

## **El orgullo y la humildad en la construcción de la identidad religiosa femenina durante los siglos XVII y XVIII<sup>1</sup>**

Laura Guinot Ferri  
Universitat de València

### **1. Introducción**

El objetivo del presente trabajo es realizar una primera aproximación al análisis de dos cualidades inherentes al modelo de espiritualidad, especialmente femenina, propio del Barroco. Se trata de dos elementos opuestos que encontramos en las Vidas de todos los santos elaboradas durante los siglos modernos, y que se correspondían con una virtud buscada y un pecado rechazado. La dedicación a la vida religiosa implicaba una serie de cualidades, una de las cuales era precisamente la humildad o la sumisión. Por el contrario, el orgullo o, mejor dicho, la soberbia debían ser combatidos puesto que reflejaban una excesiva adhesión a lo material. La humildad y la abnegación, además, eran interpretadas como cualidades esencialmente femeninas dentro del discurso misógino que atribuía a las mujeres una consideración inferior respecto a los hombres. Por este motivo, aunque era un objetivo para cualquier persona que entrara en religión, se exigía especialmente a las jóvenes que, por vocación, obligación u otras motivaciones, decidían acceder a la clausura. Entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVIII a aquellas que destacaron especialmente por sus virtudes se les atribuyó una determinada fama pública, lo que implicó un exhaustivo examen por parte de sus directores espirituales y la Inquisición. El objetivo era el seguimiento de sus experiencias, lo que frecuentemente conllevaba ponerlas por escrito, ya fuera por ellas mismas, por sus confesores o incluso por sus compañeras. Esta práctica dio como resultado una gran proliferación de autobiografías y hagiografías durante estos años, donde percibimos el modelo planteado y la adaptación o reelaboración del discurso por parte de sus protagonistas. Aquellas que gozaron de una reputación de santidad consolidada, y autorizada, lograron además que sus virtudes y dones fueran analizados en un proceso de canonización. A través de estas fuentes, por lo tanto, nos hemos planteado investigar cómo estas mujeres se ajustaron al modelo de santidad femenina y cómo este ayudó a consolidar su propia identidad. Asimismo, pretendemos contrastar la documentación para analizar las posibles fisuras en su adaptación al modelo ejemplar y cómo estas, dentro de la ortodoxia, les permitieron adquirir una voz propia y una posición social destacada. Nos centraremos especialmente en el ámbito valenciano para ejemplificar con algunos casos concretos, la Beata Inés de Benigànim, la Venerable Gertrudis Anglesola y la Venerable Luisa Zaragoza, cómo las mujeres con fama de santidad construyeron su identidad combinando la humildad de sus prácticas con un cierto orgullo manifestado a través de sus comportamientos.

### **2. La espiritualidad femenina del Barroco**

La segunda mitad del siglo XVI vino marcada por un importante cambio en las formas de la espiritualidad femenina. El Concilio de Trento y las reformas en el seno de

---

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación “Construcciones del yo: narraciones y representaciones del sujeto moderno entre lo personal y lo colectivo, siglos XVII-XIX” (HAR2014-53802-p) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Y ha sido posible gracias a la ayuda del programa de investigación VALi+d de la “Conselleria d’Educació, Investigació, Cultura i Esport”, de la Generalitat Valenciana.

numerosas congregaciones religiosas, así como la creación de nuevas órdenes, fenómenos que ya se habían iniciado en el siglo XV, determinaron nuevas maneras de vivir la experiencia religiosa, especialmente para las mujeres, que encontraron en este tipo de prácticas una forma diferente de construir su propia identidad personal. La clausura impuesta en los conventos femeninos postridentinos, sin embargo, también contó inicialmente con numerosas oposiciones, como bien ha puesto de manifiesto la investigación histórica al respecto (Atienza). No obstante, el objetivo del presente trabajo no es analizar estos casos. Pretendemos centrarnos en el modelo de mujer espiritual que sirvió como espejo de virtudes a aquellas que tomaron los hábitos o a las que formando parte de beaterios o terceras órdenes religiosas quisieron llevar un estilo de vida dedicado a Dios.

El modelo fundamental para todas las mujeres era el que representaba la Virgen por su pureza y su maternidad. Era un ideal inalcanzable pero reflejaba las cualidades fundamentales que se esperaban de toda mujer. Dentro de la Iglesia católica el estilo de vida religioso era considerado el más perfecto, pero la institución también era consciente de la necesidad de poblar el mundo. Por ello el matrimonio era ineludible, pero regulado según unos límites bien definidos por el catolicismo, especialmente desde el Concilio de Trento. La castidad, no obstante, era el bien máspreciado de todas las mujeres, y debía ser salvaguardada para garantizar la honra de toda la familia.

En el caso de la vida en religión, la renuncia a todo lo terrenal (y al contacto carnal) se formalizaba tanto en el caso femenino como masculino a través de los votos monásticos: pobreza, obediencia y castidad. Las distintas congregaciones religiosas, dejando a un lado las diferencias existentes, esperaban de sus monjes y monjas que fueran obedientes a sus superiores, que no se dejaran llevar por ningún tipo de afecto ni pasión terrenal, y que en ningún momento estimaran sus propias capacidades. Todo en ellos debía ser entrega y un abandono del pensamiento en sí mismos para dedicarlo a los demás, y especialmente a Dios. En el caso de las religiosas, además, debían respetar el voto de clausura, que no fue impuesto del mismo modo a los monasterios masculinos.

Estas formas de espiritualidad se habían ido configurando ya a lo largo del siglo XV, cuando dentro del cristianismo se desarrollaron corrientes críticas con los abusos de los clérigos y de la jerarquía, con el excesivo peso de las ceremonias rituales y, en definitiva, con un tipo de práctica religiosa en la que poco importaba la reflexión y la meditación. La reacción más radical y que transformó completamente a la Iglesia fue la de Lutero, pero la corriente de cambio y transformación afectó a todas las esferas de la institución. Por ello surgieron numerosos movimientos que abogaban por un retorno a los orígenes del cristianismo, como fueron por ejemplo las reformas descalzas de congregaciones como los franciscanos. En este contexto la mística se convirtió también en una vía de conocimiento de la divinidad más abierto y extensible a cualquier tipo de persona, y por ello diferente al saber teológico basado en los libros. Con ello se formalizaban dos caminos para la sabiduría divina: el de la ciencia infusa y el de las lecturas. El primero, por sus características, podía ser practicado por cualquier persona incluso aunque no tuviera formación específica, y por ello muchas mujeres protagonizaron este tipo de experiencias ya desde finales del siglo XV. El fenómeno dotó a muchas de ellas, de hecho, de fama de santidad, una reputación que las convirtió en auténticas santas vivas para su comunidad, como muy bien ha estudiado la historiografía italiana (Zarri). Sin embargo, su excesiva participación en asuntos sociales, económicos y especialmente políticos, puesto que debemos tener en cuenta que estas místicas “pretridentinas” fueron especialmente conocidas por su profecía política<sup>2</sup>,

