel conflicto “ahuyentando de su cuarto todos aquellos infernales espíritus, que a su parecer veía y la atormentaban”. A partir de ese instante mejoró, y en breve tiempo estuvo totalmente buena y sana<sup>1011</sup>.

La declaración de su esposo complementaba muy bien la de Inés puesto que aportaba una explicación desde su experiencia como médico, lo que dejaba patente en la terminología empleada. Con ello podemos apreciar las distintas explicaciones para un mismo fenómeno en función de la persona que relate los hechos: el paciente o el

---

<sup>1011</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1100v-1101v.

médico. Juan Bautista García explicaba que en 1719 la había asistido por una grave enfermedad de calenturas malignas, que “la constituyeron en tal estado que según los productos morbosos de la enfermedad (que de su propia naturaleza era mortal) no se alcanzaba ya en lo humano remedio alguno”. Por ello mandó que le administraran el Viático y la Extremaunción, y ordenó que todos se prepararan para su muerte. Al quinto día:

“le sobrevino a la enferma un delirio o frenesí causado de la agudeza y malignidad de las calenturas, en cuyo raptó comenzó a hablar tantos y tan horrorosos disparates que atemorizó a todos los circunstantes, pues al mismo tiempo arrojaba furiosamente cuantas reliquias tenía cerca de sí de algunos santos de especial devoción, de calidad que discurrieron los religiosos que la asistían y demás circunstantes que estaba maleficiada, o poseída del enemigo común, por lo que tomando una estola el referido prior, la conjuró e hizo varias diligencias para sosegarla, lo que no pudo conseguir”.

En ese momento llegó a casa de la enferma Calixto Gomar, labrador de Benigànim, y trajo consigo una crucecita de la madera del arca en que estaba depositado el cadáver de la religiosa, y unos fragmentos del hábito y los velos. La madre de la afectada, triste y afligida, cogió dichas reliquias y se las llevó a su hija. Se las ató a un brazo y al instante se calmó, quedando libre del delirio que padecía. Todos quedaron admirados por el prodigio sucedido, así como también por su temprana recuperación en los siguientes días, “todo lo cual sabe el testigo por la pericia y práctica de su facultad, y haber asistido a dicha enferma, y visto cuánto lleva referido”<sup>1012</sup>.

En su declaración Inés Mollá consideraba que lo que había padecido había un frenesí que le había hecho decir muchos disparates, y de hecho le parecía que los demás eran demonios que pretendían engañarla. Aunque hablaba de espíritus malignos aclaraba que le parecía que los había visto, manifestando con ello que la suya era una opinión subjetiva. En ningún momento, por lo tanto, la enferma se describía a sí misma como endemoniada. Y de hecho no aportaba algunos de los detalles que después expresaría su marido, como el exorcismo o la presencia del labrador Calixto Gomar. Probablemente, dado el estado de delirio en que se encontraba la joven, no lo recordaba.

Juan Bautista García, por su parte, explicaba los hechos de forma muy similar, aunque añadiendo una importante fundamentación médica a los síntomas padecidos.

---

<sup>1012</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1106v-1108r.

Como él mismo detallaba el delirio producido se había debido a la naturaleza de las calenturas, y por lo tanto en ellas y no en el demonio debía buscarse la causa. Sin embargo, su comportamiento posterior hizo pensar en esta posibilidad puesto que rechazaba cualquier reliquia y decía cosas horribles y sin sentido. Como muy bien declaraba fueron los demás los que se asustaron y los que consideraron que estaba endemoniada, pero en ningún momento se incluía entre los que creyeron en la posibilidad del maleficio. A pesar de ello, no se opuso a que los sacerdotes, los expertos en la materia, le realizaran el tratamiento que todos consideraban más adecuado: un exorcismo<sup>1013</sup>. En ningún momento, por lo tanto, juzgaba esta práctica ni se opuso a que se realizara, aunque él no pareciera compartir la misma opinión. A partir del cambio en la concepción del origen de la enfermedad el médico pasaba de ser tener un rol protagonista a adquirir un rol secundario en la curación, dejando que fueran otros los que actuaran para conseguir la sanación. El remedio ya no podía estar en un tratamiento de fundamentación científica puesto que todos interpretaban que la dolencia había sido provocada por el demonio, y por lo tanto había que actuar en consecuencia. Ante la inutilidad de este último recurso se decidió utilizar unas reliquias de Sor Josefa, que aparentemente fueron las únicas que consiguieron calmar a la paciente. García, por su formación médica, sabía que las calenturas y el frenesí padecido no tenían, en su opinión, una cura, y por ello también interpretó que la curación definitiva debía haber sido milagrosa. Reivindicaba con ello su posición académica y su experiencia terapéutica puesto que se veía capacitado para determinar cuándo una curación no podía producirse de forma natural. Pero al mismo tiempo formaba parte del mismo escenario y de la misma cultura barroca que sus vecinos.

Las hermanas de Inés Mollá, Josefa y Urbana, también declararon a continuación, corroborando la idea defendida por Juan Bautista García de que todos pensaban que estaba endemoniada. Urbana, de hecho, diría: “A juicio de todos se le había metido algún demonio en el cuerpo a la enferma, poniéndosele en manos, ojos y lengua: decía muchas maldiciones y disparates y arrojaba las reliquias que le ponían”<sup>1014</sup>. Sin embargo, el hermano de las tres, José Mollá, tenía una opinión más parecida a la del médico, probablemente porque era boticario, como lo había sido su

---

<sup>1013</sup> El exorcismo era una práctica habitual dentro de los remedios terapéuticos en el caso de que se considerara que la dolencia de la persona tenía un origen demoniaco. Un ejemplo muy claro lo tenemos en el siguiente texto: Messana, Maria Sofia: “Malattia, guarigione e pratiche terapeutiche magico-religiose nella Sicilia del Seicento”, *Quaderni Storici*, Vol. 38, N° 112, 2003, pp. 93-116.

<sup>1014</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 1120r.

padre, y por ello tenía una formación académica. También pensaba que el delirio fue la consecuencia de la agudeza de la calentura, e intentaba defender entonces el comportamiento de su hermana alegando que pese a las maldiciones profesadas ella era muy virtuosa<sup>1015</sup>.

La forma que adquiere la curación en esta ocasión sigue las mismas pautas que en casos anteriores: se utilizaron reliquias que, en este caso, habían estado en contacto directo con su cuerpo, como son las telas del hábito y el velo, y una cruz hecha precisamente con madera extraída del ataúd.

Años después, en 1729, el enfermo y beneficiario de un milagro fue el propio médico, Juan Bautista García, que entonces tenía 51 años. En ese tiempo se había casado con Inés Mollá, mucho más joven que él, un matrimonio que quizás se debió a la extraordinaria experiencia que habían vivido juntos con la curación de la primera, aunque esto solo es una hipótesis. Según la declaración del testigo, que era médico y paciente al mismo tiempo, enfermó de unas calenturas malignas tan graves que llevaron a los profesionales que le atendían a ordenar sacramentarlo. Ante su muerte inminente, y el desconsuelo que iba a dejar a su mujer e hijos, cogió una estampa de papel de Sor Josefa y se la arrimó al pecho con grande afecto. Imploró su intercesión, y le rogó que pidiera a Dios por su salud. Sin embargo, no se produjo por el momento ninguna mejoría, y de hecho pocos días después se le desarrolló una gangrena en el muslo “resultada de la malignidad de las calenturas que padecía”. Sabiendo cuál era el siguiente paso, sajar la parte afectada, y el dolor que conllevaba, rogó con muchas lágrimas a la Virgen de los Dolores y a Sor Josefa para que le dieran fortaleza para sobrellevar dicha operación. Siendo médico conocía el tipo de intervención que debían realizarle, y precisamente por ello tenía miedo frente al dolor que sabía que iba a experimentar. Se abrazó a la estampa de la Madre Inés y se dejó hacer por parte del cirujano, Luis Martínez, que era quien debía encargarse de la operación. En un primer momento, cuando Martínez comenzó con su trabajo, el testigo experimentó un fuerte dolor, pero al instante se adormiló, aunque seguía oyendo lo que sucedía a su alrededor. Lo importante es que “no sentía ni sintió jamás el dolor vehemente cual correspondía a las demás operaciones que se practicaron en dicha curación”. El cirujano, temiendo que

---

<sup>1015</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 1126r.

el silencio del testigo significara su muerte, lo llamó, y García respondió con sosiego, dejando admirados a todos los presentes:

“y más viendo que el declarante en medio de hallarse tan ajado de las calenturas y con debilísimas fuerzas, había tolerado una operación tan larga, y penosa como lo fue (que pudo decirse cruel) sin haber sentido sus dolorosos efectos, explicándole el cirujano al testigo que todos sus dedos había metido por las sajaduras o heridas que le había hecho para sacar la sangre corrompida, y demás materias que redundaban en aquella parte y causaban la gangrena”.

Todos atribuyeron lo sucedido a la capacidad intercesora de la Madre Inés, que en este caso había consistido en ayudarle a sobrellevar una intervención quirúrgica muy dolorosa. De hecho, aunque se recuperó y curó de la gangrena en pocos días, el paciente siguió enfermo durante un largo tiempo<sup>1016</sup>.

Su esposa Inés Mollá estuvo presente en todo momento, y así lo declaraba en su testimonio. Sabía que había padecido unas calenturas malignas, y que estuvo a punto de morir, tal y como expresaron los médicos que le atendieron: Vicente Fuertes y Jaime Polop, quienes declararían después. Por ello, ante la gravedad de su estado, su esposo utilizó una estampa de Sor Josefa, aunque añadía que se la había dado una vecina. Con ello vemos cómo, del mismo modo que con el labrador Calixto Gomar en relación a la curación de Inés, el papel de la comunidad era fundamental en el itinerario terapéutico al proporcionar posibles remedios y soluciones ante la adversidad.

Después de esta primera invocación a Sor Josefa el estado del médico empeoró, y las palabras utilizadas por su esposa eran las mismas: se le produjo una gangrena como consecuencia de la malignidad de las calenturas. Con ello podemos pensar en la influencia que pudo tener la formación académica de Juan Bautista García en su esposa, quien además podía tener ciertos conocimientos farmacéuticos por la profesión de su padre y su hermano (aunque también es cierto que podían haberse preparado la declaración conjuntamente). A continuación, Mollá describía con detalle la intervención quirúrgica:

“se le hubo de abrir por tres partes dicho muslo con tan dilatadas y penetrantes heridas que el cirujano [...] metía la mano por cada una de ellas y sacaba la sangre, que en aquella parte se había coagulado, y corrompido. Y teniendo la mano metida por una de

---

<sup>1016</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1108r-1109v.

dichas heridas, sacaba los dedos por la otra para purificar y limpiar bien la parte de todas las superfluidades que en ella redundaban [...]. Se quejó algo el paciente por algún dolor que sintió, pero en todas las demás operaciones que practicó el cirujano en aquella curación, ni se quejó el enfermo ni hizo este el más mínimo movimiento de cuerpo, por lo que dudando el cirujano si se habría muerto por la vehemencia del dolor (pues le había cortado más de dos dedos en grueso de carne viva para llegar a descubrir el centro donde estaban las materias corrompidas, que causaban aquel daño) [...] le llamó dicho cirujano y al instante le respondió el paciente con gran serenidad”<sup>1017</sup>.

La operación, como vemos, era especialmente sangrienta y dolorosa, e incluso Juan Bautista García la había calificado de cruel. Su esposa se había mantenido a su lado, pero Urbana y Josefa Mollá declararon que habían sido incapaces de estar presentes y se habían tenido que salir de la habitación. La aportación del hermano, José Mollá, que tampoco pudo estar presente porque se encontraba indispuesto en la cama, se limitaba a una exposición de su opinión profesional, que manifestaba claramente los pasos habituales del tratamiento (la dieta, la materia médica a través de medicamentos y la cirugía cuando ya no quedaba más remedio): la gangrena le vino tan de golpe que no dio tiempo a usar medicamentos suaves sino que hubo que recurrir al cirujano radicalmente<sup>1018</sup>. Con ello, al igual que hemos visto en la declaración del médico respecto a la curación de Inés, podemos apreciar un deseo por parte del testigo de representarse a sí mismo utilizando su profesión, y demostrando con ello sus conocimientos.

Por último, el tribunal recopiló también los testimonios de los profesionales que atendieron al doctor Bautista García: el cirujano Luis Martínez y los médicos Jaime Polop y Vicente Fuertes. Sus declaraciones resultan muy valiosas puesto que no solamente son representativas del conocimiento médico de principios del siglo XVIII sino también de las funciones de cada experto. La tarea del médico era el diagnóstico y la consecuente recomendación terapéutica, que como hemos mencionado se basaba primero en la dieta y después en la administración de medicamentos. A continuación, si no había otra opción, se procedía a la dolorosa intervención quirúrgica, que estaba en manos de los cirujanos, cuyo oficio era mucho más empírico. El pronóstico era un eje central del galenismo, y de gran importancia para esta cuestión puesto que la opinión

---

<sup>1017</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1101v-1103r.

<sup>1018</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 1127r.



del médico sobre la enfermedad incurable de un paciente acentuaba el carácter milagroso de la sanación en los relatos de milagros.

Luis Martínez, de 58 años y oriundo de Xàtiva, declaró que fue llamado para acudir a casa de Juan Bautista García en Villanueva de Castellón. Allí encontró al médico muy enfermo de calentura y sacramentado, y con un grave accidente de gangrena. Inicialmente, dijo, le aplicó algunos medicamentos, pero con el dictamen de los médicos presentes decidió abrírsele:

“sajó por tres distintos lugares, cortándole más de dos dedos en grueso de carne viva, por estar la gangrena muy profunda, pues metiendo el declarante los dedos por las sajas para sacar las materias coaguladas y demás superfluidades que redundaban en aquella parte, llegó el testigo a hacer concepto que la mortificación se extendía interiormente por todo el muslo hasta casi el lomo. Por lo que viendo que el accidente había tomado ya tanto cuerpo, obraba el testigo sin piedad alguna, y sin atender al doloroso sentimiento que podría causar al enfermo, solo con el fin de ver si podía atajar su malicia. Y sin embargo de toda esta operación y de haberle el testigo metido por las sajas más de treinta clavos de estopa muy recios y hecho otras diligencias, que pedía el caso muy sensibles y dolorosas solo se quejó el paciente al tiempo de sajarle la parte, y no se le oyó más palabra ni hizo movimiento alguno de su cuerpo en toda la restante operación”.

El cirujano quedó admirado de que el enfermo se curara, y estaba firmemente convencido de que había sido por intercesión de Sor Josefa, a quien el paciente había invocado numerosas veces y de quien tenía una estampa que aferraba fuertemente en su pecho. “Según su ciencia y larga experiencia que tiene en su facultad hizo juicio, que naturalmente no podía curar dicho Doctor García de aquella enfermedad, ni que podía dejar de sentir las dolorosas operaciones”<sup>1019</sup>.

Uno de los primeros elementos que nos llaman la atención de esta testificación son las palabras con las que el cirujano describió la intervención, muchas de las cuales coincidían exactamente con la declaración de Inés Mollá. Ello nos hace pensar en la circulación de la información y la preparación que pudieron llevar a cabo los testigos antes de declarar, lo que hace que sus testimonios resulten muy similares en numerosas ocasiones. En segundo lugar, podemos comprobar cómo la intervención del cirujano se basaba en un saber empírico que debía desempeñar después del diagnóstico de los

---

<sup>1019</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1146v-1148r.

médicos puesto que la decisión de cortar la parte gangrenada provenía de los segundos, aunque también tenían en consideración la opinión del propio Luis Martínez. La parte más técnica de este oficio la encontramos en las palabras de Martínez, quien declaraba que había actuado sin piedad y sin tener en cuenta el dolor que podía causar al enfermo puesto que su objetivo era cortar la parte del muslo corrompida. Imaginamos que con ello pretendía incidir en la dureza de la intervención y, por eso, en la milagrosa capacidad del doctor de aguantar el dolor, asimismo representaba la percepción que él tenía de su oficio, en el que no importaba tanto el paciente como realizar la operación correctamente, deshumanizando en cierta manera la relación entre uno y otro. Por último, de nuevo encontramos una reivindicación de su conocimiento a la hora de valorar el supuesto prodigio, con lo que apreciamos una determinada forma de autorrepresentación orientada a legitimarse a sí mismo en su testimonio a través de su profesión, que definía su identidad y lo autorizaba como experto en esta materia.

A diferencia de este testimonio, los de los doctores Polop y Fuertes contienen una exhaustiva explicación de la dolencia del enfermo utilizando una terminología claramente galénica, como correspondía a su profesión. Jaime Polop tenía 32 años y era originario de Quatretonda. Además, recordemos que fue uno de los tres médicos elegidos para examinar el cuerpo incorrupto de Sor Josefa en el examen llevado a cabo en el mismo año de 1729. A continuación, copiaremos íntegramente sus palabras puesto que son especialmente significativas:

“El Doctor García estaba constituido en una **calentura terciana doble continua, ex genere ardentium maligna** por su esencia, causas y accidentes, que luego en sus principios la acompañaban y asimismo por la gran debilidad que en todas las facultades principales de animal vital y natural ocasionó la atroz malicia de la causa, por cuyos motivos atendiendo los doctos médicos del contorno que le asistían con el testigo a tan prava síndrome de síntomas compañeros de tan graves calenturas con un tan mal aparato, y disposición como tenía dicho doctor García, por estar su hábito cachoquimo y morbosos por repetidas enfermedades que de antecedentes tiempos había padecido fueron todos con el declarante de sentir que era mortal dicha enfermedad, y que por todas partes se veía tan poderoso el enemigo, que de ningún modo podía tolerar la naturaleza de dicho enfermo tan fuerte golpe de enfermedad y accidentes.

Y practicadas todas las diligencias necesarias así por lo que pertenecía a las **evacuaciones con cinco sangrías**, como a los **Alexipharmacos y alterantes, absorbientes o dulcificantes**, y no fiándose el declarante y demás médicos de todo lo

eficaz de estos remedios, les rociaron con los **febrífugos** muy repetidas veces. Con todas estas diligencias y con acordadísimos dictámenes de repetidas consultas ventiladas entre el testigo y los médicos más prácticos de aquel contorno, llegó a tomar tanto punto la enfermedad, que en el día 11 [...] se vio sumamente atropellado dicho enfermo del mayor vigor en que se podían aumentar las calenturas con los síntomas correspondientes a una calentura tan ardiente: Y en dicho día le encontró el testigo tan afligido al enfermo que haciéndose cargo de lo gravísimo de la enfermedad y síntomas, cotejándoles con la ajación y debilidad esencial contraída ya en las facultades, **fundado en aquella doctrina del segundo de los pronósticos, comentario sexto de Galeno** [...] formó el declarante juicio de ser mortal la enfermedad. Y aun más amenazaba mayor ruina el haberle sobrevenido antes del día 11 un tumor grandísimo en la parte lateral del muslo, a cuyo accidente aplicaba los más eficaces remedios Luis Martínez cirujano muy docto en su arte. E informados del estado del tumor el testigo y demás médicos asistentes discurrieron todos que dicha parte caminaba a toda prisa a una necrosis, y picándola con un alfiler, se enteraron claramente el declarante y demás médicos, y conocieron todos que las sales lixiviales acres convertidas en rejalgarrinas causticas, habían extinguido y sufocado los vitales espíritus de dicha parte, pues precipitándose parte de los referidos materiales de la masa sanguinaria al muslo, gangrenaban gran parte de él. Por lo que el declarante con los otros médicos y cirujano determinaron luego sajar brevemente todo lo mortificado. En cuya obra receló mucho el testigo del defecto de las fuerzas para tolerarla pues estas se iban aprisa perdiendo, de forma que dicho enfermo tenía ya la **cara hipocrática**.

Pero aguantó la operación y en los siguientes días volvió el testigo a visitarle, y le alentó con buenas esperanzas del recobro de su salud, por **haber enviado antes el declarante un recado a las religiosas del convento de Benigànim, suplicándolas hiciesen una deprecación a la Venerable Madre Inés**, para que esta sierva de Dios alcanzase de su Divina Majestad la salud de dicho enfermo, a quien el testigo dio también **en la taza del caldo una porcioncita de polvos de los que se recogieron en la arca de la referida Venerable Madre Inés** cuando trasladaron su cuerpo. E informándose el declarante del susodicho Luis Martínez cirujano sobre el estado de las llagas, le dijo este que aun no tenía esperanza de su curación, por no haberse conocido en ellas la más mínima humedad, ni en alguno de los muchos lechinos que en su gran cavidad introducía. Así propio en los días consecutivos a la obra del día once se conoció tomar mucho más auge todos los accidentes, y mayormente la calentura, hasta que pasado el día 17 fueron manteniéndose en el mismo punto. Y después **moviéndose una diarrea a la larga**, se libró praeter spem el dicho doctor Juan Bautista Gracia, cuyo afortunadísimo éxito de enfermedad parece al testigo según su ciencia y práctica que fue obra milagrosa, pues por los motivos que lleva referidos desde luego que vio al paciente hizo juicio que según lo oprimido que se hallaba de la enfermedad tan maligna con tanta languidez de fuerzas atendiendo al curso natural era preciso el morir dicho doctor García dentro del

día 21; cuyo prodigio atribuyó y atribuye el testigo a la intercesión y méritos de la Venerable Madre Inés, así por la rogativa que le hicieron las religiosas del convento de Benigànim como por la fervorosa devoción y gran confianza que el susodicho Doctor García tenía en la Venerable Madre, haciendo a esta repetidas y muy tiernas súplicas, mirando su retrato en una estampa de papel”<sup>1020</sup>.

La interpretación de los hechos por parte del doctor Polop, como vemos, difería bastante de la que habían presentado otros testigos, apuntando detalles que hasta este momento desconocíamos. En primer lugar, debemos destacar la terminología que recorre todo el relato, fundamentada en el galenismo humoralista, como el mismo médico cita en su propio testimonio para legitimar todavía más sus palabras. La enfermedad es diagnosticada como calentura terciana doble continua, de género maligno por su esencia, causas y accidentes, conceptos propios del galenismo. Sin embargo, para realizar un diagnóstico en condiciones debe examinar no únicamente la dolencia en sí sino el historial del paciente y también su complexión natural, elementos que influyen inevitablemente en la valoración del médico a la hora de proporcionar un diagnóstico, que debe ser personalizado en función de la idea que se tiene de la enfermedad como algo propio de cada paciente, y no como un ente independiente<sup>1021</sup>. Una vez definido el problema el médico debía recetar un tratamiento determinado, que en este caso debía iniciarse con una evacuación, algo propio de la terapéutica galénica para equilibrar los humores. Por ello, lo primero que ordenó fueron varias sangrías. A continuación se le suministraron varios medicamentos, algo en lo que Polop no actuó solo sino que buscó el consenso con otros profesionales. Estos fármacos debían ayudar al paciente a reequilibrar los humores en su interior evacuando aquellos que se hubieran corrompido. Sin embargo, nada de esto funcionó, y dado el desarrollo de la enfermedad el médico consideró que había llegado a un estado crítico y mortal. Además, uno de los accidentes producidos como consecuencia de este mal fue una especie de tumor en el muslo, que todos los expertos determinaron que desembocaría en una necrosis y gangrena de esta zona de la pierna. La intervención de este grave síntoma debía llevarla a cabo el cirujano Luis Martínez, a quien de hecho Polop ensalzaba en su declaración valorando su habilidad. A pesar de ello no parecía muy convencido de la conveniencia de la cirugía puesto que consideraba que el paciente estaba demasiado débil. Aun así, decidieron llevarla a cabo. Sin embargo, en la operación, como vemos, los médicos no

---

<sup>1020</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 1152r-1154r.

<sup>1021</sup> Lindemann, Mary: *op. cit.*, p. 2.

estuvieron presentes, dejando actuar al profesional en la materia y marcando muy bien la separación entre ambas facetas de la asistencia sanitaria.

En los siguientes días Jaime Polop volvió a ver al paciente, y en esta segunda visita es donde podemos comprobar la combinación de remedios terapéuticos por parte no solamente del médico-paciente afectado, Bautista García, sino también del doctor que le atendía. Polop había pedido a las religiosas del convento que rezaran a la Madre Inés para que esta otorgara la salud al enfermo, pero además había decidido utilizar en el tratamiento los polvos del sepulcro, a los que seguramente había tenido acceso por ser uno de los médicos que examinaron el cadáver de Sor Josefa. Fue el propio doctor, por lo tanto, quien disolvió en una taza de caldo tierra de la tumba de la religiosa con un objetivo protector, un elemento del prodigio que ningún otro testigo había relatado. Sin embargo, no incluyó al final esta reliquia como uno de los factores que favorecieron la curación sino que esta se debió a la devoción del paciente, a sus invocaciones y a la estampa de papel.

A pesar de haber sobrevivido a la operación el paciente no estaba curado del todo, y de hecho en los días siguientes parecieron aumentar los accidentes y la calentura del enfermo, una circunstancia, el empeoramiento, habitual en los relatos de milagros<sup>1022</sup>. Sin embargo, finalmente el paciente tuvo una diarrea, es decir, una evacuación, lo que le libró de la enfermedad. La valoración del doctor Polop era que, según su experiencia, el éxito de la curación se había producido de forma milagrosa puesto que de forma natural el paciente debía haber muerto, y dicha expulsión extraordinaria le había salvado la vida. Por lo tanto, la crisis que Juan Bautista García experimentó se resolvió favorablemente gracias a una necesaria evacuación, que según Jaime Polop no habría podido producirse naturalmente.

El testimonio de Vicente Fuertes, médico de Llanera de 29 años, fue mucho más breve, pero muy similar al del doctor Polop. Según su opinión la enfermedad que padeció era una terciana doble continua coliquante, complicada con dolor pleurítico. De acuerdo con el dictamen al que llegó tras diversas conversaciones con otros profesionales la dolencia era naturalmente incurable, y más aún por “recaer en sujeto sexagenario, y hecho un teatro de accidentes”. La sucesión de los hechos, aunque más corta, era la misma, hasta que finalmente el paciente tuvo una diarrea, lo que curó al

---

<sup>1022</sup> Duffin, Jacalyn: *op. cit.*, p. 169

doctor Bautista García frente a la admiración del testigo, los médicos, el cirujano y las demás personas presentes<sup>1023</sup>.

Las circunstancias que rodean los casos de Inés Mollá y Juan Bautista García son, como hemos podido comprobar, especialmente representativas de un pluralismo asistencial habitual en el siglo XVIII. Las distintas esferas se solapaban continuamente, y muestran que no solamente existía una combinación de remedios sino que además toda la sociedad, incluidos los médicos y los cirujanos, formaba parte de una cultura compartida. El recurso a un remedio determinado, además, podía venir motivado por muchos factores, pero en este caso ninguno de ellos parece ser la escasez de medios. La elección, en algunas ocasiones, dependía de la etiología de la enfermedad, y si esta cambiaba, como en el caso de Inés Mollá, era necesario aplicar una solución diferente. Sin embargo, también se utilizaban remedios complementarios al mismo tiempo, acompañando la terapia dictada por el médico de invocaciones, reliquias y estampas. Estos episodios suponen, además, el mejor ejemplo de la necesidad de la puesta en valor de los procesos de beatificación y canonización para comprender la práctica sanitaria, la diversificación de recursos terapéuticos y el conocimiento médico predominante en un determinado periodo histórico.

Tras esta detenida explicación sobre dos de los supuestos milagros curativos de Sor Josefa nos adentraremos aún más en el siglo XVIII para describir algunos de los prodigios que la religiosa siguió llevando a cabo en una centuria en la que el racionalismo iba avanzando progresivamente. A pesar de ello el recurso a ella como santa sanadora se mantuvo, e incluso llegó al siglo XIX, sobre el que también detallaremos algún milagro que nos permitirá, además, comprobar los cambios en las formas de diagnóstico y la aparición de nuevos tratamientos médicos. De hecho, los cambios en los relatos de curaciones reflejaban muy bien las nuevas teorías médicas y científicas desarrolladas en las universidades<sup>1024</sup>. Además, hasta ahora hemos utilizado fundamentalmente como fuentes la hagiografía de Tosca y la fase informativa del proceso, pero en los siguientes sucesos emplearemos más testimonios de la fase apostólica, la hagiografía de 1882 y algún otro documento histórico.

---

<sup>1023</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 1158r

<sup>1024</sup> Duffin, Jacalyn: *op. cit.*, p. 75.

Comenzaremos por dos curaciones realizadas a dos niños según la declaración de testigos de la fase apostólica. La primera es la que experimentó el padre de Joaquín Madroño cuando tenía 7 años, un suceso que hemos mencionado anteriormente al analizar las virtudes de Sor Josefa y su toma de conciencia de su capacidad de asistencia. Recordemos que Joaquín Madroño era nieto de Jaime Madroño, a quien Sor Josefa había ayudado cuando este le pidió una de las piedras que usaban en Semana Santa para protegerle en las tormentas. La devoción, por lo tanto, se había fraguado ya en generaciones anteriores, y la familia la mantuvo durante años. José Madroño, padre del testigo e hijo de Jaime, padeció con 7 años un fuerte accidente de viruelas, tan grave que se le gangrenó un brazo. Los médicos y cirujanos, entre los cuales recordaba el testigo que había estado el doctor Noguera, determinaron que había que amputárselo, pero la madre del muchacho, y abuela del testigo, Doña Luisa Trilles y Roca, se oponía a la intervención. Pidió que esperasen un poco hasta que no hubiera más remedio, y no mucho más tarde llegó una carta del convento de parte de la Madre Inés diciendo que el niño corría por su cuenta, y que confiasen en Dios. Más adelante la religiosa aseguró que había asistido al muchacho en espíritu, dando para ello señas de la casa y la habitación. Aunque no le cortaron el brazo y el niño quedó fuera de peligro, sí que le quedaron secuelas puesto que el testigo recordaba que su padre no podía alargar el brazo derecho<sup>1025</sup>.

Agustín de Valdenoches, por su parte, recordaba cómo su hijo Esteban enfermó y estuvo varios días desahuciado. Por ello suplicó a Dios por su salud, y se valió de muchas intercesiones, entre las cuales estaba la de Sor Josefa. A pesar de la desesperanza de los médicos y asistentes el joven salió adelante y se curó, por lo que Don Agustín quiso ir junto a él al convento de Benigànim a visitar el cuerpo de la Madre Inés en agradecimiento. Sin embargo, Vicente Albiñana le disuadió diciéndole que no era visitable por el público, y por ello le recomendó, en cambio, que realizara una limosna. Finalmente, zanjaba su relato diciendo “y que el concepto que deba formarse de este caso, lo deja a la definición de quien lo ha de juzgar”, un matiz importante con el que reconocía que debían ser otros quienes determinaran si lo sucedido había sido, o no, un milagro<sup>1026</sup>.

