

Anel Hernández Sotelo

# Una historia de barbas y capuchas

La deconstrucción de la figura de san Francisco por los frailes capuchinos

Siglos XVII-XVIII



Colección Espiral





# Una historia de barbas y capuchas

La deconstrucción de la figura de san Francisco  
por los frailes capuchinos.

Siglos XVII-XVIII

Anel Hernández Sotelo





Instituto Colombiano de Antropología e Historia

**Una historia de barbas y capuchas**  
**La deconstrucción de la figura de san Francisco**  
**por los frailes capuchinos.**

**Siglos XVII-XVIII**

Anel Hernández Sotelo



Hernández Sotelo, Anel.

Una historia de barbas y capuchas: La deconstrucción de la figura de san Francisco por los frailes capuchinos, siglos XVII-XVIII. / Anel Hernández Sotelo. - Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2017.

596 páginas. ; ilustraciones y mapa ; 17 x 24 cm - (Colección Espiral).

ISBN: 978-958-8852-35-5

I. Franciscanos - Capuchinos. / 2. Vida monástica y religiosa - Frailes. / 3. España - Historia - Siglo XVII - Siglo XVIII. / I. Hernández Sotelo, Anel / II. De la Flor, Fernando R., prologuista / III. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

271.36

SCDD 20

Catalogación en la fuente:  
Biblioteca Especializada ICANH

**Instituto Colombiano de Antropología e Historia**

Colección Espiral

Ernesto Montenegro  
**Director general**

Marta Saade  
**Subdirectora científica**

Jorge Augusto Gamboa  
**Coordinador del Grupo de Historia Colonial**

Nicolás Jiménez Ariza  
**Responsable del Área de Publicaciones**

Bibiana Castro Ramírez  
**Coordinación editorial**

Carlos Nicolás Olvera Trujillo  
**Corrección de estilo**

Patricia Montaña Domínguez  
**Diseño, diagramación y cubierta**

*Peregrino*, por Gustavo Garnica Jaliffe  
Óleo sobre tela (30,5 x 40,6), 2010

Derechos reservados. SEP-Indautor. Registro público n.º 03-2010-082612030800-14

gusgaja@yahoo.com  
**Ilustración de cubierta**

Primera edición, abril de 2017

ISBN: 978-958-8852-35-5

© **Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH**

Anel Hernández Sotelo

Calle 12 n.º 2-41 Bogotá D. C.

Tel.: (57-1) 4440544, ext. 111

www.icanh.gov.co



*El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>*

IMPRESO POR: IMPRENTA NACIONAL DE COLOMBIA

# CONTENIDO

PRÓLOGO: <i>SUMMA CAPUCHINA</i>	13
INTRODUCCIÓN	21
FRANCISCANOS PERO CAPUCHINOS	29
EL FRANCISCANISMO COMO CONSTRUCCIÓN INACABADA	29
FRAILES CAPUCHINOS EN REINOS HISPANOS	50
EL DISCURSO IMPUGNATORIO CONTRA LOS FRAILES DE LA CAPUCHA	70
LOS CAPUCHINOS ESCRIBEN SU PROPIA HISTORIA	103
ZACARÍAS BOVERIO Y EL PROYECTO DE LOS ANALES CAPUCHINOS	103
LAS <i>CHRONICAS CAPUCHINAS</i>	110
HISTORIA Y SANTIDAD EN EL DISCURSO BOVERIANO	129
LA TRADUCCIÓN COMO ALTERACIÓN DISCURSIVA	139
LOS ORÍGENES, EL CONTENIDO, LA FORMA	153
LA INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN O LA HISTORIA COMO IMPOSTURA	153
SAN FRANCISCO COMO TEXTO FIGURATIVO	177
LA VENERABLE BARBA DE LOS CAPUCHINOS	202
ALTER CHRISTUS – ALTER FRANCISCUS	234
EXÉGESIS Y PRÁCTICA DE LA REGLA FRANCISCANA	285
LAS <i>QUESTIONES SELECTAS</i> DE LEANDRO DE MURCIA	285

TIEMPO CONVENTUAL, TIEMPO DE ORACIÓN	300
LA POBREZA Y LA IGNORANCIA DE LAS LETRAS	308
LA VILEZA DEL HÁBITO Y LA DESCALCEZ	315
AYUNOS, VIANDAS Y ALIMENTOS TABÚ	321
HEREJÍA, SUPERSTICIÓN Y PRÁCTICAS POPULARES	334
LA TENTACIÓN DE LA CARNE Y EL PROBLEMA DE LA CONFESIÓN	345
DELITOS, CÁRCELES Y FUGAS	364
<b>EL CONVENTO CAPUCHINO COMO CONSTRUCCIÓN CULTURAL</b>	373
CASAS E IGLESIAS CONVENTUALES	373
LA HUERTA, LA ERMITA Y EL RETIRO ESPIRITUAL	382
OSARIOS, SEPULTURAS Y CRIPTAS	396
LA ESTRUCTURA JERÁRQUICA	418
EL INGRESO AL CONVENTO Y EL NOVICIADO	428
PREDICAR A LA CAPUCHINA: EL PÚLPITO Y LA MISIÓN	433
LOS SEMINARIOS DE MISIONEROS	482
<b>EPÍLOGO: LA FUNDACIÓN FRUSTRADA DE LOS CAPUCHINOS EN LA NUEVA ESPAÑA</b>	501
<b>EXCURSO</b>	519
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	527
<b>ÍNDICE ONOMÁSTICO</b>	587

## AGRADECIMIENTOS

La obra que el lector tiene ahora en sus manos difícilmente hubiera sido posible sin el financiamiento de instituciones públicas nacionales y extranjeras. En dos ocasiones he recibido el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt): durante el periodo 2006–2010, para realizar las investigaciones con las que obtuve los grados de maestra y doctora en Humanidades en la Universidad Carlos III de Madrid, y en el año 2014, cuando subvencionó mi estancia posdoctoral en el Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán (CET-ColMich). Así mismo, entre 2009 y 2011, el Ministerio de Educación de España, a través de la Dirección General de Universidades e Investigación (DGUI) de la Comunidad de Madrid, valoró positivamente mi proyecto de investigación doctoral, y me concedió un contrato como docente e investigadora de apoyo en el Departamento de Humanidades: Historia, Geografía y Arte de la Universidad Carlos III de Madrid. Agradezco a los miembros de estas instituciones que evaluaron con honestidad mi trayectoria académica y que depositaron su confianza en este proyecto de investigación.

Reconozco y agradezco las gestiones, los comentarios y las orientaciones que recibí de Enrique Villalba, director de las tesis de maestría y de doctorado que presenté en la Universidad Carlos III de Madrid. Enrique Villalba tuvo a bien, además, incorporarme al grupo de investigación Historia Cultural / Litterae y me dio la oportunidad de participar en el proyecto de investigación “Palabra y poder: escritura, representación y memoria en la monarquía de los Austrias”. Mi incorporación en estos dos equipos de trabajo me permitió explorar diferentes formas de hacer historia en las que, finalmente, convergían la intención dilucidadora de lo que la cultura escrita representa, más allá de la

tinta y el papel. Entre los exploradores de ese mundo escritural, acompañaron mi viaje por los entresijos capuchinos David García Hernán, Fernando Negro del Cerro y Miguel Gómez Vozmediano. Mi más sincero y cariñoso agradecimiento por su calidad profesional pero, sobre todo, por su calidad humana. También agradezco las amenas charlas que en el despacho que compartimos me regaló Alfredo López Serrano, siempre con el cabello alborotado.

Una gran mujer que merece todo mi agradecimiento y mi cariño es Magdalena de Pazzis Pi Corrales, quien siempre tuvo tiempo para recibirme en su despacho de la Universidad Complutense. Magdalena, guapa y elegante, me convenció (sin que esa fuera su intención) de que valía la pena estudiar a los capuchinos. Desde la primera charla que tuvimos, gracias a la mediación de David García Hernán, ella se mostró entusiasmada por mi propuesta. Estoy en deuda con las atentas lecturas que hizo de mis borradores durante el tiempo que estuve en Madrid: no hubo coma, acento o “dedazo” a corregir que se le escapara. De Magdalena sigo aprendiendo el arte de la disciplina, de la constancia y, ¡cómo no!, el arte de la elegancia.

A Nora Edith Jiménez Hernández le agradezco las gestiones que realizó para que los profesores investigadores del CET-ColMich conocieran mi propuesta de investigación posdoctoral y, luego de evaluarla, apoyaran mi candidatura como posdoctorante en la convocatoria pública de estancias posdoctorales auspiciada por el Conacyt. Quede aquí constancia de mi más sincero agradecimiento a los miembros del CET, que con su trabajo construyen soluciones para enfrentar los retos que les plantea la crisis de conciencia histórica que viven diversos centros de investigación.

Endeudada estoy con mis amigos y colegas sevillanos Jaime Galbarro y Antonio Valiente, quienes también exploran los vestigios de la histórica fragata construida por los frailes capuchinos y navegan, por mero amor al arte, entre los libros y papeles custodiados en el Archivo y la Biblioteca Histórico Provincial de los Capuchinos de Andalucía. Gracias a sus diligencias fue posible la reproducción de buena parte del material gráfico que contiene esta obra.

A Fernando Rodríguez de la Flor debo agradecerle el que me permitiera compartir sus rarezas con las mías. Mi relación con Fernando inició con una afortunada coincidencia, allá por el año 2008. Él, jurado evaluador de los proyectos que se presentaban en la DGIU; yo, una estudiante de posgrado que competía por ganar la oportunidad de mantenerme en España para continuar mi investigación. Y así, de pronto, estaba ante el autor de los libros que tantas

luces arrojan sobre la ontología de lo barroco. Descubrí que mis peculiares intereses por la España simbólica, por el mundo de lo subyacente, por las extravagancias de los lenguajes, por lo que está detrás de las máscaras, podía compartirlos con él, con el maestro de la ontología de lo barroco. Pero lo más maravilloso de este descubrimiento fue darme cuenta de que él se sabe humano y que, con esa muy suya humanidad, construye puentes con sus iguales, con los otros humanos. Me siento inmensamente honrada y agradecida por el prólogo que Fernando ha escrito para este libro que es tan mío como suyo.

A mis padres, Javier y Martha Laura, a mi hermano Fernando y a todos los Sotelo les agradezco el amor incondicional que me regalan. Con ese amor he sido capaz de cobijar mi existencia. Quizá ellos no lo saben, pero al amarme con sus muy particulares formas, se convierten también en luchadores sociales, porque ni duda cabe de que en tiempos de engaño universal, la verdad y el amor son insurgencia.

Dedico esta obra a la memoria de un ser extraordinario. Sus padres, a quienes amo y admiro, lo llamaron Francisco Guzmán Castillo (1976-2013). El legado más grande que conservo de Madrid —y que atesoro con mis sentidos, mis emociones y mis pensamientos— es haber compartido charlas, lágrimas, pleitos y alguna borrachera con Paco Guzmán, un gran hombre atrapado en un frágil y pequeño cuerpo que me dio la oportunidad de aceptarnos y querernos.

Finalmente, sirva esta obra como una ofrenda al espíritu renovador, alegre y esperanzador de mis dos sobrinos, Santiago y Gabriel. Espero que, en algunas décadas, quieran leer las siguientes páginas y sean capaces de trascenderse, trascendiéndonos.

Anel Hernández Sotelo  
Cuautitlán, Estado de México, diciembre de 2015



## PRÓLOGO: SUMMA CAPUCHINA

Se diría obra de otros tiempos. La escritura de la historia de uno de los más complejos institutos religiosos que produce la Edad Moderna, la Orden de Frailes Menores Capuchinos, al día de hoy, en efecto, parece “cosa de otros tiempos”. Las historias generales de las órdenes e instituciones religiosas han conocido hasta tres momentos distantes (y distintos) entre sí. Las primeras se produjeron en los tiempos más o menos cercanos a los propios procesos de fundación (o, en todo caso, de refundación y reforma). Las segundas vinieron como un fruto algo tardío de la erudición decimonónica y fueron la expresión del deseo que aquella época tuvo por establecer el corpus de objetos intelectuales relevantes que habían forjado en tan difíciles tiempos su identidad inconfundible; eso sí, descritos en su versión más puramente positivo-formalista. Finalmente, dejemos constancia de que se ha abierto otro tiempo para rehacer, esta vez fundamentalmente en claves simbólicas y de filosofía de la cultura, la historia de ciertas instituciones religiosas, y también para desplegar, bajo parámetros y condicionamientos enteramente nuevos, la hermenéutica que finalmente nos revela hoy lo que es la *cifra* sustancial de tales objetos; el signo con que estos comparecen ante el tribunal de nuestro tiempo. El libro de Anel Hernández Sotelo pertenece por derecho propio a esta última categoría, y dentro de ella debe decirse que es la más brillante de las síntesis históricas que sobre este género y acerca de este tipo de objetos de profundas raíces arqueológicas pueda ser encontrado en la investigación actual dedicada a tales exhumaciones.

Un constructo cultural, suficientemente lejano y declaradamente opaco u oscurecido por el paso del tiempo, ha sido aquí reconstruido en el trazado

sinuoso de su peripecia por una historia que, al final, se revela cuando menos turbulenta para lo que son sus propios intereses y su *Weltanschauung*. Superando los marcos hagiográficos en los que de modo inevitable recayeron los primeros historiadores de la orden capuchina, pero también, y no en menor lugar, sorteando el menosprecio posmoderno que sobre esta orden se ha extendido, en cuanto instituto particularmente construido en su concepción originaria como mantenedor de una poderosa ideología religiosa de orden tradicional e incluso abiertamente reaccionario frente a cualquier *aggiornamento* del dispositivo eclesial, respecto al cual los capuchinos reivindican una tradición en sustancia inamovible, el libro de Anel Hernández Sotelo irrumpe en los estudios académicos. Lo hace con una fuerza que es enteramente nueva; lo hace, diríamos, con renovados bríos y abriendo horizontes a la hora de enfocar objetos culturales que, como este, pueden dar la impresión de estar caídos de su primitiva aura (si es que la tuvieron algún día). El método inquisitivo que usa la autora, la misma “puesta en distancia” a través de la que *entiende* el proceso de formación de un constructo de tal naturaleza, aleja definitivamente este trabajo de toda especulación exaltativa o de signo puramente positivista. Estas dos han sido las actitudes típicas hasta hoy adoptadas en el análisis de objetos de naturaleza tan poco aprehensible, dada la intrínseca complejidad de su deriva histórica. Lo cierto es que este texto analítico, al que estas consideraciones abren paso, da cuenta de un valor que suele esconderse a las mentes no perspicaces: me refiero a la construcción simbólica propia del objeto que analiza, aquella que va incluso mucho más allá de las propias peripecias materiales, empíricas, que fundan las obras y repletan los espacios históricos con sus particulares avatares. Es al terreno de las proyecciones imaginarias y de aquello que propiamente podríamos denominar “mitopoética” de la orden capuchina, adonde se dirigen con más acerado filo las observaciones de la historiadora.

Una valoración general de este trabajo ingente tiene que poner en evidencia que su gestora nos ha colocado ante un instrumento analítico virtualmente blindado, lo cual quiere decir *modélico* a la altura del momento que corre para este tipo de investigaciones. Y es en este mismo sentido que nos encontramos también ante un trabajo inobjetable, pues su pretensión es la de construir una *summa* total que presente la vida de la orden ante el tribunal de nuestro tiempo. La orden capuchina, particularmente intransparente, recibe el tratamiento y la consideración debida a un gran objeto cultural; como tal, está dotado de una rara recarga semántica y de un particular interés, pues a través de él es el siglo,

los siglos de la Edad Moderna, los que desvelan parte de la textura de su trama única. El libro enfoca, de esta manera tan especial, un instituto religioso también altamente peculiar, pero tal obra de la hermenéutica, al mismo tiempo, deviene un viaje fascinante hacia el interior de toda una época que todavía nos asombra por sus realizaciones empeñosas. Acaso también nos admira en medio de los cambios a que nos somete nuestro propio tiempo. Lo hace, en particular, debido a la energía legendaria (*energeia* de carácter simbólico, fundamentalmente) con que sus ilusiones se proyectaron en mundos de alta densidad de acontecimientos empíricos, materiales, que aquí son revisados. La determinación espiritual que poseyó la orden, es lo cierto, movió el mundo, un cierto mundo, conformando espacios, diseñando acciones y tejiendo discursos e imágenes —representaciones y, más frecuentemente, autorrepresentaciones— de un alto calado, que ahora son *leídas* en la forma de acontecimientos mayores de una historia cultural potente, vasta, en todo fascinante. La poética del exceso y el valor concedido a la abundancia barroca, a la superfetación de formas en que recayó la *obra* de aquel instituto, responden punto por punto a los propios planteamientos imaginarios de una organización eclesial que tuvo toda ella la pretensión de modelizar el mundo en el que actuaba. Siendo esto así, la analista, Anel Hernández Sotelo, actúa ante tales desarrollos concediéndoles una atención que debía ser (y lo es) mayúscula, por su importancia declarada y en función de que revela en gran parte el imaginario de un siglo, de unos siglos que fueron, para este modo tan particular de leer el mundo, todo un *Siglo de Oro*.

Por otra parte, la expansión de estos auténticos “clérigos vagantes” que son los hombres sometidos a la disciplina de la orden, su misma “movilización” (en términos de Gruzinski, referida al flujo transatlántico) por el continente americano, junto con la de los jesuitas y la de sus hermanos franciscanos, constituye, no lo podemos dudar, una suerte de *epopeya* capuchina y el libro nos provee de las claves para entender su difícil progresión, su desarrollo. Acaso también, en última instancia, este libro hará que encontremos en él explicación para lo que fue el apagamiento final de aquel su fulgor (y furor) que dio carácter a lo capuchino: su práctica pérdida de sentido en el mundo que alumbran las independencias americanas, los nuevos pensamientos políticos desprendidos ya de toda carga providencialista, de toda significación “teopolítica”. Al desplazar la hagiografía arduamente construida por estos frailes singulares, y al leerla en sus claves materiales, conjuntamente con lo que fue su legitimación mitopoética, este libro ofrece un trabajo de pura desvelación, esto dicho casi en

el sentido heideggeriano, es decir: en cuanto que el esfuerzo dirigido a desvelar, y a desnudar, se encuentra orientado al objetivo de reconstruir, sobre el cuerpo apariencial, el cuerpo legible. Y esto solo ha podido ser realizado con base en los instrumentos de conocimiento que pone al servicio nuestro tiempo, en el que se cabalga a hombros de gigantes, y por eso mismo se columbran mayores horizontes, desde los que es posible entender aquellas realizaciones empeñosas.

La cuestión aquí suscitada era cómo abordar la historia procelosa de un instituto religioso a la altura del siglo XXI, y esto su autora, la doctora Anel Hernández Sotelo, lo ha resuelto mediante un doble movimiento acertado: por un lado, el del respeto hacia las fuentes y la convicción de que merecía la pena el esfuerzo de analizarlas con exhaustividad, lo cual ciertamente ha dado a luz a lo que podríamos denominar la reconstrucción del mundo material que produjo y en el que se movió la orden y sus vicisitudes. En segundo lugar, el presente libro pone en valor la certeza de que el pasado solo se entiende desde categorías e instrumentos conceptuales fundados en el presente cognitivo y en los instrumentos hermenéuticos y conceptuales propios de este (y, añadiríamos, en función del servicio a la *agenda* propia de nuestros días). Es con las armas dialécticas del último presente disponible, desde donde solo y exclusivamente se pueden leer las representaciones del pasado. Tal es el *modus operandi* de este libro que, en virtud de la puesta en marcha de un procedimiento afín, logra la reinstalación en nuestro mundo de un universo pretérito, cuyas claves en principio nos son ajenas. Al cumplir con estas precondiciones, tal trabajo, automáticamente, se convierte en lo que bien creo que es: una operación de dar sentido que cierra durante mucho tiempo (si no para siempre) la historia general de esta importante y significativa orden. De este modo, se estabiliza su valor histórico como acontecimiento —esto es lo decisivo— y acaso solo permitirá en el futuro unos estudios parciales que vengan a perfilar algunas de las numerosas cuestiones que se presentan, todas ellas, en cuanto direcciones de sentido a explorar en este gran *monumentum*, que al presente es la obra de Hernández Sotelo.

Pero las virtudes de una tal exploración llevada a cabo con un instrumental conceptual original, variado, finalmente dotado también de cierto *genio narrativo*, no concluyen desde luego ahí. El libro en cuanto tal tiene la habilidad de sumarse a los anteriormente producidos por los historiógrafos del franciscanismo que han ido construyendo una historia claramente enaltecida de sus principios y singularidades como institución dentro de la Iglesia católica.

Quiero decir que, sin violencia, se inserta en esa tradición de estudios a la vez que los culmina. Situándose pues al final mismo de una tradición historiográfica, he aquí que verdaderamente la clausura, porque además de conocer los hechos factuales, entrando en el disco duro de su imaginario, Anel Hernández Sotelo, la nueva analista, logra interpretar a los intérpretes, en lo que fue el desarrollo todo de su original *intentio*.

Si Zacarias Boverio, con sus *Anales* o *Chronicas capuchinas*, es de alguna manera el *alfa* de esta historia, el libro que se despliega a continuación supone su *omega*. Ciertamente, no se tiene en todo tiempo esta oportunidad de cierre categorial de una tradición genérica; conquistar la sensación de estar verdaderamente situado al final de un vector al que cabe darle un final conclusivo es un privilegio de nuestra edad tardía, y de este modo se nos hace evidente que la orden capuchina, en lo sustancial, ha cerrado su ciclo histórico, y en adelante le cabe solo vivir en la memoria estatuida: vivir en la historia, una vez asegurada su inscripción en ella.

La dificultad aquí vencida creo que estribaba en el hecho de tener que producir conocimiento en torno a la historia de un instituto tan arcaico, y cómo hacerlo desde una mirada teórica, digamos, *posmoderna*. Secundariamente, es difícil emprenderlo desde una sensibilidad alejada de este universo capuchino tan especial, y también, en esta misma dimensión, tan claramente masculino, al tiempo que se lo *comprende*, por decirlo así. Esto último trasmite un sentimiento de simpatía final por aquellos hombres, por lo dificultoso de su empresa, por aquellos tiempos también, en algún sentido “heroicos”, y, podríamos decir (si la autora nos lo permitiera), hasta sublimes. Pues eran el cielo y el infierno lo que entonces parecía jugarse, y la dimensión trascendental no era en modo alguno ajena a la empresa, sino que, antes bien, constituía su núcleo originario.