---

<sup>2</sup> Un ejemplo muy bien analizado es el que plantea Ethan Shagan en relación a la profetisa inglesa del siglo XVI Elizabeth Barton.

alertó a las autoridades, quienes veían en estas mujeres un peligro y un riesgo por la capacidad de influencia de la que disponían en sus ciudades y localidades. La imposición de la clausura en las congregaciones femeninas después de Trento, por lo tanto, pudo llevarse a cabo en parte para evitar estos contactos y la autoridad que estas mujeres podían desempeñar en su entorno, una influencia nada desdeñable que para la Iglesia les hacía alejarse de lo que se esperaba de ellas: una vida consagrada a Dios. La reforma postridentina, a pesar de todo, no implicó un total aislamiento, y los contactos con el exterior se mantuvieron de distintas formas. La vía mística, además, a pesar de sus riesgos, siguió siendo una forma de conocimiento espiritual especialmente practicado por mujeres, quienes encontraron en ella no un camino sino “una auténtica avenida que les permitía vivencias espirituales en las que tenían cabida todo tipo de experiencias” (Pons Fuster 2016a, 269). El Barroco, por lo tanto, dio lugar a formas de espiritualidad que tenían su origen en el siglo anterior, pero que se consolidaron especialmente desde finales del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII. La Iglesia católica fomentó estas prácticas y un determinado modelo de mujer religiosa en el que los éxtasis, las visiones y otras manifestaciones externas se convirtieron en parte de su identidad. Hay que tener en cuenta que el único espacio donde las mujeres podían adquirir alguna forma de superioridad era en el campo de la espiritualidad. Las vías de santificación abiertas a los varones eran más variadas (papas, monjes, misioneros o predicadores) pero a las mujeres les quedaba especialmente la vía mística. Con el apoyo de las órdenes mendicantes muchas mujeres se especializaron en este tipo de experiencias (Poutrin 2006, 536). El riesgo, no obstante, seguía siendo alto, y por ello debían estar bien vigiladas.

La mejor forma de difundir este modelo de comportamiento era mediante sermones y lecturas edificantes. No toda la población, ni mucho menos, estaba alfabetizada, y por ello debemos incluir aquí también la difusión de historias de manera oral, así como el importante fenómeno de la lectura colectiva (Frenk, 155). Los textos que mejor reflejaron a partir de la segunda mitad del XVI estos ideales de la vida religiosa fueron precisamente las Vidas de santos. Entre ellas seguían teniendo una enorme repercusión recopilaciones de vidas de santos tradicionales como el *Flos Sanctorum* o la *Leyenda Aurea*, de origen medieval, pero progresivamente ganaron peso las hagiografías y autobiografías de personajes contemporáneos con fama de santidad. Estos escritos recogían muy bien el modelo ejemplar difundido desde Trento, y presentaban a sus protagonistas a través del filtro de esta figura perfecta. De este modo se desarrolló un lenguaje hagiográfico muy particular, que era utilizado por los autores de las obras entre otras cosas para conseguir superar la censura. Los modelos femeninos bíblicos tradicionales como Judith, Débora o Esther (Morte Acín) fueron acompañados cada vez más por santas coetáneas cuyo origen estaba en los siglos XIII y XIV, como Ángela de Foligno, Brígida de Suecia o Catalina de Siena. En los siglos XV y XVI, en el ámbito peninsular, el ejemplo lo tomaron mujeres como Juana de la Cruz o María de Santo Domingo. Pero el desarrollo de la mística femenina postridentina vino de la mano fundamentalmente de Teresa de Ávila, a quien siguieron muchas otras mujeres a lo largo del siglo XVII e incluso XVIII (Poutrin 2006, 537).

En este contexto, especialmente a partir del modelo que representó la santa de Ávila, muchas mujeres se lanzaron a la escritura de su autobiografía, aunque siempre bajo las directrices y las órdenes de sus directores espirituales (Alabrús y García Cárcel). Algunos autores incluso han puesto en duda que estos textos pudieran ser considerados realmente biografías puesto que apenas hay algunos retazos de los auténticos pensamientos de las personas que las escribieron (Ferrús 2005, 156). No obstante, generalmente la historiografía ha puesto de relieve este género literario por la

posibilidad que ofrece de acceder a las palabras de sus protagonistas. Muchas mujeres pusieron por escrito sus experiencias espirituales, lo hicieron siguiendo un estilo muy similar y, en su mayoría, siendo conscientes de las limitaciones a las que se enfrentaban. En este acto las féminas respondían a la obediencia que les debían a sus superiores, quienes les instaban a escribir sus pensamientos para poder controlarlas mejor. Muchas, por lo tanto, debieron desarrollar estrategias para poder adaptar sus palabras y ser capaces de plasmar lo que realmente sentían sin que la Inquisición las procesara por ello. Una de las primeras y que sirvió como ejemplo para todas las demás, tal y como hemos dicho, fue Santa Teresa, quien desarrolló la ya conocida estrategia del orgullo basado en el menosprecio de sí misma, como muy bien planteó Alison Weber (Weber). Esta infravaloración, no obstante, no aparecía únicamente en los casos en los que las monjas, puesto que eran sobre todo religiosas, escribían sus experiencias por sí mismas, sino que también formaba parte del habitual lenguaje hagiográfico que encontramos en muchas otras biografías de mujeres y hombres con fama de santidad, especialmente en ellas.

El menosprecio era expresado a través de la humildad, que se había convertido en una de las principales cualidades de este tipo de obras, y del modelo de vida cotidiana para todos estos personajes. El pecado opuesto a esta virtud era la soberbia, y era condenada enérgicamente por la institución eclesiástica. Si una persona adquiría fama de santidad basada en su vida ejemplar no debía mostrarse orgullosa de dicho reconocimiento sino rechazarlo. Cualquier reivindicación de las capacidades propias, por lo tanto, podía resultar sospechosa, especialmente a ojos del Santo Oficio, quien solía condenar dichas actuaciones como de falsa santidad (Sarrión). Estos casos eran especialmente habituales en mujeres, quienes resguardadas bajo la imagen de santas podían adquirir una potente posición en su comunidad. No hay duda de que muchas de ellas pudieron ser realmente embaucadoras, pero otras recibieron la aprobación de teólogos expertos, lo que las legitimaba a seguir actuando. La cuestión que nos podemos plantear en estos casos, por lo tanto, es la auténtica intencionalidad y la conciencia que pudieron tener de sí mismas en cuanto a la privilegiada posición de la que eran capaces de gozar como personajes dotados de autoridad y poder carismático. El problema, especialmente para el historiador, radica en la imposibilidad que tenían de expresar públicamente ningún tipo de orgullo respecto a esta situación. Por ello debieron ser tan importantes las estrategias en los textos y en las vidas, donde factores como el cuerpo y la infravaloración de sí mismas jugaron un papel fundamental.