---

<sup>1025</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 519v.

<sup>1026</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 583v.

A continuación nos centraremos en dos casos de parálisis, uno que afectó a Teresa Guarner y otro a Magdalena Canella. El primer episodio sucedió en 1713, y es descrito por Vicente Albiñana en la edición de 1737 de la hagiografía, así como por Vicente Ximeno en la fase apostólica del proceso. Esta mujer era esposa de Silvestre Castell, labrador, y ambos vivían en Algemesí. Padeció una grave enfermedad que la dejó tullida, de tal forma que únicamente podía mover la cabeza, y experimentaba fuertes dolores. A pesar de los remedios aplicados por el médico Matías Cubells y el cirujano Vicente Navarro, Teresa, que era originaria de Benigànim no mejoraba, y por ello, recordando las maravillas de Sor Josefa, decidió encomendarse a ella con confianza. Además, llamó a su hija María Teresa Castell y le pidió que fuera a Benigànim para solicitar a las monjas que rezaran por ella y que le entregaran alguna reliquia de la Madre Inés. La priora accedió a la concesión, y le dio unos fragmentos del velo, de la sábana en que había muerto, un poco de plomo del arca y un rosario tocado con su cuerpo. María Teresa volvió a su casa, y le enseñó los objetos a su madre, quien, aliviada, quiso colocárselos en los pies por el dolor que sentía. Sin embargo, consideró que dicha acción podía ser interpretada como una falta de respeto y por ello solicitó a su hija que se las pusiera debajo de la almohada. Demandó a todos que salieran de su habitación, y comenzó a invocar a la Madre Inés. Se le pasó el dolor y se durmió, y a la mañana siguiente comprobó que podía mover un brazo. El sueño terapéutico, por lo tanto, seguía siendo uno de los pasos fundamentales en las curaciones milagrosas. Siguió rezando a Sor Josefa y progresivamente pudo continuar moviendo más partes de su cuerpo que antes estaban paralizadas. Se sentó en la cama y se levantó, llamando a su esposo y su hija para que vieran el prodigio. Ese mismo día acudió al convento dominico de San Vicente de la villa de Algemesí para dar gracias por lo acaecido, y lo mismo hizo en la parroquia de la localidad, donde se veneraba a Nuestra Señora de la Salud<sup>1027</sup>.

En este caso se repiten las mismas pautas de curación sobrenatural: la enferma utilizó una serie de reliquias de Sor Josefa para reforzar su invocación, y además recurrió a su hija para que fuera a solicitarlas. De nuevo las mujeres de la familia aparecen como las principales protagonistas de los hechos.

---

<sup>1027</sup> Tosca, edición de 1737, pp. 580-584; ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, ff. 436v y 437r. Testimonio de Vicente Ximeno.



El otro acontecimiento extraordinario es el que experimentó en 1744 Magdalena Canella, madre de Vicente Bella, sacerdote del seminario de Corpus Christi de Valencia y testigo de la fase apostólica. El declarante refería cómo la citada Canella se había escrito con Sor Josefa en más de una ocasión, por lo que probablemente mantenían una estrecha relación. De hecho, la religiosa, pocos días antes de su muerte, mandó escribirle una misiva a esta mujer para decirle que nunca la dejaría. Y así sucedió con su última enfermedad. Magdalena tenía todo un lado del cuerpo paralizado, y decía que veía a la Madre Inés a los pies de su cama en su casa de Valencia. Sin embargo, ni el testigo ni los presentes creían que realmente la religiosa estuviera allí, e intentaban persuadirla de que era una ilusión. A pesar de ello, sí que había una persona que intentaba compadecerse de la enferma: el padre Pedro Calatayud, miembro del oratorio, que la asistía en dicha enfermedad. Aseguraba que no eran ilusiones, y que realmente Sor Josefa estaba allí. Vicente Bella llevó un vaso de agua a su madre, y esta repitió que la religiosa estaba con ella. El testigo, poniéndola a prueba y quizás algo impaciente, le dijo “supuesto que está la Madre Inés a los pies de la cama asistiendo a Vuesa merced, veamos cómo levanta Vuesa merced la mano que tiene privada y toma el vaso de agua y se la bebe”. Ante la admiración de todos, él mismo, su hermano y la criada, Magdalena levantó el brazo y se bebió el agua, aunque después de dejarlo de nuevo en su sitio volvió a quedar privada de movimiento. En unos dos meses experimentó un accidente apopléjico y murió. Los jueces, a continuación, le preguntaron por la opinión de los médicos, y el testigo aseguró que lo tenían por un milagro<sup>1028</sup>. Este suceso es un ejemplo de que la agustina no siempre llevaba a cabo curaciones definitivas sino que en ocasiones únicamente producía en el enfermo una aparente mejoría que naturalmente no podría haber sucedido. Pero aun así era un símbolo de su capacidad milagrosa. Además, vemos nuevamente una cierta incredulidad por parte de los presentes, lo que, por un lado, podemos enmarcar en un periodo histórico donde muchos manifestaban un cierto escepticismo hacia estos fenómenos, pero, por otro, forma parte igualmente del relato milagroso, en el que el santo pone a prueba a aquellos que inicialmente no creen en él.

Las apariciones, como vemos, se seguían dando años después de la muerte de la religiosa, a quien los devotos podían reconocer por la difusión de estampas, retratos y otras imágenes. Y no únicamente podía hacerlo en sueños sino que también se presentaba de forma física, supuestamente, y atendía a quien lo necesitara. De hecho, así

---

<sup>1028</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, ff. 481v y 482r.

lo testificó la doncella Francisca Seguí en la única declaración manuscrita de un prodigio de Sor Josefa al margen de la investigación del proceso de beatificación, y que no aparece en ninguna otra fuente. En este documento el rector de la parroquia de Almenara, Juan Crisóstomo Núñez, certificaba en 1752 que el año anterior la citada doncella, que tenía 18 años, había sido curada de su mal de corazón por la Madre Inés de Benigànim. La muchacha había oído leer la *Vida* de la agustina, y viendo sus portentos se encomendó a ella con confianza y fe. Parece ser que también la trataba el médico titular de la villa de Almassora, quien le ordenó tomar una medicina por espacio de cuatro meses. La joven siguió los consejos del doctor, pero continuó recurriendo a la oración a Sor Josefa. Un día salió de misa y por el camino se encontró con una señora venerable y anciana. Le preguntó a Francisca qué padecía, y esta le respondió que era mal de corazón. La anciana le contestó: “Ya sé que tomas medicina para este fin, no tomes más y que ya no te molestará el accidente”. A continuación creemos que le pasó la mano por el rostro, aunque no estamos seguros si fue esta parte del cuerpo puesto que la palabra aparece cortada. Cuando Francisca quiso averiguar quién era esta mujer ya había desaparecido, pero, como describía el sacerdote, se creía que había sido la Madre Inés de Benigànim, y desde entonces la muchacha no volvió a padecer la dolencia. Se mantuvo muy devota de la religiosa, y en la localidad muchos estaban convencidos del milagro por la veneración que le profesaban a Sor Josefa, lo que la propia Francisca podía deponer bajo juramento según las palabras del clérigo<sup>1029</sup>.

Este evento extraordinario es una buena prueba de la iniciativa que tomaba la comunidad, y especialmente algunos párrocos, para poner por escrito los supuestos milagros de algún santo, y que con ello no se perdiera la memoria de lo sucedido. El hecho de que este portento no apareciera en ninguna otra fuente nos da una idea de la cantidad de posibles milagros que pudieron tener lugar pero sobre los que nadie escribió nada. Más adelante, en el caso de la caída al pozo de Miguel Martínez en 1875, veremos la misma idea en palabras del párroco de Benigànim, quien decía que había redactado el prodigio del muchacho para que no se olvidara como tantos otros. La declaración jurada por parte de los beneficiarios ayudaba a mantener el recuerdo de lo sucedido, y permitía garantizar pruebas en caso de que se indagara sobre lo acaecido en el proceso de beatificación. El caso de Francisca Seguí, sin embargo, no llegó a conocerse más allá de

---

<sup>1029</sup> Certificado de curación de Francisca Seguí (Almenara) por obra de Inés de Benigànim. 1752. Manuscrito. Biblioteca Valenciana Digital. Consultado el 17 de noviembre de 2018.

la localidad en la que se produjo, que de todas formas muestra la expansión de la devoción más allá del área valenciana. En Almenara, Castellón, la muchacha no había leído su *Vida*, pero la había oído leer, lo que prueba que era una obra que se conocía en la zona y muestra la importancia del fenómeno de la lectura colectiva. Es gracias al texto de Tosca que la joven conoció a Sor Josefa, y por eso decidió invocarla. Además, sabiendo que la agustina había padecido precisamente mal de corazón quizás Francisca se sentía identificada con ella. Junto a esta rogativa la muchacha no dejó de buscar asistencia médica, y por ello recurrió al doctor titular de Almassora, aunque no sabemos por qué puesto que esta localidad está situada a unos 30 km de Almenara. El médico le recetó una medicina durante cuatro meses, y la paciente siguió sus indicaciones. Sin embargo, el consejo de la venerable anciana que se encontró en la calle contradecía la recomendación terapéutica, algo poco habitual, al menos tan claramente expresado, en los casos hasta ahora analizados. Aun así, la indicación de la mujer probablemente no tenía intención de ir en contra del consejo médico, sino manifestar que ya no le iba a hacer falta porque se iba a curar enseguida. Con el gesto habitual con el que en vida solía realizar las sanaciones, pasar la mano por alguna parte del cuerpo, la religiosa simbólicamente le quitó la enfermedad. En el momento se supone que Francisca no supo quién había sido esta mujer, pero el párroco en su declaración aseguraba que se creía que se trataba de la Madre Inés. El uso del impersonal indica que la opinión que reflejaba el clérigo era la de la comunidad, y no exclusivamente la de la enferma, quien quedó, de todas formas, convencida de lo mismo. Con ello vemos nuevamente el fuerte peso de un determinado grupo social en el fomento de algunas devociones, influyendo quizás en el propio beneficiario del milagro, lo que veremos más claramente más adelante en el caso del niño Miguel Martínez en 1875.

En las próximas líneas pasaremos a analizar los prodigios curativos sucedidos en el siglo XIX, y recogidos fundamentalmente por Juan Bautista Martínez y Tormo en el texto hagiográfico de 1882. Citando la declaración del doctor Vicente Belda, vicerrector de Bocarent, el hagiógrafo describe el caso de la niña de siete años María Rita Calatayud y Vañó, que en 1824 se quedó muda y tullida a consecuencia de la viruela. Durante un año estuvo en este estado, hasta que una tía suya, que vivía en Benigànim, fue a verla y le mostró una estampa de la Madre Inés. Le dijo que invocara su nombre y que le pidiera la salud, y a sus padres les aconsejó que prometieran vestirla de su hábito, de agustina, y dar una limosna para los gastos de la beatificación. Tras cumplir todos

estos pasos la pequeña empezó a hablar de forma balbuciente, pronunciando además el nombre de la Madre Inés. Poco a poco recuperó la movilidad, y tras la curación sus padres acudieron junto a la niña y su hermano Francisco, que era sacerdote, al convento de Benigànim a cumplir la promesa realizada<sup>1030</sup>. Progresivamente tenía cada vez más peso en los milagros el ofrecimiento de limosnas para el proceso de beatificación, que durante el siglo XIX atravesó numerosas dificultades como hemos visto anteriormente. Además, en este caso hay una promesa de vestir a la niña con el hábito, lo que no sabemos si se refería exclusivamente al momento de la curación o suponía un juramento para que más adelante profesara como religiosa en el convento. Para que tenga lugar el prodigio vemos cómo, otra vez, es una persona de fuera, pero vinculada a la familia, la que estimula la devoción en torno a la religiosa, incluso orientando a la niña para que supiera lo que tenía que decir. La tía de la pequeña María Rita, que vivía en Benigànim y probablemente por ello veneraba profundamente a Sor Josefa, es la que incitó a su sobrina a la veneración.

Otra sanación es la que experimentó Antonio Simó, de 20 años, en Xàtiva en 1827. Estaba enfermo de una pleuritis, y al cuarto día de la dolencia padeció una fuerte crisis acompañada de graves síntomas “que le constituyeron *in agone* sin esperanza de salvación, según el dictamen facultativo del médico D. Salvador Gil y del cirujano D. José Marín”. Le administraron la Extremaunción, y todos, incluidos sus padres, se prepararon para lo peor. En este doloroso trance, como el hagiógrafo lo describe, su madre se retiró a un pequeño huerto situado en su casa, donde angustiada reclamó a la Madre Inés. En el mismo instante el joven, que hasta entonces había estado sin sentidos, empezó a llamar a su madre. Esta acudió y lo encontró totalmente restablecido, e incluso le pidió que le diera de comer. A los tres días se levantó de la cama completamente curado<sup>1031</sup>. En la mayoría de los episodios que hemos descrito el protagonismo de las mujeres de la familia resulta indudable, y esta es una pauta que se mantiene en el siglo XIX como podemos comprobar. Según el exhaustivo vaciado de los procesos de canonización del Archivo Vaticano llevado a cabo por Jacalyn Duffin, de hecho, las mujeres triplicaban a los hombres en la petición de ayuda para otros<sup>1032</sup>. Es la preocupada madre la que realiza la invocación para que su hijo se cure, aunque desconocemos el nivel de implicación del padre en la curación puesto que no hay

---

<sup>1030</sup> Benavent y Martínez y Tormo, pp. 340 y 341.

<sup>1031</sup> *Ibidem*, pp. 341 y 342.

<sup>1032</sup> Duffin, Jacalyn: *op. cit.*, p. 166.

ninguna mención relativa a su intervención. El discurso preponderante que atribuía a las mujeres el rol de cuidadoras en el ámbito familiar aparece reflejado en estas historias en las que son las madres, las abuelas, las hermanas, las tías o las hijas las principales protagonistas, no tanto de los milagros en sí sino de la asistencia proporcionada. Dada la extensión de estas ideas no resulta extraño que los hagiógrafos y los testigos de los siglos XVIII y XIX no se preocupen por incluir los pensamientos o las acciones de los hombres de la casa, quienes en los periodos de enfermedad de algún miembro de la familia, al menos según nuestras fuentes, parecen pasar a un segundo plano a menos que sean ellos los afectados. En el XIX quizás se refuerce este papel femenino por dos razones. De una parte, el afianzamiento de un modelo de domesticidad que concedía gran importancia a la esposa y madre en la moralidad familiar. De otra, las estrategias de la Iglesia para ganarse la complicidad de las mujeres en la tarea de recuperar terreno para el catolicismo en un mundo más laicizado, mediante la creación de nuevas órdenes religiosas y asociaciones femeninas, y la implicación activa de las propias mujeres, que encontraron en estas instituciones y actividades espacios de acción y reconocimiento<sup>1033</sup>.

La idea la corrobora el siguiente relato, en el que fue de nuevo la madre de la afectada la que se encargó de buscar la intercesión de Sor Josefa. En 1837 la niña Paulina Gómez y González, de Benigànim, contrajo una fuerte afección a los ojos acompañada de una grande inflamación de la retina. La asistieron el médico José Darás y el cirujano Antonio Rodríguez, ambos titulares de la villa, y tres médicos más: Mariano Benavent, titular de Montaverner, Mateo Miguel, titular de Luchente, y Vicente Gascó, catedrático de la Universidad de Valencia. Todos le aplicaron los remedios prescritos por la ciencia, pero la pequeña no mejoraba, y no podía darle ningún rayo de luz natural ni artificial. Después de 10 meses los padres decidieron suspender el tratamiento ante la ausencia de resultados. Su madre, entonces, decidió ir al convento de las agustinas y manifestó a las monjas su pena. La priora le entregó una estampita de Sor Josefa y un rosario, tocado todo con el sepulcro de la Madre Inés, y le dijo que le colocara ambos objetos en los ojos. Después ambas, en femenino en la documentación, debían reclamar su intercesión, lo que dejaba de lado al padre en el

---

<sup>1033</sup> Sobre esta cuestión han trabajado investigadores como Inmaculada Blasco o Raúl Mínguez. A modo de ejemplo véase: Mínguez, Raúl: *Evas, Marías y Magdalenas: género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*, Asociación de Historia Contemporánea: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2016.

proceso, al menos según el relato hagiográfico. Así lo hicieron y la niña dijo: “Madre Inés, feume bona, y yo vos donaré un duro y un real de plata”<sup>1034</sup>. Se acostó en la cama junto a su sirvienta, y a la mañana siguiente dijo que ya estaba bien<sup>1035</sup>. Las formas de curación e intercesión siguen siendo las mismas que en los dos siglos anteriores, pero lo que varía poco a poco es la descripción de la dolencia. Anteriormente ya hemos visto algunos casos de niños con los ojos inflamados, solo que en esta ocasión los médicos matizaban que se trataba de una afección en la que la parte inflamada era la retina. No sabemos si se referían al mismo tipo de dolencias, pero queda claro que el diagnóstico había cambiado en función de los conocimientos médicos nuevos. Y en los siguientes dos casos lo podremos apreciar mucho más claramente.

A principios de 1840 el niño de dos años Félix Martínez y Gascón, de Valencia, sufría una “paraplejia incompleta por atrofia”. El médico Joaquín Rodrigo y el cirujano Mariano Fito le asistían y le aplicaban todos los remedios prescritos por la ciencia, pero no mejoraba. Sus padres, desconsolados, solicitaron la intercesión de la Madre Inés, tanto ellos mismos como a través de las religiosas del convento. A los pocos días, ante la alegría de todos, el niño por fin estaba curado<sup>1036</sup>.

En 1851, en Benigànim, experimentó una curación Doña María Rosa Maiques y Llopis, esposa de Juan Ortiz Tudela y madre de los sacerdotes Antonio y Félix Ortiz Maiques. El segundo, de hecho, fue el encargado en 1882 de portar una copia del nuevo proceso apostólico a Roma, y acompañó a la comitiva del postulador Rongier cuando visitó Benigànim después de la beatificación. La familia, por lo tanto, estaba especialmente implicada en el fomento de la veneración de Sor Josefa, y de hecho la sanación de María Rosa tuvo lugar en el contexto del reconocimiento del cadáver de la religiosa de 1851. Desde hacía algunos meses padecía graves dolores “ocasionados, según parecer facultativo, por una hidrartrosis de la articulación coxofemoral consecutiva a una contusión directa sobre la región isquiática”. Por este motivo no podía caminar sola, y necesitaba el apoyo de alguna persona y de una muleta. Según su testimonio, tuvo un sueño consolador en el que le pareció que debía curarse por intercesión de la Madre Inés, y por ello pidió que la acompañaran a la iglesia del convento para ver su cuerpo expuesto en el marco del nuevo examen. Parece ser que

---

<sup>1034</sup> “Madre, ponedme buena, y yo os daré un duro y un real de plata”.

<sup>1035</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 342.

<sup>1036</sup> *Ibidem*, p. 343.

había mucha gente en procesión durante esos días, y por ello la familia temía llevarla dado su estado. Sin embargo, sus contactos favorecieron los hechos puesto que solicitaron ayuda al capitán de miñones Bernabé García Navascués, quien había venido de Xàtiva para conservar el orden. Este suspendió temporalmente la entrada al público, y María Rosa, acompañada de sus hijas mayores, entró en la iglesia. Al pasar por delante del cadáver le pidió que, si le convenía, le diera la salud, e inmediatamente “sintió en su interior un no sé qué agradable, que no podía explicar”. Al volver a casa sus hijas la acostaron en la cama, y cuando volvieron al día siguiente para vestirla la vieron caminar por la casa diciendo “¡La Madre Inés me ha curado!”. A partir de entonces quedó completamente recuperada, y la noticia llegó incluso al arzobispo de Valencia Pablo García Abella. Este envió enseguida al párroco de Benigànim, Bruno Estruch, para enterarse de lo sucedido, y felicitar a la familia. Muchos la visitaron también, y todos quedaron convencidos del milagro<sup>1037</sup>.

Como en el caso de Félix Martínez, podemos ver que el diagnóstico de la enferma difiere de las formas de los siglos anteriores. Y no solo eso. En el texto hagiográfico de Tosca hay una mayor indefinición en cuanto a las enfermedades padecidas puesto que el objetivo fundamental es la curación a través del milagro, y no tanto la clasificación de la dolencia. Sin embargo, la hagiografía de finales del siglo XIX recoge una práctica cada vez más habitual en los procesos de canonización, fraguada desde las reformas de mediados del siglo XVII: el papel de los médicos como expertos en el análisis de las curaciones milagrosas. El deseo de recoger, por lo tanto, los testimonios de los doctores respondía a las necesidades de un proceso mucho más exhaustivo e inquisitivo con el candidato a santidad. A lo largo del siglo XVIII y durante el XIX, por lo tanto, resulta lógico que se intente recuperar el diagnóstico emitido por el médico en las pruebas remitidas a los procesos de canonización, y por ello se ve más claramente el cambio producido.

En lo relativo al prodigio en sí, sin embargo, no hay demasiados cambios puesto que las formas se mantienen y aparecen algunos de los elementos habituales: el sueño, la invocación y el intento de contacto con el cuerpo de la religiosa. Además, continuamos observando la “feminización” de estas prácticas, en las que son las hijas de la enferma, y no sus hijos, quienes acompañan a su madre en todo momento. Un último

---

<sup>1037</sup> Benavent y Martínez y Tormo, pp. 344 y 345.

elemento a destacar son las circunstancias de lo sucedido, más propicias tanto para la enferma como para la propia Sor Josefa. El momento resultaba muy oportuno para María Rosa puesto que en esa ocasión el cuerpo, que habitualmente estaba oculto al público, se encontraba a la vista de todos. Asimismo, su familia disponía de importantes contactos que posibilitaron no solamente la procesión casi en exclusiva, sino también la difusión posterior del prodigio. Al igual que había sucedido en el caso de Francisca Seguí, en el que el párroco puso por escrito el prodigio, el arzobispo mandó al sacerdote de Benigànim a informarse con un mismo objetivo: dejar constancia de lo acaecido. Por otro lado, nos interesa resaltar un último elemento sobre el que consideramos importante realizar un breve comentario. El milagro curativo no solamente permitía al enfermo recuperar la salud, la seguridad y la confianza, sino que también le colocaba en una posición superior al resto de sus familiares y vecinos. Había sido beneficiado por Dios gracias a la intercesión de un determinado santo, y eso era digno de admirar por parte de todos. El prodigio, por ello, concedía una cierta fama y quizás articulaba algún tipo de cambio en la identidad de la propia persona, en cuya trayectoria de vida podía decir que había experimentado un milagro. Como parte de una cultura barroca, extensa en el tiempo, y ávida de prodigios y maravillas todos querían compartir, e intentar formar parte, de este tipo de acontecimientos. Por ello quienes lo experimentaban lo contaban y difundían, y los demás actuaban de espectadores de tan extraordinario suceso, visitando al denominado “miraculé” y comunicando ellos mismos las noticias.

A lo largo de estas páginas hemos analizado en profundidad las ocasiones en las que Sor Josefa atendió personalmente, o a través de invocaciones después de su muerte, a numerosas personas en sus variadas enfermedades. Sin embargo, hemos querido dedicar un apartado exclusivamente a la asistencia a mujeres embarazadas. Los casos, cuantitativamente, no son demasiados, pero cualitativamente resultan de gran valor por la especialización que llegó a adquirir esta forma de asistencia, y la percepción general de todos los testigos a lo largo de los siglos de la capacidad de la madre Inés de proteger a las mujeres.

### **5.3 La vida frágil: la atención a madres y recién nacidos**

Anteriormente, hemos comprobado cómo muchas personas consultaron a la Madre Inés ante la incertidumbre por la falta de sucesión. Las dificultades del embarazo, los abortos, el momento del parto y la elevada mortalidad infantil ponían, por



un lado, en riesgo constante a las mujeres y, por otro, dificultaban la continuación del linaje y el patrimonio familiar, especialmente entre las familias de grupos más acomodados<sup>1038</sup>. Para las mujeres fértiles, de hecho, una de las principales causas de mortalidad eran el parto y sus complicaciones<sup>1039</sup>. Por este motivo existían muchos cultos, especialmente de santas, vinculados a la protección de las mujeres embarazadas, aunque la abogada por antonomasia era la Virgen<sup>1040</sup>. E incluso existía una práctica que hemos podido documentar en numerosas ocasiones. Muchas mujeres utilizaban cinturones, bandas, ceñidores o lazos durante la gestación, todos ellos objetos frecuentemente pertenecientes a algún personaje santo en particular<sup>1041</sup>. Jacques Gélis, por ejemplo, explica que las reinas de Francia solían colocarse justo antes del parto el cinturón de Santa Margarita, conservado en la abadía de Saint Germain des Prés<sup>1042</sup>. Ana Morte refiere que sucedía lo mismo en el caso de Sor María de Ágreda, quien entregó a una joven embarazada un cordón para que tuviera un buen parto<sup>1043</sup>. Asimismo, esta forma de protección se extendía igualmente a Nueva España<sup>1044</sup>. No obstante, aunque esta era una devoción especialmente vinculada a las santas, también hemos podido documentar la utilización de cintos pertenecientes a santos varones, como en el caso precisamente de San Luis Bertrán<sup>1045</sup>.

La circulación del cinto o correa de Sor Josefa entre las mujeres embarazadas, por lo tanto, se enmarca en una práctica muy extendida a lo largo de los siglos. Inicialmente era la propia religiosa quien entregaba este accesorio a las jóvenes que se lo pedían, y tras su muerte el convento lo cedería provisionalmente como reliquia a aquellas que se lo solicitasen. La fundamentación de este tipo de protección tenía la misma base que la media utilizada por Elena Mompó o los anteojos de San Luis Bertrán. El contacto de este objeto con el vientre era lo que lo dotaba de características

---

<sup>1038</sup> La elevada mortalidad infantil en el territorio valenciano, y en general en todas las sociedades en estas centurias, era una realidad habitual, tal y como lo reflejan estudios como el de Manuel Ardit: *Els homes i la terra del País Valencià: segles XVI-XVIII*, Afers, Barcelona, 2016 (específicamente p. 69). O también para el siglo XIX: Barona Vilar, Josep Lluís: *Salud, enfermedad y muerte. La sociedad valenciana entre 1833 y 1939*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2002.

<sup>1039</sup> Rodríguez González, Alfredo: *op. cit.*, p. 153.

<sup>1040</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>1041</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>1042</sup> Gélis, Jacques: *op. cit.*, p. 83.

<sup>1043</sup> Morte Acín, Ana: “Sor María de Ágreda y la vida cotidiana...” *op. cit.*, p. 125.

<sup>1044</sup> Gracias a conversaciones con la investigadora Cristina del Carmen Fonseca hemos podido comprobar que en el obispado de Michoacán en el siglo XVIII se daba el mismo fenómeno a través de un lazo de tela utilizado por mujeres embarazadas y vinculado a la devoción en torno a Josefa Antonia Gallegos, más conocida como la Beatita de Pátzcuaro.

<sup>1045</sup> Vidal y Micó, Francisco: *op. cit.*, pp. 147 y 148.

especiales, de carácter sobrenatural, y lo que lo convertía en especialmente válido para lograr un parto feliz. Las monjas conocían estas propiedades y la veneración que generaba, luego no resulta extraño que intentaran controlar ellas mismas su difusión. Hoy en día incluso se conservan en el convento dos cintos atribuidos a Sor Josefa, y a los que probablemente la tradición popular vinculó con esta práctica protectora.



Imágenes 12 y 13: Reliquias y estampas de la religiosa: correas, cruces y sandalia. Fotografías propias

Comenzamos el análisis con un caso referido en la hagiografía de Tosca. Una mujer de Benigànim, Clara Álvarez, estaba encinta pero durante diez días dejó de sentir al bebé. Todos pensaron que habría muerto, y por ello, además de por el empeoramiento de su propia salud, recurrió a la Madre Inés, para que rogase a Dios por ella y le permitiera dar a luz. La religiosa así lo hizo, y ofreció también tres misas por las almas del purgatorio. Finalmente, la joven se recuperó y parió, pero la criatura debió nacer muerta o morir al poco tiempo puesto que el consuelo que le quedó fue que pudo recibir el bautismo<sup>1046</sup>. La mortalidad en el parto era tan elevada que era muy frecuente solicitar asistencia tanto para dar a luz como para conseguir bautizar al bebé antes de fallecer<sup>1047</sup>. La misma Clara Álvarez se lo contó a la religiosa Ana de San Agustín, como ella misma declaraba en la fase informativa, aunque parece ser que, al testificar, no recordaba algunos detalles puesto que en la documentación, al referir el sexo y el nombre del bebé, aparecen espacios en blanco<sup>1048</sup>.

También Agustina Agramunt, de Valencia, pidió ayuda a Sor Josefa. La joven estaba enferma y en peligro por haber abortado, y de hecho padecía un fuerte dolor de cabeza. Según Tosca ya se valoraba si había que sacramentarla, pero un sacerdote, que tenía una correa de la Madre Inés, se la entregó a una hermana suya para que se la diera a la enferma y se la colocara en la cabeza. Agustina así lo hizo, y pidió a Dios que le quitara el dolor. En muy breve tiempo se le pasó, y a los pocos días pudo levantarse de la cama<sup>1049</sup>. Aquí encontramos por primera vez una mención a la correa, y aunque fue utilizada para un dolor de cabeza el origen de este había estado precisamente en un aborto, con lo que probablemente resultaba muy adecuado para ese mal en particular. También fue un aborto lo que puso en terrible riesgo la vida de María Luisa Valezteguin en 1697. Esta mujer era señora de los lugares de Benisuera y Colata, y como consecuencia de dicho embarazo fallido estaba perdiendo muchísima sangre. Un

---

<sup>1046</sup> Tosca, p. 393.

<sup>1047</sup> En el siglo XVIII algunos teólogos defendieron, en obras influyentes, que debía realizarse la cesárea a las mujeres fallecidas e incluso a las vivas (pese al enorme riesgo de la intervención, que casi siempre resultaba mortal). De este modo se podía administrar el bautismo al feto. Sobre esta cuestión: Bolufer, Mónica: “Del cuerpo violentado al cuerpo tutelado. Doctrina religiosa y discurso higiénico en el siglo XVIII: el ejemplo del nacimiento”, en Quiles Faz, Amparo y Jiménez Mirales, María Isabel (coord.): *De otras miradas: reflexiones sobre la mujer de los siglos XVI al XX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1998, pp. 53-88.

<sup>1048</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 595v.