Yo veo la naturaleza de este trabajo como derridiana, es decir, enteramente deconstruccionista. Lo es en su voluntad de reinterpretar desde la raíz, pero también desde una perspectiva que asume la tradición, el espacio y acaso igualmente el género de aquello sobre lo que escribe. Lo respeta sin desautorizarlo, dándole crédito a su construcción enteramente retórica, a su ser *logocéntrico*. En otro sentido es también deconstruccionista, dado que en todo momento se concibe tal historia prioritariamente como la producción de la presencia en la representación. En efecto, es en las representaciones y los comentarios que estas suscitan por parte de una analista tan avisada en cuestiones relativas fundamentalmente a la Edad Moderna, como Anel Hernández,

y no en los *facta* (o no solamente en ellos), donde podemos situar la clave que nos permite entender en este caso la *fabricación capuchina*, y por consiguiente alcanzar a desmontarla. No lejos de los postulados de un Gümbricht acerca de la *producción de presencia* —pero, eso sí, trasladándolos al terreno de lo institucional—, este libro abre una vía que podemos reivindicar como la propia de la hermenéutica de nuestro tiempo, con pocas concesiones a las metodologías arcaicas, las cuales hasta hace poco venían reinando sobre objetos de estudio que encarnan una compleja historia. Por último, pero no en posición secundaria, es preciso destacar cómo esta neohistoria está dotada también de un toque personal, que es el resultado de una alta somatización de la materia capuchina.

Aunque acaso este prólogo no sea el lugar idóneo para ello, yo diría que tal trabajo es todavía más sutil de lo que parece —y parece muy sutil—. Quiero decir que, en cierto modo, debido a la formación, a las lecturas y en algo también a los maestros de la analista, su construcción, mucho más que basada en modelos historiográficos, digamos, de moda, como los propios estudios culturales, se encuentra sobre todo fundamentada en una exigente e inteligente conciencia de la matriz filológica del constructo analizado; y entonces en su intervención obedece a los principios de eso que se ha llamado el *giro lingüístico*. La autora extrae de la lengua fundadora franciscana el idiolecto capuchino y lo analiza como variante que se produce en la lengua, es decir, en la representación.

De ahí mismo, acaso también de Derrida o de Deleuze, en todo caso de Bourdieu, toma la autora el concepto operativo marco de su trabajo que es el de *diferencia*. Aquel continuo desplazamiento que se produce en la orden por contraste, que opera por separación y lejanía (en principio, de la propia observancia franciscana). Todo el trabajo discursivo de siglos que siguió la orden queda referido a un permanente trabajo de afirmación de distancias, de diferencias y de matices incluso. Y ello no solo con respecto a las otras dos ramas franciscanas, sino a que la voluntad expresa de los ideólogos capuchinos fue la de lograr la preeminencia, la “monarquía”, entre todas las formas del ser cristiano que los modelos de aquel tiempo preveían.

Principio de distinción que es el que puede operar la abertura en el mundo de nuevas funciones, pero inversamente también diferencial, que se trata de reducir con respecto a la fundación originaria, al franciscanismo primitivo,

respecto de cuyo espíritu el régimen de la nueva orden pretende su reconstrucción. Doble movimiento al que, de nuevo, el estudio ofrece una completa noticia.

En este juego que tiene como palabras y conceptos clave los de *diferencia* y *distancia* (y el espíritu de un historiador como Ginzburg flota también sobre toda la estructura hermenéutica conseguida), creo que estriba también la poderosa fuerza dialectizante que tiene este escrito al que ahora presentamos: escrito, escritura, que cumple siempre con esta condición política, es decir, dialéctica, que debe alcanzar todo discurso moderno.

Hay que agradecerle a Anel Hernández Sotelo el que, al final de un transcurso demoledoramente riguroso y pertinaz, haya conseguido estructurar esta suerte de “panavisión” de un archivo cultural que hasta hoy y para muchos permanecía fuera de la agenda de lo candente, y que incluso se presentaba irremisible, o que se creía irredimible a los efectos de un saber de actualidad.

Pudiera parecer a cualquiera, pero sobre todo a los expertos en la fibra religiosa que anima las producciones de la era moderna, que la orden capuchina se encontraba ya enterrada en el olvido, amortizada por la historia, y que solamente valía la pena poner en evidencia algunos de sus destellos (como hizo Roland Barthes en un episodio famoso de sus *Mitologías*, en el que sitúa en solfa la puesta en imagen del fraile en los *media* actuales). Hoy, después de un trabajo como el que aquí toma su final forma, ya no es posible desde luego pensar lo mismo.

En cada una de sus páginas brillan conexiones insospechadas, direcciones y caminos que, de seguirlos, introducen directamente en la “selva de los símbolos”, el territorio específico de la cultura hispana de la era imperial. Lo que bien podríamos calificar de “leyenda capuchina” encuentra aquí también una recepción analítica que muestra toda la potencia con que, en cuanto construcción mitopoética, fue concebida la orden. Esto quiere decir que opera además en tal trabajo una seducción barroca, que la analista ha debido sentir con fuerza, y con igual energía ha podido terminar redirigiéndola hacia el lector, cosa que el propio lector inmediatamente percibirá (tal es la maestría con que se despliega el hilo narrativo aquí seguido). Esta conexión que la autora establece entre la orden y un cierto espíritu de la época es parte de una operación reintegradora, restauradora, y como tal necesaria, realizada justo al borde del momento en que una memoria podría desaparecer definitivamente. Por tal trabajo, reconocemos en Anel Hernández Sotelo una suerte de mediador ideal.

Dicho en términos benjaminianos: reconocemos, merced a lo que ha sido su denodado trabajo, a un “pasador”, a uno de esos escasos historiadores, filólogos, dueños de un saber del pasado. El sueño de esos historiadores ha sido siempre la persecución del fantasma, de que la historia finalmente circule por ellos mismos, y convierten, como quería Michelet, su aparato cognitivo en el mejor trasmisor. Efectivamente, así es en este caso, y de este modo un importante capítulo del desarrollo cultural barroco y de la circulación atlántica de los valores que representaba y que se produjeron en aquella época ingresa ya con todos los honores y las legitimaciones en los anales de nuestros días y le es reasignado un lugar en el archivo mayor de la historia.

Fernando R. de la Flor  
Salamanca, Castilla y León, mayo de 2014

# INTRODUCCIÓN

*Mi postura es la de interrogarme constantemente.*

José Saramago, *José Saramago en sus palabras*

La historia de este libro comenzó en el año 2004 cuando consulté por primera vez el fondo antiguo de la Biblioteca Francisco de Burgoa del Estado de Oaxaca, gracias a la práctica de campo que entonces organizó la profesora Edith Ruiz y Torres, como parte de las actividades del proyecto de investigación formativa Libros, Lecturas y Lectores que dirigía en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y al que, significativamente, asistíamos solamente estudiantes del sexo femenino. En esa preciosa biblioteca oaxaqueña tuve la oportunidad de tocar y oler por vez primera la obra que detonó mi pasión por la historia de los frailes capuchinos: *Falacias del demonio* de fray Félix de Alamín. La tesis del texto y la adscripción del autor a una orden religiosa muy poco conocida en México fueron los motivos que me impulsaron a realizar un estudio sobre el discurso escatológico desarrollado por el capuchino Alamín para obtener el grado de licenciada en Historia.

Conforme avanzaron mis indagaciones sobre la Orden de Frailes Menores Capuchinos me enfrenté una y otra vez con la ausencia, la carencia y el silencio, luego de certificar que no existía una obra general sobre el origen y la consolidación de la orden en la historiografía hispanoamericana. Así, casi por inercia, me comprometí con la difícil tarea de desenmarañar un inmenso ovillo de cuestionamientos sobre la ontología del fraile menor capuchino; las diferencias y las similitudes existentes entre los capuchinos y los otros religiosos adscritos también a la familia franciscana; las causas por las que la rama varonil de la orden no fundó convento en la Nueva España, aun cuando las monjas capuchinas sí

tuvieron una importante presencia en este reino hispano; los factores que posibilitaron la erección canónica de la orden en una época —la moderna— que estuvo plagada de controversias religiosas como resultado de la política contra-reformista que reorganizó las prácticas culturales de Occidente, más un largo etcétera.

Decidí entonces realizar mis estudios de posgrado en Madrid con la esperanza de encontrar especialistas en la historia de los capuchinos y conocer el estado de la cuestión de las investigaciones históricas sobre la orden generadas dentro del ámbito académico. Desgraciadamente, el panorama historiográfico sobre esos frailes reformados, salidos de la orden franciscana de los observantes en el siglo XVI, no fue muy diferente al que había encontrado en mi país natal. Es cierto que entre los historiadores y humanistas españoles las nociones sobre el devenir histórico de los frailes capuchinos suelen ser menos confusas que las de los colegas mexicanos debido, principalmente, a que durante la época moderna la orden capuchina se integró a la política, la economía y la cultura españolas como una de las tantas instituciones que conformaron el crisol de la religiosidad ibérica. Sin embargo —y a pesar de la atención que merece el estudio de esta congregación dentro del esquema político y religioso de la catolicidad europea—, al fraile capuchino se lo considera generalmente como un religioso más integrado a la gran familia franciscana, que pocas novedades de estudio ofrece, por lo que el trabajo de investigación histórica sobre la orden capuchina en la península ibérica parece ser estéril. En suma, como objeto de investigación, la historia de los capuchinos no parece atraer suficientemente ni a los integrantes de la academia española ni a los de la academia mexicana.

Tres realidades demuestran el desinterés por el estudio histórico de la orden. Primera: hasta el momento no existe —o, al menos, yo no conozco— una historia general de esta institución en Hispanoamérica, escrita por historiadores laicos que sean o hayan sido contemporáneos de los siglos XX y XXI. Segunda: las escasas investigaciones académicas sobre la orden están dispersas en publicaciones heterogéneas, como artículos de revistas, capítulos de libros o menciones y referencias integradas en obras más amplias cuya temática general es la religiosidad moderna hispana. De ahí que el tratamiento de los asuntos particulares que se exponen sea demasiado general y poco concluyente, además de que la dispersión de la información hace más difícil la labor investigadora de quien pretende explorar la historia de los capuchinos en la época moderna. Tercera: desde las primeras décadas del siglo pasado y hasta nuestros días, han

sido los historiadores capuchinos quienes se han comprometido con la tarea de difundir su historia. Esta ha sido una labor loable pero insuficiente.

Si bien las aportaciones historiográficas de los frailes capuchinos Melchor de Pobladura, Buenaventura de Carrocera, Celestino de Añorbe, Basilio de Rubí, Policarpo Felipe Alonso, Tarsicio de Azcona, Alberto González Caballero, Lázaro Iriarte, Bernardino de Armellada, Mauricio de Begoña, José Vicente Ciurana, Fidel Elizondo y Miguel Anxo Pena González —entre los más conocidos— han sido fundamentales en el desarrollo del conocimiento sobre la historia de la orden, es necesario reconocer también el carácter apologético y reivindicativo que permea la mayoría de sus textos. Por otro lado, los estudios realizados por los historiadores capuchinos no han gozado de suficiente divulgación, pues generalmente han sido publicados bajo sellos editoriales propios de la orden. La escasa circulación de la historiografía producida por los miembros de la congregación tiene, además, otras causas. Las investigaciones más generosas sobre su devenir en la península ibérica se realizaron entre 1940 y 1960, y fueron publicadas con un tiraje muy limitado y sin haber conocido ediciones posteriores. A esta situación hay que añadir que algunos textos que componen la Biblioteca Seráfica Capuchina fueron escritos en latín, aunque se imprimieron durante el siglo XX, lo que restringió su recepción entre los laicos. Tal es el caso de los cuatro volúmenes que componen la *Historia generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum* escrita por Melchor de Pobladura y publicada en Roma por el Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap. en tres tomos, entre 1947 y 1951. El hecho de que el acceso a algunas obras fundamentales para el conocimiento de la historia capuchina se restringiera mediante el uso del latín en pleno siglo XX evidencia la paradoja sustancial originada en el seno mismo de la orden respecto a la documentación y a la divulgación históricas. Y es que, en la introducción a uno de sus estudios más acabados, publicado en 1949, el capuchino Buenaventura de Carrocera escribió:

[...] no podemos esperar [los capuchinos] en manera alguna que manos extrañas ni ajenos investigadores vengan a sacar del olvido y del secreto nuestras propias glorias; aparte de que no lo harán, somos nosotros quienes en justicia y por obligación las hemos de dar a conocer.<sup>1</sup>  
(*La provincia* 1: XIII)

---

<sup>1</sup> En las citas textuales se ha actualizado la ortografía para facilitar la lectura.

El celo, la aprehensión y la escatima de los capuchinos ante las “manos extrañas” interesadas en su historia resulta ser, entonces, otra causa del vacío historiográfico que venimos declarando. Quizá, luego de leer la obra que tiene en sus manos, el lector coincida conmigo en que el origen de este contrasentido se encuentra en el origen mismo de la orden capuchina.

La investigación que ofrezco ahora pretende pues subsanar, aunque parcialmente, el desconocimiento de la historia capuchina producido por las cuestiones expuestas hasta aquí. El fin último que persigue cada una de las páginas que componen este libro es estimular y atraer a investigadores potenciales que desvelen las prácticas y las representaciones sobre las que los integrantes de la orden erigieron su ontología, subrayando la importancia del mundo simbólico que crearon para definir su identidad como los religiosos más apegados a las directrices de san Francisco, a quien declararon su fundador divino. En honor a la verdad, esta aportación a la historiografía, que después de diez años de investigación ve la luz como un producto académico concluido, es minúscula al compararla con la gran cantidad de documentación que está en espera de ser rescatada y analizada.

Ahora bien, estimo oportuno justificar ante el lector la elección del marco teórico utilizado en la investigación, así como exponer los parámetros que consideré para marcar las delimitaciones espaciales y temporales del estudio. Aunque para entender el origen de la reforma capuchina es necesario remitirse a diferentes acontecimientos acaecidos durante el primer cuarto del siglo XVI, en el mundo hispanoamericano fue durante las últimas décadas de este siglo y en el siglo posterior cuando la presencia de los capuchinos se hizo manifiesta, luego de que pudieron asentarse definitivamente en Madrid, gracias a las concesiones que recibieron de Margarita de Austria y de Felipe III. Además, el seiscientos fue para la orden el siglo de su consolidación como una congregación al servicio de los paradigmas contrarreformistas. En la península ibérica, esta consolidación fue posible, en buena medida, gracias a las traducciones al castellano que se hicieron de la primera historiografía oficial de la orden, escrita en latín por el capuchino italiano Zacarías Boverio, y a la proyección que los frailes hicieron de sí mismos como religiosos penitentes y dejados de las vanidades mundanas por medio del uso del hábito con capucho puntiagudo y la visibilidad de sus largas y descuidadas barbas. Estos eventos marcaron la dinámica capuchina hasta las primeras décadas del siglo XIX, cuando las crisis políticas, religiosas y económicas impactaron en los usos, las costumbres y las ideologías tanto en la Península

como en los virreinos americanos, luego de la invasión francesa a España y del inicio de los movimientos independentistas en América.

Pero estos acontecimientos —el establecimiento de los capuchinos en la corte española y los conflictos políticos de principios del siglo XIX— no han sido los únicos factores para elegir los siglos XVII y XVIII como el periodo focal de esta investigación. Una de las hipótesis con las que comencé este estudio era que desde 1536 —cuando se reformaron las primeras constituciones de la orden escritas en 1529— hasta los primeros años del siglo XIX, la *esencia del capuchino* tuvo pocas alteraciones, lo que habría garantizado la continuidad de su calidad y su condición como una de las comunidades religiosas varoniles más conservadoras durante casi tres siglos. Las variaciones de algunas de sus prácticas culturales en este largo periodo se hicieron a marchas forzadas y solo por la urgencia de los tiempos. Espero que en el curso de la lectura el lector coincida conmigo en la confirmación de esta hipótesis.

La elección de la historia cultural como marco teórico de esta investigación está relacionada con tres aspectos. Primero, la historiografía existente sobre el tema está muy dirigida al establecimiento de fechas, fundaciones, normativas, concesiones nobiliarias o reales, etc. Muy poco se ha escrito sobre la *manera de ser capuchino* durante la época moderna, cuestión imprescindible para entender las vías por las que los religiosos pudieron hacerse un lugar en el abanico hispano religioso del periodo estudiado. En segundo lugar, quizá por la falta de investigaciones específicas sobre la orden, se desconoce la gran cantidad de fuentes impresas y manuscritas que produjeron los frailes y que posibilitan la proyección de temas de estudio de carácter interdisciplinar. Finalmente, el interés por las *identidades culturales* y las *realidades colectivas* con las que los grupos afianzan sus sentimientos, vivencias y conocimientos respecto de la condición humana en los planos físicos y metafísicos, y logran trascender las estructuras y las dinámicas sociales impuestas y, en apariencia, irrefutables, es propio de quienes nos asumimos como historiadores culturales. Sin embargo, dado que ningún trabajo historiográfico serio se fundamenta en la (ilusa) pretensión de ofrecer la historia definitiva de su objeto de estudio, pues siempre habrá algo que aportar sobre un mismo tema, mi investigación es *una* de las muchas y diferentes historias culturales que el análisis de las variadas fuentes relacionadas con la orden capuchina posibilita.

Sobre el tema de las fuentes utilizadas en esta investigación considero preciso hacer un apunte. Aunque no exclusivamente, es verdad que la mayor

parte de esta investigación se sustenta en el análisis y la crítica de textos impresos. Considero que, como autora de este libro, estoy obligada a explicar a mis lectores las razones por las que decidí que los impresos primaran sobre las fuentes manuscritas de archivo. Cuando inicié esta investigación y realicé un sondeo de las fuentes con las que podía trabajar, me di cuenta de que el abanico de posibilidades era amplísimo tanto en la temática como en los recursos disponibles. Me resultó casi imposible comprender la documentación de archivo, pues carecía de conocimientos profundos sobre el origen, desarrollo, proyección y consolidación de la orden en España. Conforme obtenía información que era incapaz de comprender, los vacíos historiográficos se hacían cada vez más profundos. Como no podía ser de otra manera, esta situación me exigió, antes que otra cosa, la lectura de los tomos que componen la primera gran historiografía capuchina, traducida al castellano entre los siglos XVII y XVIII. Gracias a este íntimo acercamiento a la producción libresca capuchina de la época pude certificar que, en general, las fuentes de los estudios sobre la orden producidos más recientemente provienen de bibliografía de segunda mano, principalmente de las obras escritas por los historiadores capuchinos de los siglos XX y XXI. Además, comprobé que algunos historiadores laicos de nuestros tiempos que se han ocupado —aunque transitoriamente— de la historia de la orden no han consultado directamente las fuentes literarias *epocales* y reproducen en sus textos solo las citas que han extraído los historiadores capuchinos de las fuentes directas. Entonces exploré y analicé buena parte del *corpus* literario capuchino resguardado en las bibliotecas con fondos antiguos más importantes de México y de España principalmente. Este *corpus* se convirtió en el bastión de conocimiento que necesitaba para entender la historia de la orden y la ontología del fraile menor capuchino, por lo que consideré que la producción literaria capuchina no podía ser solo el punto de partida de mi investigación sino que debía ser parte sustancial de ella, pues solamente de esta manera era posible comprender y contextualizar los documentos que dispersamente encontraba en los archivos.

Gran parte de las respuestas a mis preguntas sobre el discurso creado por los capuchinos para legitimar su instituto religioso, sobre la construcción del fraile penitente a partir de la representación corporal que los capuchinos hicieron de sí mismos y sobre las controversias religiosas que generó la erección de la orden como congregación franciscana independiente de las familias de observantes y conventuales, las encontré justamente en aquellos libros, y la

temática de mi investigación se hacía cada vez más amplia. Como todo historiador, en algún momento necesité parar, delimitar, elegir y discriminar fuentes. Es tanto lo que hace falta estudiar sobre la orden que introducir al cuerpo de la investigación fuentes de archivos provinciales capuchinos rebasaba los objetivos concretos que me planteé al principio. Aunque soy consciente de que una parte de la academia minusvalora las investigaciones que no se sustentan mayoritariamente en fuentes de archivo, desde mi punto de vista esta consideración es anacrónica, porque existen tantas maneras de hacer historia como análisis y formas con las que el historiador interroga a sus fuentes, siempre que las fuentes elegidas posibiliten las respuestas. En el caso de la presente investigación, el diálogo entre la que suscribe y los libros antiguos consultados fue indispensable y muy fructífero. Así, este libro puede convertirse en una herramienta para que otros estudiosos inicien nuevas investigaciones sobre la orden, partiendo de los diferentes temas que se tratan aquí y valorando otro tipo de fuentes históricas.

El libro está dividido en cinco capítulos y un epílogo. En el primero de ellos el lector encontrará un bosquejo historiográfico sobre el origen de la orden y su establecimiento en los reinos hispanos, así como un estudio sobre las impugnaciones que en el seno mismo de la monarquía hispana se generaron a partir de la entrada de los capuchinos a la Península, que toma como modelo los juicios que el franciscano Francisco de Sosa escribió al respecto. El segundo capítulo está dedicado al estudio de los factores que incidieron en la creación de la primera gran historiografía producida por los miembros italianos de la orden entre 1632 y 1732 y de las traducciones que se hicieron al castellano entre 1644 y la segunda mitad del siglo XVIII. Se analizan también los conceptos capuchinos de *historia* y *santidad* —que son cruciales para comprender la conformación de la identidad capuchina y su valoración frente a otras identidades franciscanas— y se esclarece la necesidad que los capuchinos castellanos tuvieron de censurar, modificar y complementar el discurso historiográfico de sus hermanos de religión italianos. El eje temático del tercer capítulo es la construcción de la ontología capuchina por medio de la recreación histórica y los recursos que los religiosos utilizaron para declarar a san Francisco como el fundador de la congregación, habida cuenta de que los primeros reformados de la capucha finalmente regresaron a la filas de la orden de franciscanos observantes, de donde habían salido. Además, se analiza la importancia del hábito estrecho y con capucho puntiagudo y el uso de la barba larga como elementos

sustanciales de la reforma capuchina. El capítulo cuarto es una ventana a la forma en que los capuchinos interpretaron la regla franciscana, interpretación esta que les sirvió para declararse como los verdaderos hijos del santo de Asís. En el quinto capítulo ofrezco un recorrido dentro del convento capuchino “modelo”, desde la descripción de los espacios como contenedores de prácticas culturales bien específicas, poniendo énfasis en la deficiente formación que recibían los religiosos pretendientes a predicadores y misioneros, lo que detonó que la oratoria sagrada calificada como *gerundiana* fuera conocida también como predicación *a la capuchina*. Finalmente, el epílogo persigue ser la conexión entre las construcciones y prácticas de los capuchinos en España y la reivindicación que de estos religiosos hizo en la Nueva España doña Ana de Iraeta a principios del siglo XIX, cuando los señaló como los únicos religiosos capaces de restablecer el orden monárquico durante los primeros conflictos armados que desataron la guerra independentista.