### **3. La importancia del cuerpo y el menosprecio de lo terrenal**

El primer elemento que debemos tener en cuenta es la tradicional vinculación de la mujer con lo corporal. En el discurso bíblico Eva se convirtió en la incitadora del pecado para Adán, lo que ayudó a construir la imagen misógina de la mujer como naturalmente inferior y débil. Por ello se interpretaba que era más fácilmente influenciable y corría más riesgos de dejarse tentar y engañar. En este sentido era percibida como un ser más imperfecto que el hombre, una construcción que aparecía no solamente en el discurso religioso, sino también en el filosófico y el médico. Por este motivo debía estar sometida a él y bajo permanente supervisión.

Esta elaboración de la figura de la mujer como un ser que debía ser menospreciado por la culpa con la que cargaba a raíz del pecado original se combinó, además, con la percepción dualista del ser humano. Según esta visión todos los hombres estaban constituidos por un cuerpo y un alma, pero no en igualdad de condiciones. La teología de San Agustín contribuyó especialmente a esta desigualdad según la cual el alma era considerada superior por su vinculación con Dios, con lo espiritual y con la razón. El cuerpo, por el contrario, era un elemento material y vinculado a lo terrenal. Simbolizaba

la parte más física de todos los seres humanos, y era el origen de las pasiones y las tentaciones que ponían en riesgo su salvación. El cuerpo, por lo tanto, era una carga constante que recordaba al ser humano sus debilidades, y la vinculación de la mujer con lo pecaminoso acabó derivando, por ello, en una inseparable relación de la mujer con lo corporal (Sarrión, 34). Según esta construcción las mujeres estaban mucho más condicionadas por sus propios cuerpos, que definían de hecho su lugar en el mundo y sus relaciones con los demás. Era un ente material del que no podían escapar, y que en el caso de las monjas, por su voto de castidad, les recordaba constantemente su parte más humana y relacionada con las pasiones y la sexualidad. Por ello debían luchar encarecidamente contra esas tentaciones, provocadas en muchas ocasiones por el demonio, un personaje habitual en los relatos hagiográficos barrocos. Su supuesta inferioridad intelectual, además, las situaba en una posición de mayor riesgo respecto a sus compañeros hombres, y por ello se interpretaba que su debilidad inherente las ponía constantemente en peligro.

Sin embargo, dado que sus cuerpos eran aquello que les era más propio y que mejor las definía según los discursos imperantes en la sociedad del Antiguo Régimen, las religiosas del Barroco acabaron utilizándolo como un instrumento a través del cual expresar su rechazo hacia todo lo terrenal. Su mayor debilidad, por lo tanto, se convertía así en una fortaleza. Dentro de las prácticas espirituales habituales a lo largo del siglo XVII cobraron un peso cada vez mayor las mortificaciones y los castigos al cuerpo, que siguieron también el modelo de imitación de la vida de Cristo y especialmente de su Pasión. Esta era una práctica realizada tanto por hombres como por mujeres, pero en el caso de las segundas adquirió un valor quizás más importante precisamente porque dichas penitencias se convirtieron en uno de los mejores medios de los que disponían para expresar su sentimiento religioso y conseguir un cierto reconocimiento por ello. Esta vía se encontraba dentro de los límites de lo permitido para las mujeres por parte de las autoridades eclesiásticas, quienes de hecho ayudaron a fomentar este tipo de prácticas en el Barroco. Sin embargo, eso no quiere decir que no se persiguieran los excesos, especialmente desde la segunda mitad del siglo XVII y a lo largo del XVIII, cuando una actitud más cauta y escéptica hacia esta espiritualidad vinculada a la mística se fue imponiendo entre los expertos.

Las mortificaciones que muchas mujeres llevaban a cabo, fundamentalmente dentro de los conventos, consistían en la colocación de cilicios, la utilización de disciplinas, dormir sobre tablas de madera, ayunos constantes y, fundamentalmente, una actitud gozosa frente a cualquier padecimiento cotidiano, como las enfermedades, los insultos o el cansancio producido por el trabajo duro. A través de estas experiencias expresaban su rechazo hacia todo lo terrenal y manifestaban su mayor vinculación con lo espiritual. El cuerpo para ellas se convertía en un auténtico lenguaje mediante el cual podían expresarse y ser comprendidas (Ferrús 2004, 72). Por ello lo corporal se convirtió en un elemento que ayudó a construir su identidad como mujeres en religión.

Con esta actividad dejaban claro que rechazaban lo terrenal menospreciando a su propio cuerpo, y, por extensión, a sí mismas. Y en esta infravaloración constante emergía un cierto orgullo por sentirse peores que todos los demás. Sus vidas construidas a través de un modelo hagiográfico muy concreto estaban guiadas por la humildad, lo que hacía que cualquier ejercicio o virtud cotidiana nunca fuera suficiente. Sin embargo, precisamente por ello destacaban por encima de las otras. Eran las que más se esforzaban, las que peores trabajos realizaban, las que más se mortificaban y, por el contrario, las que peor consideración tenían de sí mismas. Todo ello las ensalzaba y, a ojos de los demás, las legitimaba precisamente por ejercer de forma ejemplar una de las virtudes más importantes: la humildad. Según el modelo de santidad fomentado desde el

ámbito oficial, además, eran precisamente las virtudes las que hacían al santo, y las que le permitían ser recompensados por Dios con determinados dones (Sallmann, 848). Su capacidad de tener revelaciones místicas, visiones, llevar a cabo curaciones y otra serie de habilidades, sin embargo, era lo que les otorgaba más reputación de santidad en su comunidad, mostrando con ello la diferente percepción entre las autoridades oficiales y las clases populares. Ambos elementos, de todas formas, se complementaban en el proceso de construcción de la santidad. La fama que hacía de estas mujeres nuevas santas vivas en sus localidades, previamente a la canonización oficial, les otorgaba un importante estatus y una autoridad basada en su poder carismático. Pero en ese progresivo crecimiento de la reputación debían ser muy cautelosas puesto que cualquier signo de soberbia podía ser el resultado de un caso de falsa santidad. Por ello estas mujeres eran atentamente examinadas por clérigos e inquisidores, quienes debían determinar si las mortificaciones, las experiencias místicas y los dones recibidos eran consecuencia de un auténtico contacto con la divinidad y no de su relación con el diablo o de un engaño. El equilibrio era difícil de alcanzar y estas mujeres eran muy conscientes de las limitaciones que el modelo impuesto para ellas implicaba. Por ello mediante estrategias como el menosprecio de sus cuerpos y sus palabras lograban, en mayor o menor medida, sortear las dificultades a las que se enfrentaban, adaptar el discurso a sus propias vidas, hacerlo suyo y reelaborarlo para ser capaces de tener voz en las esferas en las que la sociedad les permitía ocupar un pequeño espacio. En el siguiente apartado utilizaremos algunos ejemplos del ámbito valenciano para ver más claramente estos contrastes entre el discurso y la práctica real.

