

BENEDETTA ALBANI
OTTO DANWERTH
THOMAS DUVE (EDS.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX

Doris Bienko de Peralta

El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597–1637), monja concepcionista poblana
| 233–255



MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY

ISBN 978-3-944773-04-9
eISBN 978-3-944773-14-8
ISSN 2196-9752

First published in 2018

Published by Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main

Printed in Germany by epubli, Prinzessinnenstraße 20, 10969 Berlin
<http://www.epubli.de>

Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication
<http://global.rg.mpg.de>

Published under Creative Commons CC BY-NC-ND 3.0 DE
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie;
detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

Cover illustration:

Otto Danwerth, Frankfurt am Main (Catedral Metropolitana, Ciudad de México, 2011)

Cover design by Elmar Lixenfeld, Frankfurt am Main

Recommended citation:

Albani, Benedetta, Danwerth, Otto, Duve, Thomas (eds.) (2018), *Normatividades e instituições eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX*, Global Perspectives on Legal History, Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication, Frankfurt am Main, <http://dx.doi.org/10.12946/gplh5>

El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597–1637), monja concepcionista poblana

For nearly 2000 years, a social group, the Roman Catholic Church, has been recognizing certain persons as saints. The study of these persons is likely to teach us something about the group which selected them.

Pierre Delooz

El estudio de los procesos de beatificación y canonización, así como la reflexión sobre los modelos de santidad y su recepción a través de las prácticas devocionales, es cada vez más frecuente, especialmente en el ámbito académico europeo.¹ Sin embargo, a diferencia de las propuestas europeas, los documentos de los archivos vaticanos son poco utilizados por los estudiosos de la historia virreinal (a excepción, quizá, de investigadores como Teodoro Hampe y Pierre Ragon), no obstante su gran riqueza de información.² El objetivo de este artículo será analizar el proceso no concluido de beatificación de sor María de Jesús Tomellín, monja criolla poblana del siglo XVII, que se encuentra en el Archivo Secreto Vaticano.

Durante la época virreinal, en Hispanoamérica, algunos peninsulares y criollos, tanto hombres como mujeres, fueron considerados venerables y merecieron a los ojos de sus contemporáneos ser protagonistas de biografías ejemplares. La fama de santidad de varios de ellos trascendió y fueron iniciados sus procesos de beatificación. Antonio Rubial contabilizó nueve venerables novohispanos y diez peruanos cuyas causas fueron introducidas ante la Santa Sede. Entre los nueve venerables novohispanos, se encuentra una

1 A título de ejemplo, se pueden citar las investigaciones de VAUCHEZ (1989), SALLMANN (1979, 1996), BARONE et al. (1994), ZARRI (2000); y, como ejemplos más recientes, las de BURKARDT (2004), KLANICZAY (2004), VIDAL (2007), KATAJALA-PELTOMAA (2010) y ACKERMAN SMOLLER (2011).

2 HAMPE MARTÍNEZ (1996); RAGON (2000).

monja poblana, sor María de Jesús de Tomellín (1579–1637), conocida también como *El Lirio de Puebla*.³

En este tipo de procesos, las mujeres fueron una minoría, no sólo en los casos americanos, sino también en los europeos, según señala Miguel Gotor.⁴ Así, en un total de diecinueve venerables hispanoamericanos, sólo hay cuatro mujeres: dos monjas – la ya mencionada religiosa criolla novohispana y otra, de origen peninsular, llamada Jerónima de la Asunción (1555–1630), fundadora del convento de clarisas en Filipinas – y dos criollas del virreinato del Perú que vivían fuera de la clausura – Rosa de Lima (1586–1617) y Mariana de Jesús (1618–1645) –. De estas cuatro mujeres, Rosa de Lima fue beatificada en 1668 y canonizada en 1671, convirtiéndose, así, en la primera santa americana.⁵ Otra de las venerables del virreinato del Perú, Mariana de Jesús Paredes, llamada también «Azucena de Quito», fue beatificada tardíamente en 1853 y canonizada en 1950. En cambio, los procesos de beatificación de María de Jesús y de Jerónima de la Asunción, ambos promovidos por el virreinato novohispano, no han llegado a su conclusión.

La idea de santidad y los procedimientos de canonización

En la historia del cristianismo, los santos, los beatos o los venerables han sido considerados por sus coetáneos como individuos ejemplares que se caracterizan por tener un contacto directo con la divinidad; personas que viven una vida de virtudes y que, muchas veces, se les atribuye poderes taumaturgicos y dones especiales, gracias a los cuales realizan milagros durante su vida e, incluso, después de su muerte.⁶ Algunas investigaciones recientes, especial-

3 RUBIAL (1999) 86.

4 GOTOR (2004) 93.

5 La causa de canonización de la criolla Rosa de Lima fue la primera llevada con éxito desde el continente americano; la bula data del 12 de abril de 1671. Este mismo día fue canonizado otro santo relacionado con Iberoamérica, san Luis Beltrán (1526–1581), el fraile dominico de origen peninsular, beatificado en 1608. Dado que san Luis fue misionero en Nueva Granada, también se le considera como santo «americano», aunque falleció en su tierra de origen – Valencia –, desde donde se incoó el proceso, como se acostumbra. Es importante, también, señalar el caso del criollo novohispano Felipe de Jesús (1572–1597), mártir franciscano, beatificado antes que Rosa de Lima, en el año de 1627; aunque canonizado tardíamente, en 1862.

6 GRUZINSKI, SALLMANN (1976).

mente las del ámbito de la historia cultural, han subrayado la importancia del estudio de las transformaciones de la idea de santidad. Esta idea es producto de su ámbito cultural; es construida en la confluencia de los modelos de santidad presentes (imitación de Cristo y de los santos) y la experiencia cotidiana. En palabras de Gabriella Zarrì: «Realtà di un'esperienza spirituale e immaginario religioso si fondono in una rappresentazione in cui l'elemento storico sfuma i propri contorni inserendosi nella trama unitaria della legenda agiografica e dando luogo a una nuova realtà: il «santo per gli altri».»⁷ Sin embargo, tanto en la idea de santidad como en los procedimientos de proclamación de los santos han surgido cambios significativos durante el desarrollo del cristianismo.

En el cristianismo primitivo, la idea de santidad surgió con los mártires y el culto de sus restos.⁸ Los mártires (palabra del origen griego que significa «testigo») fueron los cristianos que murieron sacrificados por un tirano. Su martirio fue interpretado como un «bautismo de sangre» y éste se consideraba incluso superior al «bautismo de agua», porque aseguraba la gloria inmediatamente después del acto de la muerte.⁹ Las comunidades de los primeros cristianos creían que los mártires eran sus intercesores en el «más allá», pues con su sacrificio imitaban a Jesús.¹⁰ Así empezó a conmemorarse el día de la muerte del mártir, y su sepulcro se convertía en espacio de culto gracias a la aclamación del pueblo y la aprobación de las autoridades.

A partir del siglo IV, comenzaron a ser proclamados santos quienes murieron sin violencia y cuya vida transcurrió en el ejercicio de virtudes en grado heroico. A este tipo de santos, la Iglesia los denomina *confesores*.¹¹ En esta época, mediante la ratificación del obispo de la región, se proclamaba la santidad de algunos hombres y mujeres ejemplares cuyo culto popular estaba extendido. Aunque, como señala Henryk Misztal: «Per i martiri era il Vescovo ad iscrivere il loro nome nel calendario della comunità, ma per il confessore aveva maggior peso il popolo, mentre il Vescovo non faceva altro che approvare il fatto.»¹² El confesor fue venerado en vida y esta veneración

7 ZARRI (2000) 87.

8 BROWN (1981).

9 MISZTAL (1997) 46–49.

10 SCORZA BARCELONA (2005) 31–32.

11 BENEDETTO XIV (2010), tomo I/1, cap. V, n. 1, 168.

12 MISZTAL (2005) 132.

continuaba después de su muerte gracias a la proclamación popular de su santidad y a la creencia en los milagros realizados por su intercesión.

