



**“AÑADIÉNDOSE MARAVILLAS A MARAVILLAS”. CUERPOS
INCORRUPTOS Y LENGUAJE HAGIOGRÁFICO EN TORNO
A MARÍA ÁNGELA ASTORCH (1592-1665)**

**“ADDING MARVELS TO MARVELS”. UNCORRUPTED BODIES
AND HAGIOGRAPHIC LANGUAGE AROUND MARÍA
ÁNGELA ASTORCH (1592-1665)**

Alejandro MOLINA ORTIZ
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

El presente trabajo, desde el marco del estudio de la santidad femenina en la Edad Moderna, especialmente entre mediados del siglo XVII y principios del XVIII, profundiza en la relevancia de la incorrupción como prueba en procesos de canonización y como elemento recurrente del lenguaje hagiográfico. Para ello se toma por caso a María Ángela Astorch (1592-1665), clarisa capuchina, así como a otras mujeres de su entorno muertas en olor de santidad. Se busca dar cuenta de la vigencia de la incorrupción dentro de la teología y la hagiografía de inicios del siglo XVIII.

Palabras clave: Santidad, santidad femenina, parentesco espiritual, cuerpo, incorrupción, teología, hagiografía.

Abstract

This paper, within the framework of the study of female sainthood in Early Modern Age, especially between the mid-17th and early 18th centuries, examines the relevance of incorruption as proof in canonisation processes and as a recurrent element of hagiographic language. The case of María Ángela Astorch (1592-1665), a Capuchin Poor Clare, as well as other women from her milieu who died with a reputation for sanctity, is taken as a case study. The aim is to give an account of the relevance of incorruption in the theology and hagiography of the early 18th century.

Keywords: Sanctity, female sanctity, spiritual kinship, body, incorruption, theology, hagiography.

1. INTRODUCCIÓN

El cadáver incorrupto de María Ángela Astorch (1592-1665) fue exhumado en un total de cuatro ocasiones entre su muerte en 1665 y la publicación de su primera hagiografía en 1733. Las exhumaciones, en presencia de un número significativo de personas, se produjeron en 1666, en 1683, en 1688 y en 1730; en 1743 se produciría una quinta exhumación. En todas las ocasiones, el cadáver fue examinado y manipulado por los presentes: las religiosas del Monasterio de la Exaltación del Santísimo Sacramento, convento de clarisas capuchinas fundado por la propia María Ángela Astorch en 1645 y donde residía el cadáver, diversas autoridades eclesiásticas como los distintos confesores del convento, normalmente jesuitas, teólogos y el obispo de la diócesis de Cartagena, así como varios médicos. Concurrían de esta forma figuras de autoridad de la Iglesia, las hermanas de la difunta y especialistas en saberes íntimamente relacionados durante la Edad Moderna como eran la teología, el derecho canónico y la medicina.

Este trabajo busca entender la relevancia y la sorprendente frecuencia de las visitas al cuerpo de María Ángela Astorch durante las últimas décadas del siglo XVII y los inicios del siglo XVIII. Para ello será necesario abordar el interés y la relevancia de la incorrupción de los cuerpos en los procesos de canonización. Los exámenes a cadáveres incorruptos suponían un espacio en que se evidenciaba una cuestión que la historiografía reciente ha venido poniendo de manifiesto: el cruce de la teología, del derecho canónico y de la medicina a la hora de examinar, de enjuiciar, los cuerpos, especialmente los cuerpos marcados por la diferencia, como era el caso de las candidatas a la santidad durante la Edad Moderna. La teología, en este sentido, ocupará una posición central, en tanto que aún en la primera mitad del siglo XVIII parecía tener vigencia el lenguaje de la santidad que se había venido constituyendo desde el inicio de la Reforma católica durante la segunda mitad del siglo XVI.

Planteadas estas cuestiones, se podrá realizar una semblanza de esta clarisa capuchina, enmarcándola en el panorama general de la santidad moderna dentro de la Monarquía de España. Pero también en su contexto más inmediato, dentro de redes de santidad femenina que atravesaban la Península y suponían la proliferación de *flores de santidad*, de candidaturas a los altares, a lo largo de la geografía católica hispana.

A través de esta perspectiva se analizará un lenguaje hagiográfico en que el cuerpo ocupa una posición central a la hora de afirmar la santidad a inicios del siglo XVIII. El caso de María Ángela Astorch orientará la encuesta acerca de este lenguaje, pero no será el único: Ángela Serafina Prat (1543-1608), Isabel Astorch (1583-1616)

y Úrsula Micaela Morata (1628-1703) constituyen figuras importantes en el entorno de María Ángela Astorch que permiten identificar la extensión de redes de santidad y de familias religiosas a lo largo de la Edad Moderna dentro del marco del examen de cuerpos incorruptos y en olor de santidad.

2. CANONIZACIÓN Y SANTIDAD DURANTE LA EDAD MODERNA

Este texto se interesa por una cuestión concreta en el marco de los estudios sobre santidad: el cuerpo y, más concretamente, los cuerpos incorruptos como prueba clave en los procesos de canonización y como elementos en torno a los cuales construir un relato acerca de la candidata a los altares. En este sentido, es importante aportar algunas nociones previas acerca de la santidad durante la Edad Moderna, del proceso de canonización y de los agentes implicados en dicho proceso.

La santidad, durante la Edad Moderna, conoció un profundo proceso de reconfiguración respecto a sus parámetros medievales. Miguel Gotor sitúa este cambio en una cronología extensa: entre el Concilio de Trento y la publicación en 1734 de *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* de Próspero Lambertini, papa bajo el nombre de Benedicto XIV (1740-1758)¹. Las fuentes analizadas en este texto se sitúan precisamente en el ocaso de este proceso de cambio, coincidiendo con esfuerzos canonizadores de principios del siglo XVIII y con la publicación del mentado texto de Benedicto XIV, que daría cierre a la transformación de la santidad iniciada en tiempos de la Reforma católica. Sin embargo, las vidas de María Ángela Astorch y de las mujeres que la rodearon se inscriben en las coordenadas de la santidad propias del siglo XVII, guiadas por el énfasis en la heroicidad de las virtudes².

Los estudios sobre la santidad en la Edad Moderna constituyen un amplio y prolífico campo de trabajo que desde hace varias décadas propone diversas aproximaciones. En primer lugar, abundan los casos de estudio dedicados a analizar la canonización de un santo. En lo que respecta a María Ángela Astorch cabe destacar un cierto vacío historiográfico: solo existe un trabajo monográfico sobre su figura³, obra

¹ GOTOR, M.: *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma: Editori Laterza, 2004.

² SODANO, G.: “El nuevo proceso de canonización de la Edad Moderna”, *Anuario de historia de la Iglesia*, 29, 2020, pp. 63-64.

³ IRIARTE, L.: *Beata María Angela Astorch, clarisa capuchina (1592-1665). La mística del breviario*, Valencia: Asis, 1982. No se trata del único trabajo que se refiere a María Ángela Astorch: se trata su figura de forma superficial en trabajos sobre santidad y religiosidad femenina en la Edad Moderna como POUTRIN, I.: *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*, Madrid: Casa de Velázquez, 1995, p. 294; ALABRÚS IGLESIAS, R.M. “Ángela Serafina y su hija Bárbara: dos monjas

del sacerdote capuchino Lázaro Iriarte con motivo de la beatificación de Astorch en 1982; en este texto la cuestión de la incorrupción, además, adquiere una relevancia muy secundaria, omitiéndose su relevancia crucial a la hora de motivar la apertura de este largo proceso de beatificación en 1666. Pese a las investigaciones de Iriarte, la historiografía ha prestado poca atención a esta religiosa del siglo XVII, quizás por su reciente acceso a la condición de beata. Astorch, sin embargo, constituye un caso de estudio relevante a la hora de aproximar la mirada al panorama de la santidad femenina en los siglos XVII y XVIII en la medida en que permite conectarla con otras mujeres que aspiraron a la canonización, pero también la sitúa en el extenso terreno de proyectos de beatificación fracasados durante la Edad Moderna pese al despliegue de medios económicos y humanos puestos en juego.

En los trabajos sobre procesos concretos de canonización, la atención suele centrarse en el procedimiento de derecho canónico emprendido para elevar a los altares a un determinado candidato. A menudo, estos casos se focalizan en analizar el complejo entramado de agentes, de vínculos y de recursos que se movilizan buscando redes de apoyo político y económico para lograr un triunfo tan significativo como una canonización. Uno de los apuntes más relevantes en este campo es la necesidad, casi inevitable, de contar con el apoyo de la corona para lograr una canonización exitosa: la santidad funciona dentro de un entramado político e institucional preciso, en tanto que es una cuestión que atañe tanto a los territorios y a diversas corporaciones eclesiásticas, como a la Monarquía en su conjunto y a toda la Iglesia romana, es decir, a todo el orbe católico. El caso de María Ángela Astorch, en este sentido, tampoco fue una excepción: participaron en la promoción de su proceso de beatificación numerosas instituciones eclesiásticas. La correspondencia de la abadesa del Monasterio de la Exaltación del Santísimo Sacramento a la altura de 1772, una vez el proceso de beatificación conoce avances notables, demuestra la conexión de las religiosas del convento con cabildos catedralicios de toda la Península⁴. Sin embargo, parece que la causa de Astorch no contó con el apoyo de la corona, lo que debilitó

capuchinas en la Barcelona postridentina", en *Pasados y presente. Estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2020, pp. 559-68.

⁴ Archivo General de la Región de Murcia (AGRM), ES.30030.AGRM/210 Convento de la Exaltación del Santísimo Sacramento de Murcia (Clarisas Capuchinas), FM,1036/2- FM,1036/15. Son un total de catorce cartas remitidas a la abadesa del convento felicitando los recientes avances en el proceso de beatificación; estos avances se concretan en la emisión de documentos destinados a leerse en la Congregación de Ritos como la *Positio super revisione scriptorum* para la causa de beatificación de Maria Angela Astorch, texto impreso en Roma en 1773 del que se conserva una copia en AGRM, ES.30030.AGRM/210 Convento de la Exaltación del Santísimo Sacramento de Murcia (Clarisas Capuchinas), FM,1036/16.

sin duda su posición e hizo languidecer su causa en las dos últimas décadas del siglo XVIII hasta su reactivación en el siglo XX.