#### **4. Los contrastes entre la humildad del discurso y el orgullo de las prácticas**

Las tres mujeres a las que vamos a dedicar el estudio del presente artículo son la Beata Inés de Benigànim (1625-1696), la Venerable Sor Gertrudis Anglesola (1641-1727) y la Venerable Luisa Zaragoza o Luisa de Carlet (1647-1727). La decisión de centrarnos en estas tres valencianas se debe fundamentalmente a las vinculaciones existentes entre ellas, no físicamente, puesto que nunca se conocieron, sino a través de una institución instalada en Valencia en 1645. Se trataba del Oratorio de San Felipe Neri, congregación que fomentó unas determinadas formas de espiritualidad femenina que las tres ejemplificaron muy bien, aunque en periodos cronológicamente diferentes<sup>3</sup>. La extendida fama de santidad de la religiosa de Benigànim y la mayor cantidad de documentación al respecto, sin embargo, hará que le dediquemos más líneas al análisis de su figura, a quien ya hemos estudiado en otros trabajos (Guinot Ferri 2015 y Guinot Ferri 2016). También la religiosa Sor Gertrudis ha recibido cierta atención por parte de la historiografía, especialmente debido a su posición nobiliaria y a sus relaciones epistolares con importantes personajes de la Valencia de finales del siglo XVII y de principios del XVIII<sup>4</sup>. La Venerable Luisa, no obstante, apenas ha sido estudiada por los historiadores<sup>5</sup>. Antes de utilizar sus casos para analizar el papel que la humildad y el

<sup>3</sup> Las relaciones entre ellas han sido analizadas fundamentalmente por el historiador Francisco Pons Fuster, quien también ha dedicado algunos trabajos a cada una de ellas y a sus lazos con el Oratorio valenciano.

<sup>4</sup> En este sentido ha sido estudiada no solamente por Francisco Pons Fuster, sino también recientemente en algunos congresos y seminarios por la investigadora Verónica Zaragoza. Asimismo, también conocemos algunas menciones en trabajos más amplios sobre mujeres con fama de santidad, como el ya citado de Rosa María Alabrús y Ricardo García Cárcel o la obra de Isabelle Poutrin. *Le voile et la plume Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid : Bibliothèque Casa de Velázquez, 1995.

<sup>5</sup> Debemos destacar nuevamente los trabajos de Francisco Pons Fuster al respecto, y algunas menciones en la citada obra de Isabelle Poutrin. Desde un punto de vista histórico, no obstante, apenas conocemos algunos pocos trabajos más.

orgullo jugaron en sus vidas y en los modelos que representaron realizaremos una breve biografía de cada una de ellas y una explicación de los lazos que las unieron.

La Congregación del Oratorio fue fundada por Felipe Neri y reconocida oficialmente por Gregorio XIII en 1575. Eran un grupo de sacerdotes seculares (no regulares) dedicados a la oración mental, la caridad, la predicación o la instrucción de los jóvenes, y se instalaron en la ciudad de Valencia en 1645, la primera en toda España<sup>6</sup>. Los dos fundadores fueron los clérigos seculares Felipe Pesantes y Luis Crespi de Borja, quienes seguramente tuvieron noticia de la institución a raíz de la canonización de su fundador y de los festejos que se celebraron. Tras disponer 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 prelado de Valencia, el dominico Isidoro Aliaga, 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 sacerdote Francisco Jerónimo Simón<sup>7</sup>. Aliaga, por lo tanto, no mantuvo buenas relaciones con los seculares, pero finalmente transigió con la instalación de los oratorianos en la ciudad.

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 (Pons Fuster 2008, 241-242). Fomentaron las experiencias místicas, su difusión y la participación de las mujeres en estas prácticas. Esto es lo que en un primer momento les acercó, por lo tanto, a ciertas personas con fama de santidad. Una de las primeras fue la religiosa Sor Josefa María de Santa Inés, monja del convento de agustinas descalzas de la localidad valenciana de Benigànim. Josefa Albiñana Gomar, su nombre en el siglo, nació en 1625 en el seno de una familia campesina muy humilde, por lo que apenas recibió formación y fue analfabeta durante toda su vida. Su deseo de entrar en religión se vio cumplido cuando con 18 años, en 1643, pudo ingresar como religiosa de obediencia en el convento de la localidad. Algunos años más tarde, en 1663, fue ascendida a religiosa de coro gracias a la mediación del arzobispo López de Ontiveros. Durante sus años en religión, de acuerdo con la hagiografía que sobre ella escribió el oratoriano y matemático Tomás Vicente Tosca, ejerció de forma ejemplar las virtudes teologales y cardinales, y destacó por su humildad, obediencia, castidad, pobreza y mortificación. Todo ello le permitió ser beneficiada por Dios con diversos dones, como los éxtasis, las visiones, la penetración de corazones, la profecía o las curaciones, lo que fomentó a ojos de todos una fuerte fama de santidad que se extendió por buena parte del área valenciana. Cuando murió en 1696 numerosas personas acudieron a visitar su cadáver y a solicitar reliquias. Asimismo, diversas instituciones le dedicaron honras

---

<sup>6</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 Emilio Callado Estela ed. *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII. Volumen 4*. Valencia: Institución Alfons el Magnànim, 2016. 261-287. O también a Felipe 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* 58 (2008): 197-217.

<sup>7</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 y convulsión social en la Valencia del seiscientos: el intento de beatificación de Francisco Jerónimo Simón*. Valencia: Institución Alfons el Magnànim, 2000.; o también Pons Fuster, Francisco. *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del s. XVII*. Valencia: Institución Alfons el Magnànim, 1991

fúnebres, y finalmente en 1715 el ya citado Tomás Vicente Tosca elaboró su primera hagiografía. Su reputación fue en aumento, y las monjas de su convento, así como la Congregación del Oratorio, movieron los hilos necesarios para que se iniciara un proceso de beatificación. Finalmente lograron su objetivo, y en 1729 dieron comienzo los interrogatorios en el seno de la denominada fase informativa, documentación que fue enviada a Roma en 1748. Tras esta primera fase, la Sagrada Congregación de Ritos, institución fundada en 1588 y que centralizó desde entonces las causas de canonización (Ditchfield, 207), aprobó la continuación del proceso de la religiosa, y en 1760 dio comienzo la segunda etapa, denominada apostólica. En 1800 las nuevas investigaciones llegaron a Roma, y tras numerosas dificultades y altibajos finalmente Sor Josefa fue beatificada oficialmente en 1886.