<sup>1049</sup> Tosca, pp. 365 y 366.

eclesiástico fue a visitarla, y le aplicó una estampa de Sor Josefa, con lo que al instante cesó el accidente, y ella se recuperó en poco tiempo<sup>1050</sup>.

Antes de que se produjera el aborto la mujer embarazada intentaba ser precavida y buscar la protección celestial, especialmente en aquellas situaciones en las que había sufrido varias pérdidas anteriormente. Esto fue lo que llevó a Josefa Gascó, de Xàtiva, a recurrir a Sor Josefa. Cuando llegaba a los ocho meses de embarazo solía abortar, lo que le había pasado ya en tres ocasiones. Por ello fue a Benigànim a consolarse con la Madre Inés, expresándole la pena que sentía no solo por la pérdida en sí sino por no haberlos podido bautizar. La religiosa, ante su angustia, le dio un delantal de estameña que llevaba, y le advirtió que cuando estuviese embarazada, antes de llegar a los ocho meses, se lo pusiera. Parece ser que después de este encuentro la joven parió felizmente hasta en tres ocasiones, y todos los bebés pudieron recibir el bautismo “y algunos años ha le quedaban dos hijos vivos”<sup>1051</sup>. La efectividad de dicho delantal fue tal que Josefa se lo prestó a otras dos mujeres que se encontraban en su misma situación, con lo que ya encontramos aquí una primera circulación de objetos cotidianos convertidos en amuletos protectores. Dependiendo del relato el accesorio varía, puesto que algunos mencionaban este delantal y otros el cinturón, pero el objetivo era el mismo, hasta el punto de que ambos elementos acabarían fusionados en las preguntas realizadas a los testigos de la fase apostólica, a quienes se pedía información sobre la correa utilizada por mujeres embarazadas. En algunos casos incluso hay una tercera transformación o un tercer objeto circulando: un cilicio, que fue utilizado por Catalina Morantí.

Esta mujer estaba casada con Pedro Benavent, labrador de Benigànim, y su caso lo relataban, además de algunas religiosas del convento, su hija y su yerno: Josefa María Benavent y Carlos Garrido, a quienes ya hemos citado anteriormente en relación a una preocupación económica. Más adelante Vicente Albiñana lo recogería en la reedición de 1737. La mujer explicaba que su madre se encontraba muy afligida porque había abortado hasta cuatro veces, sin que las criaturas pudieran ser bautizadas. Por ello acudió al convento y le pidió a Sor Josefa que sus hijos, al menos, pudieran ser bautizados antes de morir. La religiosa la consoló, y le dijo que en adelante todos los que nacieran podrían recibir el sacramento. La profecía se cumplió porque tuvo dos embarazos, un niño y una niña, y aunque ambos murieron pudieron ser bautizados. Ante

---

<sup>1050</sup> *Ibidem*, p. 409.

<sup>1051</sup> *Ibidem*, pp. 409 y 410.

un nuevo embarazo, el séptimo en función de esta declaración, Catalina acudió al convento, y probablemente cansada y apenada de tantas muertes le pidió a la Madre Inés que rezara por ella para que su siguiente hijo viviera. La religiosa le entregó entonces un cilicio, y le dijo que se lo colocara sobre el vientre confiando en la capacidad divina. Finalmente, aunque tuvo un parto “muy fuerte y trabajoso” dio a luz a la declarante, a quien por devoción a la agustina pusieron el nombre de Josefa María<sup>1052</sup>. El cilicio se lo debió quedar la joven, y por ello Carlos Garrido, en su declaración, corroboraba que lo tenía en su casa junto a otras reliquias de la religiosa (un velo blanco, una escudilla y un pedazo de lienzo mojado en sangre)<sup>1053</sup>. La correa, por su parte, parece ser que se encontraba en casa de Jaime Albert, como él mismo declaró en su testimonio, y como aseguraba también Vicente Ximeno en la fase apostólica años después. De acuerdo con este segundo la reliquia estaba en 1762 en manos de Vicenta Noguera, que había sido precisamente criada de Albert. En esos años, por lo tanto, era a ella a quien se la pedían las mujeres embarazadas<sup>1054</sup>.

Gertrudis Benavent se encontraba en la misma situación que las dos anteriores. La mujer, tal y como ella misma declaraba en su testimonio de la fase informativa, había experimentado recientemente la dolorosa muerte de su hijo, y por ello acudió a Sor Josefa para comunicarle su desconsuelo. Gertrudis le pidió que rezara por ella para que el Señor le diera sucesión, y la Madre Inés le dijo: “No tingues pena, que Nostre Señor te consolará en donarten un altre. Pero tú qué vols, chich o chica?”<sup>1055</sup>. La testigo se quedó sorprendida, pero confiaba en la capacidad de la religiosa de interceder por ella para elegir incluso el sexo de su próximo descendiente. Por ello le dijo: “Madre Inés, si a escoger va, quiero niña, a lo que respondió la Venerable Madre: Pues chica tindrás, y li posarás per nom Jusepa María”<sup>1056</sup>. Resulta atípico la posibilidad de elegir el sexo del bebé, pero al mismo tiempo subraya la idea de la gran confianza que tenía la religiosa en sus propias capacidades. Al poco tiempo se quedó embarazada, y dio a luz a una niña, como ella había elegido y la agustina le había prometido. Para legitimar aun más su declaración aportaba algunos datos concretos, como que su hija se casó con José

---

<sup>1052</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 362r y 362v.

<sup>1053</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 334v.

<sup>1054</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 455r.

<sup>1055</sup> “No tengas pena, que Nuestro Señor te consolará dándote otro. Pero ¿tú qué quieres? ¿Chico o chica?”.

<sup>1056</sup> “Pues chica tendrás, y le pondrás por nombre Josefa María”.

Mateu, vecino de Benigànim<sup>1057</sup>. Este caso es un claro ejemplo de que la inquietud que generaba la muerte de un hijo se debía no solamente al fallecimiento en sí sino a la necesidad de buscar un sucesor, lo que hacía que, en ocasiones, prácticamente no pudiera existir un tiempo de duelo. Lo importante era tener la capacidad de quedarse embarazada y aportar hijos sanos al matrimonio. En este caso quizás nos sorprenda un poco la elección de una niña y no de un niño, dadas las preferencias habituales en cuanto al sexo de los descendientes, pero en la declaración de Sor Ana María de San Roque encontramos la respuesta puesto que según ella si Gertrudis quería una hija era porque así la ayudaría en casa<sup>1058</sup>.

Las historias de todas estas mujeres muestran claramente sus preocupaciones ante la ausencia de sucesión y la tragedia experimentada por muchas familias, especialmente muchas mujeres, ante los continuos embarazos fallidos, lo que en ocasiones solo les dejaba el consuelo del bautismo. Catalina Morantí en su segunda visita a Sor Josefa esperaba por fin tener un hijo que sobreviviera después de seis abortos, lo que no solamente estaba haciendo peligrar la continuación de su linaje familiar, y poniendo en duda lo que se esperaba de ella como esposa, sino también poniendo en riesgo su propia vida. Su frustración es palpable a través del testimonio de su hija, como lo es también la de Josefa Gascó en el caso anterior.

Los relatos sobre embarazos y partos no solamente recogen el dolor de los abortos, sino también otras trágicas historias que esconden violaciones o relaciones sexuales ilícitas, como el caso de una chica de Valencia que describe la hagiografía de Martínez y Tormo. Según su descripción esa joven tuvo una caída contra su pureza, y se quedó embarazada. Ante su desesperación “hizo resolución de ahogar en pariendo la criatura para que no se descubriese su desgracia”. Le contó sus intenciones a una persona muy cercana, y esta intentó disuadirla por las graves consecuencias que conllevaba. Le dijo que podía mantener su honor intacto si procedía con mucha cautela, y aunque parece que accedió el momento del parto la colocó al borde de la muerte. Por consejo de su confidente invocaron todos los presentes a la Madre Inés y a la Virgen de los Dolores, que como hemos visto acompaña a la agustina en muchas rogativas. Finalmente consiguió parir, y todo quedó en el secreto en que se pretendía. Más adelante la persona que acompañó a la joven acudió a ver a Sor Josefa y esta le dijo en

---

<sup>1057</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 425v y 426r.

<sup>1058</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 685r.

relación al suceso: “Yo no podía faltar; no te he dicho que siempre que me llames acudiré, si Dios quiere; sane, que el Ángel me dice cuando me llamas; dile a esa moza que cuide de su alma, que no haga el bobo y que dé gracias a Dios”<sup>1059</sup>. Desconocemos cuál fue el destino del niño, o incluso si nació vivo o muerto, pero suponemos que al menos la disuadieron de su primera opción, que era ahogar a la criatura. Este caso es un claro ejemplo de las dificultades ante las que se podía encontrar una joven embarazada sin estar casada, ya fuera por una relación prematrimonial o incluso por una violación. Una vez preñada, sin embargo, habría sido interpretado como un pecado abortar o matar al bebé, y por ello la única solución para evitar manchar su honra para siempre era llevarlo todo con el mayor secretismo posible. Esto alcanza tal punto que desconocemos qué sucedió con el bebé, aunque si sobrevivió lo más probable es que acabara en una inclusa o en alguna institución similar. El objetivo de todo este suceso, por lo tanto, no era la salud de la joven que experimentó un parto peligroso sino preservar su reputación y reformar su conducta para que en el futuro no reincidiera, como bien le recomendaría después la propia Sor Josefa: “que no haga el bobo”.

La muerte perinatal formaba parte también de las experiencias de muchas mujeres fértiles, y por ello aparece reflejada en los relatos de milagros. El episodio lo vivió Catalina Ramón, prima de la religiosa Ana María de San Agustín, y cuya descripción relataban tanto esta monja como Catalina María de San Agustín. Asimismo, formaba parte de las preguntas realizadas a los testigos de la fase apostólica, aunque muy pocos recordaban siquiera algún detalle. Dicha Catalina Ramón estaba casada con Pedro Albert, y ambos vivían en Benigànim. En el momento de los hechos tenían un hijo pequeño que todavía estaba mamando, y fue a través de la lactancia como se produjo el terrible desenlace. En una ocasión la joven:

“tuvo una gravísima pesadumbre con su marido, quien salió de casa asegurando que no volvería más a ella, lo que afligió a la referida Catharina Ramón de tal manera que habiendo dado de mamar a un hijo suyo, le sobrevino a este repentinamente un pasmo, o alferecía, del cual quedó muerto inmediatamente. Desconsolada la dicha Catharina de verse sin hijo y sin marido, acudió inmediatamente y con la mayor celeridad a la Venerable Madre a pedirle la encomendase a Nuestro Señor, y cuando llegó al torno de este convento, encontró en él ya a la Venerable Madre que la esperaba, sin haber tenido lugar de llamarla y sin permitir que la mujer afligida hablase una palabra le dijo la Venerable Madre: No te aflixques, que ton marit no et deixarà, y per a el angelet yo te

---

<sup>1059</sup> Benavent y Martínez y Tormo, p. 316.

enviaré una guirnalda; con cuyas palabras quedó la dicha Catharina consolada y sumamente admirada de que la Venerable Madre la hubiese referido cuanto había sucedido en su casa, así de la pesadumbre que tuvo con su marido, como de la muerte de su hijo que se siguió, pues ninguna cosa de estas había comunicado con persona alguna, ni tuvo tiempo para ello, porque inmediatamente que sucedieron vino a consolarse con la Venerable Madre. Y habiendo vuelto a su casa, encontró en ella al referido Pedro Albert su marido, que habiendo mudado totalmente del ánimo de dejar a su mujer y casa, se hallaba en ella sumamente afligido, reconocido y arrepentido de su mal proceder, con el cual había causado un daño tan grave, como la muerte de su hijo, por la pesadumbre que dio a su mujer, a quien en adelante trataba y trató con la mayor y debida benignidad y estimación<sup>1060</sup>.

Uno de los elementos más interesantes de este suceso radica en la atribución de la muerte del bebé al disgusto padecido por la madre. La explicación la podía aportar el discurso galénico, según el cual una alteración o un susto muy grande podían provocar una enfermedad o un desequilibrio humoral. De acuerdo con esta interpretación, la discusión con el marido probablemente produjo una corrupción en la leche materna, y dado que Catalina debía amamantar a su hijo lo hizo con este alimento en mal estado. Esto fue lo que, según su percepción basada en el conocimiento propio de la época (que combinaba las explicaciones galénicas con otras creencias de carácter popular), dio lugar al pasmo o alferecía en su bebé, definida esta dolencia como una suspensión o pérdida de los sentidos según el Diccionario de Autoridades<sup>1061</sup>. La lactancia no solamente transmitía nutrientes al niño, sino también, como hemos visto anteriormente, virtudes o vicios, o en este caso la salud o la enfermedad. La ausencia de leche o el mal estado de la misma, por lo tanto, podían ser interpretados como un problema grave derivado de algún tipo de alteración física o espiritual. Lo mismo sucedía en el caso de la menstruación, cuya ausencia repentina podía ser signo de algún desequilibrio. De hecho, uno de los síntomas que podían representar la recuperación de la salud en las mujeres era el retorno de la leche materna o del periodo, puesto que manifestaban un correcto funcionamiento corporal<sup>1062</sup>.

Catalina, por lo tanto, se sintió desconsolada porque su marido la había abandonado, y esto había dado lugar a la muerte de su hijo. Posiblemente esta angustia

---

<sup>1060</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 239v y 240r. Testimonio de Catalina María de San Agustín.

<sup>1061</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo V (1737). <http://web.fl.es/DA.html>. Consultado el 17 de noviembre de 2018.

<sup>1062</sup> Duffin, Jacalyn: *op. cit.*, p. 177.



era también una manifestación del enfado que debió sentir hacia su esposo, a quien consideraba culpable de lo sucedido. Aparentemente, Pedro Albert se arrepintió de su acción, especialmente después de ver las consecuencias que había tenido. Por ello volvió a casa e intentó tratar a su mujer a partir de entonces con benignidad y estimación, aunque desconocemos la reacción de Catalina. Inicialmente, ante su desesperación, acudió a Sor Josefa, quien no le devolvió a su bebé pero la consoló diciéndole que su marido no iba a abandonarla definitivamente, y que elaboraría una guirnalda para el pequeño. Esta era, según definición de 1734, una corona de flores que se colocaba en la cabeza, así que suponemos que se la entregaría a Catalina para que se la pusiera a su hijo al enterrarlo como parte del ritual. Las primeras palabras de la religiosa, con las que adivinó aparentemente los pensamientos de la joven, reflejaban quizás que la preocupación de perder a su marido era casi tan grande como la de haber perdido a su hijo. La posibilidad de verse sola, por lo tanto, la inquietaba profundamente, y por ello debió sentir alivio al ver regresar a su marido arrepentido, aunque eso no pudiera devolverle a su bebé.

#### **5.4 Milagros preventivos**

Después del análisis de todos aquellos supuestos prodigios vinculados con la salud nos centraremos en el presente apartado en el estudio de aquellos milagros en los que Sor Josefa intervino por accidentes en los que la persona vio su vida en peligro. Por ello los calificamos de milagros preventivos. Los primeros episodios, en los que las protagonistas fueron las monjas, eran cuestiones cotidianas como ahogamientos, atragantamientos o pequeños incidentes, pero progresivamente aumentarían en número las caídas, los atropellos y otros incidentes derivados del conflicto bélico o de la actividad laboral. De hecho, finalmente los dos milagros aprobados oficialmente para su beatificación provendrían de este tipo de prodigios preventivos y no de sus intervenciones para hacer recobrar la salud de los enfermos. A pesar de ello, la cuestión médica está igualmente presente en todos estos sucesos, lo que veremos en las formas de tratamiento y en la explicación y justificación del propio milagro. E igualmente apreciaremos los mismos pasos rituales en la intervención de Sor Josefa. No incluiremos todos aquellos de los que tenemos noticia, pero sí que utilizaremos los que hemos considerado más significativos.

La priora Isabel de Corpus Christi, cuya milagrosa curación de un dolor en el costado derecho no pudo llegar a ser aprobada oficialmente, experimentó otros riesgos en su día a día. En dos ocasiones casi se ahogó por un atragantamiento, primero por un huesecillo y más adelante por un grano de uva. En lo relativo al hueso la religiosa sintió que se asfixiaba después de comer, y le dijo a Sor Josefa: “Qué es esto Madre Inés, que me estoy aogando?”. La agustina le dijo que era por un huesecito, así que le hizo cruces sobre la garganta, se arrobó y encomendó al Señor. Sor Isabel se durmió, y al día siguiente ya no sentía ninguna incomodidad. La segunda ocasión parece que fue más grave puesto que por el grano de uva no podía tragar nada ni expulsar el obstáculo. Según relato de Tosca le dieron un poco de saín (grasa o aceite extraído de algún animal) con azúcar, así como un grano de pimienta. Estos remedios, no obstante, no solucionaron el problema así que recurrieron a diferentes medicamentos, pero ante su ineficacia la afectada recurrió a Sor Josefa. La religiosa, como en el caso anterior, le hizo la señal de la cruz, se arrobó y en ese éxtasis colocó sus manos sobre la garganta de Sor Isabel, quien sin sentir pasar el grano se libró del peligro<sup>1063</sup>. Las formas que empleó Sor Josefa en ambas ocasiones eran las mismas que en las demás curaciones: el gesto de realizar el símbolo de la cruz, colocar la mano sobre la parte afectada, el arrobamiento para comunicarse con Dios y pedirle ayuda e incluso el sueño terapéutico. Lo extraordinario de ambos casos, además de salvarse de morir ahogada, fue la forma en que se resolvieron. La presencia de un objeto extraño en el cuerpo debía ser respondida por el mismo mediante una expulsión, del mismo modo que sucedía con los humores corruptos, que debían ser evacuados antes de que la persona empeorara. Si se producía la curación sin esta expulsión necesaria según la terapéutica galénica se podía pensar en la posibilidad del milagro, convirtiéndose así el conocimiento científico-médico de estos siglos en una base fundamental para explicar las curaciones prodigiosas. Por ello en ambos casos la recuperación de Sor Isabel fue extraordinaria puesto que en ningún momento se indica que expulsara de su cuerpo el huesecillo y la uva.

El mismo principio es el que guió otros casos parecidos, como el de Teresa de Jesús, agustina del convento de Santa Úrsula a quien la Madre Inés había asistido también en un dolor de muelas. A la religiosa se le quedó atravesada una espina de pescado en la garganta, y esperaba que el cirujano se la pudiera sacar. Junto a la Madre

---

<sup>1063</sup> Tosca, p. 392.

Tomasa de la Presentación, del mismo convento, invocó a Sor Josefa, y Tomasa se quedó dormida. En sueños vio cómo la Madre Inés tocaba en la garganta a la Madre Teresa, y al despertar vio que la enferma le decía que ya estaba curada porque la espina por fin había desaparecido<sup>1064</sup>.

También vivió algo similar una religiosa de obediencia del convento franciscano de la Puridad de Valencia. Según Tosca esta mujer, buscando a oscuras cierto objeto, se clavó una aguja de coser en un dedo de la mano, con tanta vehemencia que se rompió y se le quedó dentro un fragmento bastante grande. A continuación comenzó a dolerle, y se le inflamaron la mano y el brazo. Al día siguiente solicitó a un sacerdote que le prestara la correa de Sor Josefa, se la colocó en el dedo con fe y devoción y al poco tiempo se le pasó el dolor, a pesar de que no llegó a expulsar la aguja de su mano<sup>1065</sup>. Junto a la invocación esta monja recurrió a una reliquia de Sor Josefa, que era precisamente la correa que probablemente usaban las mujeres embarazadas. De hecho, aunque no lo sepamos, es posible que el sacerdote a quien dice que se la pidió fuera Jaime Albert, quien en su declaración asegura que la tenía en su casa.

El tipo de incidentes habituales en las vidas de las religiosas, como vemos, tenían que ver con actividades de su día a día, como la comida o las labores de costura. Y no solamente las monjas protagonizaron estos hechos. El oratoriano describe el caso de una anciana de Quatretonda, María Cariñana, a quien se le paró un bocado en la garganta. La cercanía de la muerte hizo que el médico ordenara sacramentarla, pero entonces le trajeron una imagen de la Madre Inés, de quien había sido muy devota. La invocó y se quedó medio dormida, hasta que despertó sana y sin ninguna complicación<sup>1066</sup>. Este tipo de situaciones se daban en cualquier contexto y periodo cronológico, y de hecho Juan Bautista Martínez y Tormo recoge el caso experimentado en 1848 por María Inés Gomar y Tudela, de 14 años y residente en Benigànim. El hagiógrafo describe que la joven, estando en enseñanza, se tragó una aguja “de las que usaban las niñas para tener prendido el pañuelo, bastante larga y con una bolita negra al extremo”. Intentó arrojarla pero no podía, con el consiguiente esfuerzo y angustia, como presenciaron su maestra, Mariana Martínez, y las demás niñas. Se reclamó a Sor Josefa y visitó el sepulcro, suponemos que bajo licencia de las religiosas del convento. “Sufría

---

<sup>1064</sup> *Íbidem*, p. 400.

<sup>1065</sup> *Íbidem*, pp. 396 y 397.

<sup>1066</sup> *Íbidem*, p. 408.

un gran dolor en el esófago y tenía mucha tos”. Parece ser que estuvo largo tiempo así, hasta que un día comenzó a padecer una tos mucho más fuerte, y en una de estas sacudidas saltó la aguja sin que ella sintiera ningún daño, y sin expulsar nada de sangre. Como agradecimiento llevó al convento un pañuelo de seda, que había ofrecido a la Madre Inés<sup>1067</sup>.

Uno de los primeros elementos que nos llaman la atención es, de nuevo, el cambio en el relato de los prodigios entre el texto hagiográfico del siglo XVIII, el de Tosca, y el del siglo XIX, el de Juan Bautista Martínez y Tormo. En esta última centuria eran mucho más detallados, buscando con ello un mayor realismo y autenticidad en las descripciones. Por otro lado, este prodigio en particular hace referencia a un fenómeno cada vez más extendido a lo largo del Ochocientos: la mayor alfabetización entre la población, especialmente entre las mujeres, aunque estas seguirían teniendo índices muy bajos hasta bien entrado el siglo XX. En tercer lugar, apreciamos una diferente resolución del conflicto: la aguja u obstáculo no desaparece sino que es necesariamente expulsada. El prodigio, por lo tanto, se encuentra en la forma en que se produjo dicha evacuación: sin provocar desgarros ni daños más graves a la muchacha. Y, por último, percibimos una pauta común a todos estos primeros incidentes: tuvieron como protagonistas a mujeres. En el caso de las agujas no nos parece extraño puesto que la costura era una labor tradicionalmente femenina, pero en los atragantamientos no encontramos una explicación clara de por qué solamente se describen los casos de mujeres. Esta, además, parecía ser una dinámica habitual puesto que Antonio Rubial describe el mismo tipo de accidentes cotidianos en las intervenciones milagrosas de la religiosa de Puebla María de Jesús<sup>1068</sup>. Quizás la respuesta se encuentre en que, para las monjas, estos debían ser los problemas cotidianos más frecuentes, y fuera de la clausura los hombres que solicitaban ayuda de algún santo o santa lo harían en situaciones diferentes, derivadas de sus trabajos y acciones diarias.

Fuera de la clausura otra mujer que se vio beneficiada por la Madre Inés fue Mariana Gómez en 1789. Su caso resulta difícil de clasificar puesto que la afectada fue una mujer que según algunos testigos padecía algún problema mental, y además, según otros, estaba embarazada. Sin embargo, la mediación de Sor Josefa no se produjo para asistirle por ninguna de las dos cuestiones sino para ayudarla en una ocasión en que se

---

<sup>1067</sup> Benavent y Martínez y Tormo, pp. 343 y 344.

<sup>1068</sup> Rubial, Antonio: *op. cit.*, p. 186.

cayó, o se tiró, a un pozo. La joven, tal y como declaraba su hermano Domingo Gómez, vivía en la casa que había sido precisamente de Bartolomé Tudela, tío de Sor Josefa. El padre de ambos la había comprado, y en la fecha en que tuvieron lugar los hechos Mariana vivía allí junto a su marido Miguel Cuquerella, abogado y alcalde de la villa<sup>1069</sup>. Dicha casa tenía en su terreno un pozo, y de acuerdo con la declaración de Domingo su hermana, que “tenía la cabeza algo perturbada”, tenía la manía de querer tirarse en él. Por este motivo decidieron taparlo con un brocal. Sin embargo, algunos años antes de su testimonio en esta fase apostólica, la criada que estaba cuidando a Mariana la dejó en la cama, y cuando fue a la cocina oyó un golpe. Salió al corral y vio que los zapatos de su ama estaban en el suelo junto al pozo. Temiendo que la joven se hubiera tirado acudió corriendo a casa del testigo, quien se asomó enseguida y la llamó: “*Mariana? Y ella respondió con voz tranquila, Qué vols? [...]. Y el testigo dixo entonces: Chica, que fas? [...]* a lo que respondió la Mariana: *Assi estich quieteta en este rinconet [...]*”<sup>1070</sup>. Su hermano estaba dispuesto a bajar, pero fue un vecino, Juan Bautista Moscardó, quien se ató una soga y descendió. La colocó en un capazo y ambos salieron sanos y salvos. Domingo vio que su hermana no parecía tener ninguna lesión. Esta le dijo que al caer estuvo repitiendo el nombre de la Madre Inés, se golpeó con el agua, tocó fondo y enseguida subió a la superficie. Se quedó con medio cuerpo sumergido y vio a una viejecita que le dijo: “*Filleta que has fet? Estate quieteta así en este rinconet [...]* Y al mismo tiempo oyó que la decían de una caba que tenía el pozo *Vine así abant [...]* pero ella se estuvo quieta”<sup>1071</sup>. Domingo declaraba que su hermana ya no quiso tirarse al pozo nunca más, pero siguió algo perturbada, al menos hasta dos o tres años antes de su muerte, cuando recuperó completamente el juicio según todos por milagro de la Madre Inés<sup>1072</sup>.

Juan Bautista Moscardó, labrador, en su declaración explicaba el mismo prodigio y cómo había sido él quien había sacado a Mariana del pozo. Cogió una cuerda, la sujetó con su mano izquierda y poco a poco fue bajando por el interior. Llegó al nivel del agua y observó que la joven estaba tranquila. Le preguntó si se había hecho

---

<sup>1069</sup> La documentación conservada en el Archivo Rodrigo Pertegás, y a la que hemos hecho referencia en el inicio del capítulo tres, se sitúa cronológicamente durante estos años y en ella se hace mención a la casa de Bartolomé Tudela en la que vivió Sor Josefa de pequeña. En la fecha en la que Luis Esparza recopiló todos estos datos dicha casa pertenecía a Miguel Cuquerella por herencia de su mujer, Mariana Gómez. De acuerdo con estos mismos papeles, fechados aproximadamente en 1793, Miguel Cuquerella era de hecho el alcalde mayor de la villa.

<sup>1070</sup> “¿Qué quieres? [...] Chica, ¿qué haces? [...] Aquí estoy, quietecita en este rincón”.

<sup>1071</sup> “Hijita ¿qué has hecho? Estate quietecita aquí en este rincón [...] Ven aquí delante”.

<sup>1072</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, ff.692v y 693r.

daño y ella respondió “alegre y arrogante” que ninguno. Quiso saber si estaba helada pero ella le dijo: “Tóqueme usted y verá quan caliente estoy”. La cogió en brazos, pidió un capazo y la subió al a superficie, ante lo que todos gritaban que había sido milagro de la Madre Inés<sup>1073</sup>. También explicó a los jueces que consideraba que había sido un prodigio tanto por la corpulencia de Mariana como por el hecho de que en esa fecha estaba embarazada, aunque no sabía de cuántos meses. Pero le habían informado que más adelante parió sin ningún problema, por lo que la alteración producida por la caída no interrumpió la gestación, como hubiera sido probable. Y sabía que había sido por la intervención de la Madre Inés porque según la afectada una mujer estuvo con ella en todo momento, y la distrajo de las tentaciones de los demonios<sup>1074</sup>. Por su parte, Juan Bautista Moscardó, tío de este testigo y presbítero de Benigànim, también consideraba que la salida del pozo había sido milagrosa porque Mariana Gómez era bastante abultada, y además el suceso tuvo lugar en la que había sido la casa de Sor Josefa<sup>1075</sup>. En todos los casos se preguntaba a los testigos si los implicados eran personas veraces y de confianza, así como algunos detalles de lo sucedido. Los jueces querían saber, por ejemplo, si las faldas de dicha Mariana pudieron frenarla en su caída y ayudarla a flotar.

Parece ser que todos habían oído que la joven tenía alguna perturbación mental, y quien mejor podía corroborarlo era su hermano. Sin embargo, no quedaba del todo claro si había sido ella la que había decidido tirarse o se había caído, aunque el hecho de que la criada encontrara los zapatos parecía demostrar la primera opción. Además, si habían tenido que tapiar el pozo la situación era recurrente, pero suponemos que su hermano en su declaración quiso exculpar a Mariana, intentando dejar planteada la opción de que pudo realmente ser un accidente. La joven se supone que invocó a la Madre Inés mientras caía, y de hecho según su hermano se le apareció en el interior del pozo, no tanto para salvarla de la caída como para librarla de la tentación de una presencia que la animaba a desplazarse para ahogarla. Por el relato de los hechos intuimos que se trataba del demonio, quien aparece en la testificación de Domingo y de Juan Bautista como el incitador de todo lo sucedido. Si su hermana, por lo tanto, había intentado suicidarse no lo había hecho por voluntad propia sino por un problema mental que la dejaba a merced de las influencias demoniacas, lo que excusaba en cierta manera su comportamiento. La cuestión de si además la joven estaba embarazada no queda del

---

<sup>1073</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 653v.

<sup>1074</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 654v.

<sup>1075</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 715r.

todo clara en los testimonios puesto que únicamente lo aseguraba así Juan Bautista Moscardó sobrino, y resulta extraño que el hermano de la joven no lo supiera. Por último, no podemos dejar de mencionar la posición relativamente acomodada de la que debía gozar Mariana Gómez, lo que quizás aumentaba la credibilidad del suceso. Estaba casada con Miguel Cuquerella, abogado y alcalde de la villa, y vivía en la casa de Bartolomé Tudela. Ambos elementos, por lo tanto, pudieron influir en la percepción que los demás tuvieron de este suceso como un milagro, y en la propia consideración que tenían hacia la joven.