En la Edad Media, la idea de santidad se transformó a la par de la sociedad occidental e incluyó a los modelos de santos altomedievales (obispos, reyes y monjas-reinas) y a los modelos de santos bajomedievales (fundadores de órdenes mendicantes y habitantes virtuosos de las ciudades).¹³ En el siglo XII ocurrieron cambios en el procedimiento de la canonización. Ésta se constituyó como un derecho exclusivo del papado, por lo que el poder de los obispos se vio limitado a recolectar las informaciones previas (la llamada «reserva papal» introducida por el Papa Alejandro III en el decreto *Audivimus*, e incluida en 1234 en las *Decretales* de Gregorio IX, que fueron redactadas por Raymundo de Peñafort).¹⁴

A finales del siglo XIII, ya existían significados distintos para los términos *santo* y *beato*, que inicialmente eran sinónimos. El primero se refería al individuo reconocido oficialmente por la Iglesia como tal y el segundo se empleaba en aquellos casos en los que no existía pronunciamiento oficial sobre su santidad, sino sólo una aclamación popular.¹⁵ En este tiempo, ya no bastaba la fama pública de santidad para abrir un proceso,¹⁶ sino que era indispensable la solicitud de los obispos. Aquí también se acentuaba la diferencia de percepciones entre la jerarquía oficial, que insistía en que las vidas de los santos y sus virtudes debían ser modelos para los cristianos, y la percepción de la feligresía, que prefería venerarlos por sus milagros.¹⁷

En 1588 el Papa Sixto V creó la Sagrada Congregación de los Ritos, como fruto del Concilio de Trento y en el marco de la reforma de la Curia romana. Desde ese momento ésta fue la única instancia competente y autorizada para proclamar la santidad; esta congregación estaba constituida por los cardenales elegidos por el Papa.¹⁸ Entonces se empezó a incluir como parte precedente del proceso de canonización, el de beatificación; que otorgaba la concesión de «un indulto particular» para la veneración popular del candidato a santo. Según Miguel Gotor: «‘essere beatificato’ cominciò a significare

13 BENVENUTI, BOESCH GAJANO et al. (2005).

14 KATAJALA-PELTOMAA (2010) 1083; MISZTAL (2005) 138–139.

15 VAUCHEZ (1989) 55; VERAJA (1983) 10.

16 Para una discusión sobre la definición del «proceso» véase DALLA TORRE (2008) 69–74.

17 RUBIAL GARCÍA (1999) 32–33.

18 GOTOR (2004) 35.

che una determinata devozione aveva ottenuto un indulto apostolico speciale, circoscritto a una chiesa, a un ordine religioso, a una diocesi o a una città.»¹⁹ Así, la beatificación se convirtió en una etapa intermedia que podía llevar a la canonización.

A partir de entonces, como lo señala Giuseppe dalla Torre, durante los siglos XVII y XVIII, inicia una etapa fundamental en la que se acentuarán las formas procesuales en la beatificación y canonización.²⁰ En la época de la Contrarreforma, las reglas de la beatificación y posterior canonización continuaron definiéndose cada vez más, hasta convertirse en un proceso legal con un defensor (procurador de la causa) y un fiscal (promotor de la fe). El ordinario tenía que recopilar los testimonios en un proceso diocesano, que iniciaba en el lugar dónde había fallecido el candidato, según un cuestionario elaborado previamente; había que investigar si no se rendía el culto popular público ni secreto al candidato; se recopilaba información sobre los milagros realizados *post mortem*, información que tenía que ser acompañada de los pareceres médicos; la documentación se enviaba a Roma, donde se traducía y era analizada por peritos, quienes además escuchaban las argumentaciones del postulador de la causa y del procurador fiscal, y quienes, en caso de ser necesario, podían solicitar nuevas informaciones.²¹ A esta creciente complejidad se incorporaron las reformas realizadas por el Papa Urbano VIII (1623–1644) en la primera mitad del siglo XVII. Entre 1625 y 1634, Urbano VIII publicó una serie de decretos, entre ellos el decreto del 15 de enero de 1628, el cual establecía que para el inicio de la fase diocesana debían transcurrir cuarenta años desde la muerte del candidato a santo y que para abrir la fase apostólica debían pasar cincuenta años.²² En otro de sus decretos, titulado *Caelestis Hierusalem cives* y fechado en 1634, se prohibió que los fieles prestasen alguna forma de culto público o privado en honor a un muerto con fama de santidad si no existía la autorización pontificia.²³ Así se controlaba la devoción popular y se prohibía la representación de estos personajes con señales alusivas a la santidad, como aureolas, rayos y nubes. Igualmente, eran censurados los libros que sugiriesen santidad, milagros y

19 GOTOR (2004) 46. Este autor menciona que el término «beatificación» entra en uso por el año 1585.

20 DALLA TORRE (2008) 57.

21 GOTOR (2004) 40.

22 BENEDETTO XIV (2010), tomo I/1, cap. XXII, n. 9, 494–495; MISZTAL (1997) 137.

23 MISZTAL (2005) 146–150; SARAIVA MARTINS (1999) VII.

revelaciones que aún no hubiesen sido reconocidos oficialmente y se le exigía a todo autor que tratase la vida de los venerables, rendir una *protesta* con la que él se sujetaba a los criterios de la Sagrada Congregación de los Ritos, respecto al uso y el significado de aquellos términos.²⁴ Nuevos ajustes en el procedimiento fueron introducidos por el Papa Inocencio XI (1676–1689), quien el 15 de octubre de 1678 aprobó catorce reglas procesales en el decreto *De processibus aliisque*, según las cuales había que esperar diez años entre la conclusión de la fase diocesana y la introducción de la causa en la Congregación de los Ritos, aunque se permitían algunas excepciones. También se introdujeron las medidas precautorias contra posibles irregularidades: se requería juramento solemne de los testigos, se prohibía que las preguntas y respuestas fuesen divulgadas y éstas eran guardadas bajo sello. Se prohibió incluir en las actas testimonios reunidos fuera del proceso (sin la ceremonia del juramento), que desde entonces perdieron el valor probatorio, y se definieron los estipendios para quienes dirigían las averiguaciones.²⁵

Esta etapa cierra con la obra *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* (1738) de Prospero Lambertini, el futuro papa Benedicto XIV (1740–1758), quien acentúa la diferencia entre beatificación y canonización: la primera es un acto precedente y preparatorio que, esencialmente, consiste en un permiso de culto local, mientras que la canonización es una sentencia definitiva, pronunciada formalmente por el Papa y que conlleva el precepto del culto en toda la Iglesia.²⁶ Así, desde el punto de vista formal, la distinción entre beatificación y canonización se asienta en la premisa de que la primera es un acto limitado y provisional que prepara a la segunda y definitiva. En su obra, el cardenal Lambertini también aborda el tema de los milagros aprobados que son indispensables para la beatificación y la canonización por virtudes heroicas y aclara que se requieren cuatro milagros *post mortem* en total (dos para la beatificación y dos para la canonización), aunque en varios casos citados por él, los milagros aprobados rebasaron significativamente la cantidad referida (por ejemplo, cinco para la beatificación de Rosa de Lima en 1668 y dieciocho para la de María Magdalena de Pazzis en 1626).²⁷ El 23 de abril de 1741, el Papa Benedicto XIV emite el decreto que establece la