La trayectoria de Sor Gertrudis y de la Venerable Luisa no alcanzó el nivel de popularidad del que sí que gozo, y aun goza, la Madre Inés de Benigànim, pero durante sus vidas lograron adquirir una cierta reputación en la ciudad de Valencia. Gertrudis Anglesola nació en 1641 en la capital en el seno de una familia de elevado estatus social. Cuando tenía nueve años se incorporó al convento cisterciense de la Zaydía de Valencia, donde vivía como religiosa profesa la hermana de su abuelo: Guiomar de Anglesola. Fue allí donde pretendían que se educara, una formación habitual para jóvenes de su posición. De hecho, el citado convento era un monasterio específicamente pensado para mujeres de la nobleza. Finalmente, aparentemente por decisión propia, quiso quedarse en la clausura y vistió el hábito blanco en 1652, cuando tenía 11 años. Toda su vida, por lo tanto, la dedicó a Dios en esta institución religiosa. Durante los años que estuvo de novicia, puesto que no podía profesar hasta que no tuviera como mínimo 18 años tal y como se había dictaminado desde Trento, experimentó ya algunos éxtasis y se mortificó duramente, además de recibir algunas burlas de sus compañeras. Todas estas experiencias, no obstante, eran habituales en los relatos hagiográficos, y el de Sor Gertrudis, escrito por José Vicente Ortí y Mayor en 1743, no era una excepción. Además, también el demonio la tentó con frecuencia, pero ella siempre se dejó guiar por sus confesores. Finalmente superó las adversidades y profesó en 1667, con 26 años. Fue en ese momento cuando adoptó el nombre en religión de Sor Gertrudis del Santísimo Sacramento. Del mismo modo que había hecho la religiosa de Benigànim, también Gertrudis, según su hagiografía, ejercitó de forma ejemplar todas sus virtudes, y fue por ello beneficiada con los mismos dones. Su posición, no obstante, fue muy diferente puesto que así como Sor Josefa fue provisora durante toda su vida dentro del convento, Gertrudis fue ascendiendo, y llegó a ocupar el cargo de abadesa en dos ocasiones. Tras su muerte en 1727 también fue visitada por numerosas personas, y se le dedicaron diversas exequias fúnebres. A lo largo de su vida mantuvo una extensa correspondencia con importantes clérigos valencianos, muchos de ellos oratorianos, así como también con ilustres hombres y, especialmente, mujeres nobles. Sus contactos en la ciudad, por lo tanto, ayudaron a consolidar su fama en la capital. Estos personajes ilustres, además de las religiosas del convento, en su mayoría de familias nobiliarias, fueron los que con toda probabilidad financiaron la publicación de su hagiografía en 1743. Sin embargo, más allá de esta fecha, y pese a la previsión expresada por el hagiógrafo en su texto, no encontramos referencias a ningún proceso de canonización. La cronología más tardía, así como una reputación importante pero no lo suficientemente amplia, probablemente limitaron cualquier posibilidad, y en la misma situación se encontró la Venerable Luisa, como veremos a continuación.

Luisa Zaragoza nació en la localidad valenciana de Carlet en 1647, en el seno de una familia de posición media. Desde muy pequeña, según su hagiografía, mostró su vocación, y se ejercitaba con lecturas devotas. Pese a sus deseos siguió la



recomendación de sus padres y contrajo matrimonio con Miguel Hernandorena en 1667. De esta unión nacieron cuatro hijos, y aunque cumplió con lo que se esperaba de ella como esposa siempre se mantuvo profundamente devota. Después de 17 años de matrimonio su esposo murió en 1684. Pese a las recomendaciones de sus familiares de que se volviera a casar, y afrontando numerosas tentaciones del demonio, decidió finalmente ingresar en la Tercera Orden del Carmen en la Hermandad de Carlet en 1685. Su situación, por lo tanto, es diferente a la de las otras dos mujeres puesto que Luisa era terciaria, y no formuló votos monásticos como Josefa y Gertrudis. A pesar de ello experimentó igualmente numerosos éxtasis y visiones, y siempre obedeció, supuestamente, a sus directores espirituales. Su vida ejemplar también tuvo, por lo tanto, su compensación en la manifestación de determinados dones divinos. En 1691, finalmente, acabaría vistiendo el hábito de beata carmelita. Mantuvo importantes contactos con miembros del Oratorio, como las otras dos mujeres, aunque a diferencia de ellas la ausencia de voto de clausura le permitía viajar a Valencia y visitar a los oratorianos con cierta frecuencia. De hecho, se instaló en la ciudad, y fue enterrada en la iglesia de la Congregación tras su muerte en la capital en 1727. La Venerable Luisa adquirió igualmente una cierta reputación, lo que hizo que muchos acudieran a su casa tras su fallecimiento para obtener reliquias. Además, le dedicaron también honras fúnebres, y todos sus contactos potenciaron que se elaborara una hagiografía sobre su vida, escrita por el mismo autor que la de Sor Gertrudis, José Vicente Ortí y Mayor, y publicada en 1749. Suponemos que los motivos para no canonizarla fueron los mismos que en el caso de la de la Zaydía: pese a tener fama en vida esta no se mantuvo tras su muerte, y la mentalidad del siglo XVIII comenzaba a ser diferente, en muchos aspectos, a la de la centuria anterior.

Las tres mujeres, como vemos, fueron muy diferentes entre sí. En primer lugar, pertenecían a congregaciones religiosas diversas: las agustinas descalzas, la orden cisterciense y las terciarias carmelitas. En segundo lugar, tenían orígenes variados: Josefa había nacido en una familia pobre, Gertrudis en una nobiliaria y Luisa en una de posición media. Esta situación les llevó a recibir una formación muy desigual puesto que la de Valencia y la de Carlet estaban alfabetizadas y tenían formación, mientras que la de Benigànim era analfabeta y tenía un carácter aparentemente mucho más sencillo. Otro contraste lo encontramos en la trayectoria de sus vidas puesto que Josefa y Gertrudis vivieron toda su vida en la clausura, mientras que Luisa había estado casada, y por lo tanto no era virgen muy a su pesar. Por último, y pese a la fama de santidad de las tres, únicamente Josefa llegó a ser beatificada oficialmente a finales del siglo XIX.

A pesar de estos contrastes en sus vidas también tuvieron muchas cosas en común. Las tres representaban un determinado modelo espiritual femenino que fomentaba y experimentaba el mismo tipo de virtudes, cualidades y dones. En el tránsito del siglo XVII al XVIII, por lo tanto, la religiosidad barroca seguía muy presente y era apoyada por numerosas congregaciones religiosas. En este caso el papel clave lo desempeñó el Oratorio de San Felipe Neri, que logró crear lazos entre las tres mujeres pese a que nunca se conocieron en persona. El oratoriano José Fernández de Marmanillo fue confesor tanto de Luisa Zaragoza como de Gertrudis Anglesola, y además fue el autor de las honras fúnebres que el clero de la iglesia de San Salvador de Valencia le dedicó a Sor Josefa. Fue también el encargado de dar la aprobación a la hagiografía de la de Benigànim, un texto escrito por Tomás Vicente Tosca, que por su parte ejerció de director espiritual precisamente de Sor Gertrudis. Del mismo modo, Jacinto Amaya, oratoriano que examinó el espíritu y las experiencias de la Madre Inés, fue también durante un determinado tiempo confesor de la religiosa de la Zaydía. El vínculo no se forjó solamente a través de clérigos que las conocieron a las tres, sino que aparece

claramente reflejado en las hagiografías de todas ellas y en el proceso de beatificación de la de Benigànim.