El propio proceso de canonización y sus modificaciones a lo largo de la Edad Moderna han sido también objeto de un gran número de estudios⁵. Estos trabajos permiten entender el entramado institucional puesto en juego por la Iglesia católica con respecto a las canonizaciones en un contexto confesional. El refuerzo de los mecanismos de control da cuenta de la relevancia de las canonizaciones a ojos de Roma y de la importancia de garantizar un proceso estricto desde el que determinar con total certeza la verdadera santidad del canonizado. La contraparte de esto ha sido otro problema que ha suscitado el interés de la historiografía: la santidad simulada⁶. Se acusa de santidad simulada especialmente a mujeres; de hecho, se trata de un fenómeno casi exclusivamente femenino marcado por la constante sospecha hacia las mujeres cuyos comportamientos tendían a la santidad o a una piedad excesivamente vistosa. Verdadera ansiedad cultural durante la Edad Moderna, el recelo hacia una santidad fingida suscitó un intenso escrutinio de los candidatos por parte de las instituciones eclesiásticas. Escrutinio de conductas, pero también de cuerpos. Ante el examen de la autoridad eclesiástica, los cuerpos se hacen especialmente vulnerables. Esto es particularmente cierto en lo que se refiere a cuerpos femeninos: el discurso hegemónico entendía que las mujeres estaban más condicionadas por su propio cuerpo y por las pasiones, lo que las hacía más vulnerables al pecado⁷, permitiendo poner en tela de juicio con mayor facilidad sus reivindicaciones de santidad.

Así, mientras que la Congregación de Ritos trataba las causas de santidad, el Santo Oficio podía intervenir ante cualquier sospecha de estar fingiéndose los auxilios sobrenaturales de la gracia. De esta forma, se han podido señalar los cruces, enormemente significativos, entre Inquisición y santidad⁸, entre la calificación de

⁵ DALLA TORRE, G.: “Santità ed economia processuale. L’esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV”, en *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, ed. ZARRI, G., Turín: Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 231-63; SERRANO MARTÍN, E.: “La santidad en la Edad Moderna: límites, normativa y modelos para la sociedad”, *Historia social*, 91, 2018, pp. 149-66; SODANO, G.: “El nuevo proceso... *op. cit.*”

⁶ ZARRI, G. ed., *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Turín: Rosenberg & Sellier, 1991.

⁷ GUINOT FERRI, L.: “Mujeres y santidad: el uso del cuerpo como expresión y manifestación de lo divino. En torno a la Beata Inés de Benigànim”, *Studia Historica: Historia Moderna*, 40(2), 2018, pp. 113-42.

⁸ DITCHFIELD, S.: “Thinking with saints: sanctity and society in the Early Modern world”, *Critical Inquiry*, 35(3), 2009: 553. En este sentido puede atenderse también a las censuras y expurgos realizados por el Santo Oficio sobre textos de carácter hagiográfico: ALBISSON, M.: “La hagiografía ante la censura: el ejemplo de dos *Flores Sanctorum* expurgados (1516-1568)”, *Criticón (Toulouse, France)*, 128, 2017, pp.

los cuerpos heterodoxos y heréticos y los dotados de una singular relación con Dios. En última instancia, se hace remitir el fundamento causal a la autoridad de la Iglesia como factor determinante en el funcionamiento de estos procesos.

De este modo, la canonización⁹, a la altura del siglo XVIII, consistía en un complejo proceso de derecho canónico en que intervenían las autoridades diocesanas locales y la autoridad universal del pontífice¹⁰. El Concilio de Trento, en su decreto "De la invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes"¹¹ formulado en la vigesimoquinta sesión conciliar, había venido a reafirmar el monopolio, por parte del pontífice, a la hora de canonizar. Los obispos quedaban despojados de cualquier potestad para crear santos que hubieran tenido en época medieval, quedando a cargo únicamente de la apertura de los procesos. El prelado, de esta forma, puede abrir una investigación a cargo del tribunal ordinario de la diócesis para recabar pruebas acerca de la posible santidad de una persona que hubiera vivido o muerto en su jurisdicción eclesiástica. El tribunal ordinario, de este modo, recaba unas informaciones que envía a Roma, donde el proceso adquiere una mayor complejidad. En Roma, es la Congregación de Ritos, creada a través de la constitución apostólica *Inmensa aeterni Dei* de 1588, la que determina si el caso merece ser investigado y si existen motivos para proceder a una mayor indagación acerca del candidato. Si la Congregación lo determina, se emprende una investigación a cargo de un tribunal apostólico en la provincia eclesiástica nombrado por la propia Congregación de Ritos. Las pesquisas investigan acerca de la fama de santidad del candidato, acerca de las virtudes y de los milagros y acerca de la ortodoxia de sus textos. Así, se recaban nuevas informaciones que se remiten de nuevo a Roma. Se pasa entonces a la "fase curial"¹², durante la cual los cardenales que componen la Congregación de Ritos discuten la causa a lo largo de distintas sesiones. Por último, el pontífice acude a una última sesión en que los cardenales votan sobre la santidad del candidato; es el papa, sin embargo, quien decide en última instancia acerca de la resolución del

103-28; ALBISSON, M.: "Una aproximación a la censura inquisitorial de la hagiografía en lengua vulgar: del Índice de Valdés (1559) al Índice de Zapata (1632)", *RILCE: Revista de filología hispánica* 36(2), 2020, pp. 453-76.

⁹ SODANO, G.: "El nuevo proceso... *op. cit.*

¹⁰ Aunque la voluntad de controlar la santidad por parte de la Iglesia de Roma existió desde, al menos, el siglo XII, solo desde mediados del XVI pudo el pontífice tratar su capacidad de hacer santos como prerrogativa exclusivamente papal, SALLMANN, J-M.: "Esiste una falsa santità maschile?", en *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, ed. ZARRI, G., Turín: Rosenberg & Sellier, 1991, p. 249.

¹¹ LÓPEZ DE AYALA, I., trad.: *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Madrid: Imprenta Real, 1787, pp. 355-59.

¹² SODANO, G.: "El nuevo proceso... *op. cit.*, p. 62.

proceso. Si el papa lo determina puede emitirse la beatificación. La figura del beato surge a principios del siglo XVII y no tarda en consolidarse dentro del derecho canónico, constituyendo un paso previo a la santidad. Una beatificación es, en puridad, un permiso a una cierta parroquia o territorio para venerar a una persona, pero conlleva a la vez el reconocimiento pontificio de todas las características de la santidad, desde la realización de milagros hasta el ejercicio de las virtudes en grado heroico. A partir de este momento puede pasarse a promover la causa de canonización, de cara a que se reconozca la santidad de la persona, es decir, ya no el permiso para rendirle culto en un territorio, sino la orden pontificia de la adoración universal del santo¹³. Una canonización, por tanto, es un proceso largo y costoso, que a menudo requiere de movilizar medios materiales y humanos a lo largo de décadas tanto en la diócesis como en Roma; se trata de un proyecto que abarca varias generaciones y que solo se pueden permitir ciertas instituciones capaces de sostener el esfuerzo de promoción de la causa a lo largo del tiempo. En el caso de Astorch, el protagonismo recayó en la orden religiosa a la que perteneció, las clarisas capuchinas y, en particular, a las religiosas del monasterio murciano de la orden.

La mayoría de canonizados durante la Edad Moderna formaban parte del clero regular¹⁴, por lo que el ascenso a los altares estuvo muy vinculado a la orden religiosa a la que perteneció el santo¹⁵. Se han estudiado las “políticas de canonización”¹⁶ de las órdenes religiosas para comprender las motivaciones y agencias que se encontraban tras la promoción de un santo. Las clarisas capuchinas no son una excepción. Son una orden nacida de la voluntad de reforma en el mundo católico a inicios del siglo XVI en el sur de Italia. Así, pueden enmarcarse en la dinámica de otras órdenes reformadas o fundadas en este periodo: necesitan dotarse de beatos y de santos a través de quienes promover una identidad interna y devoción directamente

¹³ VINCENT-CASSY, C.: “Los santos, la poesía y la patria”, *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 85, 2010, p. 76.

¹⁴ ARMOGATHE, J-R.: “La fábrica de los santos: causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)”, en *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid: Universidad de Navarra, 2006, pp. 64-66.

¹⁵ VINCENT-CASSY, C.: “Luchar por su santo. Rivalidades entre las órdenes religiosas en torno a las canonizaciones en el siglo XVII”, en *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, ed. MORENO, D., BETRÁN MOYA, J. L., y HERNÁNDEZ, B., Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2016, pp. 179-92.

¹⁶ SODANO, G.: ““Santo Subito”: il tentativo di canonizzazione di Bernardino Realino nella Lecce del XVII secolo”, en *Defendor civitatis. Modernità di padre Bernardino Realino, magistrato, gesuita e santo*, ed. COSI, L. y SPEDICATO, M., Lecce: Grifo, 2017, p. 28.

vinculadas a la orden. La promoción de santidad en las órdenes religiosas tiende a buscar la canonización de figuras fundadoras¹⁷. Por ello, las clarisas capuchinas en la Península apoyaron el ascenso a los altares de Ángela Serafina Prat, fundadora del monasterio de Santa Margarita de Barcelona, o la propia María Ángela Astorch, fundadora del convento de clarisas capuchinas de Murcia.