Deseo que, tras la lectura de las páginas siguientes, el lector vislumbre, tanto o más que la que suscribe, la actualidad política y cultural del *lucro de lo simbólico y por lo simbólico* que subyace a la historia de los frailes capuchinos que aquí se cuenta; este lucro se logra gracias a un complejo proceso multifactorial por el que las instituciones civiles, religiosas, militares, legales y económicas *dogmatizan* sus muy específicas pretensiones —aun cuando estas, en apariencia, carezcan de congruencia y de practicidad— y construyen representaciones identitarias que funcionan socialmente como *mitos orgánicos*. Se trata pues de que esta historia sirva —también— como aparejo dilucidatorio de la vigencia del *ethos barroco*, de su *pathos* y de su *logos*, durante la década y media que ha transcurrido de este siglo XXI, siguiendo la línea que trazó Bolívar Echeverría en el ocaso del siglo XX con su esclarecedora obra *La modernidad de lo barroco*. Espero, entonces, que el punto final que he puesto a esta obra se convierta, para sus lectores, en comas, en puntos seguidos o en una sucesión, quizá infinita, de puntos suspensivos.

# FRANCISCANOS PERO CAPUCHINOS

## EL FRANCISCANISMO COMO CONSTRUCCIÓN INACABADA

Desde sus orígenes, a principios del siglo XIII, la Orden de los Frailes Menores (OFM) estuvo empapada de controversias que generaron diferentes ramas dentro de la doctrina franciscana. Y es que, si bien es cierto que la influencia del pensamiento de san Francisco en el mundo occidental ha sido evidente, también es verdad que no existe un único movimiento franciscano. El franciscanismo es un poliedro heterogéneo de usos, costumbres, creencias y representaciones, originado por la existencia histórica del personaje fundador que ha sido reinterpretada a lo largo de los siglos. De ahí que la referencia a un único franciscanismo sea insostenible, pues incluso en nuestros días los frailes y las monjas que integran esta congregación religiosa aceptan, con más o menos claridad, que la ontología franciscana no puede definirse como un único todo acabado.

Francisco fue un moderno preocupado por las marcadas diferencias socioeconómicas de su época, vinculadas al inminente crecimiento de la economía monetaria europea que abría cada vez más la brecha de las desigualdades sociales, políticas y religiosas. Le interesó también la cuestión del acceso de los laicos a la espiritualidad católica y fue un hombre revolucionario que luchaba contra los cánones de un mundo envuelto entre “la fe farisaica de los bizantinos, el fanatismo de los españoles y el dogmatismo escolástico de Alemania y Francia” (Le Goff 59). Desgraciadamente, el pensamiento del santo de Asís y su evolución se han prestado a un sinnúmero de interpretaciones, debido a que en

vida fue incapaz de instituir las directrices concretas del fenómeno religioso que había iniciado y que se masificó muy pronto. Incluso, en sus escritos, se nos deja ver como un hombre en continua duda sobre la forma de vida libre, espiritual y democrática que buscaba y sobre la manera de compaginar esas libertades en una Europa medieval sostenida en instituciones. Esta misma disyuntiva se repitió a lo largo de los siglos y, a su paso, vio nacer continuas reformas de una raíz común.

El mecanismo de comunicación y difusión del franciscanismo medieval fue principalmente la tradición oral. Francisco escribió poco (no se descarta la posibilidad de que haya sido analfabeto) y muchos de los manuscritos que se le adjudican se han perdido, por lo que los conocemos solo por referencias indirectas. Los documentos que más han desatado la polémica sobre la esencia del movimiento que pretendió el santo de Asís son la primera regla que presentó a Inocencio III, la regla no bulada de 1221, la regla bulada de 1223 aprobada por Honorio III y sus testamentos.

La primera regla está perdida. Tradicionalmente se asegura que fue escrita entre 1209 y 1210, que recibió autorización verbal de Inocencio III y que “era corta y simple [pues] se componía esencialmente de algunos pasajes del Evangelio”. Además, aun hoy existen dudas sobre la finalidad con la que fue escrita ya que no ha sido posible saber si, con esta regla, Francisco pretendió instituir una nueva orden religiosa o simplemente dar lineamientos para la conformación de “un pequeño grupo de laicos, independientes de la organización eclesiástica” (Le Goff 25).

La regla no bulada fue presentada a capítulo y aprobada por el papa en 1221. Inspirada en el movimiento de los *umiliati*, con ella se instauró la Tercera Orden con el objetivo de organizar al gran número de laicos que pretendían ser parte del movimiento franciscano, además de tratar asuntos medulares como la prohibición del vagabundeo por parte de los integrantes de la congregación. De la *Regula bullata* o *Regla bulada* aprobada en 1223, sabemos que Francisco no quedó satisfecho con ella e incluso existe la leyenda de que el santo la aceptó con lágrimas. La causa fue que, para convertir la regla en un texto jurídico fundacional, se suprimieron los pasajes evangélicos y líricos contenidos en la regla de 1221, además de que fueron eliminadas ordenanzas como la prescripción de desobedecer a los superiores indignos, del cuidado a los leprosos, de la práctica de la pobreza rigurosa, del trabajo manual y, muy importante, se abolió la prohibición de que los frailes tuviesen libros.

Francisco escribió o dictó su testamento entre 1225 y 1226. Al parecer, el santo quiso que este texto fuera un complemento de la *Regla bulada* que, con carácter de ley, reactivara los principios que habían sido suprimidos con anuencia de Honorio III. Sin embargo, en vista de las contradicciones entre el carácter jurídico de la regla y los preceptos espirituales del testamento, en 1230 Gregorio IX pretendió anular la naturaleza prescriptiva del testamento de Francisco por medio de la bula *Quo elegantius*. La consecuencia fue que algunos hermanos ignoraron la disposición pontificia mientras que otros la acataron, y surgieron entonces diferentes controversias sobre las directrices que el franciscanismo debía seguir. Además, algunos especialistas en franciscanismo medieval han apuntado que posiblemente existieron otros testamentos del santo: uno llamado *Speculum perfectionis*, otro escrito para santa Clara, uno más redactado para la porciúncula y, finalmente, un *Pequeño testamento* dictado por el santo al hermano Benito hacia 1226, donde bendice a todos los integrantes de la comunidad y los exhorta al amor, la pobreza y la obediencia a la Iglesia (Esser; Le Goff).

Así, las reformas a la vida religiosa perseguidas por los seguidores del santo, incluso antes de su muerte, tuvieron como eje primario la discusión sobre estos textos, sobre su posible complementariedad o sobre la oposición determinante entre la regla bulada, las reglas anteriores y las últimas notas de san Francisco dispuestas en sus testamentos. El caso de la reforma capuchina es particularmente sensible en este sentido. Por ello es importante visualizar el movimiento franciscano, con todas sus variantes, como una continua y nunca acabada construcción a partir de los vacíos existentes en los textos atribuidos al santo y sus diferentes interpretaciones. Porque, si “el texto es un potencial de efectos, que solo es posible actualizar en el proceso de lectura” (Iser, *El acto de leer* 11), es comprensible que mientras que algunos franciscanos veían en los testamentos directrices de tipo espiritual carentes de un sentido estrictamente jurídico, otros entendían que aquellos textos representaban la vuelta del propio Francisco hacia los tiempos primigenios y, por tanto, los leyeron como un esfuerzo del santo por invalidar las disposiciones pontificias que, en su percepción, posibilitaban la corrupción de la orden<sup>2</sup>. En este sentido, Felice Accrocca escribe que

---

<sup>2</sup> La postura de Iser es del todo útil a nuestro planteamiento: “una teoría del efecto, por tanto, debe ayudar a fundamentar tanto la posible discusión intersubjetiva de las realizaciones individuales de sentido de lectura como la discusión de la interpretación. Con ello, ciertamente,

en el origen de toda reforma continúa siendo legítima la experiencia religiosa de Francisco que venía leída y releída en contextos diferentes y cambiando situaciones históricas, dando origen, de vez en cuando, a una autoconciencia diversa, que abría el camino a una diversa obligación y a una presencia renovada del franciscanismo en la vida de la Iglesia y de la sociedad. (Citado en Felipe 16)

El ideario franciscano se extendió rápidamente por gran parte de Europa. No obstante la prescripción de Francisco sobre la importancia de la pobreza y la humildad como base fundamental del franciscanismo, se comenzaron a edificar conventos y se abandonó, poco a poco, la idea de igualdad entre los miembros, pues se designaron ministros generales y se impusieron otras jerarquías con el objetivo de controlar y organizar al vasto número de personas que ansiosamente pretendían dedicarse a la vida franciscana. De ahí que esta comunidad religiosa sea una de las que más número de variantes posee, puesto que, en ciertos momentos coyunturales, los frailes sentían la necesidad de volver a las reglas primitivas. Este es pues el origen de las diversas ramas procedentes de la raíz franciscana.

Una de las escisiones más importantes dentro del poliedro franciscano tuvo lugar pocos años antes de la muerte de Francisco y no cesó sino hasta bien entrado el siglo XVI. Dos fueron los opositores: los menores conventuales y los menores observantes<sup>3</sup>. Los conventuales no consideraban ilícito el derecho a la propiedad y vivían de las rentas que obtenían por medio de las capellanías u obras pías de los fieles. Contaron con el apoyo político y económico de las grandes personalidades que sostenían los gastos excesivos de una vida conventual provista de lujos. En contra del principio franciscano de la pobreza, desde el siglo XIV, estos frailes construyeron conventos en centros urbanos y crearon medios estables de existencia, es decir, prescindían de la mendicidad;

---

se muestra su condicionamiento histórico; sin embargo, a su vez, este brota del convencimiento alcanzado de que a la autosatisfacción de la interpretación del texto le ha llegado su hora final; la interpretación ya no prospera sin la reflexión sobre sus suposiciones e intereses” (*El acto de leer* 12-13).

<sup>3</sup> Los observantes fueron llamados *spirituali* durante el siglo XIII. Existió también un grupo, el de los *fraticelli*, que defendió más radicalmente el apego a la regla franciscana y que, finalmente, fue calificado como heterodoxo y obligado a desaparecer como comunidad a finales del siglo XV. La mayoría de los *fraticelli* se unieron finalmente a la rama de los observantes, mientras que los defensores de la pobreza radical fueron perseguidos y ejecutados.

dejaron de lado el trabajo manual y se hicieron de criados que trabajasen por ellos. Su estilo de vida interno era semejante al de los monasterios de clausura, pues desarrollaron actividades pastorales fijas y autónomas, con la consiguiente enemistad del clero secular. Así surgió un proceso de *clericalización* de la fraternidad: los legos fueron excluidos de toda función de gobierno y quedaron reservados para los oficios domésticos. Incluso, algunos frailes se dedicaron al tráfico mercantil, a disfrutar de espectáculos populares y a la intriga política. Por su parte, los franciscanos de la estricta observancia quisieron ser fieles al espíritu de la pobreza, la mendicidad y la predicación. Se esforzaron en generar devociones públicas entre la feligresía y tuvieron un número muy grande de seguidores que pretendían formar parte de la orden, con lo que sus casas resultaron insuficientes. Se regían por los preceptos indicados en el/los testamento(s) de Francisco, aunque con algunas glosas, cuestión esta que los hizo autoproclamarse como los verdaderos descendientes del seráfico padre.

Además de estas dos facciones encontradas, existieron eremitorios y oratorios autónomos y espontáneos de hombres que decidían retirarse de la vida mundana, sin adscribirse ni a la conventualidad ni a la observancia. Nacieron entonces las congregaciones de observancia, cuya finalidad era crear lazos de vida comunitaria entre personas que buscaban el crecimiento espiritual desde la práctica del misticismo individual, la oración y la mortificación del cuerpo. Estas congregaciones fueron ganando el favor de las autoridades eclesíásticas y políticas, y sus miembros llegaron a ser considerados como legítimos herederos de la regla franciscana. Esta es la razón por la que desde 1415, cuando se persiguió la regulación e institucionalización de estas comunidades autónomas, los eremitas franciscanos apoyaron las directrices de los observantes (algunos incluso se adscribieron a la observancia) y denunciaron los excesos de la facción conventual.

Paralelamente, después de la segunda mitad del siglo XV, surgió otra importante reforma franciscana de origen hispano, ahora dentro de los menores observantes. Si bien estos decían practicar la estrecha observancia de la regla, algunos grupos de frailes reformadores propugnaban por la práctica de la estrechísima observancia. Nació entonces la familia franciscana descalza, bajo el amparo de los frailes Juan de Guadalupe (discípulo de Juan de la Puebla, † 1495), Pedro de Melgar y Ángel de Valladolid, quienes fundaron eremitorios franciscanos en Extremadura. Guadalupe promovió el regreso a la primitiva regla y reflexionó sobre los factores que habían determinado la relajación de la

regular observancia. Desde su perspectiva, dos fueron las causas fundamentales del desapego a la regla franciscana: la dependencia con respecto a los superiores observantes y el tipo de hábito que utilizaban estos frailes, a saber, con adornos lejanos de la pobreza primitiva. Estos franciscanos reformadores buscaron el retorno a los orígenes y argumentaban que el uso de capilla redonda en el hábito era un elemento decorativo que san Francisco no hubiera aceptado.

En 1496 Juan de Guadalupe logró obtener del papa Alejandro VI dos concesiones: mediante un breve<sup>4</sup>, lo autorizaba a retirarse a unos eremitorios en tierras de Granada con otros compañeros, vistiendo el mismo hábito que san Francisco (túnica de estrechas dimensiones con capucho cónico y remiendos añadidos por la parte exterior, además de la supresión de las sandalias), para vivir el rigor de la observancia; y le concedió al ministro general franciscano la potestad y dependencia directa de las actividades religiosas de este grupo de eremitas, en detrimento del poder que hasta entonces había ejercido el vicario provincial de la facción observante. La rápida expansión de la descalcez franciscana fue posible gracias al ingreso de Pedro de Alcántara (1499-1562), fundador de conventos enmarcados en esta estrechísima observancia y después convertido en santo. Los descalzos extremeños fueron conocidos entonces como alcantarinos o guadalupanenses (debido a sus promotores) y, en ciertas regiones de España y Portugal, como capuchinos o capuchos, debido al uso del capucho cónico en el hábito (Almeida; E. Martínez Ruiz; Pi; Vaquerín).

*Grosso modo*, estos y otros eventos evidenciaron la fuerza popular que la facción observante y sus reformas hacia la más estrecha observancia fueron ganando frente a los franciscanos conventuales, situación que determinó que en 1446 Eugenio IV decretara la independencia de los observantes frente a los conventuales mediante la bula *Ut sacra Ordinis Minorum*. Una de las implicaciones más trascendentales de esta ordenanza pontificia fue que, por primera vez en la historia del franciscanismo, cada facción tendría sus propios vicarios generales, provinciales y locales, con lo que los frailes conventuales perdieron la exclusividad jerárquica del poder dentro de la orden (E. Martínez Ruiz 122). Corroborando la bula de Eugenio IV, en 1517 León X decretó otra, llamada

---

<sup>4</sup> Un breve apostólico es un documento de extensión corta, que carece de preámbulos y que se refiere a la resolución pontificia de un tema en particular. Aunque tiene una importancia menor que la de las bulas, las encíclicas y las cartas pastorales, el breve también debe ser firmado por el papa y contener el sello del anillo del Pescador propio del pontífice que lo declara.

*Ite et vos*, por la que ordenó que todas las reformas franciscanas fundadas en la rigurosidad de la observancia de la regla se aglutinaran bajo la dependencia de un mismo ministro general. Así surgió la Orden de Frailes Menores de san Francisco de la Regular Observancia. Sin embargo, debido al peso político y económico de los conventuales —que continuaron con el favor del pontífice—, la facción de los conventuales no desapareció, sino que se dispuso que constituyeran otra familia franciscana, comandada por su ministro general propio, bajo el nombre de Orden de Frailes Menores Conventuales.

En España, sin embargo, la historia de estas dos órdenes franciscanas fue peculiar desde finales del siglo XV. El cardenal franciscano Jiménez de Cisneros, con el favor de los Reyes Católicos y de la bula *Mare magnum* dictada por Sixto IV, terminó con las divisiones históricas en el seno franciscano dentro del territorio ibérico. Apoyó a la observancia e intentó desmembrar a la facción de los conventuales. La tarea fue difícilísima por la gran relación de abogacía entre estos últimos y Roma. Finalmente, triunfó la observancia española, cosa que se reflejó en el envío de los primeros doce evangelizadores franciscanos que arribaron al que después se conocería como “Nuevo Mundo”. La supresión definitiva de la rama conventual en España se realizó en tiempos de Felipe II<sup>5</sup>. La historia de esta serie de reformas franciscanas, apoyada por el peso político y religioso de los reyes españoles, significó también el rechazo contundente a la reforma capuchina en la península ibérica, pues, en este contexto, una reforma más al franciscanismo era considerada una práctica heterodoxa. Fue en este ambiente de controversias políticas y religiosas en el seno mismo del franciscanismo donde nació la Orden de Frailes Menores Capuchinos. La historia de esta nueva orden ha sido condensada en la historiografía contemporánea en los siguientes términos.

En el siglo XVI, la Orden de Frailes Menores Observantes parecía favorita en todo lugar donde se conocía la vida y obra de san Francisco de Asís. Una de sus jurisdicciones italianas más importantes estuvo en el territorio de

<sup>5</sup> Es importante resaltar que en 1897, por la bula *Felicitate quadam*, promulgada por León XIII, se determinó que descalzos, observantes, reformados y recoletos conformaran en lo sucesivo la Orden de Frailes Menores. Con este mismo documento pontificio se reactivó la conventualidad y se confirmó la independencia capuchina tanto de observantes como de conventuales. Entonces, las tres ramas quedaron divididas bajo los nombres de Orden de Frailes Menores Observantes, Orden de Franciscanos Conventuales y Orden de Frailes Menores Capuchinos (Añorbe 3).

Umbría (región administrativa de Italia central con capital en Perugia). A la vista del franciscano observante Mateo de Bascio (para otros Mateo de Bassi o Mateo de Baso), los principios del seráfico padre de Asís estaban corrompiéndose dentro de su congregación a la manera de los conventuales.

Bascio había ingresado a la orden en 1510 y, recibido el sacerdocio, dedicó su vida al apostolado de la predicación y a la asistencia de los contagiados por la peste que golpeó fuertemente diversas regiones, entre ellas la de Camerino, desde 1522. Resguardados en una capilla consagrada a la Virgen María, Bascio y otros compañeros brindaron socorro al pueblo contagiado. De esta experiencia, nació en Mateo la necesidad de volver al eremitismo de los orígenes franciscanos, deseoso de mayor perfección y soledad. Después de más de dos años de auxilio a los enfermos en Camerino, el fraile se dirigió a Roma para solicitar aprobación papal al género de vida ascético que perseguía, pues lo consideraba el modelo de vida religiosa más fiel a los principios del franciscanismo primitivo. Además de la obtención de la licencia, el franciscano pretendía tener la facultad de vestir un hábito simple con capucho largo, a la usanza del santo de Asís, pues consideraba que la capilla redonda utilizada en los hábitos de los observantes no se ajustaba a los cánones de pobreza determinados por el fundador de la orden.

Así, en 1525, Clemente VII le concedió la facultad de vestir de aquella manera, de practicar la pobreza con el severo espíritu del santo fundador y de habitar en un lugar solitario donde pudiera “observar la regla sin glosas que la mitiguen y predicar a los fieles la palabra divina” (Carrocera, *La provincia* 1: 2). El pontífice condicionó estos favores al cumplimiento de Mateo de presentarse cada año al ministro provincial de la observancia en su región y a testimoniar en el capítulo provincial que, aunque eremita, estaba sujeto a la obediencia de aquel (Pena, “Identidad” 51). Tiempo después, a esta empresa se unieron los hermanos Luis (o Ludovico) y Rafael de Fossombrone, quienes también pertenecían a la misma comunidad de la observancia en la región de Umbría. Luis era sacerdote y Rafael, lego.

La unión de estos tres frailes para dar origen a la nueva reforma no fue fácil, pues los hermanos Fossombrone eran fugitivos. Según la historiografía capuchina, Luis escapó de su convento para buscar un pequeño eremitorio y vivir radicalmente la regla, puesto que le parecía que la observancia de esta se había relajado en la orden observante. Rafael, lego en el mismo convento que Luis, acompañó a su hermano en la fuga. Buscaron a Bascio para solicitarle

admisión en su eremitorio y, sin embargo, este se negó porque “tenía claro que el permiso recibido de la Sede Apostólica era una concesión estrictamente personal” (Pena, “Identidad” 52). Como veremos después, en realidad el factor decisivo para la formación de este nuevo grupo de eremitas fue la necesidad de protegerse de la persecución de los observantes.

Los ministros observantes vieron en estos tres frailes reformadores un punto de subversión que debía sofocarse, ya que, de otro modo, se corría el riesgo de una nueva fractura dentro de la comunidad franciscana que tanto trabajo había costado cohesionar. Es necesario tomar en cuenta que apenas unos años antes (1517) se había corroborado, por bula de León X, la definitiva organización gubernamental de los franciscanos, con lo que se clausuró la posibilidad de más controversias entre ellos. Además, en 1525, año en el que Bascio visitó por primera vez a Clemente VII, el influjo de Martín Lutero ya había conmocionado la cristiandad en buena parte de Europa. Recordemos que en 1521 Carlos V, como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, invitó al agustino a rectificar su doctrina en la asamblea conocida como la Dieta de Worms. Lutero compareció, pero se negó a retractar sus escritos, y fue entonces cuando el conflicto religioso se recrudeció y tomó un cariz bélico.

La religiosidad moderna estaba en ebullición y una reforma como la de Bascio y los hermanos Fossombrone levantaba muchas sospechas entre la cristiandad. Juan de Fano, el ministro provincial observante de la región de Las Marcas, persiguió a los tres frailes e incluso logró encarcelar a Mateo de Bascio, pero, gracias a la protección de Catalina Cibo, duquesa de Camerino, estos primeros capuchinos pudieron obtener del cardenal penitenciario Lorenzo Pucci las “letras apostólicas en forma de breve”, tituladas *Ex parte vestra* (18 de mayo de 1526), con las que se les permitió guardar la regla franciscana en vida eremítica y predicar al pueblo la pobreza material y la riqueza espiritual (Carrocera, *La provincia* 1: 2).

Sin embargo, no fue sino hasta 1528 cuando Clemente VII expidió la bula *Religionis zelus* con la que la reforma iniciada por los tres franciscanos quedó práctica y canónicamente fundada. El nombre oficial de la nueva reforma fue Orden de Frailes Menores de la Vida Eremítica conforme a la Regla de San Francisco. Al parecer, fue después de la década de 1530 cuando oficialmente se les dio el nombre de Orden de Frailes Menores Capuchinos, derivado de la tradición del pueblo italiano de designarlos así al verlos predicando en las calles con hábito de capucho alargado y puntiagudo.