24 GOTOR (2004) 83–89; DALLA TORRE (2008) 57–58; RUBIAL (1999) 37.

25 MISZTAL (2005) 151–152; MISZTAL (1997) 138.

26 BENEDETTO XIV (2010), tomo I/1, cap. XXXIX, n. 6, 814–825.

27 BENEDETTO XIV (2010), tomo I/1, cap. XXXII, n. 2–3, 638; cap. XXII, n. 10, 495.

distinción entre testigos directos u oculares (*de visu*), que conocen de los milagros por haberlos directamente presenciado, y los testigos indirectos (*de auditu*, o por otras pruebas adicionales). Cuando se trata de testigos indirectos, el Papa Benedicto XIV recomienda ampliar el número de milagros a cuatro, para proceder con la beatificación.²⁸

A pesar de las mencionadas restricciones, durante el periodo que va de 1519 a 1758, fueron canonizados cincuenta y dos santos (once mujeres y cuarenta y un hombres): veinticinco italianos, diecinueve españoles e hispanoamericanos, tres franceses, dos polacos, dos alemanes y un habitante de Bohemia.²⁹ El funcionamiento cada vez más eficaz de la Congregación de los Ritos llevó a un progresivo aumento de los procesos de canonización concluidos positivamente. Miguel Gotor proporciona los siguientes datos: de un solo santo canonizado entre 1588 y 1600, se pasó a diez entre 1601 y 1650, a catorce entre 1651 y 1700, y a veintitrés entre 1701 y 1758.³⁰

Durante los siglos XVII y XVIII, de los ya aludidos diecinueve candidatos a beatos y santos relacionados con Iberoamérica, fueron canonizados cuatro, todos del virreinato del Perú: en 1671, santa Rosa de Lima y san Luis Beltrán OP; en 1726, santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo, y san Francisco de Solano OFM (todos de origen peninsular a excepción de santa Rosa, quien fue criolla). En el caso de la Nueva España, durante la época virreinal, ninguno fue canonizado y sólo fueron beatificados dos religiosos, ambos franciscanos: Felipe de Jesús en 1627 y Sebastián de Aparicio en 1789. Dado el contexto, no es de extrañar que los habitantes de Puebla de los Ángeles tuviesen expectativas para que el proceso de María de Jesús, su compatriota, también prosperase ante la Santa Sede.

«El lirio de puebla» sor María de Jesús (1579–1637)

La criolla María de Jesús Tomellín nació en 1579 en la ciudad de Puebla y fue bautizada en la catedral de esta ciudad el 25 de febrero del mismo año, según consta en los documentos de su proceso de beatificación.³¹ Su padre, de

28 BENEDETTO XIV (2010), tomo I/1, cap. XXII, n. 10, 496. Véase CRISCUOLO et al. (2011) 355.

29 GOTOR (2004) 93.

30 GOTOR (2004) 95. También se pueden consultar los datos de: Index ac Status Causarum, Congregatio de Causis Sanctorum (1999) 547–557.

31 Miguel Godínez, el confesor de la religiosa y autor de una biografía manuscrita suya, proporciona como su fecha de nacimiento el año 1582; lo van a seguir algunos de los

origen peninsular, se llamaba Sebastián de Tomellín y era dueño de un obraje y de haciendas cercanas a la ciudad. La madre de María, Francisca de Campos, era criolla originaria de la ciudad de México y se casó a la edad de catorce años; a los quince, parió a María de Jesús, su hija primogénita. Debido a las dificultades que se presentaron en el embarazo, su madre la prometió a la Virgen María (de allí viene su nombre de pila: María). Desde temprana edad, la niña mostró predisposición para el estado religioso, hasta que a los diecinueve años (mayo de 1598) tomó el hábito en el convento de la Concepción en Puebla contra la voluntad de su padre, quien la desheredó. Profesó como religiosa de velo negro el 17 de mayo de 1599.

Durante su vida como religiosa sor María era ejemplo de virtudes para sus contemporáneos. Su amiga y secretaria, sor Agustina de Santa Teresa (ca. 1601–1668), redactó varios cuadernos que relatan la vida y las visiones de sor María.³² También uno de sus confesores, el jesuita Miguel Godínez (ca. 1584–1644), quien en realidad se llamaba Michael Wadding y era de origen irlandés, fue autor de un breve relato sobre su vida titulado «La vida de la madre María de Jesús que murió en el convento de la Concepción en la Puebla de los Ángeles en Nueva España».³³

La fama de santidad de sor María trascendió los muros del convento ya en su vida. Los laicos venían a consultarla sobre sus problemas y dudas, y los religiosos le escribían cartas; ella daba consejos y se creía que realizaba milagros, tales como encontrar objetos y personas perdidas, «conociendo los interiores», sanar enfermos e incluso profetizar sucesos relevantes. Así, por ejemplo, se interpretó la profecía sobre la llegada del obispo Palafox a la diócesis angelopolitana. No es de extrañar que la creencia en su intercesión milagrosa continuara después de su muerte, ocurrida el 11 de junio de 1637. Esta religiosa concepcionista, junto con una carmelita contemporánea llamada Isabel de la Encarnación se constituyó, en el imaginario de los habitantes de Puebla, como una intercesora en el «más allá» que abogaba a favor

impresos sobre la religiosa. Sin embargo, en la documentación romana se transcribe su partida de bautismo que data de 1579.

32 Sor Agustina era pariente de una importante familia poblana, los Bocanegra. Entró al convento de la Concepción en mayo de 1618, a sus 17 años de edad, y pronto se convirtió en confidente y compañera de celda de sor María de Jesús.

33 Respecto al papel de Miguel Godínez como confesor de religiosas novohispanas, véase BIEŃKO DE PERALTA (2004a).

de la ciudad de los Ángeles.³⁴ En este contexto, varios obispos poblanos mostraron interés en torno a su promoción como modelo de virtudes; entre ellos, don Juan de Palafox y Mendoza, aunque, en este caso, se consideró que aún no había transcurrido el tiempo requerido para el inicio de las gestiones ante la Santa Sede.

La fase diocesana

En el año 1661, durante la gestión del obispo Diego Osorio de Escobar y Llamas (1656–1673), se recopilaron las primeras informaciones sobre sor María, correspondientes a la fase diocesana. Estas averiguaciones fueron promovidas por las autoridades del Convento de la Concepción y por varios familiares de la monja: su tío, don Juan de Torres Castillo, alcalde mayor y teniente de capitán general de la Provincia de Nexapa, y tres sobrinos de la religiosa: el capitán Pedro Martínez de Torrentera, vecino de Puebla; el gobernador de la Provincia de Yucatán, don Joseph Campero; y el alcalde mayor de la ciudad de Sevilla, don Antonio Domingo del Castillo y Campero, caballero de la orden del Santiago. Sólo habían pasado veinticuatro años después del fallecimiento de la religiosa (recordemos los cuarenta años de espera que Urbano VIII decretó), pero las religiosas y los familiares pensaban que los testigos oculares de los hechos podían fallecer sin dar su testimonio. La finalidad de estas averiguaciones fue investigar sobre «la virtud y milagros hechos por dicha madre María de Jesús, para remitirla a su Santidad a pedir lo que conviene», es decir gestionar su posible beatificación.³⁵ Como María de Jesús no murió en calidad de mártir, el procedimiento tenía que demostrar el ejercicio de sus virtudes en grado heroico.