3. LA INCORRUPCIÓN, RENDIJA AL PARAÍSO

Los procesos de beatificación durante la Edad Moderna estuvieron marcados de forma sistemática por la incorrupción del cadáver del candidato como prueba fundamental para el ascenso a los altares. Bradford Bouley demuestra que la incorrupción del cadáver y el correspondiente examen anatómico fueron empleados de forma sistemática durante la Edad Moderna. Así, los cadáveres de casi todos los canonizados entre 1550 y 1700 fueron objeto de un examen médico; en la amplia mayoría de los casos se demostró la incorrupción sobrenatural del cadáver, dando cuenta de la relevancia de esta cuestión a ojos del derecho canónico¹⁸.

En el caso que nos ocupa, el de María Ángela Astorch y otras mujeres de su entorno como Úrsula Micaela Morata, el proceso de beatificación estuvo enormemente marcado por la reivindicación del milagro de la incorrupción del cadáver como argumento irrefutable sobre la santidad de la candidata. Para entender la importancia de la incorrupción como prueba es fundamental, en primer lugar, entender su fundamento doctrinal, en tanto que la teología, aun a finales del siglo XVII e inicios del XVIII, era la más importante ciencia: “se centra y se eleva por encima” del resto de materias, “Ella por lo visto rige”¹⁹.

La incorrupción, para la escatología cristiana, se relacionaba fundamentalmente con la resurrección de los cuerpos en el fin de los tiempos. La incorrupción sobrenatural – y resultaba esencial demostrar su carácter sobrenatural – era una especie de anticipo, a ojos de la doctrina, de la vida en estado de gloria en el cielo. El estado incorrupto del cadáver refleja la vida celestial del fallecido.

¹⁷ POUTRIN, I.: p. 353.

¹⁸ BOULEY, B.: *Pious postmortems: anatomy and the creation of Early Modern saints*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017, p. 2.

¹⁹ CLAVERO, B.: “Beati dictum: derecho de linaje, economía de familia y cultura de orden”, *Anuario de historia del derecho español*, 63-64, 1994, p. 32. Clavero se refiere en este texto a la organización de la *Bibliotheca Hispana Nova* de Nicolás Antonio y al carácter de la *Materia Theologica* como saber central y preponderante, añadiéndose que esto no se limita a la obra analizada, sino que da cuenta de un rasgo vigente en el mundo católico hispano de finales del XVII.

El lugar común sobre el que se desarrollaba la discusión acerca de la anatomía de los canonizados es la primera epístola de San Pablo a los corintios (1Co. 15)²⁰. Se entendía a partir de la exégesis bíblica que la resurrección habría de producirse de forma material: resucita un cuerpo de carne y hueso, y se resucita además en el cuerpo que se tenía en vida. Por otra parte, el hombre nace corrupto, pero resucitará como cuerpo incorrupto: se entiende por esto que resucitarán cuerpos sin pasiones en que el intelecto domina los sentidos: el “cuerpo animal, resucitará cuerpo espiritual” (1Co. 15:44).

Es relevante destacar que el pasaje que precede a la resurrección se centra sobre el cuerpo de un modo distinto, pero igualmente presente en la cosmovisión católica de época moderna: el cuerpo místico de Cristo, por el que todos los fieles conforman una unidad en Cristo mediante la comunión de los santos²¹. En lo que se refiere a la resurrección, Cristo, como segundo Adán, devuelve de algún modo la inmortalidad que la caída del Edén había arrebatado al hombre. La resurrección de los cuerpos, entonces, se realizará según un orden: primero los buenos y los justos, es decir, los santos; pues igual que en la corte celestial, el mundo se concibe desde la jerarquía. El hecho de que los santos resuciten primero indica ya una posición preferente desde la que entender la incorrupción de los cuerpos como anticipo de la resurrección.

La Edad moderna concibe al ser humano como un compuesto de cuerpo y alma, de carne y espíritu. En el paraíso, antes de la caída, el espíritu dominaba al cuerpo y sus pasiones; tras la caída el espíritu se ve superado por las pasiones²². La resurrección, en los términos católicos, devuelve al ser humano la armonía entre cuerpo y alma, por la que el cuerpo es completamente subsidiario del alma. Serán los resucitados inmortales, incorruptos y desapasionados, siempre incorporando de forma literal un factor físico, corporal. Santo Tomás afirma, cuando trata las “cualidades de Cristo resucitado”, que Cristo tuvo “verdadero cuerpo”, la misma materia se unió a la vez a la misma alma, tuvo la misma naturaleza que antes de su muerte²³. El cuerpo

²⁰ Se emplea para las referencias bíblicas la edición de la Vulgata traducida al castellano por Felipe Scio de San Miguel y publicada en Madrid entre 1807 y 1816 en quince volúmenes.

²¹ ZORITA, A., trad.: *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los parrocos ordenado por disposición de San Pio V*, Valencia: Benito Monfort, 1782, pp. 62-77.

²² Santo Tomás de Aquino se refería al estado adámico como uno en el que “el hombre se hallaba en estado de inocencia, de tal modo que no había ninguna rebelión de la carne contra el espíritu” (II.II, c. 163, a. 1), de DE AQUINO, T.: *Suma de teología. Parte II-II (b)*, vol. 4, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 538.

²³ DE AQUINO, T.: *Suma de teología. Parte III e índices*, vol. 5, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 464.

que resucitó fue un “cuerpo glorificado”²⁴ plenamente sujeto al espíritu, capaz de dominar por completo las pasiones de la carne. En esta lectura, y esto vale para gran parte de la teología moderna, predomina el literalismo: resucita el cuerpo, materialmente, y se resucita en el mismo cuerpo que se tenía en vida. Caroline Walker Bynum pone de manifiesto el carácter misterioso que rodeó a la resurrección desde el cristianismo medieval: “The promise of bodily resurrection – the promise, that is, that the very stuff of change and putrefaction can be lifted to impassibility and immutability while continuing itself – remained an oxymoron”²⁵.

La prueba de esto – o al menos su anticipo – era el cuerpo incorrupto de los santos: que permitía generar la virtud teologal de la esperanza sobre la muerte y sobre la corrupción del cuerpo físico. Los cuerpos incorruptos confirman la doble promesa del Nuevo Testamento: el mundo acabará en algún momento y los justos serán resucitados. De algún modo estos cuerpos proporcionaban una rendija al paraíso.

La vigencia de estas ideas en el primer tercio del siglo XVIII puede apreciarse en *De servorum Dei beatificatione, et beatorum canonizatione* de Benedicto XIV. El pontífice, doctor en teología y doctor *in utroque*, desarrolló su carrera eclesiástica vinculado primero al Tribunal Apostólico de la Rota y, más adelante, con diversos cargos ligados a la Congregación de Ritos, destacando su larga etapa como promotor de la fe. Benedicto XIV fue, así, un gran conocedor del proceso de canonización; desde esta perspectiva escribe su tratado sobre santidad. El tratado mantenía, además, cierto carácter confesional. Por ejemplo, cuando Benedicto XIV trata la cuestión de las virtudes heroicas, elemento clave en una canonización, le añadía un factor específicamente confesional como era el que “Vera virtus heroica uni populo Dei in lege veteri, et Ecclesiae catholicae in lege gratiae servata fuit”²⁶: reclamaba que solo dentro del catolicismo resulta posible un ejercicio de las virtudes en grado heroico, equiparando esta realidad en la “ley de gracia” a la condición de elegido del “pueblo de Dios” en el Antiguo Testamento. De igual modo, cuando trata la incorrupción de los cadáveres como prueba de santidad, Benedicto XIV remite inmediatamente a la *Suma de Teología* y a *De incorruptione cadaverum* (1651) de Théophile Raynaud²⁷.

²⁴ DE AQUINO, T.: vol. 5, p. 465.

²⁵ WALKER BYNUM, C.: *The resurrection of the body*, New York: Columbia University Press, 1995, p. 341.

²⁶ BENEDICTO XIV: *Doctrina de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Bruxelles: Typis societatis belgicae de propagandis bonis libris, 1840, p. 140.

²⁷ BENEDICTO XIV: 270; BÁEZ HERNÁNDEZ, M. A.: ““Carné jugosa y olores ricos del cielo”. Las inspecciones al cuerpo incorrupto de fray Sebastián de Aparicio en el inicio y desarrollo de su causa de beatificación (1600-1770)”, en *A la luz de Roma: Santos y santidad en el barroco iberoamericano. Volumen III*.

En la década de 1730, coincidiendo con la publicación de la hagiografía de Luis Ignacio Ceballos sobre María Ángela Astorch, seguían vigentes las concepciones de una santidad confesional, al menos en lo que se refiere a la relevancia de la incorrupción del cuerpo como prueba milagrosa del estado de gloria del candidato a los altares.

El determinar la incorrupción del cuerpo y el que ésta fuera originada por una fuerza sobrenatural requería también de un conocimiento especializado. Dependían estos exámenes, por lo general, de la presencia de médicos. Demandaba un saber anatómico que venía desarrollándose con fuerza desde los últimos siglos de la Edad Media hasta alcanzar un desarrollo significativo a mediados del XVI²⁸. La incorrupción del cuerpo no era lo único a lo que atendían estos exámenes, sino también a otras marcas corporales de la santidad: no se trataba ya de analizar comportamientos y actitudes auxiliadas por la gracia, sino las propias huellas que el alma tocada por Dios había dejado en el cuerpo.

El problema consistía en determinar si el cuerpo libre de podredumbre, entero, estaba en esas condiciones por motivos naturales o sobrenaturales. La incorrupción natural podía obtenerse mediante el embalsamamiento del cuerpo o por condiciones especialmente favorables del suelo como destacan en el XVII tratadistas como Felice Contelori o Théophile Reynaud. Era fundamental establecer con seguridad cuándo la incorrupción es natural y cuándo sobrenatural, en tanto que ésta podía ser una prueba determinante para una canonización.