Con la bula de 1528 los religiosos tuvieron “la facultad para llevar vida eremítica, guardando la regla de san Francisco, de usar la barba y el hábito con el capucho piramidal [que, a decir de ellos, era la réplica perfecta del usado por san Francisco] y de predicar al pueblo”, además de que los reformados quedaron “bajo la protección de los superiores conventuales, pero bajo el gobierno directo de un superior propio con autoridad parecida a la de los provinciales”, y se los autorizó para recibir novicios clérigos y laicos. Además, se instituyó el cargo de vicario general como representante de la nueva orden ante el ministro general conventual, su superior<sup>6</sup> (Iriarte 235).

En 1529 tuvo lugar la primera reunión o capítulo de los frailes menores de la vida eremítica, convocada por Luis de Fossombrone en el convento de Albacina. Se redactaron las primeras ordenanzas legislativas de la nueva congregación bajo el título de *Costituzioni delli Frati Minori detti della Vita Eremitica*. Se decretaron obligaciones tales como el rezo del oficio divino, la celebración de una sola misa al día en cada convento (con excepción de los días festivos), la disciplina diaria después de los maitines de medianoche, el tiempo de dos horas obligatorias de oración mental para los menos fervorosos (pero todos habían de emplear en la oración todo el tiempo que les quedase libre de las ocupaciones) y se prescribía el silencio riguroso en tiempos señalados. Además, se suprimió la facultad de los frailes para ejercer funciones públicas y se prohibió la celebración de misas cantadas y la recepción de estipendios. No se permitía acompañar y celebrar funerales, ni tomar parte en otras procesiones que no fueran la del Corpus y las rogativas.

Respecto a la dieta, se determinó que no se serviría más que un plato de comida y se prohibió pedir limosna de carne, queso y huevos, aunque estos se podían recibir cuando fueran ofrecidos espontáneamente por los fieles.

---

<sup>6</sup> Es necesario anotar que algunos estudios indican que los capuchinos estuvieron gobernados por el ministro general de los observantes después de su fundación. Por ejemplo, fray Andrés de Palazuelo escribió que “la naciente reforma de la observancia permaneció sujeta a la jurisdicción de los franciscanos reformados, llamados observantes en lo antiguo, y hoy día franciscanos observantes de la Unión Leoniana” (5), mientras que María de los Ángeles Pérez Samper asegura que la orden capuchina fue erigida canónicamente en 1528 “bajo la jurisdicción de los frailes menores observantes hasta 1619” (562). A partir de esta investigación podemos asegurar, con el padre Iriarte, que los capuchinos fueron dependientes de la rama conventual desde 1528 hasta 1619, pues así lo confirman Zacarías Boverio, el primer cronista oficial de la orden (siglo XVII) y Francisco de Ajofrín, cronista oficial de la provincia de Castilla (siglo XVIII), de quienes luego nos ocuparemos.

Además, cada religioso tenía la libertad de privarse en la mesa de carne, vino y alimentos de valor (cuando los hubiere). No se permitía la acumulación de provisiones alimenticias para más de dos o tres días y quedaba estipulada la petición diaria de la limosna. En cuanto al vestido, se permitía que los frailes usaran una segunda túnica cuando fuese necesaria por razón del frío, mientras que el uso de mantos estaba restringido a enfermos y ancianos. Las constituciones hacían énfasis en que el hábito debía ser estrecho y ajustado, sin amplias mangas y sin adornos, como la capilla redonda usada por los observantes, mientras que el uso de las sandalias se permitiría con mucha excepcionalidad a quienes no pudiesen andar descalzos.

Se estableció también la imposibilidad de aceptar a síndicos y procuradores dentro de la comunidad. Y, respecto a la disposición de las casas, se determinó que estas se edificarían fuera de las ciudades y quedarían siempre en propiedad de los bienhechores. Mientras fuera posible, las casas se construirían con mimbres y barro, y las celdas debían ser tan pequeñas y estrechas que más bien pareciesen sepulcros. Habría una o dos ermitas apartadas del convento para el retiro de los frailes más fervorosos que pretendieran una vida más rígida de oración y mortificación. Se estipuló que en cada casa no podrían vivir más de ocho religiosos y, en los conventos más importantes, más de doce. Cada casa tendría una iglesia, que habría de ser pequeña y pobre.

Con relación al apostolado, se determinó que los superiores tendrían la obligación de enviar fuera a los predicadores con frecuencia y estos no aceptarían retribución alguna por sus ministerios. La prédica debía ser sencilla, sin adornos retóricos, y cada predicador no podría tener más dos libros para desempeñar su labor. Quedaba prohibida la erección de casas de estudios y, dentro del convento, solo se permitiría el estudio de la Sagrada Escritura y de los autores devotos. Los religiosos se abstendrían absolutamente de oír confesiones de seglares, fuera de algún caso de necesidad extrema (Iriarte 235-236; Pirani, Pirani y Mei).

Acatando las disposiciones de Clemente VII, en el capítulo de Albacina se confirmó la dependencia de la nueva reforma nombrando general de esta al ministro general de los franciscanos conventuales y se votó a favor de que Mateo de Bascio tomara el cargo de vicario general de la Orden de Frailes Menores de la Vida Eremítica conforme a la Regla de San Francisco. Sin embargo, a las pocas semanas de su nombramiento, Bascio renunció al cargo argumentando que prefería seguir su vocación de predicador ambulante. Lo

sucedió entonces Luis de Fossombrone, quien fundó el primer convento capuchino en Roma bajo la protección de la duquesa de Camerino<sup>7</sup> (Iriarte 236).

La existencia de la nueva Orden de Frailes Menores de la Vida Eremitica conforme a la Regla de San Francisco mermó las filas de los franciscanos observantes de las regiones de Umbría y de Las Marcas. Muchos frailes de la observancia decidieron cambiar su adscripción religiosa institucional, animados por la recuperación del “verdadero espíritu franciscano” que los reformados promovían. La inconformidad de los ministros de la Orden de Frailes Menores Observantes frente al pontífice fue rápida y azuzada. Así, en 1530 Pablo Pisotti, el ministro general de los menores observantes, logró obtener de la mano de Clemente VII un breve que lo facultaba a obligar a los disidentes a regresar a la comunidad de la observancia, además de que en el documento se decretaba la anulación de los privilegios otorgados a los menores eremitas en 1528. Sin embargo, Luis se amparó en la bula *Religionis zelus* y, vistas las contradicciones del pontífice, logró en ese mismo año levantar otro convento en Roma y el primero en Nápoles, gracias a la dama española Lorenza Llonc, quien fundaría en 1538 la rama femenina de la orden: las clarisas capuchinas<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Sobre el asunto, Andrés de Palazuelo escribe: “El 28 de enero de 1529 salió la bula del papa Pío V, china [*sic*] el derecho de poder elegir Ministro General absoluto, siendo elegido el primero el P. Clemente de Noto” (5). Este dato es erróneo y anacrónico. Pío V inició su papado en 1566 y murió en 1572 y Clemente de Noto ocupó el cargo de vicario general capuchino entre 1618 y 1619. De 1619 a 1625, Noto continuó a la cabeza de la orden, pero ahora como ministro general capuchino. Así, Clemente de Noto sí fue el primer ministro general de la orden, pero bajo el pontificado de Pablo V, quien estuvo al frente de la Iglesia católica de 1605 a 1621. No fue sino hasta 1619 que la Orden de Frailes Menores Capuchinos logró su autonomía frente a la orden de franciscanos conventuales. Es importante además no confundir a este Clemente de Noto con su sucesor en el cargo de ministro general, Juan María de Noto, que ejerció entre 1625 y 1631.

<sup>8</sup> En la obra dirigida por Enrique Martínez Ruiz se lee que “en 1588 llegan a España las franciscanas capuchinas, que habían sido fundadas por María Lorenza Llonc en 1495 y cuyas primeras casas en España fueron las de Granada y Barcelona” (E. Martínez Ruiz 159). El dato es erróneo. La fundación canónica de los capuchinos data de 1528, por lo que es imposible la existencia de clarisas capuchinas en 1495. Además, Lázaro Iriarte apunta que no fue sino hasta 1538 cuando Pablo III aprobó la reforma de las clarisas capuchinas (495-498). Este último dato lo hemos corroborado, pues el primer cronista oficial de la orden reprodujo la bula de Pablo III sobre la fundación de las capuchinas y la fechó en 1538 (Boverio, *Primera parte* 307-308). Sobre el régimen de las monjas capuchinas, diremos que estuvieron sujetas al ordinario en total independencia y separación de la rama varonil, aunque algunos capuchinos fueron confesores de estas monjas, siempre con las licencias debidas. En el siglo XVIII el capuchino Ajofrín explicaba las razones de esta independencia entre capuchinos y capuchinas de esta manera: “Verdad es que los capuchinos son santos, y las capuchinas, santas: y no sé

La actitud titubeante y contradictoria de Clemente VII generó una controversia en la que destacó el franciscano observante Francisco de los Ángeles Quiñones (ca. 1480-1540), cardenal desde 1528. Nacido en el Reino de León (España), fue paje del primado de España y, más tarde, del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, situación que influyó notablemente en su afán reformador de la comunidad franciscana. Como menor de la observancia, Quiñones promovió las casas de recolección, fomentó las misiones de renovación basadas en los preceptos franciscanos de pobreza y disciplina y, en dos ocasiones, intentó formar parte del grupo de evangelizadores franciscanos que irían a México, sin poder obtener las licencias necesarias, debido a sus compromisos políticos y religiosos. Sin embargo, en 1523, fue él quien se encargó del envío de “los doce apóstoles”, los primeros franciscanos, a esta región americana (F. Morales).

La historiografía capuchina ha evaluado la figura de Quiñones desde diferentes ángulos. Iriarte escribe que este cardenal “no participaba de los puntos de vista de Pisotti, proponiendo una transacción, dirigida además a favorecer la reforma dentro de la observancia: libertad a los capuchinos para seguir su género de vida, pero bajo la obediencia directa del general” (328). Sin embargo, en una obra más reciente, se tiene a Quiñones como un asiduo enemigo de los capuchinos:

La naciente reforma [de los capuchinos] había encontrado sus más feroces opositores en el general de los Observantes, el español Vicente Lunel, y en su inmediato antecesor en el cargo, el cardenal Francisco de los Ángeles Quiñones. Para lograr sus designios, ambos se valieron del emperador Carlos V. (A. González 15-16)

Consideramos que ambas apreciaciones son discutibles. El perfil del cardenal Quiñones es el de un religioso hispano de la escuela *cisneriana* que, en medio de la convulsión que supuso la ruptura del modelo único de cristiandad, defendió los intereses de Carlos V como representante de la única región europea (los reinos españoles) en la que, desde el gobierno de los Reyes Católicos,

---

si en esta santidad habrá influido la referida separación, e independencia; solo sí me acuerdo haber oído a mis mayores, con la sencillez propia de aquellos tiempos este proverbio: Entre santa y santo, pared de cal y canto” (*Carta familiar* 7). Aprovechamos aquí para aclarar que la *Carta familiar* está firmada con el anagrama de Francisco de Ajofrín (véase Pobladora, “El verdadero autor”).

se vigilaba la ortodoxia de la verdadera fe. De ahí que, en el contexto italiano, el cardenal podía haber aceptado la existencia de los menores eremitas pero bajo el mandato de la Orden de Menores Observantes, con lo cual se suprimía una de las peculiaridades de la reciente reforma. Y es que si, con la defensa del legado de su maestro Cisneros, Quiñones encaminó todos sus esfuerzos a la promoción de la estrecha observancia instituyendo las casas de recolección en la Península desde 1525 —y, con ellas, la reforma de franciscanos recoletos adscritos a la orden observante—, parece razonable que no compartiese las premisas de Pablo Pisotti. Sin embargo, es necesario considerar que tanto Cisneros como Quiñones no pretendieron fundar una nueva congregación religiosa, sino reformar el franciscanismo hispano, por lo que el esfuerzo de la reforma franciscana en Italia les parecía inútil frente a los logros obtenidos con la recolección en España, cosa que la catolicidad había de imitar (Añorbe 15-18). Además, el peligro de una nueva desestabilización en el seno de las familias franciscanas se manifestaba en la peculiaridad jurídica de los frailes italianos reformados, de ahí que Quiñones se viera en la necesidad de realizar acciones en su detrimento para hacerlos pasar a las riendas observantes, de manera tal que pudieran considerarse luego franciscanos de la recolección<sup>9</sup>.

Presionado por personajes como Vittoria Colonna (1490-1547), marquesa de Pescara, humanista italiana y bienhechora de la futura construcción del convento de Monte S. Giovanni Campano en 1535, Clemente VII resolvió que *en adelante* los franciscanos eremitas —que se comenzaban a conocer popularmente como *capuchinos*— no podrían recibir frailes observantes, pero exigió al ministro general de la observancia que se abstuviera de fomentar más disputas y de molestar a la comunidad de nuevos reformados (D'Alatri 15). De ahí que, en 1532, el papa proclamara una bula que garantizaba a los celantes la libertad para guardar la regla *a la letra*. Pero Pisotti siguió polemizando y, de acuerdo con Iriarte, de estas reacciones del ministro general de la observancia resultó que los frailes custodiados por él quedaran “desengañados” y decidieran pasar a las filas capuchinas. Entre estos frailes estuvieron Bernardino de Asti,

---

<sup>9</sup> Sobre las casas de recolección y su influencia posterior en la formación de las provincias capuchinas en España, véase el trabajo de Pedro Borges, donde el autor explica con lujo de detalles cómo entre 1576 y 1583 los recoletos de Cataluña, Aragón y Valencia intentaron elevarse a provincia y, al no conseguirlo, muchos de los religiosos decidieron incorporarse a las filas capuchinas. Tarsicio de Azcona, en su artículo “Protohistoria de los capuchinos en España (1578-1582)”, reproduce importantes documentos al respecto.

Francisco de Jesi, Bernardino de Ochino y el provincial de Las Marcas, antiguo perseguidor de los capuchinos, Juan de Fano. Estos integrantes de la orden recién formada, venidos de las filas de la observancia, consolidarían el instituto capuchino y ostentarían cargos trascendentales<sup>10</sup>.

En 1536 fueron promulgadas nuevas constituciones de la orden, escritas por el exobservante, ahora capuchino, Bernardino de Asti, y discutidas un año antes en capítulo. Existe la opinión de que algunas de las nuevas prescripciones de esta constitución fueron extraídas del género de vida de los descalzos o alcantarinos españoles o, por lo menos, que eran bastante parecidas a ellas (Iriarte 240). Como hemos dicho antes, los alcantarinos eran llamados popularmente *capuchinos* en España, debido al uso del capucho que vestían, aun antes de que se llevara a cabo la reforma de Bascio. Es por ello que algunos historiadores ven en la descalcez franciscana, fundada en Extremadura, el origen de la orden capuchina (E. Martínez Ruiz 121, 137-138). Recientemente, ha quedado demostrado que los estatutos de la descalcez franciscana extremeña no diferían sustancialmente de los preceptos básicos capuchinos, e incluso sabemos que hacia 1603 los franciscanos descalzos o alcantarinos intentaron separarse de los observantes para convertirse en una congregación religiosa independiente, expectativa que no lograron seguramente por pareceres fundamentados en la experiencia de la recolección hispana, así como en discursos inspirados en el pensamiento de Cisneros y de Quiñones antes referidos (Beldad; Vaquerín).

Desde nuestro punto de vista, la diferencia más radical entre ambos estatutos era el tratamiento de la confesión: mientras los descalzos podían confesar seculares después de haber sido aprobados por sus superiores (San Joseph 473-495), los capuchinos no tenían permitido este ministerio, a menos que se tratara de un caso de excepción y se tramitaran las debidas licencias<sup>11</sup>. Otra

---

<sup>10</sup> Bernardino de Asti fue vicario general capuchino en dos ocasiones (1535-1538 y 1546-1552), Francisco de Jesi ocupó la comisaría general de la orden (1542-1543) y el vicariato general (1543-1546) y Bernardino de Ochino fue vicario general entre 1538 y 1543. Este último forma parte de la historia incómoda de la orden, pues, después de adquirir una fama singular como predicador capuchino, se interesó por las doctrinas de Lutero y Melancthon, apostató y fue perseguido por la Inquisición.

<sup>11</sup> Los preceptos sobre la facultad de confesar religiosos y seculares dentro de la rama descalza se afinaron con el paso del tiempo. En el siglo XVII se decretó la edad mínima necesaria para que un descalzo pudiera confesar seculares, a saber, treinta años para confesar hombres y cuarenta para confesar mujeres (*Estatutos* 58-61).

diferencia que encontramos es que los estatutos capuchinos alentaban al fraile a llevar el hábito incluso mientras dormía, testimonio que no encontramos para el caso de los descalzos (*Instrucción* 17-18). De estos temas nos ocuparemos más adelante. Baste por ahora señalar que fue la proyección representacional que los capuchinos hicieron de sí mismos lo que les permitió un carácter singular, pues en los aspectos legislativos coincidieron con el franciscanismo descalzo<sup>12</sup>.

En estas nuevas constituciones, confirmadas en 1536 por el papa Pablo III con el breve *Exponi nobis*, se determinó que las declaraciones pontificias a seguir por los hermanos capuchinos sobre la guarda de la regla serían solamente las de Nicolás III y Clemente V, así como el testamento de san Francisco. Se prescribía también que el vicario general elegido por los frailes debía presentarse ante el ministro general de los conventuales para que este confirmara su cargo. Se prohibía el uso del manto a los que usaran túnica interior porque se consideró que el uso de tres prendas manifestaba la carencia de espíritu. Se permitía el uso de sandalias solo con el permiso del superior. Se ordenaba el uso de la barba —de esta y del capucho piramidal no se apuntaba nada como prescripción obligatoria en las constituciones de Albacina— y que las casas y los objetos al servicio de los frailes quedaran en propiedad del bienhechor, al que anualmente debía presentarse el guardián del convento para solicitarle la cesión de un año más. Se institucionalizaron las medidas de celdas y claustros: las celdas no medirían más de nueve palmos (aproximadamente dos metros) por cada lado y tendrían una altura máxima de diez palmos. Se confirmaba la obligación de contar con ermitas en la huerta o en el bosque que funcionaran como espacios de oración y mortificación fervorosa. Los hermanos no

<sup>12</sup> En este sentido, destaca la poca preocupación de los historiadores capuchinos por el estudio de la influencia descalza, de impronta hispana, en los preceptos de su orden. Por ejemplo, el padre Carrocería escribe llanamente: “nacieron estos [los alcantarinos o franciscanos descalzos] en España en el seno mismo de la observancia, pero luego pasaron a depender de los conventuales con el fin de tener más libertad para llevar a cabo su reforma. Julio III les concedió en 1552 que pudiesen llevar el hábito capuchino, cuyo nombre les da también oficialmente Pío IV en 1565 en la bula por la que precisamente los agregaba a la observancia [...] Cuando los capuchinos fundaron convento en Salamanca, eran allí efectivamente conocidos los alcantarinos aún con el nombre de capuchinos, que luego tuvieron que mudar al llevarse a cabo nuestra fundación. Dichos descalzos o alcantarinos españoles pidieron su fusión con los capuchinos al celebrarse el capítulo general de nuestra orden el 15 de mayo del citado año de 1567; pero, como se les contestó que no se podía llevar a cabo sin licencia del papa y del rey católico, nada se hizo” (*La provincia* 1: 4-5).

confesarían a seculares sin licencia del capítulo o del vicario general. El capítulo general se celebraría cada tres años y el provincial, anualmente. Se prescribieron también los estudios de gramática y letras sagradas pero dirigidos a la vocación misionera de la orden. Al respecto, el historiador capuchino Lázaro Iriarte apunta que “un escritor moderno” describió la historia de la orden así: “los capuchinos han recibido: de Mateo de Bascio, el hábito; de Ludovico de Fossombrone, la barba, y de Bernardino de Asti, el alma y el espíritu” (244).

Las constituciones de 1536 contribuyeron a dar forma y carácter legislativos a la orden capuchina, ya que los cambios que se hicieron en ellas a lo largo de los siglos han sido poco sustanciales. Sin embargo, la decisión de modificar las ordenanzas de 1529 generó una crisis dentro de la congregación de tal envergadura que Luis de Fossombrone fue expulsado de la orden porque se negó a sujetarse al recién electo vicario general, Bernardino de Asti. Y es que Luis pretendía ostentar el vicariato general de manera indefinida, además de que no aceptó que se prescribiera obligatoriamente el ejercicio de la predicación y los nuevos estudios, pues quería que la comunidad llevara una vida más contemplativa que ministerial. Y, por si fuera poco, propuso que la comunidad pasara al gobierno del general de los observantes, a pesar de que estos seguían en contra de la nueva reforma. Mateo, por su parte, nunca estuvo sujeto a la comunidad, pues, desde el inicio de la reforma, hizo vida eremítica fuera de los conventos capuchinos. Amparado en las constituciones, Asti lo obligó a que se ajustara a la vida conventual, a lo que se negó, por lo que también fue expulsado de la orden. Bascio y Fossombrone, los primeros capuchinos, regresaron finalmente a la orden de la observancia para morir allí.

Al parecer, estos problemas internos no supusieron un impacto negativo extramuros de la orden, puesto que sus miembros ya se contaban por centenares y se habían logrado fundaciones en diferentes regiones italianas<sup>13</sup>. Consecuentemente, los capuchinos pretendieron entonces traspasar la frontera de los Alpes para lograr su expansión por toda Europa. Pero los observantes españoles Francisco de los Ángeles Quiñones y Vicente Lunel volvieron a la escena y lograron que en 1535 el emperador Carlos V escribiera desde Nápoles a Pablo III que

---

<sup>13</sup> Se estima que en 1530 el número de frailes italianos que integraban la orden capuchina era aproximadamente de setecientos y que, hacia 1587, la cifra ascendía a casi seis mil religiosos (Po-Chia 48-49).