En este momento, se rescataron los manuscritos de Agustina y Godínez. También se registraron declaraciones de testigos que conocieron a la religiosa. El 13 de junio de 1661, se presentó sor Agustina de Santa Teresa, quien todavía vivía (fallecerá en julio de 1668), y le siguieron otras cuarenta y ocho religiosas y mozas del convento, quienes respondieron una serie de preguntas preparadas por el obispo. Para entonces, la lista de curaciones milagrosas realizadas por sor María fue bastante modesta. Sor Agustina refirió porme-

34 PARDO (1676), ff. 274r–281v; BIEŃKO DE PERALTA (2004b).

35 Archivo Segreto Vaticano (en adelante: ASV), Congr. Riti, Processus, 50, f. 1v.

nores de un caso que sucedió en 1643 (cuando don Juan de Palafox y Mendoza estaba a cargo de la diócesis de Puebla). Este milagro ocurrió a Eulalia de San Lorenzo, compañera de celda de sor Agustina y sobrina de sor María. En una ocasión, al quitarse la toca de la cabeza, ella sufrió el «mal de corazón» (epilepsia), «y con la furia del mal se tragó algunos alfileres que se le atravesaron en la garganta, y comenzó a estar en peligro de la vida». ³⁶ Todos los remedios que se hicieron por recomendación de los médicos no surtieron efecto y la monja, en peligro de muerte, no podía confesarse. Por esta razón, las religiosas le dieron un rosario que había pertenecido a María de Jesús, su tía difunta; la enferma se le encomendó y tuvo una visión en la cual ésta le prometió sanarla, hecho que sucedió. ³⁷ Además de esta curación, sor Agustina mencionó, sin ahondar en detalles, la sanación de otra compañera suya, María de San Cristóbal y la de la mulata María, la cual se alivió de «esquilencia» (enfermedad de la garganta en que se dificulta la deglución y la respiración). Es evidente que para entonces los milagros de sor María no trascendían el ámbito conventual local.

Dos años después de las primeras informaciones de la fase diocesana, en 1663, sucedió un acontecimiento considerado como «milagroso». Una de las mozas del convento, la mulata Nicolasa de Rivera, ³⁸ estaba barriendo el corredor del monasterio y le dio «un aire». La mitad de su cuerpo quedó paralizada, la acometió además el «garrotillo» y los cirujanos no le daban esperanza de vida. La mulata pidió a sor Agustina, quien estaba presente, le trajese un poco de la tierra de la sepultura de sor María, «y la susodicha se la dio, insinuándole la bebiera con toda la fe, que estaba deshecha en agua bendita». ³⁹ Su cuerpo dejó de temblar, señal que fue interpretada por los presentes como preámbulo de su agonía; pero ella no expiró, sino empezó a sudar y se quedó dormida. Durante el sueño vio a María de Jesús, quien le echó su escapulario sobre el brazo tullido y la sanó tocando con sus manos

36 ASV, Congr. Riti, Processus, 50, f. 13r.

37 ASV, Congr. Riti, Processus, 41, f. 242r.

38 Nicolasa de Rivera nació como hija natural de una esclava morena, Victoria de la Cruz, y de su amo, Domingo de Arrucha. Entró al convento de la Concepción para servir a la madre Leonor de la Cruz y, al fallecer esta religiosa, se quedó en él al servicio de las demás monjas. No conoció a María de Jesús personalmente, pues apenas había nacido por la fecha cuando ésta falleció, aunque sí trató a sor Agustina de Santa Teresa. ASV, Congr. Riti, Processus, 41, f. 379r.

39 ASV, Congr. Riti, Processus, 48, f. 29r.

las partes del cuerpo adoloridas. Al despertar estaba aliviada y este suceso fue interpretado como milagroso tanto por las religiosas como por los cirujanos, quienes confirmaron la curación súbita e inesperada, atribuyéndola a la intercesión de María de Jesús: «era imposible con medicamento humano haber recobrado perfectamente la salud, como la recobró la dicha Nicolasa repentinamente».⁴⁰ Éste fue el primer milagro «oficial» para los trámites ante la Santa Sede, pues fue acompañado no sólo del testimonio de la sirvienta, sino también de los pareceres de los cirujanos y del médico que la asistieron, y sin que importase que éstos fueron registrados ocho años después de lo sucedido (el 20 de febrero de 1671).

Esta información fue remitida a la Santa Sede, donde se examinó y «se halló no tan conforme a las solemnidades legales, según estilo de la Sagrada Congregación de Ritos, y anteriormente prescritas de la santidad de Urbano VIII».⁴¹ La objeción por parte de la Santa Sede probablemente fue por el modo insuficiente en la toma de los juramentos y por la deficiente formulación de las preguntas, pero, sobre todo, porque fueron omitidas las informaciones de *non cultu*, antes de que iniciase el registro de los testimonios sobre las virtudes y los milagros de sor María. En cambio, el ya aludido decreto de Urbano VIII, según el cual había que esperar cuarenta años después de la muerte del candidato para iniciar las averiguaciones, no pareció ser un obstáculo pues desde la Curia se enviaron instrucciones de proceder. Así, todavía durante el gobierno del obispo Osorio de Escobar, reinició la recolección de informaciones, que transcurrió de 1670 a 1672. Entonces se levantaron los autos sobre «no haberse dado culto público ni secreto» y también sobre «las maravillas que la Divina Majestad ha obrado por intercesión de la madre María de Jesús».⁴² Todos los testigos de *non cultu* eran religiosas y mozas del mismo convento (en total 59) y se les cuestionó sobre si se ha representado a sor María como santa o con signos de santidad en imágenes, y si en su sepulcro se han puesto imágenes suyas, luces, lámparas,

40 ASV, Congr. Riti, Processus, 48, f. 30v.

41 Jesús MARÍA (1756) 378.

42 ASV, Congr. Riti, Processus, 48, f. 1r. Aunque en la documentación romana no se menciona, en 1672 el comisario de Puebla denunció, ante la Inquisición de México, la promoción por parte de las religiosas concepcionistas de la tierra del sepulcro y de ciertas «alhajas» de María de Jesús con fines curativos. Se ordenó que esos objetos fuesen recogidos. Archivo General de la Nación, México (AGNM), Inquisición, vol. 624, ff. 271r–276r.

si se le han ofrecido votos de cera o plata. Después del registro de tales testimonios, en febrero de 1671, el notario y el provisor entraron en la clausura del convento de la Concepción, revisaron la sepultura de la venerable y comprobaron que, efectivamente, no se había puesto ningún «altar, ni imágenes, ni otras cosas en señal de que se le daba a la dicha religiosa culto y veneración, como a las santas y santos canonizados».⁴³

Estas informaciones fueron enviadas y presentadas ante la Santa Sede (la traducción de los documentos concluyó en 1677, según consta en la anotación del notario Pietro di Gio), y, en el decreto del 8 de agosto de 1674, el Papa Clemente X señaló como agente y relator de la causa al cardenal Gaspar Carpegna.⁴⁴ Seguramente, este nombramiento debió ser percibido en Puebla como un avance importante, pues se cita en dos biografías de la religiosa publicadas poco después, que promueven su causa entre la sociedad novohispana. La primera, de autoría de Francisco Pardo – un capellán de coro la catedral de Puebla – se imprimió en la Ciudad de México en 1676.⁴⁵ Esta publicación se realizó a instancias de uno de los familiares de sor María de Jesús – el ya mencionado don Antonio del Castillo Camargo, residente en España – y con apoyo del Convento de la Concepción de Puebla. Pronto, en 1683, tiempo en que el gobierno diocesano en Puebla había asumido nuevo obispo, don Manuel Fernández de Santa Cruz (1676–1699), fue impresa la segunda biografía de sor María. Esta vez el autor, como reza la portada del impreso, fue Diego de Lemus, un clérigo español del obispado de Segovia, quien publicó otra versión de la vida de la religiosa poblana en Lyon (Francia). Esta edición tuvo el apoyo del obispo Fernández de Santa Cruz, pues ostenta su licencia, así como las aprobaciones de los clérigos poblanos (hecho un poco extraño, porque carece de las mismas de parte de las autoridades españolas). Ambos textos presentan interés por respetar los controles papales, que se han reforzado desde las reformas de Urbano VIII. Por esta razón, los autores obligatoriamente escriben «la protesta» con la que afirman que no dan crédito anticipado a hechos narrados como sobrenaturales, y hacen eco exclusivamente a opiniones humanas que las refieren; su intención no es