En este sentido, Benedicto XIV reclamaba prudencia²⁹ en los exámenes y, por tanto, centrarse en aquellos signos que, según se entendía, eran irrefutablemente obra de la intercesión divina. Toma el caso de Santa Teresa de Jesús como paradigmático, “*cujus corporis incorruptionem inter miracula recensuerunt cum incorruptum, integrum, flexibile, et odoriferum post novem menses, quacumque naturalis causa*

Tierra de santidad, ed. QUILES GARCÍA, F., *et al.*, vol. 3, Sevilla: Universidad Pablo de Olavide; Roma Tre-Press, 2020, pp. 318-21.

²⁸ PARK, K.: “The criminal and the saintly body: autopsy and dissection in Renaissance Italy”, *Renaissance Quarterly*, 47(1), 1994, p. 1.

²⁹ Es relevante tener en cuenta que la prudencia era un término cargado a nivel teológico y político. Era una virtud cardinal muy asociada a la política. Los santos, en el ejercicio heroico de la prudencia, contaban con una excepcional capacidad de gobierno; la misma elección de una vida religiosa era, en ellos, la primera prueba del ejercicio de esta virtud, en tanto que encaminaba desde un primer momento hacia la gloria eterna. ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, A.: “Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria”, en *Política, religión e inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp. 29-57; SODANO, G.: “Prudence et sainteté à l’*époque moderne*”, *Communio. Revue catholique internationale*, 6(22), 1997, pp. 28-44.

exclusa, iuentum fuisset”³⁰. Son elementos de peso, de esta forma, la integridad del cuerpo, la incorrupción de la materia, la flexibilidad de los miembros, los buenos olores u olores sobrenaturales que exude el cadáver y la continuidad en el tiempo de este estado. Entre estos rasgos, el olor podía ser la prueba más determinante en un proceso si se recababan testimonios que afirmasen la presencia de olores sobrenaturales provenientes del cadáver después de la exhumación. Concedores de estas cuestiones doctrinales, los hagiógrafos incorporaron sistemáticamente estos rasgos a sus relatos a lo largo de toda la Edad Moderna; la hagiografía de Luis Ignacio Ceballos no es en esto una excepción.

En última instancia, el examen del cuerpo, sometido al cruce de los saberes teológico, jurídico y médico, tenía que ver con una problemática propia de la santidad y del modo en que era concebida durante la Edad Moderna. Se puede sintetizar el funcionamiento de la santidad en base a la interacción en el cuerpo del santo entre una dimensión exterior y otra interior que permite localizar ciertas dicotomías que ordenaban la concepción de las cosas. Interior/exterior, verdad/signo, sustancia/acidente y alma/cuerpo parecen ser el tipo de ejes sobre los que se organizaba al sujeto en el período que nos ocupa, especialmente en lo que se refiere a los canonizados. La santidad consiste en una elección divina que tiene por consecuencia el dotar al siervo de Dios de unos particulares auxilios de la gracia: habita su alma el Espíritu Santo. La santidad remite, antes que nada, al alma: ya recordaba Clavero que el verdadero sujeto en la Edad Moderna es esta antes que el cuerpo³¹.

Sin embargo, el alma es solo accesible a Dios, “escrutador de los corazones” (II.II, c. 11, a. 4)³² en palabras de Tomás de Aquino. El mero intelecto humano no tendría acceso al corazón, donde residía el alma³³: solo resultaría accesible a la

³⁰ BENEDICTO XIV: p. 271.

³¹ CLAVERO, B.: “Almas y cuerpos: sujetos de derecho en la Edad moderna”, en *Studi in memoria di Giovanni Tarello. Volume I: saggi storici*, vol. 1, 3 vols., Milán: Giuffrè, 1990, pp. 153-71.

³² DE AQUINO, T.: *Suma de teología. Parte II-II (a)*, vol. 3, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, p. 129. Se entendía, así, que la nobleza teologal no era cognoscible por la mera “luz natural” del ser humano, sino que requería de una revelación divina. Lo expresa así Juan Benito Guardiola: los “que gozan de tan excelente y maravillosa nobleza, nosotros no podemos perfectamente conocer, sino es por revelación”, GUARDIOLA, J. B.: *Tratado de nobleza, y de los títulos y Ditados que oy día tienen los varones claros y grandes de España*, Madrid: viuda de Alonso Gomez, 1591, f. 3r., Terrasa Lozano habla así de una “criptonobleza” teologal, en TERRASA LOZANO, A.: “De la corte del Cielo a la hagiografía genealógica: santidad y nobleza en los siglos XVI y XVII”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 44(2), 2019, p. 562.

³³ Respecto a la centralidad del corazón en la medicina de los siglos XVI y XVII, BOUND ALBERTI, F.: *Matters of the heart: history, medicine, and emotion*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2010, pp. 17-23. Existía cierto debate, incluso a inicios del siglo XVIII, acerca de la ubicación del alma respecto a los órganos: las posturas mayoritarias se inclinaban por localizar el “asiento” del alma en la cabeza o en el

inteligencia divina o, en todo caso, a sujetos dotados de *discretio spirituum*, don del Espíritu Santo concedido a algunos santos consistente en la capacidad de dilucidar el estado de las almas y la intervención de espíritus en el mundo material³⁴. Queda a ojos de los seres humanos el aspecto exterior del hombre: el cuerpo, materia sensible a la que el alma ha dotado de forma³⁵.

Pese a la condición secundaria y subordinada del cuerpo respecto al alma, el conocimiento de la santidad solo puede realizarse a través de la observación de este. El proceso de canonización, aunque en principio está tratando de juzgar la santidad de un alma, es decir, una verdad interna, solo puede investigar las manifestaciones exteriores, los signos que produce el alma en el cuerpo. Los signos de santidad se dividen en dos categorías: los milagros y las virtudes, que, ejercidas en grado heroico eran sobrenaturales. En ambos casos, son fenómenos con un aspecto sensible susceptibles de escrutinio humano, – accesibles mediante la ciencia y el entendimiento naturales del hombre. La dicotomía que opera en esta situación es la de una verdad interior ilegible, el alma, y unos signos exteriores legibles, marcados sobre el cuerpo y producto de aquella realidad interior. Sobre los signos externos se puede realizar un examen minucioso con el fin de determinar el origen divino de las manifestaciones sobrenaturales y su experiencia interna en el alma³⁶.

Esto permite sentar la base del problema: se trata de localizar una verdad interior, la del alma, a través de lo único susceptible de observación para el ser humano, es decir, los signos con expresión física. Desde este punto de vista, la cuestión remite a leer en el cuerpo del santo los efectos, las consecuencias, de un alma habitada por el

corazón, este último defendido por una vertiente más marcadamente aristotélica, PUEYO, V.: *Cuerpos ple-gables: anatomías de la excepción en España y en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, Woodbridge: Tamesis, 2016, pp. 17-19.

³⁴ Para un análisis general de la *discretio spirituum* puede acudirse a CAMPAGNE, F. A.: “Crisis y reinención del discernimiento de espíritus en la era confesional: análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Próspero Lambertini”, *Revista de Historia Comparada*, 8(2), 2014, pp. 60-107; CACIOLA, N. y SLUHOVSKY, M.: “Spiritual physiologies: the discernment of spirits in Medieval and Early Modern Europe”, *Preternature: critical and historical studies on the preternatural*, 1(1), 2012, pp. 1-48.

³⁵ HATTAB, H.: “The metaphysics of substantial form”, en *The Routledge companion to sixteenth century philosophy*, ed. LAGERLUND, H. y HILL, B., Nueva York: Routledge, 2017, pp. 436-57; PUEYO: p. 5.

³⁶ El saber específico dedicado a interpretar el origen de manifestaciones sobrenaturales fue el discernimiento de espíritus o discernimiento espiritual, en un origen una técnica propagada por los grandes místicos medievales que, sin embargo, desde inicios del XV – particularmente a raíz de la obra de Juan Gerson – se empleó para conocer el origen divino de eventos sobrenaturales que rodean la santidad, CACIOLA y SLUHOVSKY: pp. 1-48; SALLMANN: pp. 119-128.

Espíritu Santo y constantemente auxiliada por la gracia divina. Desde esta sensibilidad se puede ahora atender a aquellos aspectos en los que la relación cuerpo/alma en el caso anómalo de la santidad contribuye a dibujar una anatomía excepcional sometida al influjo de la gracia. De esto se extrae el interés fundamental de todo lo que atañe al cuerpo de los candidatos a la santidad, para cuyo estudio la hagiografía constituye una fuente privilegiada.

4. EN TORNO A MARÍA ÁNGELA ASTORCH

Podemos pasar ahora, una vez establecida la relevancia de la incorrupción de los cuerpos en el marco de la santidad moderna y de los procesos de canonización, a proporcionar una semblanza de María Ángela Astorch, así como de algunas de las mujeres que, también muertas en olor de santidad, la rodearon a lo largo de su vida. Se puede componer, gracias a fuentes hagiográficas, un mapa de relaciones y vínculos que se extiende por la Península y se basa en el parentesco espiritual dentro de la orden, así como en la común práctica religiosa cercana a la santidad, sea esta reconocida o no por la autoridad eclesiástica.

María Ángela Astorch nació en Barcelona en 1592 en una familia de librerías barceloneses, aunque su hagiógrafo afirma que sus padres eran “en la calidad nobles, y por su Christiandad, y virtud mas felizes”³⁷, situándola en la conocida dinámica de ennoblecimiento de la santidad y santificación de la nobleza³⁸. Fue la menor de cuatro hermanos. Dos varones medianos, Juan José Astorch, que fallece con 8 años, y Cristóbal Astorch, que profesa en religión al igual que María Ángela y que la hermana mayor de la familia, Isabel Astorch.