[...] teniendo entendido que en la provincia de Italia se ha comenzado a instituir recientemente cierta secta llamada de los capuchinos nos ha parecido bien escribir a Vuestra Santidad y suplicarla especialmente que no se consienta en manera alguna que se introduzca en España. (Rubí, “Establecimiento” 5)

Un año después, el emperador volvió a increpar a la Santa Sede por medio de otra epístola que seguía el mismo tenor<sup>14</sup>. En 1537 la autoridad político-religiosa de Carlos V en el mundo católico del siglo XVI obligó a Pablo III a publicar una bula con la que se prohibía a los capuchinos extender su reforma más allá de los Alpes<sup>15</sup>. El poder del emperador sobre la Santa Sede fue confirmado cuando Julio III renovó aquel decreto en 1551. Más tarde, bajo el pontificado de Pablo IV (1555-1559), se realizaron intentos de suprimir la orden, uniendo a capuchinos y conventuales, “plan que no tuvo efecto gracias a la actitud del general [capuchino] Eusebio de Ancona” (Iriarte 244). Es cierto que Carlos V y su sucesor, Felipe II, lograron detener el expansionismo capuchino al menos en la península ibérica, pero poco se ha escrito sobre la importancia de la nobleza italiana como agente de contrapeso al poder de la casa de los Austria<sup>16</sup>.

Este contexto hostil determinó que en 1552 los capuchinos llegaran al acuerdo de hacer una nueva redacción de sus constituciones. No se propuso una modificación de los preceptos generales, aunque sí se realizaron algunos cambios. Lo que se pretendía era diseñar una mejor presentación de las constituciones del 36, pues algunos frailes consideraron que el estilo en que estaban escritas era vulgar e incorrecto. Sin embargo, Lázaro Iriarte afirma que este

---

<sup>14</sup> Melchor de Pobladora transcribe textualmente ambas cartas y nos ofrece un detallado estudio sobre la coyuntura histórica y diplomática en que fueron escritas. Además, ofrece un retrato interesantísimo de la influencia cortesana en las decisiones del emperador (“El emperador”).

<sup>15</sup> Los historiadores capuchinos no han llegado a consenso sobre el nombre y la fecha de esta bula promulgada por Pablo III en 1537. Mientras Rubí apunta que se publicó el 3 de enero bajo el título de *Si quidem* (“Establecimiento”, 6), Carrocera afirma que se promulgó el 5 de enero con el título de *Dudum siquidem* (*La provincia* 1: 4).

<sup>16</sup> El trabajo de Mariano D’Alatri es el único que conocemos donde se trata el asunto, aunque muy someramente. Hace falta una investigación sobre la influencia de la nobleza italiana en la consolidación de la orden desde sus inicios hasta los años previos a la celebración del Concilio de Trento, y la vinculación de estas acciones como parte del contrapeso político que la Santa Sede tejió contra la política de la Casa de los Austria.

cambio de estilo fue perjudicial porque, aunque las adiciones de contenido se redujeron a los requisitos de admisión para los aspirantes y a las ordenanzas sobre la celebración del capítulo general, se suprimieron disposiciones que reflejaban el espíritu del franciscanismo primigenio, tales como:

[...] la renuncia a la exención del ordinario, la obligación de los superiores a poner una vez al año el convento y todas las cosas en manos de los bienhechores, el pedir limosna por los pobres en tiempo de carestía, la obligación de servir a los apestados en las epidemias. [Estas omisiones] anuncian el final del periodo heroico y la reconciliación progresiva con las exigencias de la vida real. (244)

La década de 1560 significó un periodo de consolidación y crecimiento para la orden. Ese año Pío IV dispuso la prohibición de vestir el hábito capuchino a cualquier religioso que no se adscribiera a la orden, lo que generó una controversia con los alcantarinos españoles quienes, con toda razón, veían en la disposición pontificia el primer paso hacia su desintegración. Además, en el periodo del Concilio de Trento, celebrado entre 1562 y 1563, se permitió que el vicario general capuchino Tomás de Città de Castello tuviera asiento entre los generales de las órdenes mendicantes, situación que colocó a los capuchinos al mismo nivel que otras congregaciones más antiguas. Luego de conocer el espíritu capuchino representado por el vicario, los miembros del Concilio recomendaron a “la reforma capuchina como una de las más beneméritas y más fieles a su vocación, digna de que la Iglesia la distinguiera con especial favor” (Iriarte 245). La distinción eclesiástica inmediata que recibieron los frailes llegó en 1564, cuando se dispuso que los capuchinos tuviesen por primera vez un cardenal protector propio, ya que antaño la totalidad de la familia franciscana se había cobijado bajo un mismo cardenal.

De esta situación excepcional en la historia de la orden capuchina surgió lo que Mariano D’Alatri califica como una explosión de nuevos conventos dentro de la provincia de Roma entre 1567 y 1599: veintidós conventos fundados en apenas treinta años. Este historiador capuchino ha escrito que a los motivos antes expuestos hay que agregar el tipo de fundaciones que promovían los capuchinos. Afirma que, mientras que la mayoría de las fundaciones post-tridentinas en Roma fueron hechas a partir de la voluntad y el capital de un bienhechor particular, los capuchinos fomentaron la fundación de conventos a

partir del apoyo de magistraturas comunitarias (D'Alatri 17-24). Además, no debe olvidarse que Gregorio XIII, pontífice entre 1572 y 1585, apoyó abiertamente la causa capuchina y recomendó la revisión de las modificaciones a los estatutos de la orden realizados en 1552, pues consideraba que el verdadero espíritu capuchino se hallaba en la versión de 1536. Así se hizo y, finalmente, en 1575, por mandato del pontífice, se acataron nuevamente las constituciones escritas por Bernardino de Asti.

Ante estos privilegios, ya no solo los observantes, sino también los conventuales, alzaron la voz. Incluso entre la comunidad capuchina hubo algunos brotes reformistas que pretendían hacer vida contemplativa. Los vicarios capuchinos reprimieron con fuerza a los disidentes y, una vez más, se cuestionó la filiación de los integrantes de la orden como verdaderos hijos de san Francisco. En 1608 Pablo V resolvió esta discusión con una constitución apostólica que confirmaba a los capuchinos como verdaderos hermanos menores e hijos de san Francisco, lo que animó a una nueva revisión de las constituciones y los estatutos de la orden, que se publicó al año siguiente. El horizonte parecía prometedor para la reforma capuchina. Sin embargo, a principios del siglo XVII aún había una cuestión que superar: la expansión continental. La fama de la nueva religión se extendía por la cristiandad europea y los capuchinos fueron invitados por familias nobiliarias a fundar conventos en Francia, España e Irlanda.

El cronista Zacarías Boverio refiere que Catalina de Médici, reina consorte de Francia y esposa de Enrique II, promovió fundaciones capuchinas, aun cuando por decreto pontificio los frailes no podían construir conventos fuera de Italia. (*Segunda parte* 209-211). Incluso sabemos que se formó una comunidad capuchina con religiosos de la observancia en París hacia 1567. Auxiliados por la nobleza y sin que la bula prohibitiva de Pablo III fuera anulada, los integrantes de esta primera comunidad capuchina en Francia consiguieron que se les reconociera un vicario general propio como representante de su región, por lo que en el capítulo general de 1573 los capuchinos italianos decidieron enviar religiosos de la Península a París para reforzar las demandas de los hermanos franceses (Iriarte 247). Como lo evidencia toda una serie de vidas de venerables escritas en las crónicas de la orden, desde la segunda mitad del siglo XVI, los capuchinos parisinos prestaron grandes servicios a los reyes franceses, principalmente en la promoción del catolicismo y en la conversión de protestantes. Mientras tanto, en los reinos hispanos fueron los alcantarinos quienes, en virtud de la proclamación de Pío IV sobre la exclusividad de los capuchinos

para usar el hábito con capucha, deseaban unirse a la orden, enterados de que la opción más inmediata para continuar la vida regular era regresar a las filas de la observancia, de donde habían salido. Algunos descalzos, como Ángel de Mas y Alfonso Lobo, decidieron viajar a Italia para integrarse a la comunidad de la capucha, habida cuenta de que en España parecía imposible lograr alguna fundación conventual de los nuevos reformados, debido a la política anticapuchina antes descrita (Carrocera, *La provincia* 1: 5; Palazuelo 13-38)<sup>17</sup>.

Como consecuencia de estas situaciones, y atendiendo al aprecio manifiesto del pontífice hacia la orden, en 1574 Gregorio XIII derogó el breve de Pablo III y proclamó otro, titulado *Ex nostri pastoralis officii*, en donde expresó que “comenzada ahora a instituirse [la religión de los capuchinos] en el reino de Francia”, deseaba que “se acabe de instituir con última perfección” y otorgaba “licencia para pasar libremente a Francia y a las demás partes del mundo, y fundar allí casas, conventos, custodias y provincias, conforme a los estatutos de su orden” (Añorbe 4-5)<sup>18</sup>. Obviamente, después de las provincias italianas más importantes, París se convirtió en el lugar con mayor población capuchina. En el mismo año de la promulgación gregoriana, se fundaron allí tres conventos y se estima que en 1618 los capuchinos franceses, que ya se habían organizado en ocho provincias y cuya labor principal fue la lucha contra el calvinismo, formaban una cuarta parte de la totalidad de la comunidad capuchina (Añorbe 4-5; Iriarte 247). Además, entre 1581 y 1615, los capuchinos fundaron casas en Suiza, Flandes, Suecia, Inglaterra e Irlanda (Begoña; D’Alatri).

En España, gracias a la independencia jurisdiccional de la que gozó el territorio catalán frente a la Corona de Castilla y también, muy probablemente, a las noticias que llegaban desde territorio franco sobre la vida que profesaban los nuevos frailes, se logró la primera fundación capuchina en 1578, en la capilla de Santa Eulalia de Sarriá (Barcelona). Se expandieron después, no sin

---

<sup>17</sup> Palazuelo da a conocer nombres de descalzos castellanos que tomaron el hábito capuchino en Italia. Es importante advertir que, como ha quedado manifiesto, su *Vitalidad seráfica* contiene muchos errores historiográficos, por lo que es necesario corroborar con otras fuentes las aseveraciones del capuchino. Aprovechamos la llamada para apuntar que Palazuelo hoy es considerado héroe y mártir en la historiografía capuchina, pues murió en 1936, al inicio de la Guerra Civil española, durante la toma del convento madrileño de Jesús de Medinaceli (Armellada).

<sup>18</sup> Los historiadores capuchinos contemporáneos fechan el documento en 1574, aunque Zacarías Boverio apuntó que la promulgación de Gregorio XIII se hizo un año después (*Segunda parte* 207-209).

problemas y controversias, en el resto del territorio ibérico. A partir de 1610, con el apoyo de Felipe III *el Piadoso*, pudieron fundar en Castilla. Sin embargo, los enfrentamientos entre capuchinos, observantes y descalzos continuaron hasta bien entrado el siglo XVIII.

La consolidación jurídica de la orden, tal y como la conocemos actualmente, sucedió en 1619, cuando Pablo V suprimió con el breve *Alias felices recordationis* la dependencia de los capuchinos con respecto a la Orden de Menores Conventuales. Así, en adelante las funciones que hasta entonces había tenido el vicario general capuchino quedaban canceladas y los frailes tuvieron la facultad de nombrar a un ministro general de la orden que, desde entonces, posee la misma jerarquía que los ministros generales de las órdenes observante y conventual. Finalmente, con el objetivo de zanjar las históricas controversias sobre el legítimo origen de los capuchinos, en 1627 el papa Urbano VIII les concedió el título de verdaderos hijos de san Francisco mediante la bula *Salvatoris et domini*.

## FRAILES CAPUCHINOS EN REINOS HISPANOS

Aunque desde 1574 Gregorio XIII permitió a los capuchinos fundar fuera de Italia, la oposición religiosa y política de los frailes observantes reformados desde la época del cardenal Cisneros, así como la de Carlos V y Felipe II a recibirlos en sus reinos hispanos, determinó que la historia de las primeras fundaciones de la orden en la península ibérica tuviese un singular, y a veces azaroso, desarrollo.

Las opiniones del emperador Carlos V respecto a la expansión de la orden capuchina lo convirtieron en uno de los detractores más influyentes con que se enfrentaron los religiosos italianos. Los sucesos acaecidos en 1545 nos ayudan a entender esta postura. Antes de este año, la actitud del emperador frente a las pugnas religiosas de la época tuvo un talante humanista, particularmente erasmista, que pretendía encontrar por medio del diálogo la conversión del infiel y del hereje. De ahí que el emperador mostrase cierta comprensión hacia la Reforma luterana. Sin embargo, después de considerar los magros resultados obtenidos en la Dieta de Worms (1521), Carlos V comenzó a tomar una postura mucho más severa en torno a la ortodoxia cristiana que defendía. Este viraje se puso de manifiesto durante el primer periodo del Concilio Tridentino (1545-1547), donde el emperador suprimió cualquier actitud

conciliadora frente a las doctrinas que consideraba heterodoxas. De ahí que, al final de su vida, aconsejara a su sucesor, Felipe II, que acabase con los herejes y que defendiese a España, antes que enmendarla (Castellano y Sánchez; Elliott; Huesbe; Ortega y Medina). Además, es necesario considerar que la política *cesaropapista* de Carlos V, aunque también la de su sucesor, reducía y, en ocasiones, anulaba el poder terrenal y espiritual de la Santa Sede. Carlos V pretendía unificar la política, el imperio y la religión en el *ius gentium*. Así, “resulta que el emperador tiene una autoridad más amplia que la del romano pontífice [porque] la ley imperial afecta a ‘fieles e infieles’, mientras que los decretos papales obligan solo a los cristianos” (Azanza 112).

Por otro lado, como heredero de la política reformista de los Reyes Católicos —cuya expresión más contundente se manifestó en la celebración del Concilio de Sevilla (1478)—, Carlos V siguió y promovió la política de la reforma religiosa determinada por Francisco Jiménez de Cisneros. En este sentido, son interesantes las consideraciones de Marcel Bataillon, seguidas por otros historiadores, según las cuales la Reforma luterana de 1517 no supuso una ruptura insólita en la historia de la Iglesia, sino que fue la suma de muchos movimientos que, desde siglos atrás, se gestaban en contra de las imposiciones eclesiásticas y las contradicciones entre el discurso y el hecho. Así, movimientos como los de los cátaros, los valdenses y otros menos conocidos, el Gran Cisma (1378-1417) y la ruptura luterana deben estudiarse desde una visión de larga duración. Y la reforma cisneriana, influida por el humanismo erasmista, forma también parte de esta historia común.

La popularidad de la Reforma luterana se debió al contexto social europeo en que se gestó: Lutero vivió en una Europa atemorizada por la creencia en la inminencia del fin del mundo, situación que hacía urgente el retorno a la “pureza” del cristianismo. En términos geopolíticos, el frente cristiano se había dividido desde el Concilio de Constanza (1415) entre el bloque nórdico (alemán e inglés fundamentalmente) y el bloque latino (franceses, italianos y españoles); así, el fraile agustino encarnó en buena medida “la reivindicación germánico-nacional frente a la latinidad representada por Roma” (Ortega y Medina 73). Por otro lado, la economía servil medieval se transformaba en la mercantil e industrial propia del mundo moderno, de ahí que la nueva burguesía necesitara saltar el obstáculo espiritual cristiano para conseguir acumulación monetaria sin remordimiento, sin culpa y sin pecado. Además, la mística alemana —con Eckart como uno de sus máximos exponentes— se

había sustentado en el método introspectivo en detrimento del método aristotélico, mientras que la filosofía inglesa, desde los tiempos de Rogerio Bacon y Duns Scoto hasta los de Francis Bacon, desarrollaba el empirismo, la observación y la inducción como métodos de vinculación con Dios. De estas escuelas surgieron las controversias entre erasmistas y antierasmistas.

Finalmente, no podemos olvidar las gracias que bien supo explotar Lutero: la escritura y la imprenta. El fraile concibió la escritura como una misión apostólica y, gracias a los alcances que le brindaba el uso de la imprenta, creó una especie de método estadístico para conocer la opinión pública, sabedor de la importancia de captarla. Teófanos Égido, en su excelente introducción a las *Obras* de Lutero, ha escrito que el agustino fue el creador de verdaderos eslóganes publicitarios positivos (*unus redemptor, sola fides, sola Scriptura, sola gratia*, etc.) y negativos (*santos del vientre, servidores de la barriga, papistas, papa-asno, santos hipócritas*, etc.), reforzados con grabados, caricaturas e ilustraciones burlescas. Tanto se empapó el exagustino del mundo de la imprenta, que incluso tuvo su red de distribuidores y él mismo se hizo cargo en varias ocasiones de la calidad del papel, del formato de sus libros, de la presentación, de los precios y de frenar las intrusiones de los editores.

El golpe luterano, sin embargo, fue menor en España que en el resto de Europa, ya que, desde finales del siglo XV, la reforma cisneriana puso en jaque a muchos de los movimientos considerados heréticos. El cardenal Cisneros perseguía el retorno a la disciplina y la observancia de los votos en un clima eclesiástico corrompido por sacerdotes concubinarios, clérigos carentes de castidad, obediencia y pobreza, frailes al servicio de familias adineradas, y diferencias y riñas entre órdenes religiosas o entre religiosos de una misma orden (J. García, *Cisneros y la reforma*; Ortega y Medina; Sainz). Fundó la Universidad de Alcalá como un instrumento para que los religiosos recibieran una enseñanza eclesiástica fundamentada principalmente en estudios de teología, que les ofrecieran bases espirituales para practicar el dogma en estricta observancia. En esta institución sin parangón se promovió el desarrollo de las ideas humanistas y artísticas, que se manifestaron en la publicación de la *Biblia políglota* (*Cisneros y el Siglo de Oro*; R. González Ramos). Su influencia rebasó el ámbito meramente religioso y se convirtió en un personaje decisivo en la historia de España, como defensor de los intereses de Isabel y Fernando y como promotor del ascenso al poder de Carlos V, además de haber prestado apoyo a los primeros en la fundación de la Inquisición española, maquinaria política consolidada

luego por Carlos V y Felipe II (J. García, *Cisneros. Un cardenal*; J. Sanz). Así, la Reforma luterana llegó a una España ya reformada por Cisneros, lo que impidió en buena medida que dicho movimiento, recrudecido por la doctrina calvinista, azotara a la Iglesia española.

Este ambiente fue determinante para que el emperador, influido por los integrantes de la Corte castellana y por el ministro general de los observantes, Francisco Ángeles de Quiñones, dirigiese a la Santa Sede las epístolas antes mencionadas y solicitara que no se permitiese pasar a España a la nueva *secta* de los capuchinos, debido a los escándalos que *estas novedades* solían engendrar en la santa fe católica. Además, el proyecto más ambicioso de Quiñones, como general de la observancia, era la total incorporación de la orden de conventuales a ella —a la manera cisneriana— y que todas las reformas de estrechísima observancia se adscribieran a las casas de recolección. Así, estando los capuchinos bajo el gobierno de los conventuales, se convertían automáticamente en integrantes de una rama que el franciscanismo reformador pretendía eliminar. De ahí que, a raíz del miedo a la infección de la herejía en España (entendida como la variante de la ortodoxia religiosa castellana-leonesa), tanto el emperador como su sucesor se vieron en la necesidad de frenar la entrada de los franciscanos de vida eremítica a sus reinos difundiendo la idea de que se trataba de una secta de herejes o de pseudomísticos. El proyecto cisneriano se había radicalizado<sup>19</sup>.

Sin embargo, cabe aclarar que la obsesión por el contagio luterano o heterodoxo tuvo ciertamente algunas bases dentro de la Península entre los siglos XVI y XVII. En el caso de los capuchinos, José Vicente Ciuriana, en su

<sup>19</sup> Si bien Cisneros reformó totalmente el franciscanismo español, en su momento no fue perseguidor de las comunidades que después fueron calificadas como sectas de iluministas. El cardenal sentía cierta fascinación por la mística, particularmente femenina, a grado tal que “protegió y mostró siempre simpatía por las beatas que abundaban en la vida religiosa de su tiempo, entre ellas la célebre Beata de Piedrahita, personaje singular, jugadora de ajedrez, bailarina —pese a su indiscutida pureza— llena de encanto, que al alma contemplativa de Cisneros se aparecía como representación viva y material del misticismo” (Sainz 35). Además, en virtud de la defensa *cisneriana* del misticismo, se sabe que el cardenal promovió la traducción del *Tratado de la vida espiritual* de san Vicente Ferrer, pero omitió los capítulos XIV y XV en donde el santo reprobaba los arrobamientos. Sin embargo, con las disposiciones determinadas en el Concilio de Trento, lo que se conocía y se practicaba en España como misticismo suscitó diferentes controversias, pues las prácticas místicas hispanas se encontraban en la peligrosa línea contrarreformista que dividió la ortodoxia de la heterodoxia. Esta línea se difuminó y dio lugar al ocaso del misticismo hispano, con el movimiento espiritual de Miguel de Molinos avalado por Roma pero defenestrado en España durante el último tercio del siglo XVII.

estudio dedicado a la provincia capuchina de Valencia, apunta que entre 1568 y 1611 los religiosos estuvieron inmersos en situaciones peligrosas. El promotor y protector de las fundaciones capuchinas en Valencia fue el arzobispo Juan de Ribera —después santo—, quien había sido acusado de favorecer a los alumbrados de Extremadura (Azcona, “Protohistoria” 92-96; Boverio, *Tercera parte* 239-240). Durante su vida, Ribera sostuvo amistad con los religiosos místico-espirituales valencianos más conocidos, apoyó el establecimiento de diferentes órdenes religiosas sin discriminación, fomentó la religiosidad popular y rindió honores extraordinarios a sus amigos muertos con fama de santidad. Entre estos venerables honrados por Ribera estuvieron fray Pedro de Santa María, procesado por la Inquisición en Llerena por alumbrado, y la beata Francisca López o Llopis, terciaria franciscana practicante de la espiritualidad quietista valenciana y amiga, según Ciurana, de un capuchino llamado Luis de Valencia. La relación entre heterodoxos y capuchinos, amparada en la figura de Ribera, fue popularizada gracias al proceso de Gertrudis Tosca, quien perteneció a un grupo de alumbradas valencianas que supuestamente realizaban prácticas erótico-sexuales con algunos clérigos. Gertrudis era hermana del capuchino Francisco de Valencia (llamado en el siglo Isidoro Tosca, † 1693), de quien se dice que “lanzó contra el grupo de su hermana y sus prácticas una áspera descalificación” (Ciurana 24). A estas situaciones debemos agregar la mala fama que representó para la orden la apostasía del capuchino Bernardino de Ochino, asunto que luego trataremos con detenimiento.

Felipe II intentó seguir las recomendaciones de su padre y, en un primer momento, endureció las medidas punitivas sobre cualquier brote herético dentro de sus dominios. Su lucha contra la herejía lo empujó a un polémico enfrentamiento contra Pío IV, fruto de los términos en que se convocó al tercer periodo del Concilio de Trento (F. García; Reder). Sin embargo, y muy a pesar sus convicciones religiosas, la dinámica del mundo capitalista hacía necesario el contacto de españoles con “herejes” ingleses y holandeses, ya que solo con las transacciones mercantiles era posible sustentar la política económica de los reinos hispanos. Así, en ciertos momentos, tanto el rey como el Consejo de Castilla y el Tribunal del Santo Oficio tuvieron que atenuar aquellas medidas represoras, a tal grado que el arzobispo Ribera —personaje al que se le había cuestionado su ortodoxia religiosa— se mostraba preocupado por la convivencia de malagueños con ingleses, a causa de los intercambios económicos en la zona (Roldán). A este mapa complejísimo de la dinámica económica y religiosa

filipina hay que añadir la influencia y el peso político de la Orden de Menores Observantes, quienes ocuparon cargos importantes casi de manera monopólica en Castilla desde la época de los Reyes Católicos hasta la muerte de Felipe II.