43 ASV, Congr. Riti, Processus, 48, f. 19v.

44 PARDO (1676), página sin número; LEMUS (1683) 524.

45 Algunos de los investigadores mencionan una supuesta biografía de esta religiosa de autoría de Francisco de Acosta de 1648. Se trata de una confusión introducida por Beristáin de Souza.

adelantarse al culto, ni a la veneración oficial. Así advierten que las visiones, revelaciones y milagros referidos todavía no han sido aprobados por la Iglesia y que su calificación está reservada a la Santa Sede.

En tanto, la promoción de sor María ante el Vaticano continuó. Transcurrieron cuarenta y ocho años desde su fallecimiento, y el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz prosiguió con las informaciones de la autoridad ordinaria. En octubre 1685, solicitó a la abadesa de la Concepción, Clara de San Marcos, los escritos concernientes a sor María. Un mes después, el 10 de noviembre, por mandato del prelado, el cuerpo de sor María se exhumó y los huesos de la venerable se depositaron en un arca de cedro y ésta en una caja de plomo contenida en una de cantería, mismas que se enterraron.⁴⁶ Para ese entonces, las cualidades milagrosas de la tierra del sepulcro de sor María ya se conocían en todo el convento. No es de extrañar que algunas monjas aprovecharan la ocasión para abastecerse de ella, misma que se guardaba en «unos vasos de tierra comunes en las arcas que las religiosas tienen para su uso, y que esta reliquia de ningún modo tiene culto ni veneración pública».⁴⁷ Unos meses después, en febrero de 1686, también se exhumaron los cuerpos de dos compañeras de la venerable: Úrsula de San Juan y Agustina de Santa Teresa.

El obispo poblano solicitó a la Santa Sede la expedición de las letras remisoriales para que, «antes de que perecieran las pruebas, se formasen los procesos apostólicos».⁴⁸ No consiguió la respuesta favorable, probablemente, porque, según el reciente decreto *De processibus aliisque* del Papa Inocencio XI (1678), se requería la espera de diez años entre la conclusión de la fase diocesana (presentación del proceso informativo) y la introducción de la causa en la Congregación de los Ritos. Lo anterior puede explicar que en la sesión ordinaria del 5 de octubre de 1686 en la Santa Sede se haya emitido el pronunciamiento *Non constare de requisitis*.

A pesar de estos contratiempos, entre 1691 y 1695, todavía durante el gobierno del mismo obispo, se realizaron nuevos interrogatorios en los cuales fueron examinados ciento cuarenta y seis testigos a petición del licenciado Joseph Calcaño, abogado de la Real Audiencia y procurador de la causa nombrado por el convento. El ordinario se excusó por no asistir a ellos y dio como justificación sus múltiples ocupaciones, además de llevar a cabo las

46 ASV, Congr. Riti, Processus, 41, f. 859r.

47 ASV, Congr. Riti, Processus, 51, f. 836v.

48 Jesús MARÍA (1756) 379.

averiguaciones para el proceso de beatificación del obispo Juan de Palafox y Mendoza. El obispo nombró al doctor don Joseph de Francia Vaca, canónigo lectoral de la catedral de Puebla, como juez principal, y a los señores curas doctor don Diego de Perea y doctor don Ignacio de Torres, como jueces adjuntos. En esta etapa, primero testificaron bajo juramento las religiosas y las sirvientas del convento de la Concepción (fueron interrogadas treinta y dos). Para ese entonces, todavía vivían unas once monjas y una criada india llamada Angelina de San Juan, quienes conocieron a sor María. Varias de ellas afirmaron que, directamente o por medio de la tierra de su sepulcro o alguna reliquia suya, sor María les había hecho un milagro.

Esta averiguación constó de treinta y cuatro preguntas de «interrogatorio de oficio», que indagaban sobre «estado, calidad, grado y condición» de los testigos, sus antecedentes familiares y su situación económica, la instrucción recibida y «si este presente año se han confesado y tomado comunión», «si alguna vez han sido excomulgados y puestos en tablilla, cuántas veces y por qué causas», «si alguna vez han sido acusados o procesados de algún delito, cuál», si conocieron personalmente a sor María, etc. Además, les fueron formuladas extensas preguntas sobre la vida y las virtudes de María de Jesús, así como sobre sus milagros. Estas amplias averiguaciones sobre la calidad y la condición de los testigos contrastan notablemente con la escasa información que se proporcionó sobre ellos en los testimonios levantados en la gestión del obispo anterior, don Diego Osorio de Escobar y Llamas. También el juramento de los testigos adquiere un mayor formalismo ceremonial: primero se realiza un juramento solemne, mismo que se vuelve a ratificar en cada reunión (los testimonios se recopilan durante varias sesiones). Todos los deponentes realizan el juramento tocando los Santos Evangelios, prometiendo decir la verdad y mantener secreto sobre las preguntas y las respuestas de los interrogatorios; todo esto, bajo pena del perjuo y excomunión.

Además de los testimonios ofrecidos por las religiosas y las criadas del convento de la Concepción, esta vez la investigación incluyó otros testigos: las monjas de los conventos de Santa Clara, Santa Mónica y Santísima Trinidad, algunas mujeres laicas (en su mayoría viudas o terciarias), clérigos presbíteros y laicos en general, así como sirvientas mestizas y algunas esclavas. En total se presentaron ciento cuarenta y seis declarantes, la gran mayoría poblanos de nacimiento, y otros nacidos en los alrededores de la ciudad de Puebla o con muchos años de residencia en ella. Para ese entonces, fue notoria la proliferación de los milagros relacionados principalmente con la

tierra del sepulcro de sor María, milagros cuya frecuencia se incrementaba fuera del ámbito conventual de la Concepción. Con esta reliquia, mezclada con agua bendita, o con agua simple, o con caldo o con clara de huevo se realizaban las curaciones que ayudaban en apoplejías, fiebres, partos difíciles, heridas diversas, y los ritos para proteger las cosechas de sequía o del granizo. Así lo confirma el testimonio de María de San José Berruecos (la futura fundadora y maestra de novicias de agustinas recoletas en Oaxaca), quien reconoce que utilizó la tierra del sepulcro de sor María para proteger de sequía los sembradíos de la hacienda de su padre, ubicada en la región de Tepeaca.⁴⁹ También aparece el relato del licenciado Antonio de Cerdio, clérigo de la doctrina de San Martín Texmelucan, quien salvó sus campos del granizo en 1688 al esparcir la tierra considerada milagrosa en las cuatro esquinas del sembradío y al poner una estampa impresa con la imagen de sor María en el centro del mismo.⁵⁰ Evidentemente, estas prácticas corresponden a una transformación de la percepción respecto a la monja, quien antes era considerada únicamente como intercesora en el ámbito conventual y para algunas mujeres devotas, conocidas de las religiosas; después, gracias a la circulación de las ya mencionadas dos biografías impresas y la distribución de la tierra de su sepulcro, la difusión de sus poderes se extendió fuera de este ámbito y la devoción hacia ella adquirió características nuevas. Además de la tierra ya mencionada, también se usaban como reliquias pedazos de su velo, una cédula con su firma, estampas con su imagen e, incluso, los libros sobre su vida. El éxito de esta devoción se confirma también con la noticia de que, a finales del siglo XVII, existía un «demandante de la limosna» para la causa de sor María. Éste fue Juan de Vallejeda, clérigo de menores órdenes, quien recorría las haciendas aledañas a la ciudad de Puebla con una alcancía y solicitaba donativos para este fin.⁵¹