Isabel Astorch es una figura clave en la vida de María Ángela y en el marco de la construcción de un relato sobre su santidad. Isabel Astorch (1583-1616) profesó como clarisa capuchina en 1602 en el convento barcelonés de Santa Margarita la Real de la mano de Ángela Serafina Prat, religiosa influyente en Barcelona que moriría en olor de santidad en 1608. Isabel Astorch ejerció de maestra de novicias y de secretaria de Ángela Serafina Prat, priora del convento, hasta la muerte de la madre fundadora. Pasaría entonces a ejercer brevemente el priorato del monasterio. Su vida estuvo rodeada de experiencias místicas y, según relata el jesuita Juan Pablo Fons en

³⁷ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes, favores del cielo, milagros, y prodigios de la V. Madre Sor Maria Angela Astorch, religiosa capuchina, natural de Barcelona; fundadora en la ciudad de Murcia, de su Ilustre Convento de Capuchinas, de la Exaltacion del Santissimo Sacramento*, Madrid: en la imprenta de Geronimo Roxo, 1733, p. 2.

³⁸ TERRASA LOZANO, A.: pp. 556-57.

un texto de carácter hagiográfico³⁹, del ejercicio de las virtudes en grado heroico y de algunos milagros. Isabel Astorch moriría joven, a los treinta y tres años, y en olor de santidad. Fueron Isabel y María Ángela Astorch “no solo Hermanas por la sangre, y naturaleza, sino mucho mas por la gracia, y exercicio heroyco de todas las virtudes”⁴⁰; a la familia de sangre, natural, se superpone con prioridad la familia religiosa, la familia de los santos en la gloria celestial. Mediante la figura de Isabel Astorch es posible la promoción de la figura de María Ángela en tanto que se genera la idea de una familia tendente a la santidad, de una sangre cuya calidad – por vía de la nobleza civil y teologal que se presupone a estas mujeres – es superior y facilita el nacimiento de santos en el linaje. Era la de Astorch “una familia, toda ajustada à las reglas de la perfeccion”⁴¹ según decir de su hagiógrafo.

Los hermanos quedaron huérfanos muy jóvenes, lo que puede explicar la necesidad de entrar en religión para garantizar su subsistencia. María Ángela Astorch, a los siete años, cae enferma de gravedad hasta el punto de tenérsela por muerta. Isabel Astorch acude entonces a Ángela Serafina Prat para que interceda ante Dios por su hermana. La priora barcelonesa logra la resurrección de María Ángela, que vuelve a la vida como nuevo Lázaro, como virgen resucitada y dirigida ya a una “Vida sobrenatural”⁴² según señala, de una forma un tanto hiperbólica, uno de los censores de la hagiografía de Ceballos, el jesuita y maestro de teología Diego de Arce. María Ángela Astorch queda así en la órbita de una infancia prodigiosa que la encamina hacia una vida de santidad.

Este episodio la vincula también a Ángela Serafina Prat, fundadora del primer convento de clarisas capuchinas de la Península y mujer muerta en olor de santidad. De hecho, María Ángela tomaría su nombre de religiosa de Ángela Serafina, incluyéndose así en esta genealogía de religiosas pertenecientes a una misma familia espiritual y conectadas entre sí por vidas cuya santidad se promueve tras su muerte. Ángela Serafina Prat, en este sentido, fue además objeto de relatos hagiográficos. El primero de ellos quedó a cargo de la propia Isabel Astorch, su figura más cercana en

³⁹ FONTS, J. P.: *Historia, y vida de la venerable madre Angela Margarita Serafina, fundadora de religiosas capuchinas en España, y de otras sus primeras hijas, hasta el año 1622*, Barcelona: en casa de Maria Dexen viuda, a la baxada de S. Eulalia, 1649, ff. 187r.-212r. El relato de la vida de Astorch viene acompañado de los sucesos que rodean al cadáver de Ángela Serafina Prat.

⁴⁰ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, p. 3.

⁴¹ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, p. 5.

⁴² CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, s.p.

los últimos años de su vida, y del canónigo barcelonés Pedro Dalmau⁴³ a petición del obispo de Barcelona, que planteaba a inicios del siglo XVII la promoción de una causa de beatificación de Ángela Serafina Prat. Cabe destacar que Juan Pablo Fons, en su vida de Ángela Serafina, señalaba como prueba de su santidad la incorrupción de su cadáver años después de fallecida.

María Ángela Astorch acabaría ingresando en las clarisas capuchinas con tan solo ocho años; aun así, tuvo que esperar a cumplir dieciséis para tomar los votos e iniciar su noviciado. Se destaca de ella una gran precocidad, visible especialmente en una inteligencia sorprendente y la comprensión instantánea y sobrenatural de las escrituras. Esto es propio de la inteligencia privilegiada de los santos, de quienes se reconoce en la doctrina y en el lenguaje hagiográfico un intelecto superior⁴⁴.

En 1614, María Ángela Astorch y otras religiosas abandonan el convento de Barcelona para partir hacia Zaragoza, donde marchan a fundar una nueva casa de clarisas capuchinas. La orden, a inicios del XVII, se está empezando a expandir por la Península desde el núcleo inicial barcelonés hacia las grandes ciudades de Castilla. En Zaragoza ejercería de maestra de novicias durante algo más de una década. Durante esta época escribe su *Directorio y práctica espiritual para la crianza y educación de las novicias, y modernas en la religión, con advertencias útiles para ser perfectas religiosas* dedicado al magisterio de la doctrina cristiana, las reglas y constituciones de la orden, así como “los ejercicios y las oraciones en los que se deben ocupar las religiosas para mejor alabanza a Dios, e incide en los caminos que deben tomar para el autoconocimiento místico”⁴⁵. En 1626 será elegida abadesa del convento de Zaragoza, cargo en el que se mantendrá hasta 1642.

En 1645 sale de Zaragoza, con más de cincuenta años, para realizar una nueva fundación, esta vez en Murcia. Parte de Zaragoza acompañada de otras cuatro religiosas: sor Francisca Gertrudis Díez de Bejar, sor María Inés de Villaseca, sor Clara de Sesse y sor Arcángela Amatrán⁴⁶. Además, abandonan Zaragoza acompañadas

⁴³ Resultaba dificultoso y suscitaba la vigilancia de la censura el producir este tipo de textos sin la autoridad y guía de un varón (religioso), lo que hacía imposible la autoría individual del texto por parte de Isabel Astorch, ALABRÚS IGLESIAS, R. M.: “El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad: el caso de sor Ángela Serafina”, *Revista de Historia Moderna*, 36, 2018, p. 422.

⁴⁴ Esto se produce dentro de una tendencia más amplia a atribuir una inteligencia superior a las élites privilegiadas, GOODEY, C. F.: *A history of intelligence and «intellectual disability»: the shaping of psychology in early modern Europe*, Londres & Nueva York: Routledge, 2016, pp. 59-60.

⁴⁵ ZARAGOZA GÓMEZ, V.: “Magisterio espiritual en los conventos femeninos contrarreformistas del ámbito lingüístico catalán”, *Revista de Historia Moderna*, 36, 2018, p. 480.

⁴⁶ El apéndice de CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.* proporciona algunas noticias biográficas suyas, totalmente envueltas en un lenguaje hagiográfico. También son objeto de

de Alejo de Boxadós, confesor de María Ángela Astorch, que acababa de ser nombrado inquisidor del reino de Murcia y prestó su apoyo a las religiosas a la hora de llevar a buen término la fundación del Monasterio de la Exaltación del Santísimo Sacramento en dicha ciudad. Este vínculo es significativo en tanto que enfatiza, una vez más, las relaciones existentes entre inquisición y santidad⁴⁷, ya no solo como aparatos del gobierno de la Iglesia católica, sino como modos de lectura de cuerpos anómalos que permiten a la autoridad pontificia la calificación de las almas y la determinación del carácter venerable o hereje de ciertos sujetos⁴⁸.

En Murcia sería abadesa desde la fundación en 1645 hasta 1661, año en que se vería obligada a abandonar el cargo debido a una enfermedad que la dejaría en gran medida incapacitada hasta su muerte en noviembre de 1665. Es importante mencionar que en Murcia tuvo entre sus discípulas a sor Úrsula Micaela Morata (1628-1703) que ingresó en el convento en 1646. Su vida, en clave hagiográfica, la relata también Luis Ignacio Ceballos en el tomo segundo de su *Chronica del observantissimo Convento de Madres Capuchinas de la Exaltacion de el Santissimo Sacramento*⁴⁹, quedando así incluida en la órbita de María Ángela Astorch y en la narrativa desarrollada acerca de las clarisas capuchinas españolas a lo largo de los textos hagiográficos que se vienen mencionando.

Úrsula Micaela Morata conoció, al igual que María Ángela Astorch, que Isabel Astorch, que Ángela Serafina Prat, diferentes experiencias místicas que la sitúan en la esfera de la santidad femenina de la segunda mitad del siglo XVII. Sin embargo, al contrario que Astorch, Úrsula Micaela sufrió cierta persecución inquisitorial: aunque no fue nunca procesada, la amenazaron con un examen inquisitorial en 1652 y en 1664 conoce el examen de un visitador eclesiástico⁵⁰. Quizás fueron sus problemas en el monasterio de Murcia los que la conducen, en 1672, a dirigirse a Alicante con otras religiosas para fundar un nuevo convento de clarisas capuchinas. En

mención en CEBALLOS, L. I.: *Chronica del observantissimo Convento de Madres Capuchinas de la Exaltacion de el Santissimo Sacramento en la ciudad de Murcia*, Madrid: en la Imprenta de la Viuda de Don Pedro Enguera, 1737, texto de historia eclesiástica cuyo relato historiográfico resulta ser compendio y sucesión de vidas virtuosas dentro del monasterio.

⁴⁷ DITCHFIELD, S.: p. 554.

⁴⁸ El catolicismo “relied on the body as a signifier of religious difference”, PARKER, C. H.: “Diseased bodies, defiled souls: corporality and religious difference in the Reformation”, *Renaissance Quarterly*, 67(4), 2014, p. 1275.

⁴⁹ CEBALLOS, L. I.: *Chronica del observantissimo Convento de Madres Capuchinas de la Exaltacion de el Santissimo Sacramento en la ciudad de Murcia. Tomo segundo*, Madrid: en la Imprenta de la Viuda de Don Pedro Enguera, 1737, pp. 1-105.