Pero este ambiente hostil a la entrada de la reforma capuchina en territorio ibérico no impidió que la orden fundase su primer convento en 1578. El cronista Boverio asegura que ni el vicario general capuchino (que en ese momento era Jerónimo de Montefiore) ni los religiosos tenían la intención de tal fundación, principalmente porque la comunidad capuchina se sentía muy satisfecha por los grandes progresos fundacionales que habían tenido en Francia (*Segunda parte* 236). Sin embargo, si evaluamos los diferentes intentos fallidos de la orden para establecerse en España, podemos cuestionar esa aseveración.

En su estudio *La fundación de los capuchinos en Zaragoza (1528-1607)*, el capuchino Tarsicio de Azcona apunta que el primer intento de fundación capuchina en esta región se dio entre 1478 y 1482, aunque fracasó (16). Estas fechas son anacrónicas. Probablemente se trata de erratas de impresión —los años coherentes son 1578 y 1582— porque los acontecimientos que refiere el autor concuerdan perfectamente con los procesos históricos de la primera fundación capuchina en Barcelona, en 1578, y de la primera fundación en Zaragoza, en 1598. Azcona documenta que algunos capuchinos venidos de Italia intentaron por primera vez fundar convento en Zaragoza entre 1578 y 1582, luego de haber sido expulsados de la Corona de Castilla en 1578. Asegura que, tras esta expulsión, los frailes decidieron abrirse puertas simultáneamente en Zaragoza y en Barcelona, y que, después de lograr aceptación en la Ciudad Condal, regresaron a Zaragoza para fundar ahí convento el 12 de mayo de 1598 (14-31). De acuerdo con esto, el primer intento fundacional capuchino se hizo en Castilla y, al no lograrlo, trataron de crear otros focos de expansión dentro de la península ibérica. ¿Cómo, cuándo y en qué condiciones llegaron los capuchinos a una Castilla hostil a su instituto?

En 1931 el padre Sixto de Pisa editó una crónica inédita —atribuida al capuchino Rufino de Siena— que narra la historia de la orden desde sus orígenes hasta finales del siglo XVI<sup>20</sup>. El capuchino Basilio de Rubí estudió el texto y aseguró que en la crónica se afirma que:

<sup>20</sup> El padre Sixto de Pisa fue archivero de la provincia de Florencia y publicó el texto en *L'Italia francescana* I-X, bajo el título de “Crónica general de la orden capuchina, desde sus orígenes hasta finales del siglo XVI” (Rubí, “Establecimiento”).

[...] durante los años 1556-1564 fue virrey de Cataluña don García de Toledo, casado con Vittorina Colonna, que murió en Barcelona el jueves 15 de julio de 1563. Vittorina Colonna amaba mucho a los capuchinos, como pudiera amarlos su tía, la célebre Vittoria Colonna, a la que después de Dios debe la orden la subsistencia de su reforma. Vittorina Colonna, pues —según suposición del citado cronista del siglo XVI [Rufino de Siena]—, construyó en Barcelona un convento para los capuchinos, pero como estos tardaran en llegar, cedióse el convento a los zocolantes o franciscanos recoletos. (“Establecimiento”, 6)

Nos volvemos a encontrar con la influencia de Vittoria Colonna (1490-1547), marquesa de Pescara, como una de las primeras promotoras de la expansión de la orden. ¿Qué vínculos la ligaban con los reinos hispanos? ¿Quién fue Vittorina Colonna? ¿Existió el convento construido por la sobrina de la marquesa de Pescara? Vittoria Colonna, la intercesora frente al papa de la causa capuchina en Italia, fue hermana de Ascanio Colonna. Ascanio, segundo duque de Paliano, se casó con doña Juana de Aragón y tuvieron una niña a la que llamaron Vittoria Colonna (con mucha probabilidad se trata de la Vittorina referida en la crónica). Esta, sobrina de la primera Vittoria, se casó en 1536 con García Álvarez de Toledo, cuarto marqués de Villafranca del Bierzo y virrey de Cataluña de 1558 a 1564. García Álvarez murió en Nápoles entre 1577 y 1578 y no en 1563, según se lee en la crónica comentada por Rubí.

Así, es probable que la marquesa de Pescara intentase apoyar las fundaciones capuchinas fuera de Italia por medio de su sobrina, aun cuando el breve de Pablo III impedía a los religiosos pasar a tierras ultramontanas. Sin embargo, hasta el momento no ha sido documentada la existencia del convento construido para los capuchinos por mandato de la sobrina de la marquesa de Pescara, Vittoria o Vittorina Colonna, ni hay evidencias de que esta hubiese regalado alguna construcción a los recoletos, como quiere la crónica de Siena. Lo que sí parece cierto es el empeño de la marquesa Vittoria Colonna por que los capuchinos fundasen casas en la península ibérica. Sabemos que, al menos en una ocasión, Vittoria mantuvo comunicación epistolar sobre el asunto con el emperador Carlos V cuando este se encontraba en Nápoles. La marquesa de Pescara, consciente del peso de sus relaciones cortesanas y diplomáticas, y apoyada por otros personajes como María Lorenza Longo —fundadora, más tarde, de las capuchinas—, pidió a Carlos V que no interrumpiera más el

crecimiento de la nueva orden mediante cartas dirigidas a la Santa Sede. Sin embargo, esta situación no parece haber tenido la influencia suficiente para que Carlos V aceptara la apertura de las fronteras hispanas a los capuchinos<sup>21</sup> (Carrocera, “Venida”).

Además del intento de fundación capuchina en Barcelona que refiere la crónica de Siena y que hasta ahora no ha sido documentado, Rubí señala que en 1575 Fernando Carrillo obtuvo de Gregorio XIII un breve para fundar en Priego un convento capuchino (“Establecimiento” 9). Recientemente, Ángela Atienza ha llamado la atención sobre el asunto y asegura que, efectivamente, el conde de Priego, don Fernando Carrillo de Mendoza, quiso levantar un convento para que fuera ocupado por frailes capuchinos como muestra de agradecimiento a los ministerios que estos prestaron en la batalla de Lepanto. Aunque nada se apunta sobre la bula referida por Rubí, Atienza escribe que los capuchinos no pudieron conseguir licencia de Felipe II para ocupar el convento —que ya había sido construido—, pues este argumentó que en Castilla ya había religiosos descalzos. Los capuchinos entonces entregaron el convento a los descalzos y estos lo ocuparon con el título de San Miguel de la Victoria (419-448).

La supuesta fundación de Vittorina Colonna en Barcelona y los esfuerzos de Fernando Carrillo de Mendoza por introducir a los capuchinos en Castilla evidencian la presencia de frailes capuchinos en territorio hispano antes de 1578, año en que fue posible la primera fundación capuchina en reinos hispanos. Aunque frustradas, consideramos que estas iniciativas —principalmente la del conde de Priego, por estar documentada— tuvieron como precedente las acciones de la familia de Bazán que, con el paso del tiempo, generaron la coyuntura necesaria que permitió el establecimiento de la orden en la península ibérica.

Nacido en Granada en 1526 y heredero de toda una tradición naval militar, Álvaro de Bazán consiguió en 1569 que Felipe II le otorgase el título de marqués como premio a sus méritos militares. Tomó entonces el nombre de marqués de Santa Cruz, por ser señor de la villa de Santa Cruz de Múdela. Otra de sus

---

<sup>21</sup> Cabe aclarar que, para Pobladora, la intercesión de Vittoria Colonna frente a Carlos V sí tuvo resultados y señala que el emperador se desdijo de las exhortaciones que había lanzando a la Santa Sede entre 1535 y 1536 (“El emperador”). Sin embargo, consideramos que no existen hasta el momento estudios suficientes sobre el caso para seguir la apreciación de Pobladora, mientras que se puede constatar la actitud anticapuchina de Carlos V y de su sucesor.

heredades fue la villa conocida como El Viso del Puerto que, luego de la deferencia filipina, pasó a llamarse El Viso del Marqués<sup>22</sup>. En este lugar, Bazán mandó construir un palacio tipo genovés de estilo renacentista, aderezado con aproximadamente ocho mil metros cuadrados de pinturas al fresco que plasman escenas de sus batallas navales mezcladas con temas de mitología clásica. La construcción del palacio se llevó a cabo entre 1564 y 1586<sup>23</sup>.

El contacto de Álvaro de Bazán *el Mozo* con los capuchinos tuvo lugar en la batalla de Lepanto (1571), luego de que Pío V determinase el envío de treinta capuchinos a la armada del general Marco Antonio Colonna para que prestaran asistencia espiritual a los soldados de la flota (Boverio, *Segunda parte* 158-159). Dentro de este grupo de capuchinos se encontraba fray Juan de Alarcón de Tordesillas<sup>24</sup>. Tras la victoria, el marqués, apoyado por su esposa, doña María Manuela de Mendoza, comenzó a albergar la idea de fundar un convento capuchino en sus tierras. Después de la promulgación del breve de Gregorio XIII, en 1574, se movilizaron para obtener las licencias necesarias para la fundación, aunque existe la posibilidad de que los marqueses hubieran

<sup>22</sup> Su abuelo sirvió a los Reyes Católicos en la guerra de Granada y su padre (don Álvaro *el Viejo*) sirvió a Carlos V en la guerra de las Comunidades y en la expedición llamada la Jornada de Túnez contra Barbarroja, entre otros combates. En 1530, *Álvaro el Viejo* compró a Carlos V las villas de El Viso del Puerto y de Santa Cruz, que serían heredadas a su hijo, don Álvaro de Bazán, conocido en vida de su padre como *el Mozo*. Este participó desde 1535 innumerables batallas marítimas y las galeras que llevaba a su mando tuvieron fama de siempre resultar victoriosas (Campo).

<sup>23</sup> Desgraciadamente, el palacio de El Viso es muy poco conocido, a pesar de su valor cultural. En la proyección del edificio trabajó Giambattista Castelló *el Bergamaso* y se dice que, cuando Felipe II vio la escalera que este había construido en El Viso, determinó que *el Bergamaso* se encargara de las escaleras de El Escorial. Cervantes, Lope de Vega, Barahona de Soto, entre otros viajeros y soldados de la época, dejaron patente su asombro ante la magnificencia del palacio. El precioso edificio ha sido golpeado por las guerras vividas en España: las primeras devastaciones las sufrió durante la guerra de Independencia y las guerras carlistas; luego, se convirtió en sede del frente popular durante la guerra. Se utilizó después como comandancia de puesto de la Guardia Civil, como colegio público, como corralón de ferias y como almacén de cereales. Fue declarado Monumento Nacional Histórico-Artístico en 1931 y actualmente aloja el Archivo del Ministerio de Marina. Es propiedad de los marqueses de Santa Cruz, quienes arriendan el lugar al Ministerio de Marina desde 1949 con la significativa cifra de una peseta por año pagadera durante noventa años (Campo).

<sup>24</sup> Hijo de don Diego de Alarcón, del hábito de Santiago y comendador de Segura, y de doña Ana de Ynestrosa [o Inestrosa] y Guzmán, dama de Juana *la Loca*. Juan de Alarcón tuvo dos hermanos que también vistieron el hábito capuchino: Arcángel de Alarcón y Francisco de Alarcón. Los tres hermanos tomaron los votos capuchinos en Italia y de Arcángel de Alarcón se escribirá que fue el fundador de la provincia capuchina de Cataluña. El padre Tarsicio de Azcona escribe que la madre de los hermanos Alarcón se llamó Inés de Hinestrosa (*La fundación* 17).

tenido una autorización, previa a la promulgación de Gregorio XIII, otorgada por Pío V, para llevar capuchinos a sus tierras. Si Pío V murió en mayo de 1572, aquella autorización especial debió estar ligada al término de la batalla de Lepanto. El padre Carrocera sostiene la existencia de tal documento (sin precisar la fecha de su expedición) en su estudio de una carta del secretario de Estado romano al nuncio de España escrita el 10 de marzo de 1576 y resguardada en el Archivo Vaticano, en donde se lee:

El marqués de Santa Cruz ha dado a entender a la Santidad de Nuestro Señor en una carta, que en años pasados obtuvo licencia de Pío V, de santa memoria, para construir un convento para la orden de san Francisco en una de sus posesiones, y, deseando poner allí los frailes capuchinos, encomendó este cuidado (el pasado año 1575) a Fr. Arcángel y a Fr. Juan de Alarcón, de la misma regla [...]. (“Venida” 184)

Algunos historiadores de la orden han escrito que, entre 1570 y 1571, fray Francisco de Alarcón —hermano de sangre y de religión de Juan de Alarcón, quien participó en los auxilios espirituales a los soldados en Lepanto— recibió el mandato de sus superiores italianos de trasladarse a Cataluña para gestionar la fundación de un primer convento capuchino en la Península (A. González 16-17; Rubí, “Establecimiento” 7-8). Incluso, después de emparentar a los hermanos Alarcón con los marqueses de Santa Cruz, Emmanuela da Napoli escribió que Francisco de Alarcón “recibió comisión de sus superiores mayores de pasar cuanto antes a España y más concretamente a Cataluña, para fundar un convento en Santa Cruz, como feudo de su familia” (citado en Rubí, “Establecimiento” 7-8). Sin embargo, aunque hubiese existido tal iniciativa antes de la proclamación de Gregorio XIII en 1574, la fundación no pudo llevarse a cabo debido a la muerte del fraile comisionado en 1571<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Carrocera no tiene duda de que en 1571 murió el capuchino Francisco de Alarcón (*La provincia* 1; “Venida”) y en la obra coordinada por González Caballero se afirma que el fraile no pudo realizar el viaje porque enfermó. En la crónica atribuida a Rufino de Siena y estudiada por Basilio de Rubí, se cuenta que Francisco de Alarcón salió de Nápoles pero, en la escala que hizo el navío en Cerdeña, enfermó y fue enviado de regreso a Nápoles, donde murió (“Establecimiento”). Finalmente, señalamos otra errata en la obra del padre Andrés de Palazuelo, donde se lee que Francisco “murió, según parece, antes de salir ellos [sus hermanos Juan y Arcángel] de Italia. Su tránsito acaeció en Nola hacia 1577” (76).

Singularmente, al padre Basilio de Rubí le es difícil creer que se haya puesto tanto interés en esta empresa sin que hubiera sido derogada la bula de Pablo III (“Establecimiento”, 9), pero, considerando la existencia de la autorización especial brindada a Álvaro de Bazán por Pío V sugerida por Carrocera, el proyecto no parece inútil ni descabellado. Así, es posible que en la filiación entre la familia de los Alarcón y los marqueses de Santa Cruz —cuestión que solo hemos podido documentar por referencias indirectas<sup>26</sup>— se encuentre el primer intento de fundación capuchina en territorio catalán realizado hacia 1571.

Al parecer, luego de la muerte de Francisco de Alarcón, las aspiraciones por conseguir una fundación capuchina en la península ibérica quedaron congeladas, al menos hasta 1575. En la carta que reproduce Carrocera —y que hemos citado parcialmente antes—, se evidencia que en ese año Álvaro de Bazán pretendió nuevamente el establecimiento de la orden, ahora en tierras castellanas, de la mano de los hermanos Arcángel y Juan de Alarcón. Aquí son necesarias algunas puntualizaciones. Sabemos que en 1578 el marqués de Santa Cruz se encontraba con algunos frailes de la capucha en Castilla, región de La Mancha, para que habitaran “en El Viso un monasterio suyo, que estaba haciendo” (Azcona, *La fundación* 14). Efectivamente, desde 1575 los marqueses mandaron construir un convento en sus tierras para albergar a una comunidad capuchina (Campo 14). Felipe II, apoyado por el Consejo de Castilla, y este, a su vez influido por la facción de los observantes hispanos, se negaron a admitirlos con el mismo argumento que se le dio al conde de Priego: en sus reinos ya se tenía la reforma de los descalzos.

Quizá el hecho de que dos personajes nobles solicitasen fundaciones semejantes fue el detonante para que el rey ordenara en 1578 que, siendo descalzos y capuchinos del mismo hábito y profesión y diferentes solo en sus prelados, los capuchinos debían abandonar “la entera Corona de Castilla” (Azcona, *La fundación* 14). Obligados a salir de la región, los frailes se dirigieron a Aragón<sup>27</sup>,

<sup>26</sup> Carrocera apunta que “don Álvaro de Bazán estaba emparentado con la familia de los Alarcón” (*La provincia* 1: 6), mientras que Basilio de Rubí asegura que Francisco de Alarcón había “nacido en la villa de Tordesillas, de la nobilísima familia de los Alarcones, entroncada con los Mendoza y Marqueses de Santa Cruz, dueños de muchos feudos tanto en España como en Italia” (“Establecimiento” 7).

<sup>27</sup> Los autores consultados coinciden en que los frailes se dirigieron a Aragón, a excepción de Añorbe, que escribe: “desilusionados, los dos capuchinos se volvieron a Italia a dar cuenta del cumplimiento de la misión que se les había confiado” (6).

donde jurídicamente el destierro no prescribía y no existía ordenanza alguna al respecto. Tarsicio de Azcona apunta que la decisión de tomar ese camino estuvo determinada porque los frailes expulsados estaban informados “de que otro grupo de capuchinos residían en Barcelona, con toda garantía, ya que habían sido llamados expresamente por los mismos *consellers* de la ciudad” (15). ¿Cuándo, cómo y bajo el cobijo de quién llegaron esos capuchinos a Barcelona?

El argumento de Azcona tiene sentido si consideramos que en 1575, cuando Álvaro de Bazán comenzó las gestiones de la fundación en El Viso y se iniciaron las obras de construcción del convento capuchino, Gregorio XIII ordenó al entonces vicario general de los capuchinos, Jerónimo de Montefiore, que le concediese al marqués de Santa Cruz algunos religiosos. Al parecer, el marqués se encontraba en la península itálica y volvió a sus tierras con algunos religiosos de la capucha<sup>28</sup>. Juan de Monzón, cronista castellano de la orden durante la primera mitad del siglo XVII, escribió que estos frailes ocuparon la ermita de San Andrés —levantada desde 1277 pero entonces inhabitada—, situada a quince kilómetros de El Viso del Marqués, “habiéndolos traído de Nápoles el marqués de Santa Cruz el año de 1575” (citado en Carrocera, *La provincia* 1: 8). Así pues, es evidente que algunos capuchinos ya vivían en Castilla desde 1575. Incluso se ha señalado que desde ahí los frailes Arcángel y Juan de Alarcón tuvieron contacto con los *consellers* de Barcelona, hacia 1576, año en que viajaron a Italia para dar aviso de los avances de la comunidad de El Viso y de la disposición catalana para recibir religiosos. Juan de Alarcón volvió a Castilla en 1577 en compañía de Mateo de Guadix y residieron en San Andrés durante los siguientes dos años. En la ermita “tomaron incluso el hábito algunos, como el sobrino del P. Juan, que se llamó P. Francisco Alarcón de Tordesillas; también, entre otros, el P. Pedro de Guadix, cuya profesión tuvo lugar más tarde en el convento de Montecalvario de Barcelona, el 25 de marzo de 1580” (Carrocera, “Venida” 199)<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Algunas fuentes afirman que en esta flota venían los hermanos Juan y Arcángel de Alarcón. Otras refieren solo la presencia del primero en El Viso. No nos ha sido posible confirmar ni uno ni otro argumento. Lo que parece cierto es que estos hermanos viajaron a Italia para tomar el hábito capuchino y, llegados a los reinos hispanos, realizaron un arduo trabajo para lograr las primeras fundaciones capuchinas en la región.

<sup>29</sup> Los integrantes de la Hermandad de San Andrés dispusieron en 1994 que en la ermita se expusiera una placa conmemorativa que reconoce la influencia de Álvaro de Bazán en la entrada de los capuchinos a España.

Pero, aun con la potestad pontificia, con la construcción del convento en marcha y con la presencia de capuchinos en El Viso, Álvaro de Bazán no consiguió licencia real para establecer la fundación. Con mucha seguridad, el marqués apeló a la voluntad de Felipe II, al menos hasta 1577, sin obtener resultados. Porque, en busca de alternativas, en abril de 1577 Bazán pudo obtener para su esposa María Manuela de Mendoza “un breve de Gregorio XIII, llamado *Inter caetera*, en el cual se la facultaba para abrir un convento de capuchinos en sus propiedades de El Viso” (Rubí, “Establecimiento”, 10-11; véanse también Añorbe 6-8; Boverio, *Segunda parte* 239; Campo 14-15). En el documento se justificaba la necesidad de establecer conventos capuchinos debido a la existencia de hermanos adscritos a la orden que habían viajado a la península ibérica desde Italia, habida cuenta de que los marqueses ya edificaban una casa para los religiosos en El Viso del Marqués; además de que el papa autorizaba que los frailes descalzos de la reforma de Castilla pudiesen ingresar a la comunidad capuchina. Obviamente, esta actitud condescendiente del pontífice suponía un agravio no solo para la comunidad de los descalzos castellanos, sino para la mayoría de los integrantes de la Corte —seculares, regulares, aristócratas y laicos—, pues desafiaba la reforma de las prácticas religiosas hispanas promovida desde tiempos del cardenal Cisneros y el proyecto de recolección gestado por Quiñones. Si este último había conseguido que el franciscanismo recoleto fuera reconocido en España como la rama más observante de la regla, cabe suponer que los frailes observantes adscritos a las casas de recolección —que competían con la descalcez en la rigidez de la regla— percibieron que, al permitírseles a aquellos su anexión a la orden capuchina, el pontífice podría sugerir lo mismo para los religiosos de la recolección, situación que ocasionaría entonces la desaparición de la reforma franciscana recoleta hispana. Así pues, Felipe II no toleró la introducción de capuchinos, a pesar y en contra de los deseos del pontífice. Esta dinámica explica la dispersión de religiosos de la capucha en territorio ibérico y la formación de pequeñas comunidades capuchinas en Zaragoza y en Barcelona.