Por ejemplo, a través del testimonio del clérigo Jaime Albert, confesor de Sor Josefa durante 5 años y también de Sor Gertrudis durante algún tiempo, percibimos el importante papel que él como director espiritual 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 Zaydía, ante lo que Sor Gertrudis, escéptica, le pidió que fuera a visitarla para que le diera alguna prueba. Sor Josefa alegó que tenía 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 aquelles casoletes que cada matí a les dos o les tres hores compon en sanch, yo consent”<sup>8</sup>. Con ello hacía referencia a una práctica espiritual que la de la Zaydía realizaba de forma cotidiana, y en la que ofrecía los méritos y la sangre de Jesucristo, pidiendo que en el mar de su sangre todos fueran lavados y santificados<sup>9</sup>. Según Albert la referencia de Sor Josefa se debía a este último ofrecimiento, y confirma que la propia Gertrudis le confesó que invitaba todas las mañanas a la de Benigànim para realizar el ejercicio. El mismo episodio lo encontramos en la hagiografía de Gertrudis, donde el autor describe prácticamente de la misma forma lo sucedido (Ortí y Mayor 1743, 226).

En la hagiografía de la religiosa valenciana Sor Josefa será 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” (Ortí y Mayor 1743, 394).<sup>10</sup> La valoración de 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 (Ortí y Mayor 1743, 276). La religiosa de la Zaydía, por lo tanto, fue testigo de la fama de la Madre Inés, y quizás compartiera la opinión popular respecto a sus dones y su santidad.

La hagiografía de Sor Gertrudis incluye también algunas referencias a Luisa Zaragoza, que es citada por la fama de sus virtudes, coetánea a la de la Zaydía. Además, resulta lógico que Ortí y Mayor, como hagiógrafo de las dos, la mencione en el texto de Sor Gertrudis. Las relaciones entre estas mujeres, por lo tanto, son utilizadas en todos los casos para consolidar su reputación.

Después de apreciar a través de estos ejemplos los lazos construidos en torno a las tres mujeres para potenciarse y legitimarse mutuamente, veremos a continuación las similitudes en las prácticas y en el modelo ejemplar que representaban. Todas sus vidas fueron guiadas por una vocación temprana, que se formalizó en algún momento de su trayectoria en un vínculo con alguna institución religiosa. En este contexto fue donde mejor pudieron ejercitar sus virtudes, especialmente Josefa y Gertrudis. Las tres vivieron experiencias místicas, pero pese a la difusión en sus comunidades de la fama de sus dones siempre se consideraron pecadoras e indignas de la atención recibida, al menos según sus textos hagiográficos. En el discurso transmitido a través de estas obras, ninguna de las cuales estaba escrita por ellas, la humildad era una de las cualidades más deseadas y potenciadas, y así lo manifestaron ellas siempre según sus hagiógrafos.

<sup>8</sup> Archivo Segretto Vaticano (ASV), Cause dei Santi, Processus, Vol. 3654, f. 870v. “Padre, dígame a D<sup>a</sup> Gertrudis que con esas cazuelitas que cada mañana a las dos o las tres horas elabora con sangre, yo consiento”.

<sup>9</sup> ASV, Cause dei Santi, Processus, Vol. 3654, f. 871r.

<sup>10</sup> “Padre, todas son muy buenas: pero Doña Gertrudis es la Madre de todas”.

Sor Josefa, según el relato de Tosca, 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 de tierra, y una mala mujer” (Tosca, 218). De acuerdo con la hagiografía 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 (Tosca, 223). Sor Gertudis, por su parte, se representaba siempre a sí misma como la más humilde servidora según Ortí y Mayor:

*Gertrudis nada* era su frecuente firma. Otras vezes dezía: *La más desaprovechada sabandija*. En otras: *La menor, y más imperfecta hija de V. Paternidad*. En otras: *La más inútil* [...]. *La más ingrata y vil criatura* (Ortí y Mayor 1743, 83).<sup>11</sup>

El hagiógrafo recogía unas palabras muy similares en relación a la Venerable Luisa: “Me enojé contra mí, y me dixen mil oprobios: podredumbre, montón de estiércol, saca de gusanos” (Ortí y Mayor 1749, 349). Y añadía que “teníase por tan pecadora que se persuadía con toda verdad que ella era la causa de todos los pecados que en el Mundo se cometían” (Ortí y Mayor 1749, 350).

Las palabras, como podemos apreciar, son muy similares y expresan la misma aparente opinión sobre sí mismas en función de un discurso extendido e interiorizado por ellas, al menos de acuerdo con sus textos hagiográficos. Y junto a esta percepción de sí mismas manifestaban el mismo desprecio de su persona a través de sus mortificaciones. Sor Josefa utilizaba cilicios y disciplinas, y “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”<sup>12</sup>. Pero a partir de esta práctica emergía ya, según algunos testigos del proceso de beatificación, lo que podemos interpretar como un cierto orgullo manifestado a través de una preocupación por sus compañeras religiosas:

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>13</sup>

Parece ser que la religiosa manifestaba lo mismo en cuanto a las tareas más duras y arduas del convento: “Dexadme hazer a mí, que vosotras no tenéis para ello fuerças como yo tengo, gracias al Señor” (Tosca, 216-217). El último matiz resulta importante en el texto hagiográfico puesto que el autor debe mostrar en todo momento que cualquier don o cualidad destacada tiene su origen en la divinidad, lo que aporta la imagen de que la persona con fama de santidad ha sido elegida por Dios.

Por su parte, Gertrudis Anglesola cumplía con el mismo tipo de penitencias: sueño, abstinencia, cilicios, disciplinas y otros ejercicios. Todos ellos, no obstante, los practicaba la religiosa “con igual esfuerço, que gozo” (Ortí y Mayor 1743, 171). En el texto hagiográfico Ortí y Mayor describe algunos de sus castigos corporales de forma especialmente explícita y llamativa, muy en la línea barroca, lo que quizás se debiera a una reacción frente al aumento del escepticismo propio del siglo XVIII. Un ejemplo es el siguiente suceso en relación al uso del cilicio:

<sup>11</sup> En cursiva en el original.

<sup>12</sup> ASV, Cause dei Santi, Processus, Vol. 3654, f. 922r. Testimonio de Jaime Albert.

<sup>13</sup> *Ídem*.

Con el rallo arrancó algunos pedazos de carne: de lo qual, y de la abundancia de sangre que salió de aquella lastimosa herida, quedó la religiosa tan poseída de horror, que desfalleció a su formidable vista; pues fue tal la copia de la sangre que avía salido, que al lavar los lienços en que la recogió, quedó el agua de la azequia teñida toda de aquel sangriento color (Ortí y Mayor 1743, 165).