Otros acontecimientos del día a día que podían dar lugar a situaciones de riesgo eran los viajes. Hemos visto algunos casos de personas que perdieron el camino u otras a quienes Sor Josefa asistió en alta mar. Pero en este caso pretendemos analizar algunos ejemplos de aquellos incidentes que claramente pusieron en riesgo la vida de las personas, una situación en la que si no hubiera mediado la Madre Inés los afectados probablemente habrían muerto. El primero de ellos tuvo como protagonistas a Mariana Benavent y Juan Bautista Cucarella, quienes al intentar cruzar el río Albaida, cerca de Benigànim, cayeron al agua y casi se ahogaron tal y como explicaron ambos en su declaración de la fase apostólica.

Mariana Benavent explicaba que en 1794, cuando ella tenía unos 23 o 24 años, volvía de Xàtiva montada en un caballo junto a Juan Bautista Cucarella, labrador de unos 37 años y quien según algunos testigos era tío de la joven<sup>1076</sup>. Al llegar al río intentaron cruzar por encima de unas tablas puesto que no había ningún puente construido. Pero a mitad camino el caballo se paró, y temiendo lo peor la testigo imploró el amparo de la Madre Inés. Todos cayeron al agua, y aunque Mariana perdió el asiento del caballo nunca soltó a Juan Bautista Cucarella, a quien tenía agarrado de la ropa. Fueron arrastrados por el agua unos treinta y dos pasos, “que ha medido para no desviarse de esta deposición la más mínima parte de la verdad”. Al poco tiempo se encontraron fuera del agua y encima del caballo, ante la sorpresa de la propia testigo que no llegó a perder ni siquiera el abanico que llevaba en la mano. Para corroborar la

---

<sup>1076</sup> Las relaciones de parentesco entre tíos y sobrinos a lo largo de toda esta documentación parecen indicar todo tipo de vínculos, y no solamente la establecida entre una persona y el hijo o hija de su hermano o hermana. Uno de los ejemplos más claros es el del propio Bartolomé Tudela con Josefa, cuya relación podría haberse establecido a partir de la madrina de la joven. En otros casos la persona que citaba a otra como su tío o tía lo hacía porque lo era de su esposo o esposa, sin que existiera ningún tipo de consanguinidad entre ellos. Por eso no sabemos con certeza el parentesco real entre Mariana Benavent y Juan Bautista Cucarella.

dificultad de lo que habían padecido Mariana explicaba que muchos otros habían perecido en ese tramo del río. Ninguno de los dos, además, sufrió ningún daño o lesión, y su salud se mantuvo intacta, lo que corroboraba la testigo aportando una interesante explicación de fundamentación, de hecho, galénica: “Y que hallándose la testigo en aquella ocasión con el achaque, ni se suspendió la evacuación ni padeció su salud la más mínima quiebra”<sup>1077</sup>. La joven, por lo tanto, según terminología de la época se encontraba en ese momento con la menstruación, que por la alteración padecida debería habersele cortado. Como decíamos anteriormente un desequilibrio físico o emocional podía dar lugar a una interrupción de las correctas funciones del organismo, como podía ser el periodo. Si Mariana explicaba que no padeció ningún cambio, como naturalmente debería haber sucedido, se podía interpretar como extraordinario su estado de salud. Sin embargo, era necesario ser precavidos, y por ello, ante la posibilidad de una corrupción en la sangre o en alguno de los humores del interior de su cuerpo, ambos se hicieron sangrar por parte del cirujano Vicente Pla, a quien más adelante haremos referencia por su protagonismo en un importante milagro.

Juan Bautista Cucarella en su declaración relataba las mismas circunstancias. Aseguraba que Joaquín Benavent, pariente suyo, le había pedido que llevara consigo a su hija Mariana Benavent, a quien él apenas conocía. Ambos cayeron al río, y el testigo intentó no soltar las crines del caballo. Además, añadía que ninguno de los dos sabía nadar, por lo que todo lo sucedido era aún más extraordinario. Tras librarse del peligro dejó a Mariana en su casa, pero el impacto de la experiencia vivida juntos hizo que la visitara con frecuencia: “Empezó a visitar su casa y tratar el testigo a dicha Benavent, y de estos principios se siguió el tomarse inclinación, y al fin casarse”<sup>1078</sup>. Del mismo modo que había ocurrido en el caso de Inés Mollá y su médico Juan Bautista García, un prodigio experimentado juntos había marcado profundamente la vida de dos personas, y les había vinculado de forma afectiva. La forma con la que Juan Bautista Cucarella, además, explicaba el inicio de su relación con Mariana Benavent es muy representativa del lenguaje amoroso propio del Setecientos, en el que el modelo de matrimonio ideal era el resultante de la “inclinación” de la pareja. Se designaba así al amor sensato y bien

---

<sup>1077</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 639v.

<sup>1078</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, ff. 683v y 684r.



fundamentado por el que dos personas acaban correspondiéndose entre sí, lo que contrastaba con los matrimonios por interés o por pasión<sup>1079</sup>.

Años antes había tenido lugar otra mediación de Sor Josefa en un incidente acaecido durante un viaje entre Moixent y Vallada. El protagonista fue un hombre al que ya conocemos por sus preocupaciones económicas y por las dificultades en los embarazos de su suegra Catalina Morantí. Se trataba de Carlos Garrido, quien en 1720 iba a Vallada junto a su sobrino Pedro Garrido. Ambos iban montados sobre un mulo, y llevaban otro más joven con ellos. Por el camino se cruzaron con varias galeras (un tipo de carro), entre ellas la de Ginés Pérez. En un momento determinado el ruido de dichos carros alteró a los animales, y lanzaron a Pedro Garrido a una acequia y a Carlos Garrido a los pies de las ruedas de la galera de Ginés Pérez. Sin poder evitarlo este atropelló a Garrido, y le pasó por encima de sus piernas. Sin embargo, en el momento de la caída invocó tres veces a la Madre Inés, confiando que le libraría del peligro. Al instante se levantó él solo, y todos acudieron a ver qué le había sucedido. Pérez le dijo que era extraordinario que hubiera resultado ileso puesto que el carro cargaba unas 40 arrobas de algarrobas. Garrido llegó finalmente a Vallada, donde le reconoció el médico Roque Carbonell y el cirujano Sebastián Mendoza. Declararon que no tenía ninguna lesión, a pesar de que tenía las señales de los clavos de las ruedas en la pierna. Después no experimentó ninguna alteración, con lo que todos atribuyeron lo sucedido a un milagro de Sor Josefa<sup>1080</sup>. Sebastián Mendoza declarararía también en esta fase informativa, con lo que corroboraba el prodigio. Ni él ni el médico, que ya había fallecido en la fecha del examen de testigos, encontraron en su cuerpo ninguna lesión externa o interna, a pesar de que “la parte inferior de las pantorrillas tenía gravadas las señales de los clavos de las ruedas de la galera, con clara y distinta expresión, sin más daño que un leve rasguño de la cutis al cabo de una de las señales de los clavos, algo ensangrentado para mayor expresión del prodigio”<sup>1081</sup>. El hecho de que su piel estuviera quebrada y sangrara demostraba, por lo tanto, que el atropello había sido real y el daño podría haber sido mucho mayor. No fue este el único atropello de un carro en el listado de prodigios atribuidos a Sor Josefa puesto que años después otro suceso similar

---

<sup>1079</sup> Sobre el matrimonio, el amor y los diferentes modelos véase: Morant Deusa, Isabel y Bolufer Peruga, Mónica: *Amor, matrimonio... op. cit.*

<sup>1080</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 348r-349r

<sup>1081</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 359r.

afectaría al ya citado Vicente Pla y a Joaquín Darás de pequeños, como veremos en breve.

Los niños, de hecho, también aparecen como protagonistas de muchos de los sucesos vinculados con algún tipo de accidente, mostrando con ello la vulnerabilidad de este colectivo y la preocupación de los padres, y otros familiares, por la vida de sus hijos. A continuación describiremos tres casos, dos de los cuales acabarían siendo aprobados como los únicos dos milagros oficiales de la Madre Inés. El primero de ellos concierne precisamente a la familia Garrido, que como vemos recurrió a la Madre Inés en numerosas ocasiones y resultó especialmente socorrida por ella. El beneficiario, en este caso, fue el hijo de Carlos Garrido y de Josefa María Benavent: Félix Garrido, de 11 años, quien se cayó del caballo y se golpeó la cabeza contra un ribazo. Los hechos aparecen referidos por Carlos y su criado Manuel Amorós, pero en la declaración de Josefa no hay ninguna mención al incidente de su hijo. La gravedad de los hechos y la existencia de un prodigio serían suficientes como para que esta mujer los relatara en su testimonio, por lo que deducimos que probablemente no se llegó a enterar de lo sucedido. Según explicaba Carlos Garrido en agosto de 1716 iban de Valencia a Benigànim el testigo, su criado Manuel y su hijo Félix. Al pasar por el barranco de Catarroja el potro en el que iba el muchacho se asustó y lo derribó arrojándole contra el suelo. Se golpeó muy fuerte en la cabeza, por lo que quedó inmóvil y sin sentido. Carlos le aplicó una estampa de Sor Josefa que llevaba encima “a quien reclamó el testigo con gran fervor y fe por tres veces, y en la tercera vez vio que el dicho su hijo volvió en sí, y se levantó, y se puso en pie”. El declarante le preguntó si tenía fuerzas para montar a caballo, y advirtió que una mujer situada a un lado del camino le dijo: “Posal en la cavall més segur, y portal a Catarroja, que hyá un barber de fama, per a que el reconega”<sup>1082</sup>. Colocó a su hijo en el caballo y cuando se giró para dar las gracias a la mujer vio que ya no estaba, lo que le dejó descolocado puesto que no podía haberse esfumado tan rápidamente. Llegó a Catarroja y el mencionado cirujano reconoció a su hijo, corroborando que no tenía ninguna lesión. Más adelante llegaron a Benigànim, y considerando que había sido un milagro de la religiosa acudieron al convento a dar las gracias<sup>1083</sup>. Manuel Amorós refirió prácticamente lo mismo en su declaración.

---

<sup>1082</sup> “Ponlo en el caballo más seguro, y llévalo a Catarroja, que hay un barbero de fama, para que lo reconozca”.

<sup>1083</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, ff. 347r y 347v.

En este incidente la rogativa realizada seguía los mismos pasos que en otros muchos casos de curaciones: la colocación de una estampa, y la invocación directa a la Madre Inés, concretamente tres veces, como hizo nuevamente en su atropello de 1720. Con ello certificamos el importante simbolismo que tenía el número tres en este tipo de acciones rituales. La respuesta de Sor Josefa, como en otras ocasiones, fue también la aparición, en este caso no tanto para curar al muchacho como para hacer una recomendación terapéutica, aunque ni Carlos Garrido ni Manuel Amorós aseguraban que esta mujer había sido la agustina. A pesar de ello quedaba insinuado por la relación de los acontecimientos y la dinámica habitual de los eventos milagrosos. Sabiendo de la importancia de las consecuencias de una contusión en la cabeza era necesario que una persona examinara a Félix, y los encargados de este tipo de reconocimientos solían ser los cirujanos. En este caso la mujer incluso parecía tener noticia de uno especialmente famoso por su trabajo en Catarroja, y dado que esta era la localidad más cercana parecía la opción más adecuada. Desconocemos por qué Josefa no se enteró de lo sucedido o decidió no relatarlo en su declaración de la fase informativa, especialmente teniendo en cuenta que el afectado era precisamente su hijo. Quizás el pequeño no debía haber acompañado a su padre en ese viaje de Valencia a Benigànim, y por ello Carlos decidió omitir dicha información a su esposa, pero esto es únicamente una hipótesis.

Los animales desbocados también fueron la causa que casi llevó a la desgracia a Vicente Pla, cirujano, y Joaquín Darás, estudiante de teología, quienes con 8 y 3 años respectivamente fueron atropellados por una carreta en Benigànim en 1775. La declaración de ambos queda recogida en 1797 en la fase apostólica del proceso, junto a la de Vicente Torregrosa, quien conducía el carro, y Enrique Torres, carnicero que ante el inminente peligro invocó a la Madre Inés. Según declaración de Vicente, el beneficiario del milagro que mejor recordaba lo sucedido, se encontraba junto a Joaquín en la escuela. Solicitaron permiso al maestro para ir a llenar un cántaro de agua en un hoyo situado en una plaza frente al convento. Al mismo tiempo, transitaba por la zona una carreta tirada por dos bueyes y cargada con una pila de piedra de unas sesenta o setenta arrobas. Los animales se alteraron y comenzaron a correr hacia donde estaban los muchachos, y Enrique Torres, que lo presencié todo, viendo la inminente desgracia exclamó en voz alta: “Madre Inés, asistidlos”. A pesar de ello no pudieron evitar el atropello, y el carro pasó por encima de los dos niños.

“Una rueda pasó por sobre el pie derecho del testigo, un poco más arriba de los tobillos, y a cada uno de los lados de la de la canilla, dejó gravado un clavo y en la misma canilla quedó impresa la huella de la rueda, cuyos señales permanecen en el día y acreditan el prodigio que obró el Señor por intercesión de la Venerable Madre Inés de Benigànim, cuyo favor imploró dicho Enrique Torres, quien luego que hubo pasado la Carreta acudió al sitio donde estaba el testigo hechado en el suelo, y tomándole en brazos dixo que el no haverse roto la pierna se debía a la protección de la Venerable Madre Inés: En efecto no experimentó otro daño el testigo que una ligera contusión, y añade que lo mismo sucedió con corta diferencia al citado Joaquín Darás, sin embargo que habiendo pasado una rueda de dicha carreta por encima de las sayas de las muchachas, que había allí inmediatas, quedó cortada, y pegada en el suelo: Como el hecho fue tan memorable, lo tiene tan presente el testigo como si acabase de suceder, sin embargo de que entonces tenía la edad de ocho años. Con este estado los Reverendos Señores Jueces Apostólicos mandan exprese el testigo la calidad del terreno donde tenía la pierna al tiempo que por encima de ella le pasó la rueda del carro, si era arenisco, empedrado, o baldosado, tierra firme, o había algún hueco, y responde el que declara, que donde la rueda pasó por encima de su pierna, es empedrado firme, de piedras de rambla, sin hueco alguno, y en el día aún permanece del mismo modo, y en su seguida a requerimiento de los subpromotores de la santa fe, mandan sus Señorías poner de manifiesto la pierna para ver, y reconocer los señales, que expresa permanecen aún en ella, y habiéndose así cumplido, se vio clara, y evidentemente, existían los señales que el testigo dejaba expresados en esta su declaración: En la propia conformidad a requerimiento de los referidos subpromotores, y por mandado de sus Señorías se le preguntó, si de resultas de dicho golpe estuvo en cama, qué facultativos le asistían, qué medicamentos se le propinaban, y qué sentimientos hacían las gentes, y responde que en cama no estuvo día alguno, y solo por disposición de su padre, Francisco Pla, maestro sangrador, y contra la voluntad del declarante, unos pocos días estuvo sentado en una silla, y a pierna sobre otra, con unos emplastos mollificantes para mitigar la inchazón que había tomado, sin que lo visitase otro facultativo, y que la voz general del pueblo era, haver sido milagro obrado por la Venerable Madre Inés, no haverle quebrado la pierna, en cuyo concepto estuvo también el padre del testigo”<sup>1084</sup>.

Por su parte Joaquín Darás recordaba lo que le había sucedido del siguiente modo:

“al testigo le pasó una de las ruedas por encima de la rodilla derecha, que le cortó por aquel lugar el calzón de piel que llevaba puesto, y le dejó señalado, e impreso un clavo de la referida rueda, cuyo señal se conserva al presente. Acudió a aquel sitio una abuela

---

<sup>1084</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, ff. 646r y 646v

del testigo, y le llevó a su casa, sin haber recibido más daño, que solo una ligera contusión”<sup>1085</sup>.

Las declaraciones de Enrique Torres y de Vicente Torregrosa corroboraban lo extraordinario de los hechos, y los jueces en todos los casos, como hemos visto en el interrogatorio de Vicente Pla, continuaron haciendo preguntas a los testigos para conseguir detalles más exhaustivos de lo sucedido. Querían saber el tipo de suelo y el peso de la piedra, querían ver las piernas de los jóvenes para observar las marcas que todavía conservaban en su piel, y por último esperaban conocer qué consecuencias experimentaron y qué tipo de tratamientos se les aplicaron. El mismo carácter incisivo se reflejaba en las preguntas de la fase apostólica orientadas a determinar la veracidad de la curación milagrosa del dolor de costado de Sor Isabel de Corpus Christi, pero a diferencia del desconocimiento general en relación a este caso, el atropello de los dos muchachos podía ser verificado por diversos testigos, que estuvieron presentes cuando tuvo lugar. Este hecho extraordinario fue minuciosamente estudiado por médicos y teólogos, lo que lo colocó en una posición favorable para ser aprobado como milagro.

En 1884, en la *Nova Positio Super Miraculis*, se recogían los resultados del análisis al que fue sometido junto con otros dos potenciales prodigios por parte de un profesor de mecánica e hidráulica, Mathiae Azzarelli, y un médico, Dominici Colapietro. El primero determinó que para probar que realmente había sucedido un milagro había que comprobar si la fuerza de la rueda con el peso de la losa de piedra era suficiente como para destrozar una pierna humana. Su conclusión fue que el peso total de la carreta era 12 veces superior a lo que podría soportar una persona, y además el suelo, por una fotografía conservada, no tuvo ningún tipo de influencia. A continuación, consideraba que se podría contraargumentar que la pierna de Vicente Pla, el único al que hacía mención, podía haberse mantenido ileso por la velocidad de la rueda, pero tras las comprobaciones realizadas deducía que el carro no podía haber alcanzado tal rapidez. Resulta interesante la valoración que este experto incluyó a continuación:

“la Divina Providencia lo ha presentado con la impresión que fue admirada por los jueces sobre la pierna derecha del Doctor Físico Vicente Pla, el cual como hombre de ciencia y buen católico afirmó haber sido preservado del infortunio de perder la pierna por la intercesión de la Venerable Sierva de Dios la Madre Inés”.

---

<sup>1085</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653, f. 688v.

Con estas palabras, además de calificar a Vicente Pla de médico y no de cirujano, no sabemos si por confusión, desconocimiento, porque realmente el joven llegó a adquirir dicha formación o por la unificación de la formación médica y quirúrgica en el siglo XIX, el perito aportaba legitimidad a lo sucedido precisamente porque también lo había considerado así el propio Pla, a quien calificaba de hombre de ciencia y católico. Ambos elementos, pues, lo colocaban en una posición más respetable y veraz a la hora de valorar su propio prodigio. Por todo lo descrito, por lo tanto, este profesor determinó que lo sucedido se debía a un auténtico milagro.

Por su parte el médico consideraba que el hueso de un niño, más débil que el de un adulto, no podía haber experimentado un atropello así sin rotura o sin un daño mucho más grave cuya convalecencia habría requerido de muchas semanas. El promotor de la fe había argumentado en sus animadversiones que la pierna del pequeño podría haber quedado atrapada en alguna cavidad del suelo, lo que le habría librado del atropello. Pero por los testimonios y los exámenes posteriores se llegó a la conclusión de que no era así. Por último, aunque el médico determinara que Vicente Pla podría haber experimentado alguna pequeña lesión o incluso una fractura parcial del hueso consideraba que el atropello debería haberle producido daños mucho más graves, y por ello, según su opinión como experto, lo sucedido no podía deberse a causas naturales sino que debía atribuirse a un milagro<sup>1086</sup>.

Finalmente, como vemos, el atropello de estos niños por un carro fue uno de los dos milagros oficiales de Sor Josefa. El otro, también analizado en este último documento, fue el que tuvo lugar en 1875, y para el que se constituyó, como sabemos, un nuevo proceso apostólico que tuvo lugar en 1882 en Valencia. Los hechos, como veremos, fueron muy similares al episodio de la caída de Mariana Gómez. En este caso Miguel Martínez, que tenía 3 años y vivía en Benigànim, se encontraba en casa de su abuela Josefa Cuquerella junto a su tía Vicenta María Guarner. Según diversas declaraciones el pequeño solía pasar largas temporadas con su abuela por la ausencia de sus padres. De hecho, en el momento en que tuvieron lugar los hechos, febrero de 1875, el pequeño estaba allí desde hacía tres meses. Josefa Cuquerella corroboraba que su nieto se quedaba con ella cuando su padre estaba ausente puesto que su madre, e hija de

---

<sup>1086</sup> *Sacra Rituum Congregatione Emo et Rmo Domino Card. Dominico Bartonini Praefecto et Relatore. Valentina Beatificationis et Canonizationis Ven. Servae Dei Sororis Josepha Mariae a S. Agnete Vulgo Ines de Beniganim. Sanctimonialis Professae. Ordinis Eremitarum Excalceatorum S. Augustini. Nova Positio Super Miraculis*, Roma, 1884. Archivo de la Catedral de Valencia, A-555 (2-C).

la testigo, debía ir por el pueblo trabajando para poder ganarse el sustento<sup>1087</sup>. La familia en la que creció el niño, por lo tanto, era pobre y humilde, según aseguraban todos los vecinos que prestaron su testimonio. El día del prodigio Miguel estaba jugando en el corral de la casa de Josefa, donde había un pozo inutilizado desde hacía tiempo. El propio muchacho fue citado para declarar en este proceso y relatar lo sucedido, pero apenas recordaba detalles, y lo que podía explicar probablemente lo sabía porque se lo habían contado su familia y vecinos numerosas veces. Por eso su testimonio, en el que él tenía 10 años, contiene muchas respuestas como estas: “Que no lo sé”, “Que ignoro esta pregunta”, “Que nada recuerdo”, “Que el día 24 de febrero según he oído me acerqué a dicho pozo”, e incluso “Que aunque no tengo presente que inmediatamente después de haberme librado del peligro lo atribuyere a la Venerable Josefa de Santa Inés después he creído, y al presente lo creo que solo por su intercesión he podido ser librado de la muerte”<sup>1088</sup>. Este prodigio fue especialmente promovido, por lo tanto, por toda la comunidad de vecinos de Benigànim, quienes ayudaron al pequeño a reconstruir la memoria de los hechos a lo largo de los años por el deseo que sentían de que su querida santa local fuera finalmente beatificada de forma oficial.

Tal y como referíamos, el pequeño jugaba en el corral de casa de su abuela, y al perseguir un conejo, a pesar de las advertencias de su tía, pasó por encima de las cañas y esteras podridas que cubrían el pozo, con tan mala suerte que se rompieron, y Miguel cayó al interior. Vicenta María Guarner corrió a buscarlo en cuanto oyó el ruido, pero no pudo evitar la caída. Por ello avisó rápidamente a su madre, Josefa Cuquerella, quien en cuanto se enteró de lo sucedido descolgó un cuadro o estampa de Sor Josefa que tenía en su habitación para llevarlo junto al pozo, invocar a la Madre Inés y decirle a su nieto: “Fill meu reclam a la dita Venerable, que ella farà de modo que encara que altra vegá te se enduga, pues no eres meu, ara ella te lliurará”<sup>1089</sup>. Los gritos y peticiones de auxilio de las afectadas llamaron la atención de numerosos vecinos, quienes se acercaron al lugar a observar y/o a intentar ayudar. Josefa finalmente perdió el conocimiento a consecuencia de la pena y amargura que sentía, así que no fue testigo de cómo se resolvió el problema<sup>1090</sup>. De entre todos los vecinos acudió también Ramón Pastor, que se encontraba jugando a la pelota en la calle con su amigo José Huerta.

---

<sup>1087</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, f. 74r.

<sup>1088</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, f. 57r.

<sup>1089</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, f. 73r. “Hijo mío, reclámate a la dicha Venerable, que ella hará de modo que aunque otra vez se te lleve, pues no eres mío, ahora ella te libraré”.

<sup>1090</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, f. 75r.

Ambos llegaron al corral, y finalmente el primero decidió atarse una cuerda a la cintura para bajar a ayudar al pequeño. Según él el niño “sobrenadaba en el pozo, sacando de vez en cuando las manos, la cabeza y los pies”<sup>1091</sup>. Los presentes le ayudaron a descender por el interior del pozo, y por fin llegó a donde estaba Miguel.

“Cogiéndole de una pierna; colgando boca abajo, subía con él con gran dificultad, pues me oprimía y angustiaba sobremanera la ligadura de la cintura, sin poder apoyar pies ni manos en parte alguna. Vencida ya la mayor dificultad que era la parte suelta o libre del pozo al poner el pie en el primer hueco que encontré en la parte obrada, se desmoronó lo que bajo sus pies había, quedándome colgado de la sogá y viniendo al fondo del pozo el niño que se desprendió de mis manos al choque del golpe que recibí. Entonces desconfiado de mi empresa principié a rogar a los de arriba que me sostenían me sacaran de allí cuanto antes, pues temía perder la vida por la angustia y malestar que me causaba la sogá, pero insistiendo aquellos en que continuara mi cometido y no desconfiara, principié de nuevo a bajar hasta encontrarme con el niño en el agua y cogiéndole del cuello llegué felizmente con él a la boca del pozo, saliendo ambos ilesos de tan arriesgado proyecto. El transtorno y desgana en que me encontraba me obligó a abandonar aquel lugar, marchándome inmediatamente a mi casa a reponerme y descansar”<sup>1092</sup>.

Mientras sucedía todo esto algunos de los testigos declaraban que habían estado invocando a Sor Josefa y animando a Miguel porque confiaban en que la religiosa le salvaría. Una vez en la superficie, y tras haber pasado más de una hora en el agua, algunas mujeres cogieron al pequeño, lo metieron en casa y lo llevaron junto a su abuela. Esta, en cuanto el niño se recuperó un poco, le preguntó:

“¿Tenies por de ofegarte?, a lo que contestó: *No abuela porque allí había una dona*. Y en otras ocasiones, pero aquel mismo día, le decía la declarante: *Pobret tu asoles en lo pou y nosotros así dalt sense poderte auxiliar*, a lo que contestaba el niño *Abuela, no estaba asoles, porque allí había una dona negra*, y que pedidas explicaciones qué clase de mujer es la que estaba con él, solo pudo decir que *era una dona negra en una carota blanca*”<sup>1093</sup>.

---

<sup>1091</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, f. 83r.

<sup>1092</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, ff. 83r y 83v.

<sup>1093</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, ff. 76r y 76v. “¿Tenías miedo de ahogarte? [...] No abuela, porque allí había una mujer [...]. Pobrecito, tú solo en el pozo y nosotros aquí arriba sin poderte auxiliar [...] Abuela no estaba solo porque allí había una mujer negra [...] Era una mujer negra con una careta blanca”.



Enseguida llegó para reconocer a Miguel el médico José Darás, titular de Benigànim y a quien ya hemos mencionado en el caso de la curación de Paulina Gómez. El niño no parecía presentar ningún tipo de síntoma, únicamente había expulsado un pequeño sorbo de agua y al poco tiempo incluso pidió algo de comida. Según su testimonio estaba en perfecto uso de sus fuerzas físicas y sus facultades mentales, a lo que añadía su abuela que así lo demostraban sus buenos resultados en la escuela. Como Darás ya lo conocía por ser el médico del pueblo, explicaba en su declaración:

“Como facultativo debo decir que la conformación del pecho como de todo el cuerpo del niño es la más regular que pueda verse, sin que se le note ninguna afección morbosa; y debo añadir que tres meses antes del hecho se le sangró por mi propia prescripción por padecer de hiperemia pulmonar activa, y quedó completamente sano. Dotado de un temperamento bilio nervioso, no es de carácter tímido ni puede llamarse andar en la edad temprana de los tres años que ciertamente no es propia para la natación, imposible además en el estrecho recinto del pozo y por tanto insuficiente para salvarse un gran nadador”<sup>1094</sup>.

Por la declaración del profesional, por lo tanto, el niño estaba sano antes de caer al pozo, y además tampoco sabía nadar. Resulta especialmente interesante la mención a los tratamientos practicados, como la sangría, así como el uso de remedios propios de las novedades científicas. De hecho los jueces, según testimonio de María Rosa García, campesina, preguntaban a los testigos si se usó éter o algún otro agente para producir una reacción en las funciones orgánicas<sup>1095</sup>, y este gas fue descubierto como analgésico en 1846<sup>1096</sup>. A finales del siglo XIX, pues, continuaba existiendo una combinación de tratamientos y explicaciones de la enfermedad que recogía los descubrimientos científicos más recientes pero no dejaba de lado otras terapias practicadas desde hacía siglos. Por este motivo el testimonio de los médicos en esta centuria supone una fuente de gran valor ya que nos acerca a la práctica médica real, es decir, a la forma en la que los tratamientos se ponían en práctica después de que aparecieran los cambios en los discursos científicos y en la enseñanza universitaria.

Unos días después, y una vez recuperada la calma en la localidad, la vecina María Rosa Benavent, dedicada al comercio con su marido, decidió llamar a Miguel. El niño entró en su casa, acompañado por alguna vecina, y esta mujer le enseñó una por

---

<sup>1094</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, f. 149r.

<sup>1095</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, f. 128r.

<sup>1096</sup> Lindemann, Mary: *op. cit.*, p. 133.

una las diferentes estampas o cuadros de santos que tenía colgados en las paredes. “Preguntándole si reconocía entre ellas la mujer negra que estaba con él dentro del pozo, al fijarse en la de la Madre Inés dijo *esta es la mujer negra que estaba conmigo en el pozo*”<sup>1097</sup>

Progresivamente toda la localidad de Benigànim quedó convencida de que había sido un milagro de la Madre Inés, y de hecho todos jugaron un importante papel en los propios hechos y su difusión. Con el objetivo de que no se perdiera la memoria de lo sucedido el presbítero de la localidad, Miguel Pastor, decidió poner por escrito el prodigio:

“Soy el autor de la relación impresa sobre la salvación del niño Miguel Martínez oyendo a todos los testigos presenciales y de oídas y tomando por mí mismo las noticias de lugar y circunstancias del hecho [...]. No tengo noticias de que se haya escrito sobre este milagro de la Madre Inés, más que el impreso que oficiosamente publiqué sin más interés que el de que no quedase sin la conveniente publicidad un hecho que como otros muchísimos publican la gloria y santidad de la Venerable Madre, y que por la incuria, dejadez y abandono nuestro no son reconocidos más que por los beneficiados y sus convecinos”<sup>1098</sup>.