De lo escrito hasta aquí podemos concluir que el marqués de Santa Cruz intentó en tres ocasiones el establecimiento de la orden en España. La primera, en Barcelona hacia 1571, y las otras dos, en sus tierras de El Viso del Marqués en 1575 y en 1577. Luego del Decreto de 1578, por medio del cual los capuchinos quedaban expulsados de Castilla, los marqueses apoyaron a los religiosos que se habían asentado en Barcelona, lo que explica que los *consellers*

de la Ciudad Condal hayan llamado a otros capuchinos para ofrecerles garantías de su fundación, como quiere Azcona. Según Carrocera, los religiosos que vivieron en la ermita de San Andrés solo pudieron ser expulsados hasta 1579, situación que evidencia el compromiso de los marqueses con los frailes a quienes protegían (*La provincia* 1: 8, nota 19). Luego de la expulsión, los marqueses pretendieron que la casa conventual que habían dispuesto para los capuchinos fuera ocupada por franciscanos descalzos. Sin embargo, sin que tengamos claras las causas, el edificio fue habitado finalmente por los menores observantes (26).

Es probable que, después de la expulsión de los capuchinos de Castilla, los marqueses prestasen poca atención a la conclusión del convento, porque si los trabajos comenzaron en 1575 y hacia 1577 Gregorio XIII consideraba que la edificación ya era habitable —aunque estuviera inconclusa—, no encontramos otra explicación para que en su testamento, escrito en 1588, Álvaro de Bazán dispusiera que

[...] mi cuerpo sea sepultado por vía de depósito en la iglesia o monasterio, parte y lugar donde a mis testamentarios pareciere y con la pompa que ellos quisieren y ordenaren, y de allí del año de mi fallecimiento sea llevado al monasterio de la orden de san Francisco de la mi villa del Viso, donde mando sea sepultado; y porque en el dicho monasterio del señor san Francisco no está la iglesia acabada, entretanto que se acabe y el entierro y sepulcro que se ha de hacer en la capilla mayor de ella, mando sea sepultado en la iglesia parroquial de la dicha mi villa del Viso que llaman de Santa María; y acabando el dicho monasterio de san Francisco e iglesia de él y el dicho sepulcro y entierro que en la capilla mayor de él se ha de hacer, se pase el dicho mi cuerpo al dicho monasterio y capilla mayor de él<sup>30</sup>. (C. Pérez 8)

Ahora bien, si luego de la expulsión de Castilla los frailes se dirigieron rumbo a Barcelona, llamados por los *consellers* de la ciudad —como escribe Azcona— y a sabiendas de que ahí ya se había establecido un grupo de

<sup>30</sup> La iglesia fue terminada en 1642 y, al año siguiente, fueron trasladados allí los restos de don Álvaro de Bazán. Actualmente, se encuentran en la iglesia parroquial de El Viso de Marqués, pues el edificio que fue proyectado para los capuchinos fue derrumbado después de que, en 1836, sufriera los azotes de la excomunión de Mendizábal. Se encontraba frente a lo que hoy es el hotel La Almazara del Marqués.

capuchinos, ¿cuál era la procedencia de los religiosos residentes en la Ciudad Condal? ¿Fueron frailes que llegaron con Bazán en 1575 o los *consellers* solicitaron capuchinos en las provincias italianas? Carecemos de una respuesta contundente. Sin embargo, ya hemos apuntado que en 1576, tras un año de estancia en la ermita de San Andrés, los hermanos fray Arcángel y fray Juan de Alarcón tuvieron contacto con miembros del Consejo barcelonés y luego viajaron a Italia. El último regresó a tierras manchegas en 1577 y no salió de Castilla sino hasta 1579. La historia de Arcángel de Alarcón, después de su salida de Castilla en 1576, marcaría entonces el inicio del establecimiento oficial de los religiosos capuchinos en la península ibérica.

El 24 de agosto de 1576, el capuchino —antes descalzo— fray Ángel de Mas escribió una carta al farmacéutico barcelonés Mosén Querol en la que le explicaba que los *consellers*, al enterarse de la presencia capuchina en Castilla, pidieron al ministro general de la orden que enviase a algunos religiosos a fundar convento en la Ciudad Condal, y que esta decisión fue acordada el 2 de junio de aquel año, fecha en la que el Consejo barcelonés se reunió y tomó tal determinación (Carrocera, “Venida”, 187; Rubí, “Establecimiento”, 12). El cronista capuchino Miguel de Valladolid escribió hacia 1612 que, “movido de la noticia que le dieron algunas personas que habían estado en Italia, de la vida ejemplar de nuestros frailes”, Mosén Querol solicitó licencia al Consejo de su ciudad para comenzar las gestiones de la fundación capuchina<sup>31</sup> (Carrocera, *La provincia* 1: 8-9). Obtenida la licencia, envió cartas al vicario general de la orden para requerirle el envío de frailes capuchinos a Barcelona. La reproducción de una de esas cartas, dirigida por Querol (Miguel Carroll, según la traducción de las *Chronicas capuchinas*) al vicario general capuchino Jerónimo de Montefiore y fechada justamente en junio de 1576, formó parte de la tradición historiográfica de la orden, al menos desde la primera mitad del siglo XVII (Boverio, *Segunda parte* 236).

<sup>31</sup> La obra de Miguel de Valladolid se titula *Crónica de los Frailes Menores Capuchinos de la provincia de la Madre de Dios de Cataluña, primera de España*. Es un manuscrito fechado en 1612 que se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Barcelona. Al parecer, una parte de estas crónicas fue publicada en la revista *Estudios Franciscanos* 5 (1910). Hasta el momento, no hemos conseguido este documento. Sin embargo, Ambrosio de Saldes reprodujo algunas cartas relacionadas con la primera fundación capuchina en Cataluña en su artículo “Establecimiento de los capuchinos en España y fundación de sus conventos en Cataluña”.

Es probable que entre esas “algunas personas” que dieron noticia de los capuchinos italianos a Querol estuviesen los hermanos Arcángel y Juan de Alarcón, quienes pudieron haber realizado una escala en Barcelona cuando se dirigían a Italia en 1576. Además, si en agosto de 1576 algunos frailes descalzos —como Ángel de Mas— ya habían pasado a las filas capuchinas, aun sin que la orden hubiese conseguido establecer fundación en la península ibérica, parece evidente que los frailes que habían llegado con Álvaro de Bazán en 1575 estaban haciendo un buen trabajo de promoción fuera de Castilla. No queda claro, sin embargo, cuáles fueron las redes que posibilitaron la relación entre Querol, los *consellers* y los capuchinos venidos de Italia.

Cuenta Zacarías Boverio que los *consellers* —con Querol como portavoz— advirtieron al vicario general de los capuchinos que la ciudad disponía de la casa y la capilla de Santa Madrona (en la montaña de Montjuic) para albergar a los religiosos que enviase, habida cuenta de que aquellos edificios se habían construido para “los padres de la Compañía de Jesús [pero] ellos por tener otras casas, así dentro, como fuera de la ciudad, volvieron a resignarla, y ponerla en nuestro poder” (*Segunda parte* 236). Aun así, ninguno de los historiadores contemporáneos ha validado esta versión. Rubí asegura que el convento de Santa Madrona perteneció a los franciscanos recoletos, conocidos también como “frailes de Jesús”, mientras que Carrocera sostiene que fueron franciscanos observantes quienes lo ocuparon y que ahí fueron llamados popularmente “frailes de Jesús” (“Establecimiento” 12; “Venida” 195). Si la construcción se proyectó para los jesuitas —lo que parece poco probable—, estos no la ocuparon, pues en la misma crónica se lee que, cuando los capuchinos llegaron a Santa Matrona, eran “los padres menores de la observancia [quienes] se habían encargado de la administración de esta iglesia” (Boverio, *Segunda parte* 238).

Además de garantizar habitación y capilla para los frailes, los *consellers* se comprometieron con el vicario general de la orden a la procuración de “que los religiosos que moraran en aquella casa deberían ser de la Corona de Aragón”, lo que nos hace suponer que había en la jurisdicción suficientes capuchinos para instituir la nueva orden (Rubí, “Establecimiento” 12). El vicario general otorgó las licencias y, en 1577, comisionó a fray Arcángel de Alarcón como encargado de la fundación barcelonesa. Este se encontraba en la península itálica —probablemente en Nápoles— con su hermano Juan de Alarcón y ambos se embarcaron de regreso a tierras ibéricas en un navío de Álvaro de Bazán

(Carrocera, *La provincia* 1: 10). Quizá en ese mismo viaje Bazán traía de Roma el breve que le otorgó Gregorio XIII a su esposa María Manuela para intentar, por tercera vez, la fundación capuchina. La crónica atribuida a Rufino de Siena da cuenta de este episodio<sup>32</sup>. Esto último nos hace creer que hubo un plan estratégico entre los tres hispanos: el marqués llevaría a fray Arcángel a Barcelona para que gestionara la fundación y seguiría luego, con fray Juan, rumbo a El Viso para mostrar el breve de Gregorio XIII a Felipe II. No sabemos si en el navío venían más religiosos. Y es que la relación entre los eventos reseñados no ha sido explicada con suficiencia. El interés por los vínculos y sus calidades entre estos personajes esenciales en la historia peninsular de la orden se ha visto eclipsado por un discurso milagroso repetido hasta el siglo XX<sup>33</sup>.

En Barcelona, los frailes no hicieron uso de la capilla de Santa Madrona que les habían ofrecido los *consellers* porque los “frailes de Jesús” que ahí vivían dilataron su salida mientras enviaban diligencias a la Corte castellana con las que pretendían impedir la nueva fundación. Entonces, el obispo de la zona ofreció a los capuchinos unas casas contiguas a la iglesia de San Gervasio como establecimiento provisional. Finalmente, los franciscanos de Santa Madrona tuvieron que dejar el convento y los capuchinos lo ocuparon inmediatamente. Sin embargo, los religiosos solo vivieron en Montjuic durante cuatro meses, pues, a excepción de uno, todos los frailes cayeron enfermos, probablemente debido a las condiciones climáticas de la zona (Añorbe 11; Boverio, *Segunda parte* 238).

<sup>32</sup> Según Basilio de Rubí, el cronista apuntó que fray Arcángel, al ser notificado de su viaje a la península ibérica para fundar convento en Barcelona, buscó “la protección del marqués de Santa Cruz, que era aficionadísimo y devoto de nuestra religión capuchina; que se desvelaba mucho en favorecerla y ayudarla y ardía en deseos de conducirla a España. Por lo que, los mencionados religiosos [los hermanos Alarcón y quizá otros más], recibida la obediencia y bendición de sus preladados, del cardenal protector y del mismo papa, se acompañaron de dicho señor, que en aquel entonces iba a España, quien los condujo fielmente” (“Establecimiento” 23).

<sup>33</sup> En 1945 Basilio de Rubí escribió que el verdadero promotor de la fundación capuchina barcelonesa fue un “mensajero desconocido movido por el Espíritu Santo”, llamado “fray Maximino, capuchino”. Este supuesto fraile habría sido quien escribió y envió las cartas pertinentes al vicario general, en las que solicitó las licencias para la fundación y el número de religiosos que debían enviarse a la Ciudad Condal para el establecimiento definitivo de la orden en el territorio. El historiador capuchino comprueba la veracidad de esta peculiar situación asegurando que, en vísperas de la fundación, ni Mosén Querol ni los *consellers* estaban enterados de la inminente llegada de capuchinos a Barcelona, de ahí que en un primer momento afirmaron que las cartas enviadas al vicario capuchino bajo su firma y rúbrica no habían sido escritas por ellos (“Establecimiento”). Más de treinta años después, en 1978, Buenaventura de Carrocera analizó al misterioso personaje y concluyó que se trataba de un miembro de la corte angelical (“Venida”).

Enterado de tal situación, Juan Terrer (o Terré) les ofreció una casa, y se convirtió entonces en el primer bienhechor de la orden en suelo catalán. Este hombre, de origen nobiliario, dispuso para ellos una capilla en Sarriá, con una casa conventual adjunta, situadas en el lugar donde la tradición señala que vivió santa Eulalia. Sabemos que para el 20 de agosto de 1578 los frailes ya habían ocupado este convento, que ha sido considerado como la primera fundación capuchina en territorio ibérico (Carrocera, *La provincia* 1: 11). En las *Chronicas capuchinas* se cuenta que al convento llegaron algunos observantes que buscaban adscribirse a la nueva orden y que fueron aceptados. Sin embargo, algunos de ellos —como fray Antonio Mochiales [*sic*]—, “no pudiendo sufrir la aspereza de la Capucha”, regresaron a la observancia<sup>34</sup> (Boverio, *Segunda parte* 239).

Pareciera que estos eventos fueron producto de un milagro, ya que los historiadores contemporáneos de la orden —religiosos en su mayoría— no han considerado otros factores decisivos para que finalmente los capuchinos pudieran conseguir los favores de los *consellers*, del obispo y de Juan Terrer. Es probable que, al menos desde 1576 —año en que los hermanos de Alarcón hicieron el viaje desde Castilla—, los capuchinos establecidos en Barcelona se hayan ocupado en tejer relaciones políticas con los Grandes de España más influyentes en la Corona de Aragón, apoyados por Álvaro de Bazán —que también ostentó este título—. Este último pudo haber representado para los capuchinos el vínculo estratégico que necesitaban entre las posesiones reales en Italia —adscritas a la política catalana desde que fueron conquistadas—, la Corona de Aragón —que unificaba los reinos de Aragón, Valencia y el principado de Cataluña— y la Corona castellana<sup>35</sup>. Ángela Atienza (442-443)

<sup>34</sup> Un caso paradigmático de la búsqueda de la rigurosidad de la regla y la competencia religiosa que el asunto implicaba es el de fray Juan de Zuazo de Medina del Campo, referido también en las *Chronicas*. Al parecer, el hombre intentó primero ingresar a la Orden de los Cartujos pero, por su cuerpo pequeño y “semblante pueril”, no fue aceptado. El mismo argumento recibió cuando pretendió ingresar a un convento de franciscanos descalzos. Estos le aconsejaron que intentara con los observantes no reformados. Entonces Zuazo tomó el hábito observante en el convento de Valladolid y, luego de un tiempo, pudo mudarse a la congregación de los descalzos. Pero la rigurosidad descalza no le pareció suficiente y, hacia 1539, decidió viajar a Italia para entrar en la orden capuchina, pues una “revelación celestial” le hizo saber que en esta comunidad se guardaba la regla franciscana “a la letra” (Boverio, *Primera parte* 472-473).

<sup>35</sup> El matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón (1469) unió a las dos Coronas solo de manera contractual, pues se respetaron las costumbres y las instituciones de cada una aunque estuviesen gobernadas por una sola dinastía. Así, consideramos que, para indicar la singular situación geopolítica de la península ibérica desde la segunda mitad del siglo XV

escribe que los frailes capuchinos ganaron el favor, nada más y nada menos, que de Carlos de Aragón y Tagliavia,

[...] llamado el *gran Sículo*, primer duque de Terranova [1561] y príncipe de Castelbeltrán [1568], conde de Burgeto, marqués de Avola, gran condestable, almirante y virrey de Sicilia, y presidente del mismo Reino [...] Grande de España, gobernador de Milán, y embajador de España cerca del emperador Rodolfo el año de 1578; luego virrey y capitán general del Principado de Cataluña, consejero de Estado y caballero del toisón, que recibió la investidura por mano del duque de Parma, Octavio Farnese, en la ciudad de Placencia el día 26 de diciembre de 1588 con asistencia del rey de armas de Flandes. (Pinedo y Salazar 258)

Así pues, gracias a personajes como Álvaro de Bazán y Carlos de Aragón, la orden capuchina pudo abrir la ventana diplomática interregional italo-aragonesa, y con ella obtuvo el apoyo político suficiente para subestimar la actitud anticapuchina de Carlos V y de Felipe II. Incluso nada parece indicar que la ordenanza filipina de destierro y los intentos de los franciscanos de Santa Madrona por impedir la fundación capuchina hayan preocupado demasiado a los *consellers*. Y, aunque en las *Crónicas capuchinas* se asegure que los frailes no intentaron por *motu proprio* su establecimiento en la península ibérica, ya que estaban concentrados en sus fundaciones francesas —argumento que, a nuestro juicio, valida la versión milagrosa de los sucesos—, lo cierto es que, si consideramos los focos de asentamiento provisional de los religiosos, la década de 1570 se caracterizó por la continua aspiración capuchina de consolidarse en tierras hispanas.

Al convento de Sarriá siguieron otros, extramuros de la ciudad, muy a pesar de que Felipe II exhortaba a las autoridades a no edificar más casas capuchinas. Los observantes se dirigieron a Felipe II para sostener la poca utilidad de los capuchinos y argumentar que, por sus estatutos, estos no podían confesar seglares, razón por la cual resultaban inútiles en el trabajo de la salvación de las almas. También afirmaban que sus predicadores eran pocos, que sus sermones solo servían para levantar polémica entre las provincias franciscanas hispanas

---

hasta finales del siglo XVII, lo más correcto es referirse a “las Españas”, pero no abordaremos el tema aquí. Sobre el asunto recomendamos Elliott, *La rebelión de los catalanes*.

y que eran una carga más para la población, a causa de que se sostenían solo de limosnas (Carrocera, *La provincia* 1: 27). Sin embargo, con el aprecio de diputados, consejeros, condes y duques, los capuchinos lograron extenderse en Valencia y Zaragoza, y consiguieron su establecimiento definitivo, después de una década de intentos, en 1596 y 1598 respectivamente (Atienza 419-448).

Las fundaciones hispanas estuvieron integradas por religiosos provenientes de Italia y por religiosos de otras ramas franciscanas españolas. Por este último motivo, la congregación de los recoletos impidió muchas iniciativas de fundación capuchina, ya que en 1579 fueron reconocidos por Gregorio XIII como franciscanos independientes de los menores observantes, y hacia 1581 pudieron crear la provincia de Tarragona, formada por recoletos de Aragón, Valencia y Cataluña. Esta provincia duraría solo dos años, pues las políticas independentistas dentro del franciscanismo quedaron disueltas, por lo que volvieron a quedar sometidos a los superiores de la observancia. De este hecho fueron inculpados los capuchinos. Los recoletos acusaron a los frailes de la capucha ante Felipe II argumentando que la supresión de su provincia de Tarragona se debió a que “mucha parte de los recoletos se había pasado a los capuchinos que de poco acá se han introducido en Cataluña, habiendo sido echados de Castilla cuando los trajo el marqués de Santa Cruz con intención de darles casa en El Viso”, y sugirieron como remedio que “los capuchinos vuelvan a Italia y dejen en libertad a los recoletos que vuelvan a su recolección” (Añorbe 15, 18).

El caso de las fundaciones conventuales en Valencia muestra las diversas estrategias de expansión capuchina. Como mencionamos antes, el arzobispo Juan de Ribera tuvo una participación estratégica en el establecimiento de los conventos capuchinos valencianos. Prácticamente, las fundaciones en la zona fueron posibles gracias a la gran cantidad de recoletos que pasaron a los capuchinos después de la supresión de la provincia recoleta de Tarragona y a la audacia del arzobispo que, para impedir la supresión de las fundaciones capuchinas, improvisó conventos cuyo emblema de inauguración era solamente la colocación de una cruz (Ciurana 25-55). Aunque muchos de estos conventos fueron esporádicos, debido a que se fundaron en zonas insalubres que hacían imposible su habitación, cierto es que esas “fundaciones apresuradas y de cualquier manera” fueron fundamentales para la expansión capuchina (Atienza 442-444). De ahí que la oposición de la familia de franciscanos observantes y

de sus reformas contra las fundaciones capuchinas no cesó durante los siglos XVII y XVIII, aunque la posición de la monarquía sí cambiaría.

La gran expansión capuchina en la península ibérica inició en 1598, luego de la muerte de Felipe II. Su sucesor, Felipe III *el Pió*, expidió una real cédula que permitía a los frailes fundar casas en todos los reinos, principados y condados hispánicos, siempre con la licencia de los superiores de la orden y con el aviso de virreyes y arzobispos de cada reino (Carrocera, *La provincia* 1: 18-19). Esta disposición del monarca estuvo sumamente influida por la devoción que su esposa Margarita de Austria tuvo hacia los reformados de la capucha. Los religiosos, entonces, consiguieron fundaciones en territorio aragonés, en Andalucía y en Castilla.

Fueron tantos los conventos erectos durante el reinado de Felipe III que, en 1606, la provincia capuchina de Aragón tuvo que dividirse, lo que dio origen a la provincia de Navarra. Lo mismo sucedió en la provincia de Castilla, que en 1625 quedó escindida y llegaría a ser la raíz de la provincia de Andalucía. En este proceso de expansión, y con mucha regularidad, los capuchinos estuvieron amparados por familias nobiliarias. En el caso de la primera fundación castellana en Madrid (convento de San Antonio del Prado, 1609-1610), esta hubiese sido imposible sin la maquinaria diplomática de los capuchinos Serafin de Policio y Lorenzo de Brindis, sin el aplauso de la reina Margarita y sin la disposición del duque de Lerma, quien incluso prestó una casa suya mientras se disponían los detalles legales de la fundación<sup>36</sup>.

## EL DISCURSO IMPUGNATORIO CONTRA LOS FRAILES DE LA CAPUCHA

Un ejemplo paradigmático de las objeciones contra el instituto capuchino, que movieron a los frailes capuchinos a escribir su propia historia oficial

---

<sup>36</sup> Los capuchinos estuvieron hospedados en el Hospital de los Italianos que se encontraba entre lo que actualmente es la Carrera de San Jerónimo y la calle de Zorrilla. Luego, el mismo duque de Lerma determinó que la fundación se hiciera junto a su casa. El antiguo convento fue demolido en 1715 y su lugar lo ocupa hoy la iglesia capuchina de Jesús de Medinaceli. Otra fundación cortesana capuchina fue la del convento del Pardo, realizada entre 1612 y 1613 con el favor de Felipe III (Boverio, *Tercera parte* 550-552; Carrocera, *La provincia* 1: 35-54, 60-65; León Pinelo, *Anales de Madrid*, 84-85, 101, 104).

como parte del proceso de legitimación con el que justificaron su presencia en el mundo, la encontramos en la pluma del franciscano Francisco de Sosa, quien perteneció al convento de San Francisco de Salamanca y llegó a ser “general de toda la orden, obispo de Canaria, Osma, y Segovia [y] del Consejo de su Majestad, en el Real Supremo de la Santa General Inquisición” (Sosa, *Tratados*). Aunque conocemos por lo menos otro texto hispano de semejante tenor (Alava), la resonancia del texto de Sosa fue tan amplia que la comunidad capuchina incluso lo refirió tanto en las *Chronicas* como en la exégesis a la regla franciscana del capuchino Leandro de Murcia (Pise, *Quarta parte*, 8; L. de Murcia, *Questiones* 136).