Por último, la Venerable Luisa también llevaba a cabo determinadas penitencias, aunque nunca usó cilicios o disciplinas, quizás precisamente por no vivir dentro de la clausura ni compartir la misma cultura barroca conventual. Sin embargo, también experimentó mortificaciones a través del ayuno, de la utilización de una tabla de madera para dormir o del siguiente episodio similar al descrito por la de Benigànim.

Una vez tomó la hiel de un carnero, y no satisfecha aun con su amargura, la mezcló, para imitar a Christo, con lo azedo del vinagre; y aunque sentía después en su estómago tan intolerable ardor, como quando se juntan agua, y cal viva, que la provocava a vómito, reprimía la vehemencia de sus ansias para hazer más sensibles, y meritorios sus tormentos (Ortí y Mayor 1749, 399).

A través de estos ejemplos hemos podido apreciar el tipo de prácticas que estas mujeres podían desarrollar para ponerse a sí mismas a prueba y expresar su rechazo hacia lo terrenal y lo corporal. En ellos, especialmente a través del caso de Sor Josefa, emergía un cierto reconocimiento de sí mismas y una actitud gustosa hacia lo que eran capaces de hacer para expresar su amor a la divinidad. Sin embargo, será a través de los dones recibidos por parte de Dios como estas mujeres expresarán una cierta conciencia de sus propias capacidades y habilidades. Se representarán frente a los demás como protectoras y dispuestas a ayudar en cualquier lance cotidiano, lo que veremos especialmente en el caso de la religiosa de Benigànim puesto que muchos de los ejemplos los transmitirán los testigos del proceso de beatificación.

Según Tosca 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 (Tosca, 219). No obstante, encontramos en esta faceta de su personalidad una interesante, y aparente, contradicción. 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 mostrará una seguridad en sí misma que no se corresponderá con ese supuesto desconocimiento de sus capacidades. Sor Josefa decía no entender por qué recurrían a ella, pero muchos de los que solicitaron 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 le debía a sus superiores, 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.

Sor Josefa “tenía dichos a muchos que en hallándose en algún aprieto, desconuelo y aflicción espiritual o temporal la llamasen, que siendo gusto del Señor ella les asistiría” (Tosca, 317). 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. Lo que nos interesa analizar aquí 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” (Tosca, 298). Este mismo esfuerzo de Sor Josefa en la salvación de los demás lo plasmará Úrsula Benavent, doncella de Benigànim, en su testimonio de la fase informativa. Relata 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>14</sup>. Como podemos apreciar la actitud que manifestó la monja en ambos casos parecía ser de paciencia, mostrando lo mucho que le costaba interceder para conseguir un resultado positivo.

Sin embargo, es más habitual en la documentación que se ofreciera simplemente como protectora, e incluso que ella misma incidiera en cómo sin ella la persona afectada no habría podido solucionar sus problemas o habría tomado una decisión diferente. Tosca describe el caso un criado del convento, Francisco Cucarella, que se perdió por la noche 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” (Tosca, 324). Algo similar le sucedió a Bartolomé Tudela, campesino de Benigànim, tal y como testifica 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, perque si yo no te haguera ajudat no haguereu eixit ni tu ni el macho.<sup>15</sup>

Como podemos apreciar en estos fragmentos, sacados tanto del texto hagiográfico como del proceso de beatificación, Sor Josefa asume la importancia de su papel en la resolución de los conflictos de las personas que confían en ella. Por eso diversos testigos incluyen relatos en los que alegan que la religiosa les dijo (a ellos o a sus familiares) que la llamaran si necesitaban su ayuda. Años después, en la fase apostólica del proceso, algunos testigos responden con relatos similares. Miguel Pastor, religioso dominico, testifica en 1766 que un clérigo del oratorio, 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>16</sup>. Como podemos ver la descripción de los hechos es muy similar a las anteriores, y algo muy parecido explica José Moscardó, campesino, en

<sup>14</sup> ASV, Cause dei Santi, Processus, Vol. 3654, ff. 809v-810v.

<sup>15</sup> ASV, Cause dei Santi, Processus, Vol. 3654, ff. 814r-815r. “Pues Bartolomé, cómo te ha ido en el río? Bien te has visto en un buen aprieto; otra vez no hagas semejantes locuras, porque si no te hubiera ayudado no habríais salido ni tú ni el mulo”.

<sup>16</sup> ASV, Cause dei Santi, Processus, Vol. 3653, f. 549v.

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>17</sup>

El reconocimiento de su propia labor lo encontramos también en el interrogatorio de Joaquín Madroño, que describe 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>18</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 sabe qué remedio aplicar y cómo actuar. En definitiva, aunque no podamos estar seguros de que esta fuera realmente la voz de la Madre Inés, consideramos 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 transmiten aquellos que la conocieron.

En relación a Sor Gertrudis y a la Venerable Luisa no disponemos de tantos ejemplos ni de un análisis tan elaborado, pero sus textos hagiográficos permiten entrever en cierta manera la posición de la que gozaban en la comunidad. Respecto a la de la Zaydía debemos tener en cuenta su elevado estatus social, lo que debió influir profundamente en su identidad puesto que, pese a la humildad reflejada en el texto hagiográfico, no podemos ignorar su posición y sus relaciones con otras muchas personas a través de la correspondencia, quienes le escribirían en parte por la autoridad que representaba como religiosa. En relación a la asistencia en las enfermedades y dolencias de sus compañeras y otras personas era consultada del mismo modo que Sor Josefa: “Doña Gertrudis servía con su entrañada caridad de singular alivio en semejantes angustias” (Ortí y Mayor 1743, 227). Sin embargo, no se atribuía, aparentemente, ningún tipo de mérito, como expresaba su hagiógrafo con el caso de una mujer a la que asistió en espíritu. Parece ser que la de la Zaydía, cuando un conocido de la enferma le refirió lo que había oído, le dijo: “No está buena? Pues déxenlo estar” (Ortí y Mayor 1743, 282). Sin embargo, esta actividad de la cisterciense parece que provocó ciertos celos entre sus compañeras, quienes no veían con buenos ojos que Sor Gertrudis se aproximara a la puerta y al locutorio con tanta frecuencia, según su hagiógrafo para asistir a los que solicitaban su consejo y ayuda. Llegaron a decirle a su director espiritual que le mandara un mayor retiro, pero el confesor sabía que dicha

<sup>17</sup> ASV, Cause dei Santi, Processus, Vol. 3653, f. 576r.

<sup>18</sup> ASV, Cause dei Santi, Processus, Vol. 3653, f. 519v.

actividad era del gusto de Dios, quien obraba a través de ella todas estas maravillas (Ortí y Mayor 1743, 279-280). Este suceso es un claro ejemplo de los enfrentamientos que podían tener lugar dentro de los conventos, así como de la posición relativamente privilegiada de la que gozaba Sor Gertrudis, quien bajo el manto protector que le ofrecía la percepción de haber sido elegida por Dios podía tener un contacto con el exterior mayor del que quizás debería haber sido adecuado en función de sus votos, pero, por otro lado, frecuente para una mujer aristocrática como ella.