Con la condena al abandono por parte de la localidad este clérigo resaltaba el papel fundamental que la comunidad de vecinos debía jugar en la promoción a los altares de un candidato a santidad, y este milagro prueba claramente cómo todos participaron en que dicho evento pudiera ser calificado de prodigio producido por la intercesión de la Madre Inés. Miguel Martínez solamente tenía tres años cuando cayó al pozo, y como hemos visto su abuela era muy devota de Sor Josefa. Por ello la imploró inmediatamente y le acercó a su nieto una estampa o cuadro de la religiosa. Según la declaración de los presentes el pequeño dijo que había una mujer negra con él, y aquí es donde María Rosa Benavent jugó un papel determinante. Fue ella la que, suponemos que confiando en que identificara a Sor Josefa, le enseñó al niño numerosas estampas e imágenes de santos. El pequeño, por lo tanto, se vio sin duda influido por todo este ambiente que pretendía ver a su querida Inés convertida en santa, a quien él probablemente también acabaría profesando una especial devoción. Con esta reflexión no pretendemos asegurar que Miguel Martínez estuvo coaccionado en todo momento

---

<sup>1097</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, f. 115v.

<sup>1098</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, f. 154r.

para que asegurara haber experimentado un milagro, solamente queremos poner de relieve la capacidad de influencia y la necesaria participación de un determinado grupo social para la promoción de un proceso de canonización

Este suceso, además, debió marcar al muchacho durante su vida, lo que interpretamos porque hemos podido documentar un relato recogido en el diario católico *La Hormiga de Oro* en 1916 que creemos que hace referencia tanto a Miguel Martínez como a Ramón Pastor. En un café de Valencia un conjunto de personas estaba teniendo una conversación sobre política y religión. Ante la crítica de unos republicanos hacia las vírgenes y los santos un hombre ajeno a dicho grupo intervino para defenderlos diciendo que podía ser republicano, pero no ateo. Los demás se quedaron algo extrañados, y uno de los presentes les explicó el por qué de su comportamiento:

“Aquel hombre llevaba grabada en su corazón una de esas efemérides de la vida que no se borran jamás. Él vivía cuando era pequeño en una población rural. Un día jugueteaba en el patio exterior de su casa mientras su cristiana madre le vigilaba haciendo costura a la puerta. Tenía entonces unos tres años [...]. Lo cierto es que el niño desapareció de la vista de su madre, sin saber cómo ni cuándo [...]. La pobre madre rompió entonces a llorar amargamente. En vano parientes y amigos le prodigaban toda suerte de consuelos; no había fuerza humana que mitigara su pena. Entretanto algunos vecinos registraban todos los rincones de la casa, ocurriéndosele a uno de ellos asomarse al brocal del pozo. Allá bajo, a flor de agua, le pareció ver algo extraordinario que la escasa luz impedía reconocer. Un objeto extraño moviase sobre el líquido cristal, produciendo a su alrededor el flujo y reflujo manso y apacible de las aguas estancadas. El hombre no quiso entrar en averiguaciones, se hizo atar al cuerpo la propia cuerda del pozo, bajó inmediatamente a su fondo, y ¡oh sorpresa! El niño estaba allí, sentado cual si fuera débil pajueta sobre el lecho del agua, sonriendo y jugueteando como si estuviese en cuna de plumas entretenido en infantiles distracciones [...]. El vecino llegó hasta él, cogiólo de la cintura, lo estrechó a su corazón y con ayuda de los de arriba lo sacó afuera sano y salvo, entregándolo a su desolada madre [...]. *La madre le dijo*: Dime, ángel mío, ¿cómo te mantuviste ileso encima de las aguas? [...]. Ay mamá –contestó el niño con infantil candor, -fue la abuelita la que me tuvo en sus brazos todo el tiempo que permanecí en el pozo. -¿Qué abuelita, hijo mío? –La que tienes en ese cuadro y todos los días pones aceite en su lámpara a fin de que arda constantemente [...]. La abuelita a que se refería el niño era la Venerable Madre Sor M<sup>a</sup> Inés de Benigànim”<sup>1099</sup>.

---

<sup>1099</sup> *La Hormiga de Oro* (Barcelona), 2/9/1916, p. 13.

Aunque en la descripción vemos algunos datos cambiados no hay ninguna duda de que el prodigio relatado es el experimentado por Miguel Martínez. Por el relato parece que el hombre afectado por las críticas era el propio Miguel, mientras que quien describía lo sucedido puede que fuera precisamente Ramón Pastor, aunque no queda claro del todo. Es significativo, pues, que en un periódico católico de principios del siglo XX se recoja la rememoración, por parte de un hombre adulto, de un suceso acaecido unos 40 años antes. Es un relato que tiene mucho valor en un contexto en el que la Iglesia debía hacer frente a fuertes corrientes anticlericales, en ocasiones descreídas.

Volviendo al análisis del prodigio, en el marco del examen llevado a cabo por los jueces también tuvo lugar un reconocimiento médico y un estudio del pozo por parte de expertos. En el primer caso los médicos-cirujanos Vicente Juan y Eduardo Moreno determinaron que el niño estaba perfectamente sano, y no había padecido ningún tipo de secuela posterior. Tenía sus facultades intelectuales y sensitivas íntegras, buen color y algunas cicatrices, pero como consecuencia de haber padecido viruela y de otros incidentes<sup>1100</sup>. Por su parte Luis Pesetto, experto en construcción, revisó bien el pozo, con lo que, entre otras cosas, llegó a la conclusión de que podía tener suficiente agua como para que un hombre adulto se ahogara. En la *Nova Positio Super Miraculis* de 1884 los profesionales de Roma realizaron el mismo tipo de averiguaciones, para determinar si el niño se pudo frenar en su caída por las cañas de encima del pozo, si pudo apoyarse en algunas piedras desprendidas de la pared, si podría haber flotado, si había suficiente agua o si naturalmente debería haberse asfixiado, entre otras cuestiones. Finalmente las conclusiones fueron las mismas que en el caso anterior: el suceso solo pudo haberse producido por un prodigio de la Madre Inés, a quien invocó la abuela del niño y quien se apareció junto a él en el pozo. Por ello este milagro fue el segundo aprobado oficialmente para la beatificación, y gracias a estos dos prodigios preventivos Sor Josefa pudo llegar a ser proclamada oficialmente la Beata Inés de Benigànim.

A lo largo de este capítulo hemos pretendido analizar una selección amplia de los supuestos prodigios realizados por Sor Josefa. Hemos decidido dejar de lado algunos casos en los que la invocación de la religiosa permitió salvar la vida de algún animal, así como también muchos de los casos de asistencia en el momento de la muerte. Y ello

---

<sup>1100</sup> ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954, ff. 160 y 161.

porque nuestro objetivo era especialmente mostrar la combinación de remedios terapéuticos frente a la enfermedad y como resultado de accidentes cotidianos. Asimismo, pretendíamos hacer ver los cambios y continuidades en el lenguaje de los relatos de milagros, tanto desde un punto de vista médico como religioso. En este sentido el ritual que seguían los afectados apenas experimentó cambios a lo largo de dos siglos y medio. Muchos de los casos compartían las invocaciones, las reliquias, el sueño terapéutico, las apariciones, el simbolismo de la cruz y del número tres, y en el caso de aquellos que la conocieron personalmente la colocación de las manos de la religiosa en la parte del cuerpo dañada. Además, muchos pretendidos prodigios eran muy similares. Científicamente, el estudio de los milagros se volvió cada vez más exhaustivo, y aunque en los relatos encontramos menciones a las novedades médicas en cuanto a tratamientos y etiología, es muy significativo el uso hasta finales del siglo XIX de una terminología de fundamentación galénica. Esta, además, ayudaba a explicar precisamente el carácter extraordinario de un milagro, y a marcar la diferencia entre lo que se consideraba un auténtico prodigio y una simple gracia.

Por último, nos ha parecido especialmente importante el contexto social que reflejan todas estas historias de vida. Los milagros, por lo tanto, no hacen referencia únicamente al santo y a su intervención sino que muestran pequeños fragmentos de las vidas de muchas personas de orígenes sociales muy variados. Gracias a estos relatos hemos podido conocer numerosas situaciones cotidianas, en las que precisamente Sor Josefa se presentó como una auténtica autoridad capaz de aportar soluciones y consuelo. Se trataba de enfermedades, pero también de violencia contra las mujeres, riesgos durante el embarazo, preocupaciones derivadas de la ausencia de sucesión, inquietudes por cuestiones económicas, temor frente a la muerte y la pérdida de los seres queridos, dificultades derivadas del desempleo y la pobreza, entre otras. Y todas estas situaciones, con sus variaciones, aparecen reflejadas de forma muy similar durante los siglos XVII, XVIII y XIX. En una gran mayoría, además, hemos podido comprobar una activa presencia e iniciativa femenina que consideramos que merece tenerse en cuenta. Las mujeres se beneficiaban de los prodigios, pero también solían ser las primeras en invocar a Sor Josefa ante la dolencia o incidente de algún familiar o ser querido. Con ello ejemplificaban muy bien el rol que la sociedad esperaba de ellas, y que se mantuvo e incluso acentuó durante el siglo XIX: las mujeres eran las encargadas del cuidado de los enfermos y de los ancianos en el ámbito doméstico. Por último, el activo papel de

Sor Josefa como santa sanadora en vida queda claramente reflejado en muchos de los relatos de milagros, en los que actuaba de forma consciente utilizando los diferentes recursos de los que disponía (su propio cuerpo u objetos cotidianos) para obtener una curación favorecida por Dios. En este caso su don para curar era la manifestación de la gracia obtenida por la divinidad, lo que la colocaba en una posición destacada y autorizada dentro de las diferentes opciones terapéuticas.

## CONCLUSIONES

En esta investigación hemos trazado y reconstruido la biografía de la Beata Inés de Benigànim y su fama póstuma. Para hacerlo, hemos adoptado una aproximación al personaje mediante la combinación de diferentes perspectivas: la historia de las mujeres y del género, la de la religiosidad y la de la medicina, con la intención de que pueda ser aplicada en un futuro para el análisis de otros casos similares. La interdisciplinariedad teórica y metodológica, así como el esfuerzo de búsqueda y análisis de fuentes de muy diferente origen han sido, por lo tanto, características importantes de este trabajo. En particular, el enfoque a partir de la historia de la medicina ha sido uno de los elementos más novedosos, puesto que nos ha permitido analizar la documentación desde una perspectiva diferente y de gran valor para la comprensión del personaje en todas sus dimensiones. A continuación, sintetizaremos algunas de las principales ideas que hemos desarrollado a lo largo de esta tesis doctoral y las conclusiones que hemos alcanzado.

La primera es la relativa a su identidad. En primer lugar, hemos analizado el relato de su infancia y su vocación, la vida en la clausura, las diferentes virtudes y dones ejercidos, y sus relaciones con su entorno, tanto con el clero como con la nobleza y personas de toda condición. El momento de su muerte se ha planteado como un punto determinante en el proceso de transformación de su identidad puesto que, a partir de entonces, se acentuó la construcción de su figura como “santa” local, lo que fue apoyado, mediante diversas estrategias, por todos aquellos que tenían los medios, los recursos y el interés de que dicha empresa tuviera éxito. Finalmente, tras una larga causa de beatificación llena de altibajos, la sencilla Josefa Albiñana adquirió una nueva categoría mediante su proclamación oficial como Beata Inés. En este proceso, que se prolongó durante tres siglos, la figura y la representación de la religiosa fueron evolucionando y adaptándose a los nuevos tiempos y circunstancias. Nació como Josefa Albiñana, y profesó como Sor Josefa María de Santa Inés, el primer cambio sustancial en el proceso de transformación de su identidad personal. A partir de entonces, predominó el calificativo de Madre Inés, así como también el de *la Niña* entre sus compañeras religiosas. Con la adquisición de determinados dones sobrenaturales se la percibió como una persona extraordinaria, lo que permitió designarla como Venerable Madre Inés. Finalmente, con la beatificación, se ratificó oficialmente la fama de santidad de la que

había gozado, lo que se manifestó mediante el cambio de Venerable a Beata Inés. Ese es el nombre con el que se la ha conocido hasta la actualidad y que ha sufrido alguna transformación por el apego de los vecinos de Benigànim, quienes frecuentemente la llaman *La Beateta*, lo que denota una apropiación que vuelve a aproximar al personaje, despojándolo de algo de su solemnidad como Beata oficial, y representándola como familiar y cercana.

Todas las noticias que nos han llegado, como vemos, se basan fundamentalmente en la percepción que los demás han tenido sobre ella puesto que por su analfabetismo no dejó nada escrito por sí misma. Sin embargo, a lo largo de esta investigación, hemos intentado recuperar su voz a través de las distintas fuentes analizadas, que a su vez han actuado de mediadoras y modeladoras de la identidad de Sor Josefa. Las fuentes hagiográficas y el proceso de beatificación han sido, fundamentalmente, los materiales utilizados, a través de un proceso de lectura crítica con la que hemos intentado aproximarnos a la persona más allá del personaje. En el caso de sus *Vidas* dicha tarea ha resultado especialmente complicada puesto que los objetivos laudatorios de este tipo de textos transformaron notablemente a la religiosa para adaptarla a un modelo de santidad muy concreto. Por su parte, la causa de beatificación, a pesar de las advertencias planteadas sobre este tipo de fuentes, ha contribuido notablemente a complementar la información sobre la agustina, y nos ha permitido acercarnos a ella mediante los testimonios de los diferentes testigos, especialmente los de la fase informativa. Sus declaraciones, adaptadas al proceso en sí e influenciadas por las circunstancias son, sin duda, el reflejo de una devoción propia, pero igualmente estimulada por los interesados en promover la figura que representó Sor Josefa. Sin embargo, al mismo tiempo constituyen la mejor fuente para conocer quién fue esta monja, precisamente a través de los testimonios de aquellos y aquellas que la conocieron personalmente. Ha sido mediante estas voces anteriormente silenciadas como hemos intentado reconstruir la identidad de Sor Josefa, siempre en constante transformación y mediatizada por todas las personas que dejaron algún registro sobre su vida, sus virtudes y sus dones.

En el ejercicio de sus cualidades y de las diferentes capacidades con las que, aparentemente, Dios la recompensó hemos podido percibir distintas estrategias desarrolladas por la religiosa, consciente o inconscientemente. En este sentido, dentro de la religiosidad mística propia del Seiscientos hemos analizado la importancia de los



diferentes usos del cuerpo por parte, no solamente de la Madre Inés, sino también de muchas otras mujeres que, en este periodo, llevaron a cabo prácticas muy similares. La idea del cuerpo como lenguaje se ha planteado como necesaria para comprender la paradoja entre el rechazo a lo terrenal y la vinculación con lo espiritual, y la centralidad de lo carnal en la expresión y manifestación del amor divino. La humildad, la infravaloración y el rechazo de sí misma fueron cualidades ejercidas por la agustina como parte de una práctica espiritual habitual en el siglo XVII. Por un lado, a través de esta renuncia a su yo más carnal y terrenal hay un deseo de aproximarse a lo espiritual, pero, por otro, hay una intención de destacarse por encima de las demás. Es aquí donde se aprecia claramente el orgullo basado en el menosprecio, la consideración de una misma como superior por ser la que más padece y sufre, y la menos merecedora del favor divino. Asimismo, esta humildad se ve envuelta en el lenguaje hagiográfico por un halo de inocencia y desconocimiento de las capacidades propias, así como también por un rechazo hacia la estima de los demás. Sin embargo, ha sido en relación a esta cuestión como hemos podido constatar un aparente contraste entre el discurso y las prácticas que consideramos significativo. Los testigos del proceso, en sus declaraciones, destacaban la disposición de la Madre Inés para ayudar a los demás y actuar de mediadora con la divinidad. En su rol de consejera e intermediaria se aprecia, por lo tanto, un reconocimiento de las habilidades propias y una conciencia de sí misma como capacitada para actuar en determinadas circunstancias. Ha sido a través de estas palabras de la religiosa, transmitidas y probablemente transformadas por los declarantes, como hemos intentado interpretar a la agustina en su complejidad y su percepción de sí misma. El resultado, por lo tanto, ha sido el de una práctica cotidiana diferente del discurso predominante. Frente a la ignorancia, la humildad y el desprecio de su persona en el texto hagiográfico, en las palabras de los testigos emerge una mujer consciente de su posición como intermediaria con Dios, y dispuesta a ofrecer su ayuda a los demás porque se siente autorizada y legitimada para ello. Esta situación, desde luego, la colocaba en una ventajosa situación y le otorgaba un poder carismático que la dotaba de autoridad en su comunidad, cuestión que analizaremos a continuación.

La segunda idea que queremos destacar es el papel de la Madre Inés como consejera y sanadora en su entorno. En este sentido, su fama de santidad, una vez examinada y legitimada por las autoridades, ratificó su consideración de “santa viva” en Benigànim y en las localidades de alrededor. La religiosa partía de una situación

desfavorable dados sus humildes orígenes, pero los dones con los que supuestamente fue beneficiada cambiaron su previsible destino y la dotaron de un halo de santidad que la colocó en una ventajosa posición. Su caso, por lo tanto, resulta extraordinario en la medida en que su falta de educación formal, su analfabetismo y su pobreza probablemente podrían haber condicionado su futuro, pero supo adaptarse a sus circunstancias y aprovecharlas. No sabemos en qué medida se dejó manejar por personas con más poder e influencia que vieron en ella a una “santa” virtuosa, o si participó conscientemente de dichas estrategias, pero probablemente se debió a una combinación de ambas opciones. Es igualmente importante tener en cuenta que la inocencia y la –aparente- ignorancia eran cualidades especialmente ensalzadas en las personas con fama de santidad puesto que ayudaban a mantener la idea de que había sido Dios quien las había elegido y quien actuaba a través de ellas. Precisamente gracias a esta percepción, y al convencimiento, por parte de las autoridades, de la autenticidad de sus dones, su figura no suponía una amenaza para el orden establecido. Por ello, la popularidad que alcanzó, aunque examinada minuciosamente en el contexto del proceso de beatificación, la dotó de una autoridad carismática bien vista, y fomentada, por todas las personas que la rodeaban. En este sentido, sus palabras eran escuchadas y su opinión era tenida en cuenta por clérigos, monjas, nobles y personas de toda condición social. Esta misma legitimación es la que la autorizaba a actuar en casos de enfermedades, accidentes y otro tipo de situaciones que ponían en riesgo la vida humana. Por ello, como santa sanadora, gozaba de una capacidad de acción en materia de curación mayor que la que tenían otras mujeres curanderas a quienes la ortodoxia de sus métodos podía ser puesta en duda. Consideramos, por lo tanto, que la idea defendida por Gianna Pomata sobre el contraste entre las santas sanadoras y las curanderas terrenales se adapta perfectamente al caso de la Madre Inés. Su posición como “sanadora celestial” (cuyo don de curación provenía de Dios) la situaba en el centro de las diferentes opciones terapéuticas, frente a la actuación de muchas otras “sanadoras terrenales” cuya práctica se movía en los márgenes de lo permitido.

Ambas facetas de su persona, la de consejera y la de sanadora, le otorgaban capacidad de influencia en su entorno, y muestran que los límites impuestos por la clausura después de Trento podían ser sobrepasados. Sus nociones en materia económica y política, y su habilidad para intervenir en todo tipo de dilemas personales eran el resultado tanto del conocimiento de las necesidades de sus convecinos,

comunidad de la que ella formaba parte, como de una interacción muy activa entre el convento de Benigànim y las localidades de alrededor. Los lazos familiares y los vínculos afectivos entre las monjas y los habitantes de esta área del sur de Valencia eran fuertes y garantizaban una constante comunicación entre la clausura y el mundo. Asimismo, la habitual afluencia de confesores, clérigos, médicos, cirujanos, labradores y otros trabajadores suponía una fuente inagotable de noticias para las agustinas. Las redes sociales entretejidas entre la institución conventual y personas de categoría social diversa, por lo tanto, tuvieron un papel indiscutible en la difusión de la reputación de santidad de la Madre Inés, cuyos dones y habilidades aumentaron en espectacularidad por la rápida transmisión oral y el transcurso del tiempo. La imagen de la religiosa, como hemos indicado más arriba, se transformó progresivamente, y los prodigios obrados por su intercesión pasaron de la prevención de pequeños accidentes cotidianos (como en el caso de las monjas) a la salvación ante inminentes y peligrosos incidentes, como caídas y atropellos, de personas de fuera del ámbito conventual. La devoción generada en torno a su figura, por lo tanto, fue aumentando poco a poco, y se transmitió de unas personas a otras. De hecho, la veneración se heredaba de padres a hijos, quienes pese no haber conocido a la religiosa la podían percibir como una figura protectora y cercana por las historias que se contaban en el seno de sus familias. Esta creencia se transmitía junto a determinados valores familiares, culturales y sociales, y pese a los cambios se ha mantenido viva incluso hasta la actualidad.

El tercer elemento que ha puesto de relieve esta investigación está directamente relacionado con esta última idea, y hace referencia al papel de las mujeres dentro de la familia como transmisoras de conocimiento, y agentes activos en la promoción de creencias y en la toma de decisiones. A lo largo de esta tesis doctoral, de acuerdo con las fuentes analizadas, hemos podido constatar un notable protagonismo femenino en la solicitud de ayuda a la Madre Inés. Las mujeres, tanto las de familias nobiliarias como las de círculos sociales menos privilegiados, aparecen frecuentemente como las primeras, o al menos las más interesadas, en introducir en su entorno la devoción alrededor de la religiosa de Benigànim. Y ello pese a que esta creencia fuera compartida y fomentada por todos los miembros de la familia, tanto hombres como mujeres. Ante la adversidad y las dificultades propias, cualquiera podía solicitar asistencia a la Madre Inés, pero en la petición de ayuda para otros, especialmente en el caso de enfermedades y accidentes, las mujeres emergen en estas fuentes como las verdaderas protagonistas.

Ante la dolencia de algún familiar, fundamentalmente un hijo, era necesario plantearse las diferentes opciones terapéuticas disponibles y tomar decisiones, y en este contexto las madres, esposas, hermanas, tías y abuelas adquirirían un importante rol protagonista al decidir recurrir a Sor Josefa, ya fuera personalmente o mediante oraciones y reliquias. Las recientes investigaciones de Carolin Schmitz en torno a los enfermos en la sociedad barroca, como señalábamos anteriormente, inciden en un papel activo tanto de hombres como de mujeres dentro del ámbito doméstico en la toma de decisiones relativas al tratamiento de una determinada enfermedad, pero en las fuentes que hemos empleado en esta investigación, diferentes de las utilizadas por esta autora, no hemos encontrado la misma iniciativa por parte de hombres y de mujeres, sino una preponderancia femenina. En un futuro, por lo tanto, continuaremos indagando en esta materia utilizando otras posibles fuentes de investigación.

La cuestión de la enfermedad y sus tratamientos supone el cuarto elemento alrededor del cual hemos trabajado a partir de las fuentes. Uno de los ejes más importantes de esta investigación ha sido el de analizar los diferentes milagros y prodigios recogidos en los textos hagiográficos y en el proceso de beatificación. Con ello hemos estudiado el recurso a los santos como una de las opciones terapéuticas disponibles dentro del denominado pluralismo asistencial, y más concretamente como parte de las prácticas médicas extraacadémicas. Asimismo, hemos podido comprobar cómo estas ideas eran compartidas por todos los estratos sociales. Esta perspectiva desde la historia de la medicina ha sido fundamental puesto que nos ha permitido valorar la importancia del transcurso de una determinada enfermedad, y su diagnóstico, en la valoración de las curaciones milagrosas. Asimismo, el estudio de las declaraciones de los médicos y otros profesionales sanitarios en el contexto del proceso ha supuesto una aproximación a la práctica médica real, y a la aplicación de determinados tratamientos en función de las diferentes concepciones sobre la salud y la enfermedad, que fueron variando a lo largo del tiempo. Esa ha sido, igualmente, una de las ventajas de la amplitud cronológica de la causa desde principios del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX puesto que, con ello, hemos apreciado la aplicación de algunas novedades científicas, combinadas con la utilización de tratamientos de fundamentación galénica incluso en el Ochocientos. Por otro lado, el proceso ha resultado ser una fuente importantísima para estudiar la enfermedad desde la perspectiva del paciente, lo que nos ha ayudado a conocer la percepción del enfermo sobre su propia dolencia, su cuerpo y

sus síntomas. Con ello, en relación con lo que mencionábamos anteriormente, hemos sido capaces de ver al paciente como un agente activo en el tratamiento de su propia enfermedad. Por todos estos motivos, los resultados del trabajo confirman la utilidad de incorporar esta perspectiva al estudio de la santidad como en la puesta en valor de los procesos de canonización como fuentes especialmente valiosas para abordar el estudio de la práctica médica.

En quinto lugar, por lo tanto, el proceso de beatificación de Sor Josefa ha planteado numerosas posibilidades de investigación, entre ellas la opción de conocer las diferentes historias de vida de muchas de las personas cuyo rastro se difumina en las fuentes históricas por formar parte de los estratos más populares de la sociedad. Con ello hemos reconstruido las dinámicas habituales de algunos de los hombres, mujeres y niños que vivieron en la sociedad valenciana de los siglos XVII, XVIII y XIX. Mediante el estudio microhistórico en torno a la Beata Inés de Benigànim hemos intentado comprender qué tipo de dilemas afrontaban las personas, cómo respondían a los retos y dificultades cotidianas, qué lazos se establecían como parte de las solidaridades colectivas y cómo se relacionaban con su entorno.

Por otro lado, el proceso ha complementado, en gran medida, el conocimiento que se tenía sobre la religiosa de Benigànim. Hasta la fecha los estudios sobre su persona se habían centrado en fuentes hagiográficas, pero su proceso de beatificación permanecía inexplorado. Por ello hemos partido de cero en el estudio de las fuentes, reconstruyendo los vacíos documentales, analizando las diferentes etapas e intentando comprender los motivos tanto de las paralizaciones como de las reactivaciones del mismo. Detrás de cada canonización y beatificación por parte del Papa hay todo un conjunto de intereses y circunstancias que llevan al pontífice a tomar esa decisión, frecuentemente motivada, entre otras cosas, por el deseo de fomentar determinados modelos de santidad que sean ejemplares para todo el orbe católico. El siglo XIX fue una centuria en la que las mujeres tuvieron un gran protagonismo dentro de la Iglesia católica, y por este motivo hubo numerosas proclamaciones de santas y beatas fundadoras o reformadoras de determinadas congregaciones religiosas. Uno de los objetivos era que todas las órdenes religiosas se vieran representadas. El modelo que ejemplificaba Sor Josefa, sin embargo, no se ajustaba a este ideal. Pero aún así, las agustinas descalzas no contaban con ninguna santa entre sus filas, y la Madre Inés era la más conocida de todas ellas. Aunque no podemos responder de manera concluyente

cuál fue el motivo de su beatificación en 1886, podemos pensar que ambos elementos, la canonización de mujeres fundadoras y reformadoras, y la ausencia de santas oficiales entre las agustinas descalzas, influyeron probablemente en la resolución definitiva del proceso.

Esta iniciativa por parte de la Santa Sede, sin embargo, necesitaba complementarse con la activa participación de todos aquellos que, desde la diócesis de Valencia, querían que la agustina fuera proclamada santa. El proceso, por lo tanto, junto con la información proporcionada por las diferentes hagiografías publicadas sobre la religiosa, nos ha posibilitado conocer quiénes eran estas personas y cómo desarrollaron diferentes estrategias para conseguir la proclamación oficial. De este modo hemos podido comprobar la necesaria aportación de dinero y el ineludible fomento de su devoción, puesto que sin veneración ninguna persona puede llegar a ser santa, y por este motivo es fundamental estimular la creencia mediante la difusión de historias, reliquias, estampas y todo tipo de textos e imágenes. Gracias a ello se evita que se pierda la memoria colectiva, uno de los grandes riesgos de todas las personas con fama de santidad. Sin la actuación de las agustinas descalzas, junto con la del Oratorio de San Felipe Neri y otros clérigos interesados, la beatificación no habría tenido lugar, y sin esta necesaria iniciativa el culto local, tan fuertemente arraigado, probablemente habría acabado diluido. Esta es una de las razones por las que nos ha interesado comparar su caso con el de otras personas con reputación de santidad, como el clérigo Francisco Jerónimo Simó, quien pese al enorme apoyo popular no gozó del soporte institucional necesario.

Sin embargo, el apoyo de las autoridades no siempre era suficiente para lograr iniciar un proceso de canonización puesto que había otros importantes factores a tener en cuenta. Uno de los más condicionantes era el periodo histórico en el que vivía el candidato a santidad. Por este motivo nos ha parecido tan significativo comparar el caso de la Madre Inés con el de otras dos “protegidas” por los oratorianos: Gertrudis Anglesola y Luisa Zaragoza. Ambas mujeres adquirieron cierto reconocimiento social en su entorno, pero sus trayectorias de vida se desarrollaron en un periodo posterior al de la agustina: a principios del siglo XVIII. Los intentos de difusión de sus hagiografías a mediados del siglo XVIII chocaron con un aumento del escepticismo por parte de las autoridades hacia muchas de las manifestaciones de la religiosidad mística. En este sentido podemos interpretar que la Madre Inés gozó de más suerte puesto que su

reputación se consolidó en una etapa, el siglo XVII, en la que estas experiencias, aunque analizadas con cautela por teólogos y autoridades religiosas, eran admitidas por parte de la Iglesia y de la sociedad. Todos los apoyos prestados, por lo tanto, permitieron que a principios del siglo XVIII se iniciara su proceso de beatificación. El triunfo de una y el “fracaso” de las otras dos no fue, sin embargo, tan solo debido al distinto contexto en que vivieron, sino también al hecho de que la Madre Inés generó una veneración popular cuyas dimensiones fueron mucho mayores que las de Gertrudis o Luisa. La agustina supo combinar de forma singular la capacidad de atraer, por su humilde origen, la cotidianeidad de sus primeros milagros, lo popular de su lenguaje y la adhesión de sus vecinos que compartían sus horizontes culturales, pero también de generar devoción entre personas poderosas, que buscaron su ayuda en vida, fomentaron su culto tras su muerte y apoyaron el proceso de beatificación.

Con esta idea llegamos al último punto que se ha abordado en este trabajo: la importancia de la Beata Inés como personaje histórico, oscurecida por la potencia de su representación hagiográfica. Hasta la fecha, tal y como hemos indicado, apenas se habían dedicado indagaciones históricas rigurosas a una mujer que gozó de una consolidada reputación en la Valencia de finales del siglo XVII y principios del XVIII. Esta notoriedad vino, sin duda, de la mano de las relaciones que estableció con su entorno. Los vínculos con oratorianos ilustres como Tomás Vicente Tosca o Domingo Sarrió, así como con instituciones destacadas de la espiritualidad valenciana del Seiscientos, como la Escuela de Cristo, reforzaron su fama de santidad y la expandieron hacia la ciudad de Valencia. Además, no cabe duda de que la estrategia hagiográfica por la cual se decidió que el matemático fuera el autor de su *Vida* surtió efecto. La Madre Inés, por lo tanto, formó parte de estos activos grupos espirituales de la Valencia de finales del siglo XVII, cuyos miembros, convencidos de la autenticidad de los dones de la agustina, veían en ella a una reconocida “santa” a la que consultar sus aflicciones, dilemas y problemas personales. La misma opinión la manifestaban los miembros de algunas de las más ilustres familias valencianas, como los Milán de Aragón, u otros linajes de la Monarquía Hispánica como los Cardona. En este sentido, como figura de autoridad espiritual y moral, traspasó los teóricos límites impuestos a su persona por ser mujer y analfabeta, colocándose en una posición de poder en la cual podía ser respetada, venerada y querida por todos y todas sin transgredir las normas establecidas.