La fase apostólica

En el siglo XVIII, la causa avanzó lentamente. En 1709, se imprimió en Roma un sumario sobre la santidad y las virtudes de sor María. Los manuscritos de Agustina de Santa Teresa y del padre Godínez, después de ser

49 ASV, Congr. Riti, Processus, 41, f. 359v.

50 ASV, Congr. Riti, Processus, 50, ff. 402v–403r.

51 ASV, Congr. Riti, Processus, 50, f. 371v.

traducidos al italiano, fueron examinados por algunos teólogos; uno de ellos objetó dos de las numerosas visiones descritas.⁵² En abril de 1718 hubo una resolución negativa y en marzo de 1720 hubo otra. A pesar de ello, en 1733, las religiosas concepcionistas lograron el nombramiento de un nuevo postulador en Roma: fray Giuseppe della Madre di Dio, trinitario descalzo español, quien, el 26 de noviembre de 1735, consiguió la introducción de la causa en la Sagrada Congregación de Ritos *plenis votis* y la expedición de las letras remisoriales para formar, con la autoridad apostólica, el proceso *Super Fama Sanctitatis et virtutibus in genere*.⁵³ Fray Giuseppe también redactó y publicó una nueva biografía de la religiosa, esta vez en italiano, que se imprimió en Roma en 1739.⁵⁴ Las diligencias formadas con la autoridad apostólica continuaron en Puebla entre 1736 y 1753, durante las gestiones de los obispos Benito Crespo (1734–1737) y Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu (1743–1763). Se volvieron a realizar los traslados de documentos generados en el siglo XVII y se recopilaron nuevas declaraciones de testigos. Aunque el número de testigos fue modesto, comparado con las fases anteriores (catorce, entre ellos monjas, frailes y un laico), el número de las preguntas llegó a ciento ochenta.⁵⁵ Obviamente, ninguno de ellos conoció personalmente a sor María, pero algunos afirmaron que sus padres o familiares, sí. Otros sólo tuvieron los ya mencionados impresos publicados en México y en Europa como fuente de noticias sobre ella. La mayoría de estos testigos relató que «han oído» sobre su vida, que lo saben «por pública voz y fama», o que lo leyeron en las biografías mencionadas. Así la memoria social sobre sor María se retroalimentaba de fuentes diversas.

En esta etapa también se realizaron dos nuevas exhumaciones: una en tiempos del obispo Benito Crespo, en 1737,⁵⁶ y otra ordenada por el obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, en junio de 1752. Nuevamente fueron examinados sus restos y, en esta ocasión, los médicos y cirujanos consi-

52 MADRE DI DIO (1739) 315.

53 MADRE DI DIO (1739) 315.

54 Además de la biografía de sor María, fray Giuseppe también es autor de la vida del fundador de los betlemitas: *Storia della vita, virtù, doni e grazie del venerabile servo di Dio P. Fr. Pietro di S. Giuseppe Betancur, Fondatore dell'Ordine Betlemítico nelle Indie Occidentali*, Antonio de Rossi, Roma 1739.

55 ASV, Congr. Riti, Processus, 51, f. 719v.

56 LORETO LÓPEZ (1998) 358.

deraron como milagroso que los huesos no expedían hedor, sino destilaban un licor y estaban cubiertos por partículas de sal.⁵⁷ Este hecho fue considerado como el segundo milagro (sobre el cual se seguirá debatiendo durante el siglo XIX) y, mientras la información correspondiente era enviada a la Santa Sede, en Europa comenzó a circular otra biografía de sor María, publicada en Roma a finales del año 1756. Esta cuarta biografía fue redactada en español por otro trinitario descalzo, fray Félix de Jesús María, y fue prologada por el postulador Giuseppe della Madre di Dio;⁵⁸ seguramente, esta publicación tenía como objetivo la pronta beatificación de la concepcionista poblana. Es oportuno señalar que Giuseppe della Madre di Dio y Félix de Jesús María utilizan para sus biografías los escritos de sor Agustina, los de Miguel Godínez y las informaciones levantadas por los obispos poblanos. Estos dos libros, que indudablemente guardan una estrecha relación con los avances y los documentos del ya mencionado proceso de beatificación, a la vez muestran cierta difusión de su vida en el ámbito europeo. De hecho, el último biógrafo, fray Félix de Jesús María, afirma que también en Roma ocurrieron algunas curaciones milagrosas por intercesión de la religiosa poblana. Entre ellas, es notorio el caso de Colomba Querci (mujer de Geronymo Tamerlichi, criado de un camarero secreto del Papa Benedicto XIV), que estaba en su octavo mes de embarazo y en peligro de aborto, y quien a sugerencia de fray Félix de Jesús María recibió «una estampa de la Sierva de Dios con una pequeña parte de un velo, que había cubierto su virginal cadáver en el sepulcro»;⁵⁹ así la parturienta, aunque había estado en peligro de muerte, logró sobrevivir gracias a la intercesión de sor María.

Paralela a esta difusión, fue la promoción de sor María de Jesús a través de las imágenes, tanto de retratos al óleo como de grabados. Algunas de las estampas se imprimieron *ex profeso* para apoyar la causa de la beatificación; otras, acompañaban las biografías de la religiosa.⁶⁰ También es importante señalar el impacto de la promoción de esta causa, que se puede vislumbrar en los impresos españoles del siglo XVIII. En 1717, fray Juan Bautista Lardito OSB, publicó en Madrid la *vida de santa Gertrudis la Magna*, en la cual

57 ASV, Congr. Riti, Processus, 51, ff. 1387r-1395v.

58 JESÚS MARÍA (1756).

59 JESÚS MARÍA (1756) 372.

60 BIEÑKO DE PERALTA (2011).

incluyó una novena atribuida a la monja poblana.⁶¹ A esta novena le fueron otorgados cuarenta días de indulgencia por dos arzobispos españoles (el de Zaragoza y el de Granada); además, contó con la anuencia de los obispos de Salamanca, Guadix, Badajoz, Calahorra y Orihuela. La misma oración atribuida a la religiosa poblana se reimprimió en 1732 en la obra de Pedro Nolasco de Medineta.⁶² Todas estas menciones peninsulares están relacionadas con el proceso de beatificación de sor María de Jesús, que recibió un gran impulso por esas fechas.