⁵⁰ POUTRIN, I.: p. 343.

Alicante acabaría siendo abadesa desde 1699 hasta su muerte en 1703. Muere en olor de santidad⁵¹, de modo que, ya en 1703, el obispo de Orihuela inicia el proceso ordinario para recabar informaciones con vistas a un proceso de beatificación; en este marco, la incorrupción de su cadáver constituyó, al igual que en el caso de María Ángela Astorch, prueba fundamental a la hora de hacer valer su causa ante la Iglesia.

Los casos que se han venido mencionando, entre Ángela Serafina Prat y Úrsula Micaela Morata, se inscriben en una cronología extensa: desde 1543, año de nacimiento de Ángela Serafina, hasta el fallecimiento de Úrsula Micaela en 1703. Todavía pueden extenderse algo más estas fechas: hasta la década de 1730, con los textos hagiográficos de Luis Ignacio Ceballos y la publicación del tratado de Benedicto XIV sobre santidad. Estas fechas proporcionan el marco, el entorno, de María Ángela Astorch: son los presupuestos sobre los que se funda la reclamación de su santidad, pero también sus redes más inmediatas, su familia espiritual, su genealogía. En estas relaciones de parentesco religioso y de vínculos entre discípulas y maestras distinguimos la extensión en el tiempo y en el espacio de una red de mujeres clarisas capuchinas. No figuran todas aquí, solo aquellas que fueron objeto de extensos relatos hagiográficos y cuyas vidas se emplearon para buscar una beatificación; hubo muchas más, que pueden distinguirse en menciones más o menos escuetas en estos libros sobre mujeres que aspiraron (o se las hizo aspirar) a los altares. En todo caso, permite ubicar a María Ángela Astorch no ya como excepción, sino como una figura más dentro del extenso panorama de la santidad femenina dentro del mundo católico en un tiempo en que la búsqueda de la canonización era un fenómeno común, casi cotidiano; como señala su hagiógrafo, “de este Jardín de las delicias de Dios, fue una sola Flor, de esta multitud de Flores, una sola Rosa; de tan hermoso Cielo, una sola Estrella”⁵².

5. CUERPOS INCORRUPTOS Y LENGUAJE HAGIOGRÁFICO

El caso de María Ángela Astorch demuestra la extensión de los relatos acerca de la incorrupción más allá de los estrechos límites de la teología y del derecho canónico, así como la frecuencia de este fenómeno dentro de la literatura hagiográfica.

⁵¹ Ya en 1703 se publica impreso un extenso texto dedicado a describir las honras fúnebres que se le dedicaron y exaltando sus virtudes y milagros, SALA, F.: *Panegyrico piadoso en las honras, que á la Venerable Madrid Sor Ursola Michaela Morata, fundadora, y abadessa de este religiosissimo Real Convento de los Triunfos del SS. Sacramento de Capuchinas, hizo celebrar la muy noble y leal ciudad de Alicante, Orihuela:* por Iayme Mesnier, Impressor de la Ciudad, en la Calle Mayor, 1703.

⁵² CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, s.p.

Luis Ignacio Ceballos remitía así la incorrupción del cuerpo de Astorch: al abrir el sepulcro en 1666, un año después de su muerte, “Hallaron el Venerable Cadaver entero, sin corrupcion alguna y los ojos [...] que suelen ser lo primero que se pudre y además dejaron cerrados] claros, abiertos [...] vivos, resplandecientes”⁵³. El cuerpo había sido descubierto (y quizás manipulado) por varias religiosas del Monasterio de la Exaltación del Santísimo Sacramento e inmediatamente convocaron a la abadesa y a distintas autoridades eclesiásticas para que acudieran a confirmar la incorrupción del cadáver. Era necesario, con la idea de promover un proceso de beatificación, la concurrencia de autoridades religiosas, siempre hombres, que pudieran dar credibilidad a los testimonios de las monjas ante el habitual escepticismo de las instituciones eclesiásticas ante los proyectos de santidad femenina. Se hace acudir también a un médico, cuyo nombre no se menciona en el texto, que afirma el carácter sobrenatural de este caso de incorrupción. El estado en que se encuentra el cadáver motiva que solo unos meses después del hallazgo, el obispo de Cartagena, Mateo Segade Bogueiro (1664-1672), ordenara la apertura de un proceso ordinario para recabar informaciones para la beatificación de María Ángela Astorch.

En 1688, trece años después de su muerte, encontraron también el cadáver tan “*incorrupto, y bien formado, que se mantenía en pie*”⁵⁴ según el testimonio de una religiosa. Se acude por tanto a un examen médico en el que “hizieron con un cuchillo dos heridas en las piernas del Venerable Cuerpo [...] quedando los cuchillos con tal humedad, licor, ò crasitud, como si los hubieran entrado en manteca, ò azeyte”⁵⁵. En 1730, mientras Luis Ignacio Ceballos redacta la hagiografía, se produce una nueva apertura del sepulcro. En esta ocasión participan en el examen del cadáver el confesor del convento, varios jesuitas, un notario, el obispo de Cartagena y el propio autor. Descubren que el cuerpo mantiene las heridas que tuvo en vida, las heridas que le habían producido los médicos en 1688, los estigmas de las mortificaciones a las que se sometía como penitencia, así como el cabello intacto. El cuerpo, además, conserva un líquido similar a una mezcla de icor y sangre. Aprovechan entonces para colocarle sudarios y empaparlos en aquellos efluvios sobrenaturales para producir reliquias que luego repartir entre los presentes y por la ciudad para espolear la devoción a Astorch. Toda esta información quedaría recogida por testimonios notariales en el marco del proceso de beatificación al que se daba en estos años un apoyo importante

⁵³ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, p. 252.

⁵⁴ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, p. 255.

⁵⁵ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, p. 255.

mediante la publicación de esta hagiografía y la nueva visita al cuerpo de María Ángela Astorch⁵⁶.

Otro texto de Luis Ignacio Ceballos, esta vez de 1727 y centrado en Juana de la Encarnación (1672-1715), religiosa agustina descalza muerta en Murcia en olor de santidad, repite las mismas fórmulas hagiográficas, otorgando una importancia de primer orden al fallecimiento y a la posterior condición del cadáver. Juana de la Encarnación, en sus últimos días, vive entre inmensos dolores, cuyo paciente padecimiento contribuye a ensalzar su santidad: "solo esperaba el ultimo instante de su vida, que la sacara del destierro, y la condujera a la Patria"⁵⁷. Nada más fallecida el 11 de noviembre de 1715, "Su cadaver, no solo no apareció feo, ni causaba temor, antes mostraba una hermosura agradable, como si estuviera dormida"⁵⁸. Al enterrarla, el obispo de Cartagena, Luis Antonio de Belluga y Moncada (1705-1724), ordena, en principio por su devoción a esta mujer, que sus restos queden separados de los de las demás difuntas, muy probablemente en previsión de un proceso de beatificación y la consecuente importancia de distinguir aquel cuerpo en que se habían de leer las marcas de la santidad. En efecto, apenas dos años después de muerta "se encontró entera su formacion"⁵⁹, preservado el hábito y vuelto el cadáver hacia una cruz. A los ochos años, aunque solo quedan los huesos, conservan estos un color rojizo, agradable a la vista según Ceballos, que "es à juicio de Medicos sobrenatural, e indicio de santidad"⁶⁰. De nuevo interviene la medicina, como saber especializado, para afirmar el estado de gloria de un alma a través de la observación del que fue su cuerpo; aun así, Ceballos no se arriesga a afirmar nada de forma concluyente y únicamente indica que son "Cosas todas, que por no vistas, aunque puedan ser naturales, son dignas de reflexion"⁶¹.

Esta importancia otorgada a los cuerpos y a la incorrupción se extiende a lo largo de toda la Edad Moderna, si no antes. En este caso, los textos de Ceballos siguen funcionando dentro de un lenguaje sobre la santidad y dentro del marco de la hagiografía como género literario. Es un lenguaje que existía ya a mediados del siglo XVII,

⁵⁶ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, p. 531-32.

⁵⁷ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y virtudes, favores del cielo, prodigios, y maravillas, de la venerable madre Juana de la Encarnacion, religiosa agustina descalza, natural de Murcia, en su convento observantissimo de Corpus Christi de la misma ciudad*, Madrid: en la imprenta de Geronimo Roxo, 1727, p. 153.

⁵⁸ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y irtudes [...] Juana de la Encarnacion... op. cit.*, p. 156.

⁵⁹ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y irtudes [...] Juana de la Encarnacion... op. cit.*, p. 158.

⁶⁰ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y irtudes [...] Juana de la Encarnacion... op. cit.*, p. 158.

⁶¹ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y irtudes [...] Juana de la Encarnacion... op. cit.*, p. 158.

como demuestra la *Vida* de Ángela Serafina Prat publicada por Juan Pablo Fons en 1649.

Cuando Ángela Serafina muere en Barcelona en 1608, los fieles acuden a contemplar aquel “venerable despojo de alma tan santa”⁶² que había fallecido en olor de santidad. También en esta ocasión, un año después de ser enterrada, su cuerpo es desplazado y se abre la tumba. Este proceso parece haber sido una constante en todos los casos en que se espera que la fallecida fuese a ser objeto de un proceso de beatificación. Se trata de una forma de impulsar la causa y de plantear la posible existencia de un milagro, la incorrupción, que vendría a confirmar de modo irrefutable el estado de gloria del alma de la candidata si se demuestra el carácter sobrenatural de la conservación del cuerpo. De este modo, se abre la tumba con testigos relevantes presentes, generalmente religiosos doctos cuyo relato pudiera tener mayor credibilidad por su condición de varones y por su grado de formación. Además, esta hagiografía vuelve a presentar los elementos que pudieran probar una incorrupción milagrosa: la entereza del cuerpo pese a la humedad de la tumba y la podredumbre del ataúd, así como el calor que desprende el corazón de la difunta. Es “Mas que maravilla, que honre Dios el cuerpo de aquesta sierva, que fue deposito, y archivo de alma tan pura”⁶³; esto viene a reafirmar una cuestión clave acerca de la santidad moderna: el cuerpo constituye el “archivo” del alma y en él es posible leer una serie de marcas, de signos, que vengan a afirmar una verdad interior.