Por último, en lo tocante a la de Carlet, sabemos que tras su muerte había adquirido cierta fama de santidad por la cantidad de personas que, literalmente, asaltaron su casa para poder hacerse con algunas reliquias. Su situación, no obstante, era algo más delicada que la de las otras dos mujeres puesto que al no estar dentro de un convento no había formalizado votos y no estaba tan directamente controlada por la autoridad eclesiástica. Su hagiógrafo confirma que la terciaria siempre siguió las directrices de sus directores espirituales, pero su capacidad de movimiento la dotaba de una libertad que podía hacer peligrar cualquier posible reputación de santidad. De hecho, así aparece reflejado en un episodio descrito por Ortí y Mayor. Luisa tuvo durante un tiempo por director espiritual al cura Severino Blasco, cuyo padre, Perdo Blasco, tenía aversión hacia las beatas y las mujeres devotas que manifestaban ciertas revelaciones puesto que él no creía en ellas. Blasco padre, sabiendo el tiempo que pasaba su hijo con la Venerable Luisa, le decía:

Hombre, qué haces tantas horas con esa Beata? Tú tienes entendimiento? Tú eres docto? Ella te ha de llevar a la Inquisición con sus embustes [...]. Decía gritando: Aun está ocupado en las cosas de aquella bruja? (Ortí y Mayor 1749, 467).

La terciaria no ignoraba dichas palabras, y de hecho le provocaba gozo “ser reputada por embustera”, pero también le preocupaban las consecuencias derivadas de ello para su confesor, a quien tomarían todos por crédulo. Un tiempo después, cuando enfermó Pedro Blasco, la de Carlet acudió a verle y a asistirle, y tras recuperar la salud el hombre se convenció de la autenticidad de los dones de la Venerable, y le dijo a su hijo: “Luisa sí que es santa, aora creo en ella” (Ortí y Mayor 1749, 469). La posición de la terciaria, por lo tanto, puede que la hiciera no expresar tan libremente su confianza en sus propias capacidades, como sí que reflejaban sutilmente Sor Gertudis y más claramente Sor Josefa. La ausencia de otras fuentes y la necesidad de un análisis más profundo, no obstante, limitan el conocimiento que podemos tener de la de Valencia y de la de Carlet. A partir de los ejemplos expuestos hemos querido realizar un primer acercamiento al estudio de la aparente contradicción planteada por el discurso de la humildad y la orgullosa práctica de los dones, un contraste cuyo equilibrio era complicado pero que, en la medida en que no sobrepasara la ortodoxia eclesiástica, podía ser legitimado por las autoridades y otorgar a sus protagonistas femeninas una posición de autoridad.

**Obras citadas**

- Alabrús, R. M. & R. García Cárcel. *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid: Cátedra, 2015.
- Atienza López, Á. “Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV.” *Hispania* LXXIV (2014): 807-834.
- Callado Estela, E. *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del seiscientos: el intento de beatificación de Francisco Jerónimo Simón*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000.
- Ditchfield, S. “Tridentine worship and the cult of saints.” En R. Po-Chia Hsia ed. *The Cambridge History of Christianity. Vol. 6: Reform and Expansion 1500-1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 201-224.
- Felipo Orts, A. “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* 58 (2008): 197-217.
- Ferrús Antón, B. “Yo-cuerpo y escritura de vida. (Para una tecnología de la corporalidad femenina en los siglos XVI y XVII).” *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris* IX (2004): 67-79.
- . “Cuerpos místicos, cuerpos que imitan a Cristo. De Agustín de Hipona a Francisca Josefa de la Concepción del Castillo.” *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris* X (2005): 155-167.
- Frenk Alatorre, M. “Las formas de leer, la oralidad y la memoria.” En V. Infantes, F. López & J.-F. Botrel dirs. *Historia de la edición y de la lectura en España: 1472-1914*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2001. 151-158.
- Guinot Ferri, L. “Curació miraculosa a la València moderna. El cas de la beata Agnès de Benigànim.” *Afers, Fulls de recerca i pensament. Dossier: ciencia i medicina a la València foral* 30, 82 (2015): 551-572.
- . “«Viva el Señor San Antonio, pues que tanto nos ampara»: los santos y su representación en la literatura popular de los siglos XVIII y XIX.” *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo. Monográfico: Gentes de mal vivir. Ejemplaridad e infamia en el siglo XVIII* 22 (2016): 129-157.
- Morte Acín, A. “Mujeres ejemplares en los modelos de santidad femenina barrocos.” En E. Serrano coord. *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna. Actas del I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013. 935-947.
- Ortí y Mayor, J. V. *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*. Valencia: Joseph Thomás Lucas, Impresor del Sr. Obispo de Teruel, junto a la Plaza de S. Vult, 1743.
- . *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragoza, llamada comúnmente Luisa de Carlet*. Valencia: En la Oficina de Joseph Estevan Dolz, Impresor del Santo Oficio, 1749.
- Pons Fuster, F. *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del s. XVII*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1991.
- . “Monjas y beatas. Mujeres en la espiritualidad valenciana de los siglos XVI y XVII.” En E. Callado Estela coord. *Valencianos en la Historia de la Iglesia II*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2008. 187-276.
- . “Mujeres espirituales. Modelos de vida tradicionales para las mujeres valencianas en



- la primera mitad del siglo XVIII. El ejemplo de Luisa Zaragoza.” En E. Callado Estela ed. *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII, Volumen 2*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2014. 181-202.
- . “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* 8 (2016a): 268-286.
- . “San Felipe Neri y la Congregación del Oratorio de Valencia.” En E. Callado Estela ed. *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII. Volumen 4*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2016b. 261-287.
- Poutrin, I. *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne*. Madrid: Bibliothèque Casa de Velázquez, 1995.
- . “Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas.” En A. L. Cortés Peña coord. *Historia del Cristianismo, Vol. 3. El mundo moderno*. Madrid: Trotta, 2006. 509-550.
- Sallmann, J.-M. “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* 91/2 (1979): 827-874.
- Sarrión, A. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*. Madrid: Alianza, 2003.
- Shagan, E. “The anatomy of opposition in early Reformation England: the case of Elizabeth Barton, the holy maid of Kent.” En *Popular politics and the English Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 61-88.
- Tosca, T. V. *Vida y virtudes de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés (en el siglo Josepha Albiñana). Religiosa Descalça de el exemplaríssimo Convento de la Puríssima Concepción de Nuestra Señora, de la Villa de Benigànim*. Valencia: Imprenta de Antonio Bordázar, 1715.
- Weber, A. *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Zarri, G. *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra ‘400 e ‘500*. Turín: Rosenberg & Sellier, 1990.