De este modo su memoria perduró en el tiempo, aunque transformándose y adaptándose a los cambiantes hechos históricos. No podemos negar que la devoción en la ciudad de Valencia perdió fuerza a lo largo de los siglos XVIII y XIX, en buena medida por el creciente escepticismo de muchas autoridades eclesiásticas hacia los milagros y fenómenos similares, así como el aumento del anticlericalismo a lo largo del siglo XIX. Pero aun así, el fervor popular y el activo interés de algunos personajes ilustres consiguió que el recuerdo de la religiosa no se diluyera en el territorio valenciano, especialmente en Benigànim y las localidades de alrededor. De hecho, la devoción en estas zonas se ha mantenido hasta la actualidad. Incluso creemos apreciar un cierto crecimiento de la veneración a lo largo de los siglos XX y XXI, seguramente como consecuencia de la beatificación oficial, lo que la constituye en un objeto interesante no solo desde la Historia, sino también desde la Antropología religiosa. De lo que no cabe ninguna duda es que la Beata Inés sigue siendo una “santa” local muy querida por todos los habitantes de estas localidades del interior de Valencia, como manifiestan los supuestos prodigios que experimentan y comunican al convento con la esperanza de que, algún día, la agustina sea canonizada oficialmente.



## CONCLUSIONS

In this research I charted and reconstructed the biography of Blessed Inés de Benigànim and her posthumous fame. To do so, I approached her via a combination of different perspectives: the history of women and of gender, of religion and of medicine, the aim being that this might be applied in the future to the analysis of other similar cases. Theoretical and methodological interdisciplinarity, and the search for and analysis of sources from very different origins were, therefore, important characteristics of this work. In particular, the focus based on the history of medicine was one of the most novel elements, since this enabled me to analyse documentation from a different and highly valuable perspective in order better to understand this figure in her every dimension. I shall now summarise some of the main ideas developed throughout this doctoral thesis and the conclusions reached.

The first relates to her identity. In the first place, I analysed her childhood and her calling, life in cloisters, the different virtues and gifts she exercised, and her relationship with those around her: clergy, nobility and people from all walks of life. The moment of her death is addressed as a key point in the process of transformation of her identity, given that, thereafter, she was increasingly portrayed as a local “saint”, a portrayal supported, through diverse strategies, by all those who had the means, the resources and the interest in this undertaking bearing fruit. Finally, after a long cause of beatification, full of ups and downs, humble Josefa Albiñana acquired a new rank via her official proclamation as Blessed Inés. During this process, which lasted three centuries, the figure and the representation of the nun evolved and adapted to changing times and circumstances. She was born Josefa Albiñana, and took her vows as Sister Josefa María de Santa Inés, the first major change in the process of transformation of her personal identity. Thereafter, she was usually known as Mother Inés, as well as *la Niña* by her fellow nuns. With the acquisition of certain supernatural gifts she was perceived as an extraordinary person, which led to the title of Venerable Mother Inés. Finally, with the beatification, came official confirmation of the reputation for saintliness that she had enjoyed, manifested in the change from Venerable to Blessed Inés. That is the name by which she has been known until today and which has been somewhat modified by the affection of the residents of Benigànim, who often refer to

her as *La Beateta*, denoting an appropriation that once again comes closer to the person, stripping her of some of her solemnity as officially Blessed, and representing her as familiar and close.

All the information at our disposal, as we shall see, is essentially based upon the perception that others had of her, since her illiteracy meant that she herself left nothing in writing. However, throughout this research, I have sought to recover her voice through the different sources analysed, which in turn have served as mediators and modellers of Sister Josefa's identity. Hagiographic sources and the beatification process were, fundamentally, the materials employed, via a process of critical reading with which I attempted to approach the person behind the historical figure. In the case of her *Vidas* this task proved to be particularly difficult because the praiseworthy objectives of these kinds of texts substantially transformed the nun so as to adapt her to a very specific model of sanctity. Meanwhile, the cause of beatification, in spite of the traditional wariness with regard to sources of this nature, contributed significantly to complementing the information about the Augustinian nun, and enabled me to address her through the testimonies of different witnesses, especially those of the documentary phase. Their statements, adapted to the process itself and influenced by circumstances are, without a doubt, the reflection of their devotion, but prompted by the interest in promoting the figure represented by Sister Josefa. However, at the same time they are the best source in order to get to know this nun, through the very testimonies of those who knew her personally. It was with the aid of these previously silenced voices that I sought to reconstruct the identity of Sister Josefa, under constant transformation and shaped by all who left some record of her life, her virtues and her gifts.

In the exercise of her qualities and the different abilities with which, seemingly, God blessed her, I was able to identify various strategies developed by the nun consciously or unconsciously. In this respect, within the mystical religiosity typical of the 17th century I analysed the importance of the different uses of the body by, not only Mother Inés, but also many other women who, during this period, performed very similar activities. The idea of the body as language was regarded as necessary in order to understand the paradox between the rejection of the earthly and the connection with the spiritual, and the centrality of the carnal in the expression and manifestation of divine love. Humility, undervaluation and the rejection of self were qualities exercised by the Augustine nun as part of a spiritual practice that was customary in the

17<sup>th</sup> century. On the one hand, this renunciation of her most carnal and terrestrial self equates to a desire to be more spiritual, but, on the other, there is an attempt to stand out from the rest. Clearly evident here is the pride based on disdain, the consideration of oneself as superior on account of enduring and suffering more than others, and the least deserving of divine favour. And this humility is shrouded in hagiographic language by a halo of innocence and unawareness of one's own capacities, as well as by rejection of the esteem of others. However, it was in relation to this question that I was able to detect an apparent contrast between the discourse and the practices that I consider to be significant. The witnesses of the process, in their statements, emphasised Mother Inés's readiness to help others and act as a mediator before God. In her role as counsellor and intermediary one perceives, therefore, an acknowledgement of her own abilities and an awareness of herself as equipped to act in certain circumstances. Through her words, transmitted and probably transformed by the witnesses, I attempted to interpret the nun in her complexity and her perception of herself. The result, therefore, was that of a daily practice different from the prevailing discourse. Rather than the ignorance, the humility and the disdain of her personality in the hagiographic text, the witnesses' words reveal a woman aware of her position as intermediary with God, and prepared to offer her help to others because she feels authorised and legitimated to do so. This situation, needless to say, placed her in a privileged position and bestowed upon her a charismatic power that invested her with authority in her community, a question I shall analyse below.

The second idea I should like to highlight is Mother Inés's role as counsellor and healer in her community. In this respect, her reputation of saintliness, once examined and legitimated by the authorities, confirmed the view of her as a "living saint" in Benigànim and surrounding areas. The nun was hindered from the start by her humble origins, but the gifts with which she was supposedly blessed changed her foreseeable destiny and endowed her with a halo of saintliness that put her in a privileged position. Her case, then, is extraordinary in that her lack of a formal education, her illiteracy and poverty could easily have conditioned her future, but she was able to adapt to and take advantage of her circumstances. We do not know the extent to which she allowed herself to be manipulated by people with more power and influence who saw in her a virtuous "saint", or whether she consciously took part in these strategies, but it was probably a combination of both options. It is equally important to bear in mind that innocence and –apparent- ignorance were particularly praiseworthy qualities in people

with a reputation of saintliness since they helped to maintain the idea that it was God who had chosen them and who acted through them. It was precisely on account of this perception, and the conviction, on the part of the authorities, vis-à-vis the authenticity of her gifts, that her figure did not represent a threat to the established order. For that reason, the popularity she achieved, though examined thoroughly in the context of the process of beatification, provided her with a charismatic authority that was approved of, and encouraged, by all around her. In this sense, her words were heard and her opinion taken into account by priests, nuns, noblemen and people from every walk of life. This same legitimation is what authorised her to act in cases of illnesses, accidents and other kinds of situation that put human life at risk. Which is why, as a healing saint, she enjoyed greater freedom of action in questions of healing than other women healers the orthodoxy of whose methods was challenged. I believe, therefore, that the idea defended by Gianna Pomata regarding the contrast between healing saints and earthly healers applies perfectly to the case of Mother Inés. Her position as “celestial healer” (whose healing gift came from God) placed her in the centre of different therapeutic options, compared with many other “earthly healers” whose practice often bordered on the illegal.

Both facets of her person, that of counsellor and that of healer, gave her a degree of influence in the community, and show that the limits imposed by life in an enclosed convent after Trent could be overcome. Her knowledge of economic and political issues, and her ability to intervene in all kinds of personal dilemmas were the result of both familiarity with the needs of her neighbours, a community of which she formed a part, and of very active interaction between the convent of Benigànim and nearby towns and villages. Family and emotional ties between the nuns and the inhabitants of this area in the south of Valencia were strong and guaranteed constant communication between the convent and the outside world. In addition, the regular presence of confessors, priests, doctors, surgeons, farm hands and other workers provided the Augustinian nuns with an endless source of news. The social networks woven between the convent and from diverse strata of society, therefore, played a crucial role in the dissemination of the reputation of Mother Inés’s sanctity, and the spectacular nature of her gifts and abilities increased with rapid oral transmission and the passage of time. The nun’s image, as I mentioned earlier, was gradually transformed, and the wonders she worked progressed from the prevention of minor everyday accidents (as in the case of the nuns) to saving

people beyond the convent walls from imminent and dangerous situations. The devotion she inspired thus increased steadily, and spread via word of mouth. In fact, this veneration was passed down by parents to their children, who although they had never met the nun, perceived her as a close and protective figure as a result of the stories that were told within their families. This belief was transmitted along with certain family, cultural and social values, and in spite of changes has endured even until today.

The third element highlighted by this research is directly related to this latter idea, and refers to the role of women within the family as transmitters of knowledge, and active agents in the promotion of beliefs and in decision-making. Throughout this doctoral thesis, according to the sources analysed, I have detected a notable female protagonism in the request for assistance from Mother Inés. Women, in both noble families and less privileged social circles, were often the first, or at least the keenest, to introduce into their homes devotion to the nun from Benigànim. Even if this belief were shared and encouraged by all the members of the family, both men and women. Faced by adversity and difficulties, anybody could ask Mother Inés for help, but when requesting aid for others, especially in the case of illnesses and accidents, these sources reveal women to be the true protagonists. If a family member were sick, particularly a child, it was necessary to consider the different treatment available and take decisions, and in this context mothers, wives, sisters, aunts and grandmothers played a leading role when they decided to turn to Sister Josefa, be it personally or through prayers and relics. Recent research by Carolin Schmitz into illness in Baroque society, as indicated earlier, indicates the active role of both men and women within the domestic environment with regard to decision-making related to the treatment of a particular illness, but in the sources employed for this research, different from those used by Schmitz, I did not find the same initiative on the part of both men and women, but rather a feminine preponderance. In the future, therefore, I shall continue to explore this question using other possible research resources.

The issue of illness and its treatment is the fourth element around which I worked from the sources. One of the central axes of this research was the analysis of different miracles and wonders described in hagiographic texts and in the process of beatification. Thus I studied recourse to saints as one of the treatment options available within so-called medical pluralism, and more specifically as part of extra-academic medical practice. I could confirm that these ideas were shared by every level of society.

This perspective from the history of medicine was fundamental since it enabled me to evaluate the importance of the evolution of a certain illness, and its diagnosis, in the evaluation of miraculous healings. And the study of statements by doctors and other health workers in the context of the process involved an examination of real medical practice, and of the application of specific treatment depending on the different conceptions regarding health and illness, which changed constantly over time. This was, similarly, one of the advantages of the chronological breadth of the cause from the early 18th until the late-19th century, given that this made it possible to observe the application of certain scientific novelties, combined with the use of dosage-based treatment even in the 17<sup>th</sup> century. Furthermore, the process was a fundamental source in order to study the illness from the patient's point of view, which helped me learn about patients' perceptions of their own illness, their body and symptoms. This, in relation to what I referred to earlier, enabled me to see the patient as an active agent in the retreatment of their own illness. For all these reasons, the results of the work confirm the usefulness of incorporating this perspective into the study of sainthood and the appreciation of processes of canonisation as particularly valuable sources in order to approach the study of medical practice.

Fifthly, therefore, the process of beatification of Sister Josefa offered countless research possibilities, among them the option of discovering the different life stories of many of those whose tracks tend to fade away in historical sources since they do not form part of society's elites. Thus I reconstructed the everyday existence of some of the men, women and children who lived in Valencian society in the 17th, 18th and 19<sup>th</sup> centuries. Through micro-historical study focused on Blessed Inés de Benigànim I tried to understand the kind of dilemmas facing people, how they responded to daily challenges and difficulties, what bonds were established within this world of collective solidarity and the relationship of these people with their surroundings.

On another note, the process complemented, to a large degree, prior knowledge of the nun from Benigànim. Previous studies had concentrated on hagiographic sources, but her process of beatification remained unexplored. Which is why I decided to study the sources from scratch, filling the biographical vacuum, analysing different stages and attempting to understand the reasons behind both the paralisations and the reactivations of the process. Behind every canonisation and beatification by the Pope lies an entire range of interests and circumstances that lead the Pontiff to take that decision,

frequently based on, among other things, the desire to encourage certain models of sainthood that might serve as examples for the Catholic world as a whole. The 19th century was one in which women featured prominently within the Catholic Church, which is why there were numerous proclamations of women saints and beatae who founded or reformed certain religious congregations. One of the goals was that every religious order should be represented. The model exemplified by Sister Josefa, however, did not conform to this ideal. But even so, the Discalced Augustinians had no saints amongst their ranks, and Mother Inés was the best known of them all. Although we cannot be absolutely certain of the reasons for her beatification in 1886, it is likely that both elements, the canonisation of founding and reforming women, and the absence of official saints among the Discalced Augustinians, probably played a part in the final outcome of the process.

This initiative on the part of the Holy See, however, needed to be complemented by the active participation of all those in the dioceses of Valencia who wanted Inés to be proclaimed a saint. The process, therefore, along with the information about the nun provided by the various hagiographies, revealed to me who these people were and how they developed different strategies in order to obtain an official declaration. I was thus able to confirm the necessary contribution of money and the essential increase in devotion, since without veneration nobody can become a saint, and for this reason it is fundamental to stimulate belief via the dissemination of stories, relics, prints and all kinds of texts and images. All this prevents the loss of collective memory, one of the great risks run by all those with a saintly reputation. Without the actions of the Discalced Augustinians, along with those of the Oratory of Saint Philip Neri and other clergy members, the beatification would not have taken place, and without this necessary initiative local worship, so deep-rooted, would probably have died out. This is one of the reasons why I was interested in comparing her case with that of other people with a reputation of holiness, such as the priest Francisco Jerónimo Simó, who in spite of enormous popular support did not have the required institutional backing.

However, the support of the authorities was not always enough to be able to begin a process of canonisation, since other important factors had to be taken into account. One of the most significant was the historical period in which the candidate for sainthood lived. This is why I thought it so relevant to compare Mother Inés's case with those of two other nuns "protected" by the Oratorians: Gertrudis Anglesola and Luisa

Zaragoza. Both women acquired a degree of social recognition in their community, but their life trajectories developed during a later period than the Augustinian nun's: at the beginning of the 18<sup>th</sup> century. The attempts to disseminate their hagiographies in the mid-18<sup>th</sup> century clashed with growing scepticism on the part of the authorities towards many manifestations of mystic religiosity. In this respect we can deduce that Mother Inés enjoyed greater fortune because her reputation was established at a time, the 17<sup>th</sup> century, when these experiences, though carefully analysed by theologians and religious authorities, were accepted by part of the Church and of society. All the support offered, then, made it possible for her process of beatification to begin early in the 18<sup>th</sup> century. One woman's triumph and the "failure" of the other two was not, however, solely the consequence of the different context in which they lived, but also of the fact that Mother Inés generated far greater popular veneration than Gertrudis or Luisa. The Augustinian nun succeeded in combining in singular fashion the capacity to attract people, given her humble origins, the ordinariness of her first miracles, the simplicity of her language and the support of neighbours who shared her cultural horizons, but also in generating devotion among powerful individuals, who sought her help during her life, promoted her worship after her death and supported the process of beatification.

This idea brings us to the final question addressed in this work: the importance of Blessed Inés as a historical figure, obscured by the power of her hagiographic representation. To date, as I have indicated, there has been hardly any serious historical analysis of a woman who enjoyed an established reputation in late 17<sup>th</sup>-century and early 18<sup>th</sup>-century Valencia. This fame was a consequence, without any doubt, of the relationships she established within the community. The links with illustrious Oratorians like Tomás Vicente Tosca or Domingo Sarrió, and with prominent institutions of 17<sup>th</sup>-century Valencian spirituality, like the School of Christ, reinforced her reputation of saintliness and extended it towards the city of Valencia. Moreover, there is no doubt that the hagiographical strategy according to which it was decided that the mathematician should be the author of her *Vida* proved effective. Mother Inés, therefore, formed part of these active spiritual groups in late 17<sup>th</sup>-century Valencia, members of which, convinced of the authenticity of her gifts, saw her as an acknowledged "saint" to be consulted regarding their afflictions, dilemmas and personal problems. The same opinion was shared by members of some of the most illustrious Valencian families, like the Miláns of Aragon, or other royal lineages like the Cardonas.



In this sense, as a figure of spiritual and moral authority, she transcended the theoretical limits imposed on her person as a woman and an illiterate, placing herself in a position of power in which she could be respected, venerated and loved by all without breaking the established rules.

In this way her memory endured over time, albeit transforming and adapting to changing political events. There is no denying that devotion in the city of Valencia weakened during the 18th and 19th centuries, largely due to the increasing scepticism of many ecclesiastical authorities vis-a`-vis miracles and similar phenomena, as well as the growth of anti-clericalism throughout the 19<sup>th</sup> century. Nevertheless, popular fervour and the active interest of some famous individuals ensured that the memory of the nun did not fade away in Valencian territory, especially in and around Benigànim. In fact, devotion in these areas has persisted until today. I even believe that one can detect a certain increase in veneration in the 20th and 21st centuries, doubtless as a result of the official beatification, which is interesting not only from a historical but also from a religious anthropological point of view. What is beyond any doubt is the fact that Blessed Inés continues to be a much-loved local “saint” for all the inhabitants of these towns and villages of inland Valencia, as is evidenced by the supposed wonders they experience and communicate to the convent in the hope that, one day, the Augustinian nun will be officially canonised.



## ANEXO

### 1. Testigos del proceso informativo (1729-1730)

	<b>Nombre</b>	<b>Edad</b>	<b>Profesión y lugar de origen</b>	<b>Relaciones con otras personas (y otros datos relevantes)</b>
1	Sor Francisca María de los Ángeles (en el siglo Francisca Estaña y Caxo)	66	Priora del convento de Benigànim en Elche	Convivió con la Madre Inés durante 20 años. Pariente de Alonso Milán de Aragón (testigo de este proceso)
2	Joseph Bas	83	Presbítero de Ontinyent	
3	Sor Catalina María de San Agustín (en el siglo Catalina Costa y Mompó)	52	Religiosa del convento de Benigànim	Convivió con la Madre Inés durante 10 años. Hija de Melchor Costa (testigo de este proceso). Sobrina de Bernarda María de los Reyes (religiosa coetánea a la Madre Inés). Hija de Elena Mompó (beneficiaria de milagro)
4	Ginés Pérez	57	Labrador. Castalla	
5	Carlos Garrido	54	Notario y familiar del Santo Oficio  Originario de Vallada	Esposo de Josefa María Benavent (testigo de este proceso). Sobrino de Felipe Benavent (confesor de la Madre Inés). Sobrino de Pedro Vicente Pastor (testigo del reconocimiento del cadáver y de este proceso). Tío de Pedro Garrido (testigo de este proceso)
6	Pedro Garrido	44	Agricultor. Justicia de Vallada	Sobrino de Carlos Garrido (testigo de este proceso)
7	Sebastián Mendoza	56	Cirujano de Valencia. Originario de Vallada	
8	Josefa María Benavent Y de Garrido	46	Benigànim	Mujer de Carlos Garrido (testigo de este proceso). Hija de Catalina Morantí (beneficiaria de milagro).
9	Vicente Royo	33	Carpintero. Moixent	
10	Manuel Amorós	41	Labrador  Moixent	Criado de Carlos Garrido (testigo de este proceso)

11	Pedro Vicente Pastor	77	Presbítero beneficiado de la parroquia de San Miguel de Benigànim. Síndico del convento de Benigànim	Tío de Carlos Garrido (testigo de este proceso). Conoció a la Madre Inés durante algunos años.
12	Gertrudis Benavent	80	Viuda de Francisco Gomar (agricultor). Quatretonda	Conoció en persona a la Madre Inés.
13	Bernardo Moscardó	80	Presbítero beneficiado de la parroquia de San Miguel de Benigànim	Conoció a la Madre Inés durante 33 años (fue criado del convento durante algunos años)
14	Sor Ana María de San Agustín (en el siglo Ana Pastor y Ximeno)	81	Religiosa del convento de Benigànim	Conoció a la Madre Inés durante 33 años. Prima de Catalina Ramón (beneficiaria de milagro). Prima de Gerónimo Ximeno padre (beneficiario de milagro). Tía de Miguel Pastor (testigo del proceso apostólico de 1762)
15	Sor María Magdalena de San Pablo (en el siglo María Gómez y Mollá)	65	Religiosa del convento de Benigànim	Conoció a la Madre Inés personalmente. Hija de Francisca Mollá (beneficiaria de milagro).
16	Sor Ana María de San Roque (en el siglo Ana Gomar y Alabort)	65	Religiosa de obediencia del convento de Benigànim	Conoció a la Madre Inés durante 12 años. Sobrina de Emerenciana de San Roque y de María de San Francisco (coetáneas a la Madre Inés); y de Eufemia Tudela (madre de Luis Gomar, clérigo de San Miguel presente en el reconocimiento del cadáver)
17	Luis Mateu	91	Labrador. Benigànim	Padre de Luisa Mateu (profesó como Luisa María del Salvador por profecía de la Madre Inés). Primo de varias religiosas coetáneas a la Madre Inés.
18	Úrsula Benavent Domigela	53	Doncella. Benigànim	
19	Bartolomé Tudela	55	Labrador (ocupó el cargo de criado en el convento). Benigànim	

20	Vicente Vayá	60	Labrador. Benigànim	
21	José Climent	34	Ciudadano Universidad de Canals	
22	Francisco Saurina	40	Labrador Universitat de Canals	Criado de José Climent (testigo de este proceso)
23	María Ximeno	54	Campesina. Benigànim	Hermana de Gerónimo Ximeno y de Magdalena Ximeno (testigos de este proceso). Hija de Gerónimo Ximeno padre (beneficiario de milagro)
24	Gerónimo Ximeno	43	Pastor. Benigànim	Hermano de María Ximeno y Magdalena Ximeno (testigos de este proceso). Hijo de Gerónimo Ximeno (beneficiario de milagro)
25	Magdalena Ximeno Y de Cucarella	45	Casada con Vicente Cucarella (labrador). Benigànim	Hermana de María Ximeno y de Gerónimo Ximeno (testigos de este proceso). Hija de Gerónimo Ximeno padre (beneficiario de milagro)
26	Jaime Albert	64	Presbítero, doctor en teología, beneficiado de la iglesia metropolitana de Valencia. Valencia	Confesor de la Madre Inés durante 5 años
27	Gaspar Ferrer y Proxita	43	Presbítero, canónigo prebendado, vicario general capitular de la iglesia metropolitana de Valencia. Comisario de Santa Cruzada. Valencia	Hermano de Manuel Ferrer (testigo de este proceso). Sobrino de Antonio Ferrer (obispo de Segorbe que conoció y examinó a la Madre Inés). Emparentado con Ventura Ferrer (gobernador de Xàtiva)
28	Manuel Ferrer y Proxita	48	Marqués de Sot, Caballero de la Orden de Santiago, Señor de Daimuz, Quartella, Larab y la Alquería Blanca.	Hermano de Gaspar Ferrer (testigo de este proceso). Sobrino de Antonio Ferrer (obispo de Segorbe que conoció y examinó a la Madre Inés). Emparentado con Ventura Ferrer (gobernador de Xàtiva)

29	Benedicto Pichón (Benito Pichón)	67	Presbítero, doctor en teología, canónigo prebendado de la iglesia metropolitana de Valencia, calificador del Santo Oficio, Juez ordinario del arzobispo Andrés de Orbe.	Habló con la Madre Inés personalmente en alguna ocasión.
30	Ildfonso (Alonso) Milán De Aragón	58	Presbítero de la iglesia metropolitana de Valencia.	Hermano de José Milán de Aragón (presente en el primer reconocimiento del cadáver de Sor Josefa y quien financia la publicación de la hagiografía de Tosca). Tío de Alonso Milán de Aragón (testigo del proceso apostólico de 1762).
31	Vicenta Ferrer y Escorcía	52	Condesa de Faura. Mujer de Joseph Pablo Vives de Cañamás, condes de Faura. Alicante	Hija de Ventura Ferrer (gobernador de Xàtiva). Madre de Juan Vives de Cañamás (testigo del proceso apostólico de 1762). Hermana de Teresa Ferrer (testigo de este proceso)
32	Teresa Ferrer y Escorcía	48	Mujer de Don Gerónimo de Frigola y Brizuela, caballero de la Orden de Montesa. Alicante	Hija de Ventura Ferrer (gobernador de Xàtiva). Hermana de Vicenta Ferrer (testigo de este proceso)
33	Inés Mollá	32	Villanueva de Castellón	Casada con Juan Bautista García (testigo de este proceso). Hermana de Josefa María Mollá, Urbana Mollá y José Mollá (testigos de este proceso)
34	Juan Bautista García	51	Médico Originario de Albalat de Pardines (habitante de Villanueva de Castellón)	Casado con Inés Mollá (testigo de este proceso)

35	Josefa María Mollá	38	Mujer de Vicente Pineda, labrador. Villanueva de Castellón	Hermana de Inés Mollá, Urbana Mollá y José Mollá (testigos de este proceso)
36	Urbana Mollá	35	Mujer de José Marco, notario. Villanueva de Castellón	Hermana de Josefa María Mollá, Inés Mollá y José Mollá (testigos de este proceso)
37	José Mollá	43	Boticario. Villanueva de Castellón	Hermano de Inés Mollá, Josefa María Mollá y Urbana Mollá (testigos de este proceso)
38	Isabel Cebriá	54	Noble. Esposa de Don Juan Ortiz y Malferit. Valencia	Pariente de Teresa María de la Concepción (coetánea de la Madre Inés)
39	Melchor Costa	80	Clérigo	Padre de Catalina María de San Agustín (testigo de este proceso). Viudo de Elena Mompó (beneficiaria de milagro)
40	Luis Martínez	58	Cirujano de Ontinyent. Originario de Carcaixent	
41	Jaime Polop	32	Médico. Quatretonda	Experto consultado en el reconocimiento del cadáver de 1729
42	Vicente Fuertes	29	Médico. Llanera	
43	Vicente Barberá	61	Labrador. Vallada	
44	José Fuster	71	Notario y familiar del Santo Oficio. Xàtiva	Esposo de Antonia Masip (testigo de este proceso). Padre de Clara María Fuster (testigo de este proceso)
45	Antonia Masip	69	Xàtiva	Esposa de José Fuster (testigo de este proceso). Madre de Clara María Fuster (testigo de este proceso)
46	Clara María Fuster	49	Esposa de Antonio Sanz Junio, labrador. Oriunda de Xàtiva, vive en Gandía.	Hija de José Fuster y Antonia Masip (testigos de este proceso)

## 2. Testigos del proceso de *non cultu* (1737)

	<b>Nombre</b>	<b>Profesión y lugar de origen (o vivienda)</b>	<b>Otros datos relevantes</b>
1	Vicente Barrachina	Presbítero de la parroquia de Benigànim	
2	Fray Joseph Romeu	Presbítero, guardián del convento de los menores descalzos de San Francisco en Benigànim	
3	Fray Francisco Rioxa	Presbítero de los menores de San Francisco de Benigànim	
4	Sor Francisca María de los Ángeles	Priora del convento de Benigànim en 1737	Testigo del proceso informativo (1729-1730)
5	Sor Catalina María de San Agustín	Religiosa de coro del convento de Benigànim	Testigo del proceso informativo (1729-1730)
6	Sor María Magdalena de San Pablo	Religiosa de obediencia del convento de Benigànim	Testigo del proceso informativo (1729-1730)
7	Fray Joseph Bastan	Religioso de la Orden de San Agustín, actual provincial de la provincia de Aragón .	
8	Fray Pedro Polo	Religioso de la Orden del Seráfico Padre Patriarca de San Francisco observante, provincial que fue de la provincia de este reino. Actual difinidor¿? General de toda la orden de San Francisco.	
9	Fray Vicente Pertusa	Orden de Predicadores, provincial que fue de la provincia de Aragón .	
10	Padre Diego Olzina	Presbítero de la Compañía de Jesús. Prepósito actual de la Real Casa Profesa de Valencia.	
11	Vicente Gregori	Presbítero canónigo magistral de la Iglesia Metropolitana de Valencia	
12	Felipe Doménech	Canónigo penitenciario de la iglesia metropolitana de Valencia	



### 3. Testigos del proceso *super fama in genere* (1764)

	Nombre	Profesión y lugar de origen (o vivienda)	Otros datos relevantes
1	Sor María Luisa de Corpus Christi	Religiosa del convento de Benigànim y antigua priora	
2	Sor María Josefa de Santa Ana	Religiosa del convento de Benigànim y antigua priora	
3	Sor María Jomer? De Christo	Religiosa profesa del convento de Benigànim	
4	Fray Luis Vidal	Dominico y presidente de su convento del título de la Santa Cruz de Llombai	Testigo del proceso apostólico <i>in specie</i> (1762)
5	Don Carlos Tudela	Natural y vecino de la villa de Benigànim	
6	Don José Moscardó	Natural y vecino de la villa de Benigànim	Testigo del proceso apostólico <i>in specie</i> (1762)
7	Don Diego Félix Ortiz y Cebrián	Sacerdote de Xàtiva	
8	Don Francisco Colomer	Caballero de Dènia	