En la segunda mitad del siglo XVIII, la causa fue nuevamente promovida por otro trinitario, Francisco de San Juan Bautista, quien durante el papado de Pío VI, logró que el 9 de julio de 1785 se proclamase el decreto sobre las virtudes heroicas de sor María.⁶³ Una vez reconocidas tales virtudes, para que concluyese el proceso de beatificación, sólo se requería el reconocimiento oficial de los milagros realizados por intercesión de la Sierva de Dios; pero, una vez más, éste se dilató. El primer milagro, la curación de la esclava Nicolasa de Rivera, ocurrido en 1663, fue aceptado.⁶⁴

Para el segundo milagro, fue propuesta la conservación de los huesos de la Sierva de Dios que emanaban un licor. En 1845, en tiempos del obispo doctor don Francisco Pablo Vázquez (1831–1847), fue realizada otra exhumación, esta vez por el médico Joseph María Zamacona y el farmacéutico Mariano Cal, quienes encontraron que algunos de sus huesos se habían transformado no en polvo sino en un líquido y otros estaban tan blandos que se deshacían. Ambos concluyeron que esto ocurrió gracias a una intervención sobrenatural.⁶⁵ El líquido milagroso fue remitido a la Santa Sede para su reconocimiento y fue analizado por los catedráticos de la Universidad Romana de la Sapienza. El 29 de enero de 1859 se emitió la opinión del laboratorio químico. El doctor Francesco Ratti, profesor de química y farmacia, el profesor Vittorio della Rovere y el colaborador de química en el colegio, Vincenzo Latini, concluyeron: «che il liquido ottenuto si dagli avanzi

61 LARDITO (1717) 281–295.

62 MEDINETA (1732).

63 Congregatio de Causis Sanctorum (en adelante: CCS), Maria a Iesu. Archiv. D 24 (1975, 116). Un tiempo antes, el 11 de noviembre de 1764, se expidió la real cédula para que en todo el reino se pueda pedir limosna para las «costosas diligencias» del proceso de María de Jesús. Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), caja 108, exp. 54.

64 CCS, Maria a Iesu. Archiv, 1, 19.

65 CCS, Maria a Iesu. Archiv, 1, 21.

delle spoglie mortali della venerabile madre María di Gesù, si è naturalmente formato, e non è perciò d'origine soprannaturale e miracolosa». ⁶⁶ Los criterios de los médicos poblanos y los italianos no coincidían: mientras unos defendían la preservación milagrosa de los huesos de su compatriota, otros negaban cualquier intervención sobrenatural basándose en los avances de la química.

En la documentación romana también encontramos algunas contradicciones. Casi siete años antes del dictamen recién referido, en julio de 1852, Francesco Morsilli, el abogado consistorial de la Universidad de la Sapienza, solicitó dispensa del tercer milagro, hecho que hace pensar que el milagro de la curación de la mulata y el de los huesos fueron aprobados. Morsilli argumentó que muchos siervos de Dios fueron beatificados tan sólo con dos milagros: por ejemplo, la monja santa Coleta, la santa Ángela de Merici y el beato Juan Bautista de la Concepción, beatificados en 1740, 1768 y 1819 respectivamente; así como el venerable Juan Leonardi y la venerable Mariana de Paredes y Flores, que pronto iban a ser reconocidos como beatos. ⁶⁷ Sin embargo, no hubo tal dispensa e incluso parece por el dictamen de 1859 que el segundo milagro no fue aprobado.

Epílogo

La propagación de la devoción hacia sor María de Jesús a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII estaba claramente vinculada con los intereses de los criollos poblanos, quienes, junto con los familiares peninsulares de la religiosa, impulsaron la causa de su beatificación. Así, esta monja se convirtió en uno de los modelos referenciales en torno a los cuales se estaba gestando el sentimiento de pertenencia y la identidad de los criollos poblanos. El trámite, sin embargo, se estancó después de la expedición del decreto sobre las virtudes heroicas en 1785, y quedó suspendido al no contar con los tres milagros oficialmente aprobados y requeridos para su conclusión.

Durante el siglo XX, se presentaron cambios en el procedimiento de beatificación y, actualmente, es suficiente la comprobación de un solo milagro. A partir de 1975, se generalizó la dispensa con la cual basta un milagro

66 CCS, María a Iesu. Archiv, 1, 20.

67 CCS, María a Iesu. Archiv, 36, 3.

para la beatificación, ésta es una praxis hoy habitual en la Congregación de las Causas de Santos.⁶⁸ Por ejemplo, la causa histórica de beatificación del obispo Juan de Palafox y Mendoza ha sido beneficiada con esta reforma. Su postulador, el padre Ildefonso Moriones, logró su proclamación como beato el 5 de junio de 2011, con el reconocimiento de un único milagro, ocurrido en 1766. Se trata de la curación repentina de tuberculosis del clérigo español Lucas Fernández de Pinedo, párroco de Fuentemolinos de la diócesis de Osma, a través de la aplicación de una reliquia (la rúbrica de Juan de Palafox extraída de un libro parroquial).⁶⁹

En cambio, la beatificación de María de Jesús, hasta el día de hoy no ha sido concluida, aunque la causa sigue vigente.⁷⁰ La convergencia de varios factores influyó en este *impasse*: las distancias entre la Nueva España y la Santa Sede, los cambios en el procedimiento, que coincidieron con el inicio del proceso, y, al finalizar el siglo XVIII, el desinterés por parte de la Corona Española en patrocinar las causas de canonización y beatificación. También han influido adversamente los cambios en los paradigmas científicos y las transformaciones políticas que han debilitado sensiblemente a la Iglesia en México después de la Independencia; además debemos añadir el hecho de que en Iberoamérica ya se veneraba a una santa criolla, Rosa de Lima, y que México también tenía dos beatos: Felipe de Jesús y Sebastián de Aparicio. Toda esta configuración adversa contribuyó a que gradualmente se extinguiese el interés por promover a sor María de Jesús a los altares, tanto que ahora no cuenta con postulador; aunque, desde la perspectiva actual, su causa ya reúne los requisitos que han permitido desenlaces favorables de otras causas históricas.

68 MISZIAL (2005) 187.

69 MORIONES (2001).

70 Entrevista con los padres Hieronim Fokcinski S.J. y Edward Nowak, funcionarios de la *Congregazione delle Cause dei Santi*, 27 de junio del 2007. También véase Index ac Status Causarum, Congregatio de Causis Sanctorum (1999), 274, donde sor María de Jesús aparece en la lista de espera para posible beatificación.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

- Archivo General de la Nación, México (AGNM)
Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)
Archivo Segreto Vaticano, Roma (ASV)
Congregatio de Causis Sanctorum, Roma (CCS)

Fuentes impresas

- BENEDETTO XIV (2010), *De servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, tomo I, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana
- JESÚS MARÍA, FÉLIX DE (1756), *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la venerable sierva de Dios, sor María de Jesús, religiosa profesa en el venerable monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de los Ángeles de las Indias Occidentales, sacadas de los procesos formados para la causa de su beatificación y canonización*. Roma: Imprenta de Joseph y Phelipe Rossi
- LARDITO, JUAN BAUTISTA (1717), *Idea de una perfecta religiosa en la vida de santa Gertrudis la Grande*, Madrid: Francisco del Hierro
- LEMUS, DIEGO DE (1683), *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la venerable madre sor María de Jesús, angelopolitana religiosa del convento de la Limpia Concepción de la ciudad de los Ángeles en la Nueva España y natural de ella*, Lyon: Imprenta Anisson y Posuel
- MADRE DI DIO, GIUSEPPE DELLA (1739), *Storia della vita, virtù, doni e grazie della venerabile serva di Dio suor María di Gesù, monaca professa nel venerabile monistero della Concezione di Angelopoli nelle Indie Occidentali*, Roma: Antonio Rossi
- MEDINUETA, PEDRO NOLASCO DE (1732), *Novena de la esclarecida virgen Santa Gertrudis la Magna y breve noticia de algunas de sus heroicas virtudes*, Pamplona: Francisco Picart
- PARDO, FRANCISCO (1676), *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María, Nuestra Señora en la ciudad de los Ángeles, México: Viuda del Bernardo Calderón*