El factor que resultó determinante en muchas situaciones y permite confirmar el auxilio de la gracia en la conservación de cuerpo es el olor. Los olores sobrenaturales solo pueden proceder de cuerpos en estado de gracia, en tanto que las fragancias celestiales son propias de sustancias desprovistas de pasiones y de pecado. En el caso de María Ángela Astorch, la hagiografía insiste en varias ocasiones sobre esta cuestión: se percibe “una fragancia y olor muy suave” en la enfermería del convento el día de su muerte, el cadáver despide un olor “mas que natural”⁶⁴ y en las exhumaciones se reseña que el cadáver despedía “un olor muy suave, y fragancia deleitable al olfato”⁶⁵. Prodigioso, además, fue lo que sucedió el día mismo de su muerte: al igual que en el caso de Santa Teresa, florece un naranjo cerca de la celda en que muere la religiosa y se llena la ciudad de olor a azahar. Además, el jardín del

⁶² FONS, J. P.: f. 169v.

⁶³ FONS, J. P.: f. 193r.

⁶⁴ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, p. 248.

⁶⁵ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, p. 255.

convento se llena de rosas para su tumba en pleno mes de noviembre, trocándose el invierno en primavera.

La mención a las rosas no es gratuita. Jean Delumeau estudió la concepción cristiana del paraíso prestando atención a la vegetación y la flora, entre esta destacan las rosas como planta del paraíso por excelencia asociada a María y a los santos. Señala que, según San Ambrosio, las rosas, desde la Caída, guardan su belleza y perfume para evocar la felicidad perdida, pero les crecieron espinas para recordar siempre al hombre su pérdida del original estado de gracia⁶⁶. Es esta solo una de las muchas vinculaciones de las rosas con el paraíso y permite entender la relevancia de estas flores a la hora de conceptualizar la santidad y lo sobrenatural.

El relato hagiográfico viene así rodeado por una lógica del prodigio, de la excepción: la muerte de Astorch es un evento en el que “añadiéndose maravillas a maravillas, y portentos à portentos”⁶⁷ se puede demostrar por un concierto de señales del cielo que esta sierva de Dios se encuentra en estado de gloria y ha pasado a formar parte de las filas de la Iglesia triunfante en el cielo. A su muerte suceden “raros, y estupendos prodigios”⁶⁸: doblan las campanas a deshoras, un cometa atraviesa el cielo⁶⁹, varias religiosas del convento, entre las que se cuenta Úrsula Micaela Morata, tienen experiencias místicas que les confirman la santidad de la fundadora.

Nos enmarcamos de este modo en las categorías de la filosofía natural propias del pensamiento escolástico y específicamente las desarrolladas por Santo Tomás de Aquino. Rige la distinción entre lo preternatural, lo natural y lo sobrenatural⁷⁰. Mientras que lo natural corresponde a la norma, lo preternatural constituye la excepción aún dentro del orden de la naturaleza. Es la categoría en la que se enmarcan el prodigio, la maravilla; en ellos no interviene el poder divino, únicamente constituyen excepción. Lo sobrenatural corresponde ya a lo milagroso, implicando directamente una intervención divina que produce algo que desborda por completo los límites de

⁶⁶ DELUMEAU, J.: *Historia del paraíso. ¿Qué queda del paraíso?*, vol. 2, Madrid: Santillana, 2005, pp. 204-15.

⁶⁷ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, p. 255.

⁶⁸ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, p. 246.

⁶⁹ En realidad, este cometa, muy bien documentado por observadores de la época, había sido visible en el cielo unos meses antes de la muerte de Astorch y se le atribuyeron toda una serie de valores proféticos como presagio de eventos propicios o catastróficos, GREGO, P: *Blazing a ghostly trail: ISON and great comets of the past and future*, Cham: Springer International Publishing, 2014, pp. 89-104; ROUX, S.: “The two comets of 1664-1665: a dispersive prism for French natural philosophy principles”, en *The Idea of principles in Early Modern thought*, ed. ANSTEY, P. R., Nueva York: Routledge, 2017, pp. 98-146.

⁷⁰ BOULEY, B.: p. 75.

lo posible en la realidad. El acudir a lo prodigioso, a lo maravilloso, permitía presentar un relato ambiguo en que se afirmaba la excepcionalidad de todo aquello que rodea la vida de la candidata a la beatificación sin nunca entrar plena y explícitamente a afirmar la existencia de un milagro, cuestión que quedaba reservada a la autoridad pontificia y podía suponer la condena o expurgo del texto.

En síntesis, el tema hagiográfico de la incorrupción acaba remitiendo a una cuestión que se repite habitualmente en estos textos, especialmente cuando se está tratando de dotar de importancia al cadáver de la fallecida. Por una parte, se recalca la belleza – la santidad viene acompañada de hermosura física en general – y la perfección del cuerpo natural que se reconoce a las santas. En el caso de María Ángela Astorch, Ceballos insiste en las “Dotes y perfecciones naturales del Cuerpo de la Venerable Madre” que fue “un compuesto admirable, de todas las perfecciones de naturaleza”⁷¹, así como en su hermosura natural a la que la gracia sobreañade un rostro bello “como el de un Angel”⁷². Aquí, el aspecto exterior del cuerpo refleja el del alma; de nuevo, por lo exterior puede discernirse una verdad interior.

Y, sin embargo, en vida, en particular en los últimos años, el cuerpo de estas mujeres santas se encuentra enormemente maltrecho por las enfermedades y por los rigores, por las mortificaciones, a las que se sometían. El que aquellos cuerpos se mantengan en vida parece, en estos textos, prácticamente milagroso. En ocasiones, las hagiografías parecen deleitarse precisamente en aquellos excesos de rigor penitente a que las mujeres que los protagonizan se sometían sistemáticamente. Destaca el hecho de que estos cuerpos mortificados, de aspecto cadavérico en vida, se llenan de vitalidad en la muerte por vía de la incorrupción. Así, se señala a menudo la apariencia de vida en los cuerpos de estas mujeres venerables, aún años después de muertas. Este tópico hagiográfico viene a reafirmar un mensaje constante y relevante doctrinalmente: el cadáver parece más vivo que el cuerpo aún en vida porque la verdadera vida es la celestial, no la terrenal, y el aspecto del cuerpo incorrupto en la tierra, por vía sobrenatural, afirma el estado de gloria del alma.

6. CONCLUSIONES

Este trabajo ha buscado dar cuenta de la atención volcada, dentro del marco de la santidad femenina durante la Edad Moderna, hacia la incorrupción de los cuerpos

⁷¹ CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, p. 245.

⁷² CEBALLOS, L. I.: *Vida, y Virtudes [...] Maria Angela Astorch... op. cit.*, p. 247.

a la hora de construir un relato favorable a las candidatas a los altares. Para ello, planteado el panorama de la santidad moderna, ha sido necesario aproximarse a la formulación teológica que dotaba de sentido a la cuestión de la incorrupción sobrenatural de ciertos cadáveres, colmándola de significados doctrinales vinculados a la resurrección. Así, se ha podido constatar la vigencia de unas concepciones de rai-gambre escolástica, tomista, que venían a verse actualizadas en el primer tercio del siglo XVIII a través del tratado sobre santidad de Próspero Lambertini, pontífice bajo el nombre de Benedicto XIV. Este texto da cierre definitivo a las grandes transformaciones en materia de derecho canónico que afectaron a la santidad desde los inicios de la Reforma católica.

Desde este aparato teórico, teológico, se ha planteado el análisis de varios textos hagiográficos publicados entre mediados del siglo XVII y la década de 1730, con especial atención a las obras del primer biógrafo de María Ángela Astorch, Luis Ignacio Ceballos. Estos casos de estudio, conectados por la vía de una red de santidad constituida dentro de las clarisas capuchinas de la Península ibérica, han permitido señalar la vigencia de las concepciones teológicas en el lenguaje hagiográfico. En este sentido, los textos hagiográficos, aun en la década de 1730, insistían en la importancia fundamental del cuerpo y de su incorrupción a la hora de construir un relato sobre la santidad femenina que pudiera generar devoción y favorecer el proceso de beatificación.

La posición central en esta narrativa ha correspondido a María Ángela Astorch, en torno a la que cierto vacío historiográfico se ha tratado de colmar en este trabajo. Astorch conoció un triunfo tardío en lo que respecta a su santidad: de entre las mujeres muertas en olor de santidad que figuran en este trabajo, Astorch es la única que ha llegado a ser beatificada; sin embargo, el ascenso a los altares ha sido reciente: en 1982, durante el pontificado de Juan Pablo II, en un marco en que todo el aparato institucional construido desde el Concilio de Trento había sido ya desmantelado. Pese a su actual condición de beata, en el siglo XVIII, María Ángela Astorch no fue una excepción, sino que fue una de muchísimas *flores de santidad, siervas de Dios*, que aspiraron, o se hizo que aspiraran, a la canonización. Hace falta atender, en este sentido, a un contexto más amplio: el común lenguaje acerca de la santidad y del cuerpo compartido en el mundo católico y concretado, en este caso, alrededor los parentescos espirituales de la familia religiosa de las clarisas capuchinas.

7. REFERENCIAS

Fuentes de archivo

Archivo General de la Región de Murcia (AGRM), ES.30030.AGRM/210 Convento de la Exaltación del Santísimo Sacramento de Murcia (Clarisas Capuchinas), FM,1036/2-FM,1036/16.

Fuentes impresas anteriores a 1900

BENEDICTO XIV. *Doctrina de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*. Bruxelles: Typis societatis belgicae de propagandis bonis libris, 1840.