#### 4. Testigos del proceso apostólico *in specie*: entre 1762 y 1799

	Nombre	Edad	Profesión y lugar de origen	Relaciones con otras personas (y otros datos relevantes)
1	Vicente Calatayud	70	Presbítero de San Felipe Neri, colegial de Corpus Christi. Catedrático y examinador de filosofía de la UV, catedrático de teología jubilado, examinador. Pavorde primario de la iglesia metropolitana de Valencia. Examinador sinodal del arzobispado de Valencia y Sevilla. Teólogo y consultor del arzobispo de Sevilla. Albaida	
2	Pascual García Y Roda	60	Sacerdote de San Felipe Neri. Doctor en teología y maestro en artes. Villahermosa	
3	Vicente Ximeno (O Gimeno)	71	Sacerdote y beneficiado de la iglesia metropolitana de Valencia. Autor del libro "Escritores del Reino de Valencia". Valencia	
4	Francisco Gerónimo De Saboya	81	Abogado. Valencia	
5	Luis Vidal	66	Religioso dominico del convento de valencia. Gorga	Nieto de Vicente Pastor (presente en el reconocimiento del cadáver de 1729). Sobrino de Magdalena de San Juan (coetánea de Sor Josefa)

6	Vicente Bella	67	Sacerdote, rector y colegial de Corpus Christi. Beneficiado de San Juan del Mercado de Valencia. Albaida	
7	Joseph Serra (José Sierra)	61	Oficial de la Contaduría y Ejército del reino. Valencia	Amigo personal de Tomás Vicente Tosca
8	Juan Vives De Cañamás	62	Conde de Faura. Caballero de la Orden de Montesa, casado, mayorazgo de su casa. Valencia	Hijo de José Vives de Cañamás y de Vicenta Ferrer y Escorcía (testigo del proceso informativo). Nieto de Ventura Ferrer (gobernador de Xàtiva)
9	Joaquín Madroño Y Rechauli	61	Noble. Valencia	
10	Miguel Pastor	63	Religioso dominico, se encarga de la cura de almas en Quatretonda (desde 1734). Benigànim	Sobrino de Sor Ana María de San Agustín (testigo del proceso informativo)
11	Marcos Antonio Casanova	77	Ciudadano. Ontinyent	
12	Joseph Moscardó	80	Labrador. Viudo. Benigànim	
13	Agustín De Valdenoches Y Muñoz	66	Consejero de Hacienda de su Majestad, y su contador de las Generalidades del Reino de Valencia. Tarazona (Guadalajara)	
14	Manuel Fernández De Marmanillo	71	Regidor decano de la clase de nobles de Valencia, alguacil mayor de la Inquisición. Secretario del secreto fiscal. Villa del Ciego (Calahorra)	Sobrino de José Fernández de Marmanillo (oratoriano y autor de una de las honras fúnebres dedicadas a Sor Josefa)
15	Don Alonso Milán De Aragón Y Hulve	62	Presbítero, dignidad de Chantre, canónigo de la Iglesia Metropolitana de Valencia. Decano de las tres Gracias. Madrid	Sobrino de José Milán de Aragón (presente en el primer reconocimiento del cadáver de Sor Josefa y quien financia la publicación de la hagiografía de Tosca) y de Alonso Milán de Aragón (testigo del proceso informativo)

16	Mosén Jesualdo Poblador	67	Presbítero, beneficiado de la parroquia de los Santos Juanes de Valencia. Notario del Santo Oficio. Algemesí	
17	Mosén Pedro Vicente Benavent Y Cucarella	50	Presbítero de la parroquia de Sueca. Benigànim	Hijo de José Benavent (trabajador del convento coetáneo a Sor Josefa)
18	Fray Manuel Pastor Y Albornoz	71	Religioso trinitario calzado. Valencia	
19	Mariana Benavent Y Matheu	28	Labradora. Benigànim	Esposa de Juan Bautista Cucarella (testigo de este proceso)
20	Vicente Pla	33	Maestro sangrador. Benigànim	
21	Juan Bautista Moscardó Y Martí	36	Labrador. Benigànim	Sobrino de Mosén Juan Bautista Moscardó (testigo de este proceso)
22	Enrique Torres	60	Cortante. Penàguila	
23	Andrés Vidal Y Matheu	67	Labrador. Benigànim	
24	Vicente Torregrosa Y Quilis	75	Carretero. Adsaneta ¿?	
25	Juan Bautista Cucarella	41	Labrador. Benigànim	Esposo de Mariana Benavent (testigo de este proceso)
26	Joaquín Darás	28	Soltero, estudiante de teología moral en el Monasterio de la Vall digna (donde vive). Fue paje del Abad Don Francisco San Juan (por eso no le falta de nada).  Benigànim	
27	Domingo Gómez	49	Labrador. Rafalguaraf	Hermano de Mariana Gómez (beneficiaria de milagro)
28	Joaquín Fortuño (Fortuny)	67	Maestro carpintero. Benigànim	
29	Mosén Juan Bautista Moscardó	70	Presbítero beneficiado de la parroquia de Benigànim. Benigànim	Tío de Juan Bautista Moscardó y Martí (testigo de este proceso)

30	Sor María Michaela De San Joseph (Micaela Tormo Y Baró En El Siglo)	86	Religiosa de coro, dos veces prelada en el convento. Benigànim	
31	Sor María Bárbara De Los Desamparados	71	Religiosa de obediencia. Silla	Sobrino de José Guill (notario y procurador del convento de Benigànim)

## 5. Testigos del proceso apostólico de 1882

	<b>Nombre</b>	<b>Edad</b>	<b>Profesión y lugar de origen</b>	<b>Relación con otras personas</b>
1	Miguel Martínez	10	Benigànim	Sobrino de Vicenta María Guarner y Cuquerella. Nieto de Josefa María Cuquerella y Alabort
2	Vicenta María Guarner y Cuquerella	32	Profesión la de su sexo. Benigànim	Tía de Miguel Martínez. Hija de Josefa María Cuquerella y Alabort
3	Josefa María Cuquerella y Alabort	56	Profesión la de su sexo. Benigànim	Abuela de Miguel Martínez. Madre de Vicenta María Guarner y Alabort
4	José Huerta y Victoria	25	Jornalero. Llosa de Ranés	
5	Pedro Benet Perales	55	Comerciante. Benigànim	
6	José Ramón Benavent Juan	47	Labrador. Benigànim	
7	José Gimeno y Morillo	35	Arriero. Banigànim	
8	María Rosa García Moscardó	48	Labradora. Benigànim	
9	Vicente Tormo y Chust	51	Labrador propietario. Benigànim	
10	Juan Bautista Moscardó y Pastor	27	Labrador propietario. Benigànim	
11	Antonio Ortiz Maigues	56	Doctor en derecho canónico y licenciado en derecho civil. Beneficiado de la iglesia de los Santos Juanes de Valencia. Teniente Vicario General Apostólico Castrense. Dimisionario en la Diócesis. Benigànim	Hijo de María Rosa Maiques y Llopis (beneficiaria de un milagro en 1851)
12	María Rosa Benavent Martí	46	Se dedica al comercio con su marido. Benigànim	

13	José Darás y Cuquerella	39	Licenciado en medicina y cirugía, médico titular de Benigànim (incluido el convento). Benigànim	
14	Miguel Pastor Tudela	59	Bachiller en derecho civil y canónico, beneficiado de la parroquia de Benigànim. Benigànim	
15	Ramón Pastor y Pastor	27	Labrador. De Benigànim, pero vive en Quatretonda por haberse casado con Josefa María Benavent y Martí	
16	Vicente Ramón Moscardó González	42	Labrador propietario. Más adelante síndico de la comunidad. Benigànim	





## FUENTES

### 1. Manuscritas

Archivio Segretto Vaticano (ASV), *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654: *Proceso ordinario super fama*, 1748.

ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3655: *Proceso De non cultu*, 1737.

ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3653: *Proceso apostolico Valentino super virtutibus*, 1762.

ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3649: *Proceso apostolico super fama in genere*, 1766.

ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3954: *Proceso apostolico Valentino super miraculis*, 1876-1882.

ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 5730: *Proceso apostolico valentino super miraculo*, 1884-1885.

Archivo Rodrigo Pertegás. Miscelánea no médica, 19/4, 19/5 y 19/6.

Archivo Histórico de la Universitat de València, *Varia* 46/7.

Archivo de Protocolos del Colegio de Corpus Christi de Valencia: Josep Guill, Protocolos 7313-7332; Vicent Guill, Protocolos 2546-2582 y 7399-7412.

Archivo del Convento de la Purísima Concepción y Beata Inés de Benigànim: Carta de la Venerable Madre Sor María de Santa Ynés de Benigànim, 1690.

Archivo del Convento de la Purísima Concepción y Beata Inés de Benigànim: Fragmento del Testamento de Doña María Concepción Castellví y de Cardona, marquesa viuda de Ráfol, 1854.

Archivo del Reino de Valencia, *Sección Clero*, Libros 1760, 1793 y 1855.

Archivo Histórico Nacional, *Sección Nobleza*, Fernán Núñez C16 D18. Beatificación Sor Inés de Benigànim en suspenso.

Certificado de curación de Francisca Seguí (Almenara) por obra de Inés de Benigànim. 1752. Manuscrito. Biblioteca Valenciana Digital.

Biblioteca de Catalunya, *Fons Francesc de Cardona*, 11/3-15: Carta de Tomás Polizoto a Francisco de Cardona, 1688.

Archivo de la Corona de Aragón (ACA), *Consejo de Aragón*, Legajos, 0892, nº 174: Pide el cargo de Baile de Benigànim (1646).

ACA, *Consejo de Aragón*, Legajos, 0728, nº 54: Del nombramiento del baile de Benigànim (1650).

ACA, *Consejo de Aragón*, Legajos, 0729, nº 34: Del oficio de baile de la villa de Benigànim (1650).

ACA, *Consejo de Aragón*, Legajos, 0936, nº 136. Bartolomé Tudela, de la villa de Benigani, pide para su hijo la futura sucesión del oficio de baile de aquella villa, cargo que tuvieron sus antepasados (1697).

ACA, *Consejo de Aragón*, Legajos, 0860, nº 63: Baile de Benigànim (1700).

## **2. Impresas**

(De) Azevedo, Emmanuel: *Benedicti Papae XIV Doctrina de Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, Typis Societate Belgicae, Bruselas, 1840.

Benavent, José Vicente: *Novena de la Beata Inés de Benigànim y Breve compendio de la Historia de dicha Santa*. Librería Mariana y Mompié, Valencia (entre 1900 y 1920).

*Breve de la beatificación del Ven. Siervo de Dios F. Nicolás Factor. Sacerdote profeso, del Orden de Menores Observantes [...]*, Valencia, Oficina de Benito Monfort, 1786.

*Breve de la beatificación del Ven. Siervo de Dios F. Gaspar de Bono, sacerdote proceso del Orden de los Mínimos de S. Francisco de Paula [...]*, Valencia, Oficina de Benito Monfort, 1786.

Calvo, Juan: *Primera y segunda parte de la Cirugía Universal y particular del cuerpo humano*, Madrid, Edición de 1626.

Chinchilla, Anastasio: *Anales históricos de la medicina en general, y biográfico-bibliográfico de la española en particular, Tomo Segundo*, Imprenta de D. José Mateu Cervera, a cargo de Ventura Lluch, Valencia, 1845.

*Colección de Documentos Eclesiásticos*, Tomo V, Número 8, Imprenta de N. Parga, Guadalajara, 1886: pp. 57-59.

*Colección legislativa de España. Sentencias del Tribunal Supremo en su Sala Primera. Recursos de casación, admisión de los mismos y competencias en materia civil. Primer semestre de 1872*, Imprenta del Ministerio de Gracia y Justicia, Madrid, 1875.

*Decretum Valentina beatificationis (et) canonizationis Venerabilis Servae Dei Josephae Mariae a S. Agnete vulgo Ines de Beniganim Ordinis Eremitarum Excalceatarum S. Agustini*, Valencia, 1763.

*Diccionario histórico o Biografía universal compendiada, Tomo octavo*, Barcelona, 1832.

*Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullio*, Mallorca, 1700.

*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala*, Barcelona, 1847.

Fernández de Marmanillo, José: *Oración fúnebre en las exequias, que a expensas de la devoción de muchos, consagró el Reverendo Clero de San Salvador de Valencia en su Iglesia a 2 de julio de 1696. A la memoria de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés*, Valencia, por José Esteban Dolz, 1771.

Genovés, Francisco: *Gozos en honor de la Beata Madre Inés de Benigànim*, 1889.

*Geografía e Historia de Benigànim*, Colección Pueblos de España, Xàtiva, 1950?

*Información de la Causa de Beatificación y Canonización del Ven. Siervo de Dios D. Juan de Ribera, patriarca de Antioquía y arzobispo de Valencia, sobre la duda si ha hecho Milagros, y cuáles sean hasta ahora para el efecto de que se trata*, Valencia, 1790.

Jordán, Jaime: *Historia de la Provincia de la Corona de Aragón de la Sagrada Orden de los Ermitaños de Nuestro gran Padre San Agustín. Parte Primera. Tomo segundo*, Imprenta de Antonio Bordázar, Valencia, 1712.

Lozano, Pedro (OSA): “La Beata Inés de Benigánim”, *Ciudad de Dios. Revista agustiniana*, Nº 15, 1888, pp. 372-379.

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

*Novena en honor de la Beata Josefa de Santa Inés de Benigánim. Para alcanzar el Señor por su intercesión, remedio en nuestras necesidades*. Valencia. Imp. Casa de Beneficencia. 1890.

*Novena a la beata Inés de Benigánim y breve compendio de la historia de dicha santa*, Valencia, Librería viuda de R. Mariana y Mompié, principios del s. XX.

Orellana, Marcos Antonio: *Tratado histórico-apologético de las Mujeres Emparedadas*, Valencia, edición de 1887.

Ortí y Mayor, José Vicente: *Historia de la milagrosa imagen de el Santo Christo de San Salvador de Valencia, Que vino por los años 1250 desde Beryto a esta dichosa Ciudad contra las corrientes de su Río Turia. Escriviala D. Joseph Vicente Ortí y Mayor, natural de la Ciudad de Valencia [...]*, Impresa con permiso en Valencia, por Antonio Bordázar, 1709.

Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y prodigios de la Venerable señora Doña Gertrudis Anglesola, religiosa cisterciense, y dos vezes abadesa en el Monasterio de Nuestra Señora de Gratia Dei, vulgo de la Zaydia, en la ciudad de Valencia. Que escrivia Don Joseph Vicente Ortí y Mayor, natural de la misma ciudad, y dedica al glorioso abad San Benito, Doña Rosa Navarro, abadesa que ha sido en el propio monasterio*, En Valencia, por Joseph Thomás Lucas, Impresor del Sr. Obispo de Teruel, junto a la Plaza de S. Vult, 1743.

Ortí y Mayor, José Vicente: *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragoza, llamada comúnmente Luisa de Carlet. Escriviala Don Joseph Vicente Ortí y Mayor, natural de Valencia, quien dedica a la Sacratissima Virgen de los Desamparados*, En Valencia: En la Oficina de Joseph Estevan Dolz, Impresor del Santo Oficio, 1749.

Panes, Antonio: *Crónica de la Provincia de San Juan Bautista, de religiosos menores descalzos de la regular observancia de Nuestro Seraphico Padre San Francisco, Parte segunda*, Imprenta de Gerónimo Vilagrassa, Valencia, 1666.

Pliego de cordel titulado: *La Mare Inés de Benigani. Naixqué en este poble, en una humil habitació de la plaseta de San Miquel, (que hui encara se conserva) en el añ 1625, dia 9 de Febrer. Els pares eren Lleuis Albiñana y Visenta Gomar, honrats, vir-tuosos y humils llauradors; li posaren de nom Pepa Teresa. Padrins: Esteve Pastor y Teodora Tudela, també de Benigani.* [S.l.] [s.i.] [s.d.].

*Regla y Constituciones de las monjas reformadas Descalzas Agustinas. Ordenadas por el Reverendísimo Señor D. Juan de Ribera Patriarca de Antioquia, y Arzobispo de Valencia*, Valencia, 1775.

Rongier, Silvestre: *Vita della Beata Giuseppa Maria di S. Agnese. Religiosa professa dell'ordine degli eremiti scalzi di S. Agostino, volgarmente chiamata Inés di Beniganim, scritta da Monsignor Silvestro Rongier Fullerard, protonotario apostolico e postulatore della causa*, Roma, Tipografia Vaticana, 1888.

*Sacrorum Rituum Congregatione Emo & Rmo Dno Cardinali Portocarrero Valentina Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servae Dei Josephae Mariae a Sancta Agnete. Monialis Professae in Monasterio purissimae Conceptionis B. Mariae Virginis Ordinis Excalceatorum S. Augustini Villae Beniganim. Positio super dubio: An sit signanda Commissio introductionis Causae in casu, & ad effectum.* Tipografía Cámara Apostólica, Roma, 1759.

*Sac. Rituum Congregatione Emo, & Rmo Domino Cardinali Jo: Francisco Albani Episcopo Sabinensi, Valentina Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servae Dei Josephae Mariae a Sancta Agnete. Monialis Professae in Monasterio purissimae Conceptionis B. Mariae Virginis Ordinis Excalceatorum S. Augustini Villae Beniganim. Positio super dubio: An constet de Validitate & Relevantia Processus in Civitate & Diocesi Valentina Apostolica Auctoritate constructi super Fama Sanctitatis, Virtutum, & Miraculorum in genere praeditae Ven. Servae Dei, in casu, & ad effectum.* Tipografía Cámara Apostólica, Roma, 1769.

*Sacra Rituum Congregatione Emo, & Rmo Domino Cardinali Galeffi relatore Valentina Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servae Dei Josephae Mariae a Sancta Agnete.*

*Monialis Professae in Monasterio purissimae Conceptionis B. Mariae Virginis Ordinis Excalceatorum S. Augustini Villae Beniganim. Summarium Super Virtutibus.* Tipografía Cámara Apostólica, Roma, 1815.

*Sacra Rituum Congregatione Emo, & Rmo Domino Card. Marco y Catalan relatore Valentina Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servae Dei Josephae Mariae a Sancta Agnete. Monialis Professae in Monasterio purissimae Conceptionis B. Mariae Virginis Ordinis Excalceatorum S. Augustini Villae Beniganim. Novissima Positio Super Virtutibus cum facto concordato.* Tipografía Cámara Apostólica, Roma, 1837.

*Sacra Rituum Congregatione Emo et Rmo Domino Card. Dominico Bartonini Praefecto et Relatore. Valentina Beatificationis et Canonizationis Ven. Servae Dei Sororis Josepha Mariae a S. Agnete Vulgo Ines de Beniganim. Sanctimonialis Professae. Ordinis Eremitarum Excalceatorum S. Augustini. Nova Positio Super Miraculis.* Typis Guerra et Mirri, Roma, 1884 (Archivo de la Catedral de Valencia, A-555 (2-C)).

Tosca, Tomás Vicente: *Vida y virtudes de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés (en el siglo Josepha Albiñana) Religiosa Descalça de el exemplarísimo Convento de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, de la villa de Benigánim.* Imprenta de Antonio Bordázar, Valencia, 1715.

Tosca, Tomás Vicente y Albiñana, Vicente: *Vida, virtudes y milagros de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés (en el siglo Josepha Albiñana). Religiosa Descalza del exemplarísimo Convento de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, de la Villa de Benigánim,* Valencia, por José Esteban Dolz, 1737.

Tosca, Tomás Vicente y Albiñana, Vicente: *Vida, virtudes y milagros de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés (en el siglo Josepha Albiñana). Religiosa Descalza del exemplarísimo Convento de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, de la Villa de Benigánim,* Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1775.

Tosca, Tomás Vicente y Hernández y Herrero, Joaquín: *Vida, virtudes y milagros de la Venerable Madre Sor Josefa María de Santa Inés de Benigánim. Religiosa agustina descalza. Escrita por el Dr. D. Tomás Vicente Tosca, presbítero. Adicionada nuevamente por el Dr. D. Joaquín Hernández y Herrero, cura de la parroquial del Salvador de esta ciudad.* Valencia. Imprenta de D. Agustín Laborda. Año de 1852.

Tudela, Gerónimo: *Encomios fúnebres en las honras, y exequias, que la villa de Benigànim dedicó a su más amada hija la Venerable Madre Sor Josepha de Santa Inés, religiosa agustina descalza, de su Exemplaríssimo Convento de la Puríssima Concepción*, Valencia, por Jayme Bordázar, 1696.

Tudela, Pascual: *Oración fúnebre en el día último del Trinitario que se celebró en las Honras de la V.M. y sierva de Dios, Sor Josepha de Santa Inés*, Valencia, por Diego de Vega, 1698.

Turano, Girolamo: *Vita e virtù della Venerabile Serva di Dio Suor Maria Crocifissa della Concezzione, dell'ordine di San Benedetto nel Monastero di Palma*, Venecia, 1709.

Vidal y Micó, Francisco: *Historia de la prodigiosa vida, virtudes, milagros y profecías del segundo ángel del Apocalypsi, y apóstol valenciano de las Indias Occidentales San Luis Bertrán, taumaturgo en milagros, profeta excelso y mártir por eminencia*, En la Oficina de Joseph Thomás Lucas, Valencia, 1743.

Ximénez, Juan: *Vida y Virtudes del Venerable Siervo de Dios el Ilustrísimo, y Excelentísimo Señor D. Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía, Obispo de Badajoz, y después Arzobispo de Valencia, Su Virrey, y Capitán General, Fundador del Real Colegio de Corpus Christi, de la Provincia de los Menores Capuchinos, y de la Reforma de las Monjas Agustinas Descalzas. Recopilada de varios autores [...] por el R. P. Fr. Juan Ximénez*, Imprenta de Roque Bernabó, Roma, 1734.

Ximeno, Vicente: *Escritores del Reyno de Valencia*, En Valencia, por Joseph Estevan Dolz, 1747.

## **2.1 Prensa**

*La Época* (Madrid, 1849), 1/10/1851, nº 799, p. 3

*El Católico, periódico religioso y social, científico y literario* (Madrid), 4/10/1851, p. 35.

*La Regeneración* (Madrid), 29/09/1864, p. 4.

*La Unión* (Madrid, 1882), 18/1/1883, p. 4.

*La Unión* (Madrid, 1882), 25/6/1883, p.2.

*La Dinastía* (Barcelona), 22/5/1884, p. 4.

*El Imparcial* (Madrid, 1867), 20/10/1885, p. 3; y 23/10/1885, p. 3.

*La República* (Madrid, 1884), 23/10/1885, p. 1.

*La Época* (Madrid, 1849), 24/10/1885, p. 3.

*La Época* (Madrid, 1849), 26/10/1885, p. 4.

*La Correspondencia de España* (Madrid), 7/2/1886, p.3.

*El Siglo Futuro* (Madrid), 14/1/1887, p. 3

*La Iberia* (Madrid, 1868), 13/4/1887, p. 2

*La Unión* (Madrid, 1882), 16/4/1887, p. 4

*La Unión* (Madrid, 1882), 25/4/1887, p. 2.

*La Ilustración Católica* (Madrid, 1877), 5/5/1887, nº 13, pp. 6 y 7

*El Siglo Futuro* (Madrid), 26/1/1888, p. 3.

*La Época* (Madrid, 1849), 27/2/1888, p. 2.

*La Época* (Madrid, 1849), 3/3/1888, p. 3.

*El Siglo Futuro* (Madrid), 7/3/1888, p. 3

*La Dinastía* (Barcelona), 13/3/1888, p. 2.

*La Ilustración Española y Americana* (Madrid), 15/3/1888, p. 7.

*El País* (Madrid, 1887), 19/9/1888, p. 1.

*Ilustración Artística* (Barcelona), 7/12/1891, p. 6.

*El Correo Español* (Madrid), 20/1/1893, p. 3.

*El Motín* (Madrid), 8/2/1896, p. 2.

*El Movimiento Católico* (Madrid), 7/8/1896, p. 1.



*El Correo Español* (Madrid), 13/8/1896, p. 2.

*La Hormiga de Oro* (Barcelona), 2/9/1916, p. 13.

*La Hormiga de Oro* (Barcelona), 2/2/1928, pp. 6 y 7.



## BIBLIOGRAFÍA

Accati, Luisa: “Hijos omnipotentes y madres poderosas: el modelo católico y mediterráneo”, en Morant, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. II: El mundo moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 63-104.

Alabrús, Rosa Mª y García Cárcel, Ricardo: *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Cátedra, Madrid, 2015.

Albiñana, Salvador y Hernández, Telesforo: “Comentario en torno a la biografía de Tomás Vicente Tosca”, *Universidades españolas y americanas. Época colonial*, CSIC, Generalitat Valenciana, Valencia, 1987, pp. 35-56.

Alfani, Guido y Gourdon, Vincent: “Las familias y la elección de padrinos y madrinas de bautizo en la Europa católica en la Edad Moderna. Balance y perspectivas de investigación”, *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante*, Nª 34, Monográfico: *Curso de vida y reproducción social en España y en Europa en la Edad Moderna*, 2016, pp. 23-42.

Alfonso Medrano, Daniel: “Romanços de cec a la Vall d’Albaida”, *Revista Almaig. Estudis i documents*, NªXVIII, 2002, pp. 51-61.

Álvarez Barrientos, Joaquín: “Teatro y espectáculo a costa de santos y magos”, en Huerta Calvo, Javier y Palacios Fernández, Emilio (eds.): *Al margen de la Ilustración. Cultura popular, arte y literatura en la España del siglo XVIII*, Rodopi, Ámsterdam, 1998, pp. 77-95.

Álvarez Santaló, León Carlos: “La curación hagiográfica o el estilismo del imaginario social”, en González Alcantud, José Antonio y Rodríguez Becerra, Salvador (eds.): *Creer y curar: la medicina popular*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1996, pp. 497-527.

— *Dechado barroco del imaginario moderno*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010.

Amelang, James y Tausiet, María (eds.): *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004.

Amelang, James: “Autobiografías femeninas”, en Morant, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina, Vol. II. El mundo moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 155-168.

Anderson, Bonnie y Zinsser, Judith: *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Crítica, Barcelona, 2017.

Andrés-Gallego, José y Pazos, Antón: *La Iglesia en la España Contemporánea I, 1800-1936*, Encuentro, Madrid, 1999.

Archambeau, Nicole: “Tempted to kill: miraculous consolation for a mother after the death of her infant daughter” en Carrera, Elena (ed.): *Emotions and Health (1200-1700)*, Brill, Boston, 2013, pp. 47-66.

Ardit, Manuel: *Els homes i la terra del País Valencià: segles XVI-XVIII*, Afers, Barcelona, 2016.

Arias de Saavedra, Inmaculada; Jiménez Pablo, Esther y López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (eds.): *Subir a los altares: modelos de santidad en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Granada, Granada, 2018.

Arrizabalaga, Jon: “Nuevas tendencias en la historia de la enfermedad: a propósito del constructivismo social”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, Nº 558-560, 1992, pp. 147-166.

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

— “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.

Azurmendi, Mikel: *Las brujas de Zugarramurdi. La historia del aquelarre y la Inquisición*, Editorial Almuzara, Córdoba, 2013.

Baranda Leturio, Nieves y Marín Peña, M<sup>a</sup> Carmen (eds.): *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid, 2014.

Bas Martín, Nicolás: “La imprenta ilustrada: Benito Monfort y la catedral de Valencia”, en Callado Estela, Emilio (ed.): *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, Vol. 2, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2014, pp. 293-321.

Barona Vilar, Josep Lluís: *Salud, enfermedad y muerte. La sociedad valenciana entre 1833 y 1939*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2002.

Benavent Alabort, José Vicente: *Reseña histórica de la villa de Benigànim*, Imprenta de José M<sup>a</sup> Alpuente, Valencia, 1901.

Benítez Sánchez-Blanco, Rafael: “Los poderes inmediatos”, en Ribot, Luis (coord.): *Historia del mundo moderno*, ACTAS, Madrid, 2006, p. 105-123.

— “Prólogo”, en Callado Estela, Emilio (coord.): *Lux Totius Hispaniae. El Patriarca Ribera cuatrocientos años después (II)*, PUV, Valencia, 2011, pp. 9-16.

Benítez Sánchez-Blanco, Rafael y Andrés Robres, Fernando: “Juan de Ribera, los colegios de niños moriscos de Valencia y los inicios del Real Colegio de Corpus Christi (1538-1625)” en Callado Estela, Emilio (ed.): *El patriarca Ribera y su tiempo: religión, cultura y política en la Edad Moderna*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2012, pp. 495-524.

Benlloch Poveda, Antonio: “Una legislación para una reforma católica. Los sínodos de San Juan de Ribera”, en Callado Estela, Emilio (coord.): *Lux Totius Hispaniae. El Patriarca Ribera cuatrocientos años después (II)*, PUV, Valencia, 2011, pp. 93-188.

Benvenuti, Anna: “La santedat en àmbits femenins: funcions i representacions entre l'Edat Mitjana i l'Edat Moderna”, *Revista d'Història Medieval*, N<sup>o</sup> 2, Dedicado a *Santes, monges i fetillers: Espiritualitat femenina medieval*, 1991, pp. 9-28.

Benvenuti, Anna; Boesch Gajano, Sofia; Ditchfield, Simon; Rusconi, Roberto; Scorza Barcellona, Francesco y Zarri, Gabriella: *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma, 2005.

Brambilla, Elena: *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Viella, Roma, 2010.

Bolufer, Mónica: “Actitudes y discursos sobre la maternidad en la España del siglo XVIII. La cuestión de la lactancia”, *Historia Social*, Nº 14, 1992, pp. 3-14.

— “Del cuerpo violentado al cuerpo tutelado. Doctrina religiosa y discurso higiénico en el siglo XVIII: el ejemplo del nacimiento”, en Quiles Faz, Amparo y Jiménez Mirales, María Isabel (coord.): *De otras miradas: reflexiones sobre la mujer de los siglos XVI al XX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1998, pp. 53-88.

— “Galerías de «mujeres ilustres» o el sinuoso camino de la excepción a la norma cotidiana (ss. XV-XVIII)”, *Hispania*, Vol. LX/1, Nº 204, 2000, pp. 181-224.

— “«Hombres de bien»: Modelos de masculinidad y expectativas femeninas, entre la ficción y la realidad”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, Nº 15, 2008, pp. 7-31.

— “Ciencia y moral en los orígenes de la maternidad totalizante”, *Mètode*, Nº 76, 2012.

Bouley, Bradford.A: *Pious Postmortems: Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2017.

Bouza Álvarez, José Luis: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, CSIC, 1990.