Bibliografía

- ACKERMAN SMOLLER, LAURA (2011), *From Authentic Miracles to a Rhetoric of Authenticity*, en: *Church History* 80, 773–797, <http://dx.doi.org/10.1017/S0009640711001211>
- BARONE, GIULIA, MARINA CAFFIERO, FRANCESCO SCORZA BARCELLONA (1994), *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino: Rosenberg & Sellier

- BENVENUTI, ANNA, SOFIA BOESCH GAJANO et al. (2005), *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma: Viella
- BIEŃKO DE PERALTA, DORIS (2004a), Juan de Jesús María y Miguel Godínez: dos propuestas del discernimiento de los espíritus, en: ALICIA MAYER, ERNESTO DE LA TORRE VILLAR (eds.), *Religión, Poder y Autoridad en la Nueva España*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 125–142
- BIEŃKO DE PERALTA, DORIS (2004b), Un camino de abrojos y espinas: mística, demonios y melancolía, en: BARTRA, ROGER (ed.), *Transgresión y melancolía en el México Colonial*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 91–114
- BIEŃKO DE PERALTA, DORIS (2011), En el espejo del alma. La imagen en la experiencia mística de las monjas novohispanas, siglos XVII y XVIII, en: KRIEGER, PETER (ed.), *La imagen sagrada y sacralizada*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 477–496
- BROWN, PETER (1981), *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: Chicago University Press
- BURKARDT, ALBRECHT (2004), *Les clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVIIe siècle en France*, Rome: École Française de Rome
- CRISCUOLO, VINCENZO, DANIEL OLS, ROBERT J. SARNO (eds.) (2011), *Le cause dei santi*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana
- DALLA TORRE, GIUSEPPE (2008), *Santità e diritto. Sondaggi nella storia del diritto canonico*, Torino: G. Giappichelli Editore
- DELOOZ, PIERRE (1983), Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church, en: WILSON, STEPHEN (ed.), *Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 189–216
- GOTOR, MIGUEL (2004), *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma, Bari: Editori Laterza
- GRUZINSKI, SERGE, JEAN-MICHEL SALLMANN (1976), Une source d'ethnohistoire: les vies de «vénérables» dans l'Italie méridionale et le Mexique Baroque, en: *Mélanges de l'École Française de Rome* 88:2, 789–822, <https://doi.org/10.3406/mefr.1976.2372>
- HAMPE MARTÍNEZ, TEODORO (1996), Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú colonial (ensayo de interpretación), en: *Revista de Historia de América* 121, 7–26
- Index ac Status Causarum, Congregatio de Causis Sanctorum (1999), Città del Vaticano
- KATAJALA-PELTOMAA, SARI (2010), Recent Trends in the Study of Medieval Canonizations, en: *History Compass* 8, 1083–1092, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1478-0542.2010.00730.x>
- KLANICZAY, GABOR (2004), *Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux*, Roma: École Française de Rome

- LORETO LÓPEZ, ROSALVA (1998), Las pruebas del milagro. El proceso de beatificación de la madre María de Jesús en el siglo XIX, en: RAMOS MEDINA, MANUEL (comp.), Historia de la Iglesia en el siglo XIX, México: El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), Condumex, 351–364
- MISZTAL, HENRYK (1997), Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne
- MISZTAL, HENRYK (2005), Le cause di canonizzazione. Storia e procedura, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana
- MORIONES, ILDEFONSO (2001), Historia del proceso de beatificación y canonización del Venerable Juan de Palafox y Mendoza, en: FERNÁNDEZ GRACIA, RICARDO (coord.), Palafox: Iglesia, Cultura y Estado en el siglo XVII, Pamplona: Universidad de Navarra, 515–558
- RAGON, PIERRE (2000), Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el altiplano mexicano, en: Estudios de Historia Novohispana 23, 17–45
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO (1999), La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España, México: Fondo de Cultura Económica
- SALLMANN, JEAN-MICHEL (1979), Image et fonction du Saint sans la région de Naples à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle, en: Mélanges de l'École Française de Rome 91:2, 827–874
- SALLMANN, JEAN-MICHEL (1996), Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750, Lecce: Argo
- SARAIVA MARTINS, JOSÉ (1999), Prefazione, en: Index ac Status Causarum, Congregatio de Causis Sanctorum, Città del Vaticano
- SCORZA BARCELLONA, FRANCESCO (2005), Le origini, en: BENVENUTI, ANNA, SOFIA BOESCH GAJANO et al., Storia della santità nel cristianesimo occidentale, Roma: Viella, 18–89
- VAUCHEZ, ANDRÉ (1989), La santità nel Medioevo, Bologna: Il Mulino
- VIDAL, FERNANDO (2007), Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making, en: Science in Context 20, 481–508, <https://doi.org/10.1017/S0269889707001391>
- VERAJA, FABIJAN (1983), La Beatificazione. Storia, problemi, prospettive, Città del Vaticano: S. Congregazione per le Cause dei Santi
- ZARRI, GABRIELLA (2000), Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500, Torino: Rosenberg & Sellier

Índice

- 1 | **Benedetta Albani, Otto Danwerth, Thomas Duve**
Presentación

Derecho canónico y teología moral

- 15 | **Lara Semboloni**
Una aproximación jurídico-teológica, siglo XVI.
Principios, leyes y política para la cuestión de la tierra en
Nueva España
- 37 | **Víctor Zorrilla**
Consideraciones sobre la doctrina del derecho de guerra de
José de Acosta
- 51 | **Jesús Joel Peña Espinosa**
Fuentes, autoridades y normas para la enseñanza del
derecho canónico en el seminario de Puebla durante
la época novohispana

Gobierno diocesano y poder eclesiástico

- 71 | **Jesús Vidal Gil**
Los estatutos del cabildo de la catedral de México elaborados
en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)
- 89 | **Rodolfo Aguirre**
Un poder eclesiástico criollo: los miembros de la curia
arzobispal de México (1682–1747)

- 121 | **Sergio Francisco Rosas Salas**
Costumbre, necesidad sacramental y facultades s3litas en Puebla.
Un dictamen de fray Mateo Estrada, O. P. (1783)

Normatividad y administraci3n de los sacramentos

- 139 | **Juan Carlos Casas Garc3a**
El derecho sacramental en el *Tractado* de fray Pedro de Agurto
(M3xico 1573) en defensa de la administraci3n de la eucarist3a y
extremaunci3n a los ind3genas de la Nueva Espa3a
- 155 | **Berenise Bravo Rubio**
«La materia, la forma y el ministro».
El bautizo de p3rvulos y adultos en la parroquia del Sagrario
metropolitano de M3xico (1690–1728)
- 169 | **Claudia Ferreira Ascencio**
Los padrones de confesi3n y comuni3n del Sagrario de M3xico.
Una aproximaci3n a la praxis sacramental en el orden can3nico
indiano (1676–1825)

Foros de justicia y grupos 3tnicos

- 197 | **Olivia Luz3n Cervantes**
Indios acusados de hechicer3a ante el foro de justicia civil de la
ciudad y provincia de Tlaxcala (siglo XVIII)
- 217 | **Mar3a Leticia V3zquez Oropeza**
La poblaci3n de origen africano en Nueva Espa3a y su relaci3n
con la jurisdicci3n eclesi3stica. El uso de la justicia en la
audiencia del arzobispado de M3xico (siglos XVII y XVIII)

Devoción y vida cultural

- 233 | **Doris Bieñko de Peralta**
El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597–1637), monja concepcionista poblana
- 257 | **Lourdes Turrent**
Música, rito y arquitectura en la Iglesia novohispana: clero regular y secular
- 281 | **Gabriela Díaz Patiño**
Inclusión de una nueva política de la imagen devocional en la arquidiócesis de México (1855–1896)
- 299 | **Contributors**