CEBALLOS, Luis Ignacio. *Chronica del observantissimo Convento de Madres Capuchinas de la Exaltacion de el Santissimo Sacramento en la ciudad de Murcia*. Madrid: en la Imprenta de la Viuda de Don Pedro Enguera, 1737.

———. *Chronica del observantissimo Convento de Madres Capuchinas de la Exaltacion de el Santissimo Sacramento en la ciudad de Murcia. Tomo segundo*. Madrid: en la Imprenta de la Viuda de Don Pedro Enguera, 1737.

———. *Vida, y Virtudes, favores del cielo, milagros, y prodigios de la V. Madre Sor Maria Angela Astorch, religiosa capuchina, natural de Barcelona; fundadora en la ciudad de Murcia, de su Ilustre Convento de Capuchinas, de la Exaltacion del Santissimo Sacramento*. Madrid: en la imprenta de Geronimo Roxo, 1733.

———. *Vida, y virtudes, favores del cielo, prodigios, y maravillas, de la venerable madre Juana de la Encarnacion, religiosa agustina descalza, natural de Murcia, en su convento observantissimo de Corpus Christi de la misma ciudad*. Madrid: en la imprenta de Geronimo Roxo, 1727.

FONS, Juan Pablo. *Historia, y vida de la venerable madre Angela Margarita Serafina, fundadora de religiosas capuchinas en España, y de otras sus primeras hijas, hasta el año 1622*. Barcelona: en casa de Maria Dexeu viuda, a la baxada de S. Eulalia, 1649.

GUARDIOLA, Juan Benito. *Tratado de nobleza, y de los titulos y Ditados que oy dia tienen los varones claros y grandes de España*. Madrid: viuda de Alonso Gomez, 1591.

LÓPEZ DE AYALA, Ignacio, trad. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: Imprenta Real, 1787.

SALA, Francisco. *Panegyrico piadoso en las honras, que á la Venerable Madrid Sor Ursola Michaela Morata, fundadora, y abadesa de este religiosissimo Real Convento de los Triunfos del SS. Sacramento de Capuchinas, hizo celebrar la muy noble y leal ciudad de Alicante*. Orihuela: por Iayme Mesnier, Impresor de la Ciudad, en la Calle Mayor, 1703.

ZORITA, Agustin, trad. *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los parrocos ordenado por disposicion de San Pio V*. Valencia: Benito Monfort, 1782.

BIBLIOGRAFÍA

- ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María. "Ángela Serafina y su hija Bárbara: dos monjas capuchinas en la Barcelona postridentina". En *Pasados y presente. Estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, pp. 559-68. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2020.
- . "El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad: el caso de sor Ángela Serafina". *Revista de Historia Moderna*, 36, 2018, pp. 410-32.
- ALBISSON, Mathilde. "La hagiografía ante la censura: el ejemplo de dos Flores Sanctorum expurgados (1516-1568)". *Criticón (Toulouse, France)*, 128, 2017, pp. 103-28.
- . "Una aproximación a la censura inquisitorial de la hagiografía en lengua vulgar: del Índice de Valdés (1559) al Índice de Zapata (1632)". *RILCE: Revista de filología hispánica*, 36(2), 2020, pp. 453-76.
- ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Antonio. "Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria". En *Política, religión e inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, pp. 29-57. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1996.
- AQUINO, Tomás de. *Suma de teología. Parte III e índices*. Vol. 5. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *Suma de teología. Parte II-II (a)*. Vol. 3. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- . *Suma de teología. Parte II-II (b)*. Vol. 4. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- ARMOGATHE, Jean-Robert. "La fábrica de los santos: causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)". En *Homenaje a Henri Guezereiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, pp. 149-68. Madrid: Universidad de Navarra, 2006.
- BÁEZ HERNÁNDEZ, Montserrat A. "“Carne jugosa y olores ricos del cielo”. Las inspecciones al cuerpo incorrupto de fray Sebastián de Aparicio en el inicio y desarrollo de su causa de beatificación (1600-1770)". En *A la luz de Roma: Santos y santidad en el barroco iberoamericano. Volumen III. Tierra de santidad*, editado por Fernando QUILES GARCÍA, José Jaime GARCÍA BERNAL, Paolo BROGGIO, y Marcello FAGIOLO DELL'ARCO, vol. 3, pp. 309-24. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide; Roma: TrePress, 2020.
- BOULEY, Bradford. *Pious postmortems: anatomy and the creation of Early Modern saints*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.
- BOUND ALBERTI, Fay. *Matters of the heart: history, medicine, and emotion*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.
- CACIOLA, Nancy, y Moshe Sluhovsky. "Spiritual physiologies: the discernment of spirits in Medieval and Early Modern Europe". *Preternature: critical and historical studies on the preternatural*, 1(1), 2012, pp. 1-48.

- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. “Crisis y reinención del discernimiento de espíritus en la era confesional: análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Próspero Lambertini”. *Revista de Historia Comparada*, 8(2), 2014, pp. 60-107.
- CLAVERO, Bartolomé. “Almas y cuerpos: sujetos de derecho en la Edad moderna”. En *Studi in memoria di Giovanni Tarello. Volume I: saggi storici*, vol. 1, pp. 153-71. Milán: Giuffrè, 1990.
- . “Beati dictum: derecho de linaje, economía de familia y cultura de orden”. *Anuario de historia del derecho español*, 63-64, 1994, pp. 7-148.
- DALLA TORRE, Giuseppe. “Santità ed economia processuale. L’esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV”. En *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, editado por Gabriela ZARRI, pp. 231-63. Turín: Rosenberg & Sellier, 1991.
- DELUMEAU, Jean. *Historia del paraíso. ¿Qué queda del paraíso?* Vol. 2. 3 vols. Madrid: Santillana, 2005.
- DITCHFIELD, Simon. “Thinking with saints: sanctity and society in the Early Modern world”. *Critical Inquiry*, 35(3), 2009, pp. 552-84.
- GOODEY, C. F. *A history of intelligence and «intellectual disability»: the shaping of psychology in early modern Europe*. Londres & Nueva York: Routledge, 2016.
- GOTOR, Miguel. *Chiesa e santità nell’Italia moderna*. Roma: Editori Laterza, 2004.
- GREGO, Peter. *Blazing a ghostly trail: ISON and great comets of the past and future*. Cham: Springer International Publishing, 2014.
- GUINOT FERRI, Laura. “Mujeres y santidad: el uso del cuerpo como expresión y manifestación de lo divino. En torno a la Beata Inés de Benigànim”. *Studia Historica: Historia Moderna*, 40(2), 2018, pp. 113-42.
- HATTAB, Helen. “The metaphysics of substantial form”. En *The Routledge companion to sixteenth century philosophy*, editado por Henrik LAGERLUND y Benjamin HILL, pp. 436-57. Nueva York: Routledge, 2017.
- IRIARTE, Lázaro. *Beata María Angela Astorch, clarisa capuchina (1592-1665). La mística del breviario*. Valencia: Asis, 1982.
- PARK, Katharine. “The criminal and the saintly body: autopsy and dissection in Renaissance Italy”. *Renaissance Quarterly*, 47(1), 1994, pp. 1-33.
- PARKER, Charles H. “Diseased Bodies, defiled souls: corporality and religious difference in the Reformation”. *Renaissance Quarterly*, 67(4), 2014, pp. 1265-97.
- POUTRIN, Isabelle. *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne Moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- PUEYO, Víctor. *Cuerpos plegables: anatomías de la excepción en España y en América Latina (siglos XVI-XVIII)*. Woodbridge: Tamesis, 2016.

- ROUX, Sophie. "The two comets of 1664-1665: a dispersive prism for French natural philosophy principles". En *The idea of principles in Early Modern thought*, editado por Peter R. ANSTEY, pp. 98-146. Nueva York: Routledge, 2017.
- SALLMANN, Jean-Michel. "Esiste una falsa santità maschile?". En *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, editado por Gabriela ZARRI, pp. 119-28. Turín: Rosenberg & Sellier, 1991.
- SERRANO MARTÍN, Eliseo. "La santidad en la Edad Moderna: límites, normativa y modelos para la sociedad". *Historia social*, 91, 2018, pp. 149-66.
- SODANO, Giulio. "El nuevo proceso de canonización de la Edad Moderna". *Anuario de historia de la Iglesia*, 29, 2020, pp. 53-72.
- . "Prudence et sainteté à l'époque moderne". *Communio. Revue catholique internationale*, 6(22), 1997, pp. 28-44.
- . "'Santo Subito': il tentativo di canonizzazione di Bernardino Realino nella Lecce del XVII secolo". En *Defendor civitatis. Modernità di padre Bernardino Realino, magistrato, gesuita e santo*, editado por Luisa COSI y Mario SPEDICATO, pp. 21-31. Lecce: Grifo, 2017.
- TERRASA LOZANO, Antonio. "De la corte del Cielo a la hagiografía genealógica: santidad y nobleza en los siglos XVI y XVII". *Cuadernos de Historia Moderna*, 44(2), 2019, pp. 555-76.
- VINCENT-CASSY, Cécile. "Los santos, la poesía y la patria". *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 85, 2010, pp. 75-94.
- . "Luchar por su santo. Rivalidades entre las órdenes religiosas en torno a las canonizaciones en el siglo XVII". En *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, editado por Doris MORENO, José Luis BETRÁN MOYA, y Bernat HERNÁNDEZ, pp. 179-92. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2016.
- WALKER BYNUM, Caroline. *The resurrection of the body*. New York: Columbia University Press, 1995.
- ZARAGOZA GÓMEZ, Verónica. "Magisterio espiritual en los conventos femeninos contrarreformistas del ámbito lingüístico catalán". *Revista de Historia Moderna*, 36, 2018, pp. 463-93.
- ZARRI, Gabriela, ed. *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Turín: Rosenberg & Sellier, 1991.

Alejandro MOLINA ORTIZ

Universidad Autónoma de Madrid