Brockliss, Laurence y Jones, Colin: *The Medical World of Early Modern France*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Burke, Peter: “How to be a Counter-Reformation saint”, Von Greyerz, Kaspar (ed.): *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, German Historical Institute, London, 1984, pp. 45-55.

— *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

Cabeza Rodríguez, Antonio: “La imagen del milagro en el Barroco, o el milagro como imagen”, en Sobaler Seco, María de los Ángeles y García Fernández, Máximo (coords.): *Estudios en homenaje al profesor Teófanos Egido. Vol. 2*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 2004, pp. 203-222.

Cabibbo, Sara: “Una santa en familia. Modelos de santidad y experiencias de vida (Italia, siglos XVII-XIX)”, *Studia histórica. Historia Moderna*, Nº 19, 1998, pp. 37-48.

Cabré, Montserrat y Ortiz, Teresa (eds.): *Sanadoras, matronas y médicas en Europa: siglos XII-XX*, Icaria, Barcelona, 2001.

Callado Estela, Emilio: *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del seiscientos: el intento de beatificación de Francisco Jerónimo Simón*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000.

Callado Estela, Emilio y Esponera Cerdán, Alfonso: *Memoria escrita, historia viva: dos dietarios valencianos del seiscientos. Cosas más notables sucedidas en Valencia (Ignacio Benavent). Libro de casos sucedidos en la ciudad de Valencia, tanto antiguos como modernos (José Agramunt)*, Ajuntament de València, Valencia, 2004.

Callado Estela, Emilio: “Sínodos, fiestas y religiosidad popular en la Valencia del siglo XVII”, en Núñez Roldán, Francisco (coord.): *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007, pp. 245-258

— “La carrera episcopal de los preladados valentinos en el siglo XVIII”, en Callado Estela, Emilio (ed.): *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, Vol. 2, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2014, pp. 13-38.

— *Mujeres en clausura: el Convento de Santa María Magdalena de Valencia*, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2014.

— *El paraíso que no fue: el Convento de Nuestra Señora de Belén de Valencia*, Publicacions Universitat de València, 2015

— “Origen, progreso y primeras tribulaciones del Oratorio de San Felipe Neri en España. El caso valenciano”, *Libros de la Corte.es*, Monográfico 3, 2015, pp. 51-72.

Calvi, Giulia (ed.): *La mujer barroca*, Alianza, Madrid, 1995.

Carmona, Juan Ignacio: *Enfermedad y sociedad en los primeros tiempos modernos*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005.

Caro Baroja, Julio: *Ensayo sobre la Literatura de Cordel*, Ediciones ISTMO, Madrid, 1990.

— *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Sarpe, Madrid, 1985.

Carrera, Elena: *Teresa of Avila's autobiography: authority, power and the self in mid-sixteenth-century Spain*, Legenda, Londres, 2005.

— “Anger and the Mind-Body connection in Medieval and Early Modern Medicine”, en Carrera, Elena (ed.): *Emotions and Health (1200-1700)*, Brill, Boston, 2013, pp. 95-146.

Casanova, Emili: “La beata Agnés de Benigànim (Segle XVII) i la seua llengua”, *Almaig. Estudis i documents*, N° IX, 1993, pp. 53-55.

Christian, William: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Madrid, 1991.

— “Llanto religioso provocado en España en la Edad Moderna”, en Tausiet, María y Amelang, James (coord.): *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Abada, Madrid, 2009, pp. 143-166.

Clark, Christopher: “The New Catholicism and the European Culture Wars”, en Clark, Christopher y Kaiser, Wolfram (coord.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 11-46.

Cortés Peña, Antonio Luis (coord.): *Historia del cristianismo. Vol. 3: El mundo moderno*, Trotta, Granada, 2006.

Dandele, Thomas: *La Roma española, 1500-1700*, Crítica, Barcelona, 2002.

De la Dedicación, Pedro: *La azucena de Valencia: vida, virtudes y carismas de la Beata Josefa María de s. Inés (vulgarmente Inés de Beniganim)*, [S.n.], Madrid, 1955.

Ditchfield, Simon: “Il mondo de la Riforma e della Controriforma”, en *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma, 2005, pp. 261-330.

— “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 University Press, Cambridge, 2007, pp. 201-224.

— “«Coping with the beati moderni»: Canonization procedure in the aftermath of the Council of Trent”, en McCoog, Tom (ed.): *Ite inflammatae omnia*, Institutum historicum societatis iesu, Roma, 2010, pp. 413-439.



Domínguez Ortiz, Antonio: “Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII”, en García Villoslada, Ricardo (dir.): *Historia de la Iglesia en España*, Vol. 4, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, pp. 5-72.

Duby, Georges y Perrot, Michelle (dir.): *Historia de las mujeres en Occidente*, 5 Volúmenes, Taurus, Madrid, 2000.

Duffin, Jacalyn: *Medical miracles. Doctors, saints and healing in the modern world*, Oxford University Press, Nueva York, 2009.

Egido, Teófanos: “Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)” *Cuadernos de Historia Moderna*, Vol. 25, 2000, pp. 61-85.

*Enciclopedia Cattolica*, Vol. 2, Città del Vaticano, 1949.

Escartí, Josep Vicent (ed.): *Dietari: notícies de València i son regne de 1661 a 1664 i de 1667 a 1679*, de Joaquim Aierdi, Barcino, Barcelona, 1999.

— *El diario (1700-1715) de Josep Vicent Ortí i Major* Fundación Bancaixa, Valencia, 2007.

Espino López, Antonio: “La situación militar en el Reino de Valencia durante la Segunda Germanía (1693)”, *Pedralbes*, Nº 24, 2004, pp. 233-284.

Evangelisti, Silvia: *Nuns: a history of convent life, 1450-1700*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Felipo Orts, Amparo: “La espiritualidad de Don Miguel y Don Gerardo de Cervelló. Entre el Oratorio de San Felipe Neri y la Escuela de Cristo de Valencia”, *Saitabi*, Nº 58, 2008, pp. 197-217.

Ferragud, Carmel: “Los peritajes médicos en la Valencia bajomedieval: los casos de envenenamiento”, *Dynamis, Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, Vol. 36, Nº 1, 2016, pp. 119-141.

Ferri Chulió, Andrés: *Iconografía de la Beata Inés de Benigánim (1696-1896)*, Monasterio de la Purísima Concepción y la Beata Inés, Benigánim, 2004.

— *La Beata Josefa M<sup>a</sup> de Santa Inés de Benigánim (Datos para la historia)*, Convento de la Purísima Concepción y la Beata Inés, Benigánim, 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, pp. 67-78.

— *Discursos cautivos: convento, vida, escritura*, Anexo LIII de *Cuadernos de Filología*, Universidad de Valencia, Valencia, 2004.

— “Puesta en escena barroca. Para una retórica femenina de la corporalidad en los siglos XVI y XVII”, en *Líneas actuales de investigación literaria. Estudios de literatura hispánica*, Universitat de València, València, 2004, pp. 591-599.

— *Heredar la palabra: vida, escritura y cuerpo en América Latina*, Tesis doctoral inédita, Universitat de València, 2005.

— “Cuerpos místicos, cuerpos que imitan a Cristo. De Agustín de Hipona a Francisca Josefa de la Concepción del Castillo.” *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris*, Vol. X, 2005, pp. 155-167.

Fiume, Giovanna: *I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, FrancoAngeli, Milán, 2000.

— *La cacciata dei moriscos e la beatificazione di Juan de Ribera*, Morcelliana, Brescia, 2014.

— “Profesiones religiosas forzadas y estrategias judiciales: sor Anna Maddalena Valdina”, *Studia Historica. Historia moderna*, Vol 40, N° 2, 2018 (en prensa).

Frazer, James: *La Rama Dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, Edición de 1944.

Frenk Alatorre, Margit: “Las formas de leer, la oralidad y la memoria”, en Infantes, Víctor; López, François y Botrel, Jean-François (dir.): *Historia de la edición y de la lectura en España: 1472-1914*, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Madrid, 2001, pp. 151-158.

Fries, Heinrich: “Milagro/Signo”, en Fries, Heinrich (dir.): *Conceptos fundamentales de la teología*, Tomo III, Cristiandad, Madrid, 1966-67, pp. 24-46.

Frutos Martínez, María Consuelo: “De la Divina comedia al Divino sainete por obra y gracia de Mi romería”, en Calvo Montoro, M<sup>a</sup> Josefa y Cartoni, Flavia (coord.): *El tema del viaje: un recorrido por la lengua y la literatura italianas*, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, 2010, pp. 337-364.

Furió, Antoni: *Història del País Valencià*, Tres i Quatre, València, 2001.

Galiana Chacón, Juan: “La extracción social de las religiosas en la Baja Edad Media valenciana”, *Revista d’Història Medieval*, N<sup>o</sup> 2, Dedicado a *Santes, monges i fetillers: Espiritualitat femenina medieval*, 1991, pp. 91-110.

Gallego, Henar y Bolufer, Mónica (eds.): *¿Y ahora qué? Nuevos usos del género biográfico*, Icaria Editorial. Historia y Feminismo, Barcelona, 2016.

García de Enterría, María Cruz: *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*, Taurus, Madrid, 1973.

— “La hagiografía popular barroca: entre lo maravilloso y lo fantástico”, *DRACO*, N<sup>o</sup> 3-4, 1991-1992, pp. 191-204.

— “Magos y santos en la literatura popular (Superstición y devoción en el Siglo de las Luces)”, en Huerta Calvo, Javier y Palacios Fernández, Emilio (eds.): *Al margen de la Ilustración. Cultura popular, arte y literatura en la España del siglo XVIII*, Rodopi, Ámsterdam, 1998, pp. 53-76.

García Martínez, Sebastián: *Valencia bajo Carlos II: bandolerismo, reivindicaciones agrarias y servicios a la monarquía*, Ayuntamiento de Villena, Villena, 1991.

Gelabertó Vilagrán, Martí: *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII y XVIII)*, Editorial Milenio, Lleida, 2005.

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*, Seuil, París, 2005, pp. 17-108.

Gentilcore, David: *From bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, Manchester University Press, Manchester, 1992.

— “Contesting Illness in Early Modern Naples: Miracolati, Physicians and the Congregation of Rites”, *Past & Present*, N° 148, Agosto 1995, pp. 117-148.

— “Charlatans, Mountebanks and Other Similar People: The Regulation and Role of Itinerant Practitioners in Early Modern Italy”, *Social History*, Vol. 20, N° 3, Octubre 1995, pp. 297-314.

— *Healers and healing in Early Modern Italy*, Manchester University Press, Manchester, 1998.

— ” Was there a “Popular Medicine” in Early Modern Europe?”, *Folklore*, N° 115, 2004, pp. 151-166.

Gomis, Juan: *Menudencias de imprenta. Producción y circulación de la literatura popular (Valencia, siglo XVIII)*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2015.

Gowland, Angus: “The problem of Early Modern Melancholy”, *Past & Present*, N° 191, 2006, pp. 77-120.

Gutiérrez, José Luis: “La normativa actual sobre las causas de canonización”, *Ius Canonicum*, Vol. XXXII, N° 63, 1992, pp. 39-65.

Haliczer, Stephen: *Between exaltation and infamy: female mystics in the Golden Age of Spain*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Henningsen, Gustav: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Herpoel, Sonja: *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por mandato*, Rodopi, Ámsterdam, 1999.

Herrero Llarío, Javier: *La Beateta*, Festers de la Beata, Benigànim, 2013.

Jones, Martin D.W.: *La contrarreforma: religión y sociedad en la Europa moderna*, Akal, Madrid, 2003.

Jütte, Robert: "Alternative Medicine and Medico-Historical Semantics", en Jütte, Robert; Eklöf, Motzi y Nelson, Marie C. (eds.): *Historical Aspects of Unconventional Medicine. Approaches, Concepts, Case Studies*, European Association for the History of Medicine and Health Publications, Sheffield, 2001, pp. 11-23.

Jütte, Robert (ed.): *Medical pluralism. Past-Present-Future* (Medizin, Gesellschaft und Geschichte, 46), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2013

Kagan, Richard: *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Nerea, Madrid, 1991.

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, pp. 227-252.

Knibiehler, Yvonne: "Madres y nodrizas", en Tubert, Silvia (ed.): *Figuras de la madre*, Cátedra, Colección Feminismos, Madrid, 1996, pp. 95-120.

La Parra, Emilio y Suárez Cortina, Manuel (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.

Laín Entralgo, Pedro (dir.): *Historia universal de la medicina*, 7 volúmenes, Salvat editores, Barcelona, 1980.

Lazcano González, Rafael: "Labor literaria de las agustinas en el siglo XVII" en Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (coord.): *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular. Simposium (XIX Edición) San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre*, Real Centro Universitario Escorial-Santa Cristina, Madrid, 2011, pp. 371-386.

Lindemann, Mary: *Medicina y sociedad en la Europa moderna. 1500-1800*, Siglo Veintiuno de España, Madrid, 2001.

Lingo, Alison: "Empirics and Charlatans in earlymodern France: thegenesis oftheclassification of the "other" in medical practice", *Journal of Social History*, Nº 19, 1986, pp. 583-603.

— “Women Healers and the Medical Marketplace of 16th-Century Lyon”, *Dynamis, Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, N° 19, 1999, pp. 79-94.

López Melús, Rafael: *Beata Inés de Benigànim*, Madres Agustinas Descalzas de Benigànim, Valencia, 1982.

López Piñero, José María y Navarro Brotons, Víctor: *Historia de la ciència al País Valencià*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1995.

López Piñero, José María; García Ballester, Luis; Fresquet Febrer, José Luis; López Terrada, María Luz; et al.: *Estudios sobre la profesión médica en la sociedad valenciana (1329-1898). Orígenes históricos del Colegio Oficial de Médicos de Valencia*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1998.

López Piñero, José María: *Breve historia de la medicina*, Alianza, Valencia, 2000.

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.

— “El control de las prácticas médicas en la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII: el caso de la Valencia foral”, *Cuadernos de historia de España*, N° 81, 2007, pp. 91-113.

— “Medical pluralism in the Iberian Kingdoms: The control of extra-academic practitioners in Valencia”, en Huguet-Termes, Teresa; Arrizabalaga, Jon, and Cook, Harold J.(eds.): *Health and Medicine in Hapsburg Spain: Agents, Practices, Representations. Medical History Supplements*, N° 29, 2009, pp. 7 – 25.

Maravall, José Antonio: *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona, 1983.

Marinas, José Miguel: *El poder de los santos. Valor político de las imágenes religiosas*, Catarata, Madrid, 2014.

Martí i Pérez, Josep: “Medicina popular religiosa a través dels goigs”, *Arxiu d’etnografia de Catalunya: revista d’antropologia social*, N° 7, 1989, pp. 171-204.

— “El ensalmo terapéutico y su tipología”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, N° 44, 1989, pp. 161-186.

Martínez-Burgos García, Palma: “La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro” en Vizueté Mendoza, J. Carlos y Martínez-Burgos García, Palma (coord.): *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, 2000, pp. 215-240.

Mayans y Siscar, Gregorio: *Informe al Rei sobre el Méthodo de enseñar en las universidades de España*, Bonaire, Valencia, 1974.

Messana, Maria Sofia: “Malattia, guarigione e pratiche terapeutiche magico-religiose nella Sicilia del Seicento”, *Quaderni Storici*, Vol. 38, N° 112, 2003, pp. 93-116.

Mestre, Antonio: “Religión y cultura en el siglo XVIII”, en García Villoslada, Ricardo (dir.): *Historia de la Iglesia en España*, Vol. 4, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, pp. 586-745.

Mestre, Antonio (coord.): “Los novatores como etapa histórica”, *Dossier Studia Historica*, Vol. 14, 1996.

Mínguez, Raúl: “De perfecta casada a madre católica. Iglesia, género y discurso en España a mediados del siglo XIX”, en Ibarra Aguirregabiria, Alejandra (coord.): *No es país para jóvenes. Asociación Histórica Contemporánea. Actas Encuentro Jóvenes Investigadores*, Instituto Valentín Foronda, Vitoria, 2012.

— *Evas, Marías y Magdalenas: género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*, Asociación de Historia Contemporánea: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2016.

Minois, Georges: *Le Prêtre et le médecin. Des saints guérisseurs à la bioéthique*, CNRS Editions, Paris, 2015.

Morant Deusa, Isabel y Bolufer Peruga, Mónica: *Amor, matrimonio y familia: la construcción histórica de la familia moderna*, Síntesis, Madrid, 1998.

Morant Deusa, Isabel: “Mujeres e Historia”, en Morant Deusa, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Vol. 1, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 7-16.

Morant, Isabel: “Mujeres e Historia. La construcción de una historiografía. 1968-2010”, en Baena Zapatero, Alberto y Roselló Soberón, Estela: *Mujeres en la Nueva España*, UNAM, México, 2016, pp. 25-54.

Moreno Nieto, Luis: *Santos y Beatos de Toledo*, Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso, Toledo, 2003.

Morte Acín, Ana: *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2010.

— “Mujeres ejemplares en los modelos de santidad femenina barrocos”, en Serrano, Eliseo (coord.): *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna. I Encuentro de Jóvenes Investigadores de Historia Moderna*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2013, pp. 935-947.

— “Sor María de Ágreda y la vida cotidiana en Ágreda en el siglo XVII: una aproximación histórica”, *Cuadernos de Historia Moderna*, N° 39, 2014, pp. 121-136.

— “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.

Muñoz Fernández, Ángela: “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, Álvarez Santaló, Carlos; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (coords.): en *La religiosidad popular. Vol. I: Antropología e Historia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 164-185.

— “Mujeres y religión en las sociedades ibéricas: voces y espacios, ecos y confines (siglos XIII y XIV)”, en Morant, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Vol. 1, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 713-744.

— “María y el marco teológico de la Querrela de las Mujeres (Interferencias y transferencias con los debates culturales de la Castilla del siglo XV)”, *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, Vol. 20, N° 2, 2013, pp. 235-262.

Nathan, Tobie: *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris, 2001.

Navarro Brotons, Víctor: “La personalidad científica de Tomás Vicente Tosca”, en *Boletín Informativo*, Fundación Juan March, N° 167, 1987, pp. 3-14.



— “La renovació científica a la València Moderna. L’activitat i contribució dels novadors a les disciplines físico-matemàtiques”, en Callado Estela, Emilio. (coord.): *Valencianos en la Historia de la Iglesia. Volumen II*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2008.

Panedas, Pablo: *Agustinas descalzas. 400 años (1597-1997)*, Federación de Agustinas Descalzas, Zaragoza, 1998.

Pardo Tomás, José y López Terrada, María Luz: “El Protomèdico y sobrevisitador real a la València del segle XVI”, *Afers*, Vol. 3, Nº 5-6, 1987, pp. 211-222.

Pardo Tomás, José y Martínez Vidal, Álvaro: “Medicine and the Spanish Novator Movement: Ancients vs. Moderns, and Beyond”, en Navarro Brotons, Víctor y Eamon, William (eds.): *Más allá de la Leyenda Negra. España y la Revolución Científica*, Instituto de Historia de la Ciencia y Documentación López Piñero, Valencia, 2007, pp. 323-346.

— “Stories of Disease Written by Patients and Lay Mediators in the Spanish Republic of Letters (1680-1720)”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 38, Nº 3, 2008, pp. 467-491.

De la Pascua Sánchez, María José: “Las relaciones familiares. Historias de amor y conflicto”, en Morant, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. II: El mundo moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 287-316.

— “Vivir en soledad, vivir en compañía: las mujeres y el mundo familiar en el siglo XVIII hispánico”, en García Hurtado, Manuel-Reyes: *El siglo XVIII en femenino*, Síntesis, Madrid, 2016, pp. 151-190

Pedrós Ciurana, María Luisa: *Inquisición, magia y sociedad en la Valencia del siglo XVIII*, Tesis doctoral inédita, Universitat de València, 2015.

Perdiguero, Enrique: “Popularizing Medicine during the Spanish Enlightenment” en Porter, Roy: *The Popularization of Medicine, 1650-1850*, Routledge, Londres, 1992, pp. 160-193.

— “Protomedicato y curanderismo”, *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, Nº 16, 1996, pp. 91-108.

— “«Con medios humanos y divinos»: la lucha contra la enfermedad y la muerte en Alicante en el siglo XVIII”, *Dynamis, Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, Nº 22, 2002, pp. 121-150.

— “Medical healing in Spain (1875-1936): medical pluralism in the search for hegemony”, en De Blécourt, Willem y Davies, Owen (ed.): *Witchcraft continued. Popular magic in modern Europe*, Manchester University Press, Manchester y Nueva York, 2004, pp. 133-150.

— “Una reflexión sobre el pluralismo médico”, en Fernández Juárez, Gerardo (coord.): *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2006, pp. 33-50.

Pérez Aparicio, Carmen: “Reivindicaciones antiseñoriales en el País Valenciano. De la Segunda Germanía a la Guerra de Sucesión”, *Estudis. Revista de historia moderna*, Nº 24, 1998, pp. 247-280.

— “Una vida al servicio de la Casa de Austria. Don José Folc de Cardona y Erill, príncipe de Cardona (1651-1729)”, *Estudis. Revista de historia moderna*, Nº 28, 2002, pp. 421-448.

Pérez Martín, Mariángeles: “María Concepción Castellví y Cardona, pintora, académica y coleccionista”, en Holguera Cabrera, Antonio; Prieto Ustio, Ester y Uriondo Lozano, María (coord.): *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico en España e Iberoamérica*, Universidad de Sevilla, 2017, pp. 134-148.

Pomata, Gianna: *La promessa di guarigione: malati e curatori in Antico Regime. Bologna, XVI-XVIII secolo*, Laterza, Roma, 1994.

— “Practicing between Earth and Heaven: Women Healers in Seventeenth-Century Bologna”, *Dynamis, Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, Nº 19, 1999, pp. 119-143.

— “Malpighi and the holy body: medical experts and miraculous evidence in seventeenth-century Italy”, *Renaissance Studies*, Vol. 21, Nº 4, 2007, pp. 568-586.

Pons Fuster, Francisco: *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del s. XVII*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1991.

— “Monjas y beatas. Mujeres en la espiritualidad valenciana de los siglos XVI y XVII”, en Callado Estela, Emilio (coord.): *Valencianos en la Historia de la Iglesia II*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2008, pp. 187-276.

— “La popularidad de la santidad aliñada del Patriarca Juan de Ribera”, en Callado Estela, Emilio (coord.): *Lux Totius Hispaniae. El Patriarca Ribera cuatrocientos años después (II)*, PUV, Valencia, 2011, 303-336.

— “La espiritualidad del Patriarca Juan de Ribera”, en Callado Estela, Emilio (ed.): *El Patriarca Ribera y su tiempo: Religión, cultura y política en la Edad Moderna*, Institución Alfons el Magnànim, Valencia, 2012, pp. 216-238.

— “Mujeres espirituales. Modelos de vida tradicionales para las mujeres valencianas en la primera mitad del siglo XVIII. El ejemplo de Luisa Zaragoza”, en Callado Estela, Emilio (ed.): *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, Vol. 2, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2014, pp. 181-202.

— “San Felipe Neri y la Congregación del Oratorio de Valencia”, en Callado Estela, Emilio (ed.): *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, Vol. 4, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2016, pp. 261-287.

— “Aproximación al estudio sobre el Modelo de mujer espiritual de los eclesiásticos en la Edad Moderna”, *SCRIPTA, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, Nº 8, 2016, pp. 268-286.

Porter, Roy: “The Patient’s View: Doing Medical History from below”, *Theory and Society*, Vol. 14, Nº 2, 1985, pp. 175-198.

Poutrin, Isabelle: *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne*, Bibliothèque de la Casa de Velázquez, Madrid, 1995.

— “Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas” en Cortés Peña, Antonio Luis (coord.): *Historia del cristianismo. Vol. III. El mundo moderno*, Trotta, Madrid, 2006.

Pueyo, Víctor: *Cuerpos Plegables. Anatomías de la excepción en España y en América Latina (Siglos XVI-XVIII)*, Tamesis, Woodbridge, 2016.

Ramírez Aledón, Germán y Goberna Ortiz, Fernando: “Antonio Roca y Pertusa (1749-1823), canónigo de la catedral de Valencia” en Callado Estela, Emilio (ed.): *La catedral*

*ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, Vol. 4, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2016, pp. 125-162.

De Renzi, Silvia: “Witnesses of the body: medico-legal cases in seventeenth-century Rome”, *Studies in History and Philosophy of Science*, Nº 33, 2002, pp. 219-242.

Rivera Garretas, María-Milagros: “Las beginas y beatas, las trovadoras y las cátaras: el sentido libre del ser mujer”, en Morant, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Vol. 1, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 745-767.

Rodrigo, Romualdo: *Manual para instruir los procesos de canonización*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1988.

Rodríguez González, Alfredo: “Prácticas religiosas y ciclo reproductivo en la España del antiguo régimen a través de los relatos de milagros de la Virgen”, en Vizueté Mendoza, J. Carlos y Martínez-Burgos García, Palma (coords.): *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Estudios: Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca, 2000, pp. 153-174.

Rose, Sonya: *¿Qué es Historia de género?*, Alianza, Madrid, 2010.

Roselló Soberón, Estela (coord.): *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2011.

Rosenwein, Barbara H.: “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review*, Vol. 107, Nº 3, Junio 2002, pp. 821-845.

Rouillard, Philippe: *Diccionario de los santos*, Oikos-Tau, Villassar de Mar, 1989.

Rubial, Antonio: *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, UNAM/FCE, México, 1999.

Ruiz-Gálvez Priego, Estrella: “Sine Labe. El inmaculismo en la España de los siglos XV a XVII: La proyección social de un imaginario religioso”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. LXIII, Nº 2, 2008, pp. 197-241

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'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, Vol. 91, Nº 2, 1979, pp. 827-874.

Sánchez Diego, Héctor F.: “Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el s. XVII”, *Tiempos Modernos*, Vol. 8, Nº 29, Monográfico titulado *Familia y sociedad rural en la España del Antiguo Régimen*, 2014.

Sánchez Lora, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988.

— “Claves mágicas de la religiosidad barroca”, en Álvarez Santaló, Carlos; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (coords.): *La religiosidad popular. Vol. II: Vida y Muerte: La imaginación religiosa*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 125-145.

Sangermano, Luciano: “Il "santo sognato". Esperienze oniriche e guarigioni miracolose nell' agiografia francescana dei secoli XIII e XIV”, *Quaderni Storici*, Vol. 38, Nº 112, 2003, pp. 29-60.

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

Sebastián Macías, Facundo: “El discurso demonológico en Teresa de Ávila: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación”, *Tiempos Modernos*, Vol. 8, Nº 29, 2014.

Scheer, Monique: “Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A bourdieuan approach to understanding emotion”, *History and Theory*, Nº 51, Mayo 2012, pp. 193-220.

Schmitz, Carolin: *Los enfermos en la España barroca (1600-1740) y el pluralismo médico: espacios, estrategias y actitudes*, Tesis doctoral inédita, Universitat de València, Valencia, 2016.

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 University Press, Cambridge, 2003, pp. 61-88.

Solaz, Rafael: *La Valencia del Más Allá*, Carena, Valencia, 2010.

Soler, Abel: *Benigànim, vila reial. 1602-2002. IV Centenari del Reial Privilegi*, Ajuntament de Benigànim, 2002.

— *Dietari de Manuel Miquel, cirurgià de la Pobla del Duc (1767-1803)*, Tívoli, Gandía, 2011.

Stolberg, Michael: *Experiencing Illness and the Sick Body in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2011.

— “Learning from the Common Folks. Academic Physicians and Medical Lay Culture in the Sixteenth Century”, *Social History of Medicine*, Vol. 27, N° 4, 2014, pp. 649-667.

Tausiet, María: “Gritos del Más Allá. La defensa del purgatorio en la España de la Contrarreforma”, *Hispania Sacra*, Vol. 57, N° 115, 2005, pp. 81-108.

— “Agua en los ojos: el «Don de Lágrimas» en la España Moderna”, en Tausiet, María y Amelang, James (coord.): *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Abada, Madrid, 2009, pp. 167-202.

— “Healing virtue: *Saludadores* versus Witches in Early Modern Spain”, en Huguet-Termes, Teresa; Arrizabalaga, Jon, and Cook, Harold J.(eds.): *Health and Medicine in Hapsburg Spain: Agents, Practices, Representations. Medical History Supplements*, N° 29, 2009, pp. 40-63.

— “Felices muertos, muertos desdichados. La infernalización del purgatorio en la España Moderna”, *Estudis: Revista de Historia Moderna*, N° 38, 2012, pp. 9-32.

Thurston, Herbert: "Tenebræ.", *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 14, Robert Appleton Company, New York, 1912.

Toldrà, Albert: *Il.luses, santes, falsàries. Relats d'espiritualitat femenina heterodoxa perseguida per la Inquisició de València*, Edicions del Bullent, Valencia, 2018.

Vauchez, André: *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge : d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Ecole Française de Rome, Roma, 1981.

Vidal, Fernando: “Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making”, *Science in Context*, Vol. 20, N° 3, 2007, pp. 481-508.

Vilanova y Pizcueta, Francisco: *Hagiografía Valenciana*, Imprenta Gombau, Vicent i Masià, Milagre, 4, Valencia. 1910.

Vilar, Juan; Sánchez Gil, Francisco Víctor y Vilar, María José: *Catálogo de la Biblioteca Romana del Cardenal Luis Belluga*, Universidad de Murcia, Fundación Séneca, 2009.

Villalmanzo, Jesús: “El terremoto de 1644”, *Saitabi*, Nº 35, 1985, pp. 151-158.

Villari, Rosario (ed.): *El hombre barroco*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Weber, Alison: “Teresa de Ávila. La mística femenina”, en Morant, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. II: El mundo moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 107-130.

— *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Weinstein, Donald y Bell, Rudolph M.: *Saints and Society. The two worlds of Western Christendom, 1000-1700*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Woodward, Kenneth: *La fabricación de los santos*, Ediciones B, Barcelona, 1991.

Zarri, Gabriella: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1990.

Zarri, Gabriella (ed.): *Finzione e santità tra Medioevo ed età Moderna*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1991.

— “Uomini e donne nella storia della santità: fra passato e presente”, *Società e storia*, Nº 115, 2007.

- “Figure di donne in Età Moderna. Modelli e Storie”, *Storia e Letteratura. Racolta di Studi e Testi*, 298, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2017.

Zarzoso, Alfons: “El pluralismo médico a través de la correspondencia privada en la Cataluña del siglo XVIII”, *Dynamis, Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, Nº 21, 2001, pp. 409-433.

Zemon Davis, Natalie: *Mujeres de los márgenes: tres vidas del siglo XVII*, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid, 1999.