Parece probable que los textos incluidos en los *Tratados* de Sosa, impresos en un solo volumen en 1623, hayan sido compuestos con anterioridad y publicados como papeles manuscritos o textos impresos separadamente. Quizá el volumen que hemos consultado es una compilación de aquellos textos sueltos y editados como libro póstumamente. En la “suma de privilegio” de los *Tratados*, se hace referencia a una impresión anterior —de la que no tenemos noticia—, publicada hacia 1596, y se asegura que, por mandato del rey, en 1622, Pedro de Contreras —¿el impresor de aquella edición?— concedió una prórroga al privilegio de impresión. Cabe la posibilidad de que el privilegio de 1596 correspondiese a la licencia para imprimir los textos de Francisco de Sosa en formatos independientes, que luego conformaron la versión impresa en el volumen único de 1623. Tanto el prólogo al *discreto* lector —donde Sosa advertía que el objetivo de sus *Tratados* era hacer público su sentir acerca de las políticas religiosas que Clemente VIII (pontífice entre 1592 y 1605) había dispuesto “contra todo género de religiosos, que dieren dádivas graciosas dentro o fuera de su orden, y cuán general ha sido la inquietud que ha causado” (Sosa, *Tratados* s. p.)— como el primero de los *Tratados* son reimpressiones de las *Advertencias* publicadas por el franciscano en 1596 con motivo de que Clemente VIII decretara, mediante la bula *De largitione munerum* (1594), que los religiosos no podrían recibir ciertas donaciones remuneradas o determinadas haciendas e inmuebles en forma de limosna, para no contravenir el principio de pobreza eclesiástica y moderar los gastos (que se hacían excesivos) en el adorno de iglesias y conventos, entre otras cosas.

El libro compilatorio publicado en 1623 contiene ocho tratados: 1) “De las donaciones vedadas a los religiosos”; 2.) “Que el misterio de la concepción de la Virgen Santísima Nuestra Señora se puede definir de fe”; 3) “Sobre las

grandezas de la concepción de nuestra Señora”; 4) “De la censura del libro de la santa Juana de la Cruz”<sup>37</sup>; 5) “Que la profesión que hacen los hermanos de la Tercera Orden de nuestro padre san Francisco no les obliga a nuevo pecado”; 6) “Que la Tercera Orden de los dichos hermanos es propia y verdaderamente orden y no cofradía”; 7) “En razón de multiplicarse las órdenes y entrada de los padres capuchinos de España”; 8) “De las cosas de Venecia con la Sede Apostólica”. El libro termina con un apéndice en el que se expone el *Sanctorale seraphicum*. Si los *Tratados* fueron compilados como libro luego de la muerte del autor —hipótesis nada desdeñable—, el editor o la persona que financió la edición posiblemente pretendió atizar algunas controversias religiosas, discutidas a finales del siglo anterior y referentes a las disposiciones pontificias y a la política del rey Felipe III, pues se lee que el objetivo de Francisco de Sosa al escribir sus críticas “solo es, se evite la inquietud de las conciencias, que tanto daña a la perfección que los religiosos profesan” (Sosa, *Tratados* s. p.).

Nos ocuparemos aquí únicamente del séptimo tratado. Este texto, o una versión de este, salió a la luz en forma de “papel” por lo menos quince años antes de su publicación en los *Tratados*, dado que en 1608 fray Miguel de Valladolid, de la provincia capuchina de Cataluña, se dirigió a Roma para tramitar las gestiones del primer convento madrileño, el de san Antonio del Prado, y “llevó consigo el memorial que el padre Sosa, religioso observante, había publicado contra los capuchinos”. El papa Pablo V entonces “ordenó al nuncio de España, que con grandes censuras mandase recoger dicho papel” para favorecer la causa capuchina (Pise, *Quarta parte* 8). Entre las cosas que, según el franciscano, inquietaban a las religiosas conciencias, estaba el tema de la entrada de los capuchinos en España y la licencia que estos consiguieron de mano de Felipe III para fundar convento en la Corona de Castilla. Por eso, la disposición discursiva del texto está planteada en forma de carta dirigida al rey y utiliza una violenta y sarcástica retórica<sup>38</sup>. Si el texto circuló años antes de la publicación de los *Tratados* como “papel” y Pablo V lo mandó recoger, es

<sup>37</sup> No hemos podido aclarar a qué Juana de la Cruz se refería el franciscano, ya que, en el texto, la crítica se dirige a que el autor de la primera biografía de esta *santa* haya elegido escribir en lengua vulgar. Es imposible que Sosa se refiera a la monja novohispana sor Juana Inés de la Cruz, nacida en 1651 y muerta en 1695.

<sup>38</sup> El título de este tratado es “Una carta que escribió *el* rey nuestro señor Felipe III en razon de que no convenia dar licencia à los Padres Capuchinos para fundar Conventos en la Corona de Castilla”. Por el contenido del texto y por la referencia de las *Chronicas capuchinas*, creemos

probable que la exhortación del pontífice no fuera ejecutada cabalmente y que algunas copias manuscritas o impresas se hubiesen distribuido a pesar de aquella ordenanza. Esto explicaría el interés por publicar el texto después de más de una década, ahora en los *Tratados*, con el objetivo de poner en duda nuevamente la legitimidad de los capuchinos como hijos de san Francisco, resuelta a favor de los reformados en 1608 por el mismo Pablo V. El asunto es que Sosa encontró en las grafías la manera de hacer escuchar sus denuncias, nada raro en una época que hizo de la escritura manuscrita<sup>39</sup>, del libro y del folleto, los medios de difusión configurativos del pensamiento y la opinión. Como lo han demostrado los expertos en el tema, las sociedades modernas estuvieron dedicadas casi obsesivamente a la palabra escrita (Asín; Clair; Chartier, *El orden*). Vayamos, pues, al texto.

Francisco de Sosa escribe que su obligación religiosa es exponer al rey la *verdad desnuda* de las ficciones con las que el demonio disfraza la falsedad. El salmantino explica que Satanás logra provocar “las ocasiones donde la máscara es apariencia de virtud [...], materia que está tan mal entendida de muchos, que atribuyen al servicio de Dios lo que es muy gran ofensa suya” (*Tratados* 256). El franciscano considera que la reforma capuchina es un instrumento del demonio para disfrazar de virtud lo que en realidad es vicio. No debe sorprendernos que la espada desenvainada de Sosa tenga como primer móvil el ataque al demonio disfrazado de virtud, puesto que este recurso fue utilizado con regularidad en la época incluso por los frailes capuchinos, quienes también se sirvieron de este personaje para explicar los infortunios de la orden. La figura del demonio fue básica en el desarrollo del misticismo occidental y de la Reforma iniciada por Lutero, ya que este luchaba contra la apropiación de la Iglesia por parte del diablo y contra los demonios propios que lo atormentaban. De tal manera, en aras de vencer al demonio (o, mejor dicho, a los demonios particulares de cada

---

que hubo un error de impresión y el título debió ser “Una carta que escribió *al rey*...”. El discurso epistolar comprende las páginas 256-295 de los *Tratados*.

<sup>39</sup> Aunque algunos historiadores han determinado que, desde el siglo XV, la imprenta fue el medio de difusión por excelencia y la cultura occidental se convirtió en una “civilización del libro”, la discusión actual sobre la coexistencia del manuscrito con el impreso, incluso hasta el siglo XVII, nos permite asegurar que el manuscrito no fue del todo desplazado y que, en muchas ocasiones, se consideró aún más valioso que el impreso por la capacidad que aquel suponía para actualizar el texto, lo que podía otorgar al lector más veracidad —especialmente dentro del comercio de noticias—, entre otras cosas (Bouza, *Corre*; Lafaye).

discurso, determinados por el lugar de producción), las sociedades modernas occidentales usaron y abusaron del imaginario colectivo sobre el concepto del mal encarnado en el *príncipe de este mundo*, que fue moldeado según las necesidades de cada comunidad. Los tiempos modernos, paradójicamente, vieron nacer las ideas cada vez más voraces y tremendistas del enemigo de Dios. La modernidad se sustentó en la cultura del fervor demoniaco.

El diablo, apunta Sosa, ayudado por sus ministros, los herejes, tiene tres medios para hacer la guerra al “fuerte escuadrón de las religiones”. El primero es condenar las leyes de Estado y “las cosas de perfección que en las religiones se profesan”, pero, dado que en España tanto el régimen político como el eclesiástico gozan de gran pureza, poco gana el demonio con este medio. El segundo es publicar los defectos de algún religioso para que, por la falta de uno, se acuse a la religión entera, pero aclara que este medio también “sirve de poco, porque solo tiene lugar con los mentecatos” que no entienden que “si de doce apóstoles elegidos por el mismo Dios fue uno traidor, [...] no es mucho que en familias tan grandes haya algunos defectuosos”. El tercer medio, que es el que Satán utiliza sirviéndose de la reforma capuchina, es procurar que la vida monástica se relaje en la observancia de la regla para que los religiosos pierdan el crédito y la reputación entre los seglares. Es entonces cuando

[...] se sirve el demonio del tiempo, y de las ocasiones: y aunque la excelencia del estado sea mucho fortísimo, con la batería que más se debilita es con defectos en apariencia de virtud, porque *no solo se desestiman los enemigos, pero aun se admiten y abrazan, pensando que no lo son*, y se van apoderando de la fuerza: y de este ardid se aprovecha el enemigo en esta ocasión, como claramente se probará. (*Tratados 257-259*). (Las cursivas son nuestras)

Los capuchinos, como agentes demoniacos y enemigos de la virtud, se presentan a los ojos de los hombres como amigos de la religión y esta es la razón, según el autor, por la cual se les admitió en territorios católicos<sup>40</sup>. Este ardid demoniaco se comprueba en la manera y en las condiciones en que los

---

<sup>40</sup> Recuérdese que las primeras fundaciones capuchinas fuera de la península itálica se hicieron en lugares con gran cantidad de protestantes. De ahí que la justificación original de la necesidad del apostolado capuchino fuera la conversión de herejes. La España moderna tuvo pocos “herejes protestantes” en comparación con el resto de Europa.

capuchinos fundaban sus conventos, ya que estos frailes, a decir de Sosa, no entendían que mientras hubiera más fundaciones religiosas sostenidas mediante algunas rentas que les permitieran su subsistencia (como era el caso de los franciscanos observantes de la época), más gracias se hacían a “la Iglesia y a la República”. Así, siendo los capuchinos fundadores de conventos sostenidos solo con limosnas, sin alcabalas algunas, provocaban cargas, principalmente a los pobres, por “la gran falta que hay de gente, por la multitud que sale para las Indias, Flandes, Italia y otras partes; y por las pestes tan generales que ha habido; y por el gran número que entran religiosos” (*Tratados* 259). Solo los moriscos podían hacer crecer las haciendas capuchinas porque, afirma el autor, asentados en España, se multiplican mientras el número de los cristianos viejos disminuye por las causas antes expuestas. Además, habiendo ya en la Península órdenes mendicantes, no consideraba prudente recibir otra, y mucho menos una sustentada en limosnas, pues la religión corría los peligros, “dignos de llorarse con lágrimas de sangre”, de la distracción en el recogimiento y de la “vagueación” (261). Aunque los capuchinos afirmaban que a falta de limosnas se alimentarían de las aves que Dios les proveyera, Sosa apuntó que aun si se alimentaran de mosquitos y ratones, había que tener en cuenta que “esperar milagros es temeridad, y no ver tan grandes inconvenientes” (291).

Por otro lado, si los capuchinos aseguraban que, por ser pocos los religiosos que habitaban en cada convento, tendrían pocas necesidades, Sosa arremetió asegurando que para la perfecta observancia son mejores los conventos numerosos, pues así se vigilaba más la vida común y siempre habría religiosos para todos los oficios, por lo que también calificaba el argumento como falso, hipócrita y engañoso. Sobre el asunto es necesario considerar que, desde finales del XVI y hasta bien entrado el XVII, aunque algunos ermitaños fueron considerados como peregrinos y trashumantes en busca del ideal de perfección religiosa, en el imaginario colectivo se inició un proceso operativo paradójico del que resultó que aquellos nómadas de la religión comenzaran a asociarse con las figuras del truhán y del hipócrita, y llegaron a ser acusados de demonismo y herejía. Las representaciones del diablo detrás del ermitaño o del diablo vestido de ermitaño fueron las manifestaciones iconográficas de este proceso. Este imaginario tuvo una relación directa con el retroceso económico y político de la península ibérica durante el siglo XVII. La percepción de la pérdida material produjo consecuentemente que la sociedad homologara a los ermitaños con los pobres fingidos. De esta manera, el ermitaño se confundió con el pícaro, el

forajido, el falso mendigo, el salteador de caminos, el loco, el milagrero, el falso profeta o el endemoniado. Incluso, en algunas ocasiones, los ermitaños fueron perseguidos por la comunidad, debido a que se pensaba que eran, en realidad, demonios disfrazados de ermitaños (F. Rodríguez, *Barroco*). La preocupación por tal paradoja fue objeto de algunas obras, entre las que destaca el texto de Cristóbal de Acosta, *Tratado en contra y pro de la vida solitaria* (1592), donde explícitamente se debate que, si bien “el hombre de suyo es comunicable, y deseoso de compañía, y que uno de los mayores gustos que pueden haber en la vida humana para los sabios es la conversación y plática con hombres discretos y leídos”, la práctica de la vida solitaria “con purísima intención, y arrebatamiento de Dios, con aficción, y castigo perpetuo del cuerpo”, sin ociosidad, sin holgazanería y sin engaños, era también una vía de aprovechamiento y crecimiento personal y comunitario (ff. 8-8 v.).

Utilizando las “blasfemias” atribuidas a los “herejes”, Francisco de Sosa afirma que la mendicación “es fastidiosa a los ricos, injuriosa a los pobres, e inquieta a los mismos religiosos”, pues ya en el Concilio Tridentino se había dispuesto que cualquier monasterio, así de monjas como de frailes, debía contar con otras posibilidades de sustento basadas en “tener renta en común” (*Tratados* 260, 270). Esta garantía de subsistencia prevenía la existencia de *vagabundos de la fe*, además de que posibilitaba un mayor control en cuanto al número de conventos erigidos, pues ninguno podía construirse sin el permiso de los eclesiásticos ordinarios. Estos, al evaluar las condiciones materiales de la fundación proyectada, tenían licencia para prohibir la fundación y, “en caso que se sentencie en favor de quien pide la licencia, no se ejecute si se apelare, hasta que en Roma se vea y determine [...]. Contra todo lo cual sabe Satanás, como es tan interesado, buscar razones aparentes” (273). Más adelante retomaremos el asunto para demostrar la manera en que las facciones franciscanas hispanas apelaron jurídica y eclesiásticamente contra la expansión capuchina con este argumento, aun cuando las pretendidas fundaciones tenían las licencias debidas y los recursos económicos cedidos por sus bienhechores, cuando la construcción del convento ya estaba en marcha o, en el peor de los casos, cuando el convento ya estaba ocupado por los frailes capuchinos.

Derivado de la falta de recursos, Sosa afirmaba que finalmente los predicadores capuchinos procurarían lisonjear en el púlpito a los obispos para obtener privilegios de sus manos. De esto solo podía resultar que unos predicadores pelearan contra otros para predicar, muy a pesar de los institutos

y las regulaciones de sus preladados, porque, aunque algunos pensaran que “es felicidad” tener cantidades tan copiosas de predicadores, en realidad se trataba de pugnas entre predicadores interesados en negociar el púlpito “por el aprovechamiento de su convento, [y] más cuenta tendrá con andar lisonjeando, que con la conversión de las almas, diciendo verdad; y siempre que crezca la necesidad, crecerá este abuso” (*Tratados* 281). Estas consideraciones ponen de manifiesto que el negocio del púlpito y del apostolado, a pesar de las disposiciones tridentinas, fue moneda de cambio corriente.

Sabemos que los reinos hispanos de los siglos XVI y XVII se manejaban en buena medida por medio de la compra de cargos funcionariales o de títulos nobiliarios —el caso de la compra de títulos de hidalguía es uno de los más conocidos—, lo que degeneró en prácticas de corrupción como sobornos y fabricación de testigos. Y es que, si aún en tiempos de Carlos V y Felipe II fueron los obispos quienes estuvieron a la cabeza de la Chancillería de Valladolid, con el peso político que eso implicaba<sup>41</sup>, no es difícil imaginar una situación parecida dentro del ámbito parroquial, donde el brazo secular apoyaba al regular en la medida en que este último adoctrinara a las masas a favor del primero (Negredo, *Los predicadores*). Además, advierte Sosa, España ya estaba envuelta en escándalos de este tipo porque, por mera necesidad, muchos frailes mendicantes se valían de “la pitanza de misas”, razón esta por la que “pasan muchas cosas indecentes [...] de bien poco honor para la nación”. Afirma el franciscano que, hacia 1605, algunos ministros seculares y regulares acostumbraban a decir misas adelantadas o preferentes, siempre que existiera de por medio algún tipo de donación, por lo que Pablo V denunció tal costumbre “calificándola por peligrosa y escandalosa”. ¿Por qué los sacerdotes cayeron en esta bajeza? Porque, de acuerdo con Sosa, “la necesidad siempre ha sido inventora de novedades” (*Tratados* 282). Pero más graves aún resultaban las situaciones en las que, por esta necesidad, no solo peleaban regulares contra regulares. Los

---

<sup>41</sup> “Carlos V, manteniendo la tradición medieval, puso obispos a la cabeza de la chancillería, que así cumplían una doble función de funcionarios reales y príncipes eclesiásticos [...] Felipe II, siguiendo el ejemplo de su padre, continuó poniendo preladados del más alto rango a la cabeza de la chancillería hasta que el Concilio de Trento decretó que los obispos residieran en sus sedes. Felipe rompió con la tradición y estableció un precedente que sus sucesores respetaron. Juan Zapata de Cárdenas, obispo de Palencia, fue el último obispo que ocupó la presidencia de este tribunal, y cuando murió en 1577 Felipe puso en su lugar a Pedro de Deza, un letrado con una larga carrera en puestos judiciales” (Kagan 169).

regulares increpaban a los seculares, lo que dio como resultado que comúnmente se viera a los religiosos litigando en audiencias eclesiásticas, en la Corte o en chancillerías. Estos espectáculos terminaban en escándalos, puesto que “salen a la plaza del mundo los defectos de los religiosos, donde el demonio saca grandes ganancias, desacreditando las religiones de mil maneras” y, advierte Sosa, la situación empeoraba cuando los pleitos eran “con otra familia de la misma religión, en especial entrando a título de más observancia” (283).

Además, si lo que buscaba Felipe III con la aceptación de los capuchinos en Castilla era el ejemplo de la observancia más estricta de la regla franciscana, Sosa le recuerda al rey que estas tierras ya habían sido reformadas con la introducción de “especiales conventos, que se llaman de recolección [y que] en Castilla se llaman descalzos, y en Portugal, capuchinos donde se guarda el dicho rigor con mucha perfección”, por lo que ninguna otra reforma necesitaba la Península, pues esta era el lugar más reformado de toda la cristiandad<sup>42</sup> (*Tratados* 262). Entonces, resultaba imposible que la reforma de los capuchinos superase el rigor y la observancia del franciscanismo hispano pero, si se quería encontrar una diferencia entre los capuchinos y las reformas observantes ibéricas, esta se hallaría solamente “por la novedad y apariencia de más aspereza”. Apariencia superflua, porque los capuchinos pretendían que se los tuviera por más perfectos solo por “traer capillas puntiagudas, que redondas, y barbas largas, que cortas”, aspectos estos no completamente novedosos, pues, “como lo nota Rodulfo en su Crónica”, todas las ramas franciscanas anteriores a esta nueva invención usaron capuchos largos. Asegura Sosa que fue san Buenaventura quien, siendo general de la Orden de Frailes Menores, “para obviar alguna relajación que se introducía de usar bonetes o caperucillas algunos necesitados”, ordenó que la capucha o capilla se acomodase de manera tal que la parte puntiaguda cayera a la espalda y con lo demás se cubriese la cabeza (*Tratados* 263). Y aún más: si se alegaba que esa fue la forma del hábito que usó san Francisco, el franciscano hacía notar que

---

<sup>42</sup> Sobre los conventos de recolección se apuntó antes que fueron obra del cardenal Francisco de los Ángeles Quiñones. Sosa trata indistintamente a los franciscanos recoletos de Quiñones y a los descalzos nacidos de la reforma de Juan de Guadalupe que, en origen, no tienen nada en común. Sobre los franciscanos reformados portugueses, llamados “capuchinos”, ya hemos dicho que pertenecieron a la reforma de Juan de Guadalupe y que llegaron a Portugal hacia 1500.

[...] la verdad es que la trajo de muchas maneras, como se la daban: y consta hoy del hábito que está en tanta veneración en Florencia, que fue el que tenía puesto cuando recibió las plagas: y no es la capilla con aquella forma, sino juntos dos cuadros, muy informemente [*sic*], porque el santo padre fue tan prudente, como santo, y no había de poner la perfección en cosa que está tan lejos de tener sustancia. (Sosa, *Tratados* 264)

En cuanto al uso de las barbas largas, Sosa argumentaba que tanto los estatutos antiguos como los modernos “mandan que se rayan la barba los religiosos” y que esta ordenanza solo podía dispensarse en casos donde hay “necesidad a disimular el hábito y no se podría hacer teniendo raída la barba”, por ejemplo en las misiones franciscanas establecidas en tierras de infieles. Así pues, el franciscano concluía que “estas dos cosas que estos padres traen de nuevo, ni tiene sustancia, ni lo de la barba decencia”, además de que “en un clérigo secular se tiene en España por muy profano traer barba larga” (*Tratados* 264-265, 276).

La importancia que los capuchinos y sus detractores dieron a la forma del hábito, al uso de barba y a la descalcez no resulta un tema baladí. El acto humano es un acto público que refiere distintos elementos de una cultura en común, o bien, que discrimina a las otras en tanto son ajenas a la propia. Los actos íntimos o privados vienen dados secundariamente por los sistemas públicos de símbolos e imágenes. Así, en esencia, todo acto humano es una representación pública que puede practicarse a nivel colectivo o a nivel individual. Tanto en la esfera religiosa como en la esfera política, la representación pública se sacraliza mediante prácticas performativas que promueven la ilusión de que lo abstracto se corporeíza. De este proceso resulta que la persona deja de serlo para convertirse en autoridad<sup>43</sup>. Los hábitos religiosos, la práctica de la tonsura y la dejación de la barba funcionan como agentes de esta performance. Pero, además, hemos de considerar la disposición de la sociedad española contrarreformista a la exaltación de la visibilidad (nobiliaria, económica, política o religiosa) en la esfera pública por medio de la (re)representación. De esta efervescencia resultó una sociedad que vivía “la realidad apresada por la

---

<sup>43</sup> Desde la visión antropológica, la religión es “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz 89).

representación” (Tomás 261) porque, a decir de un visitador de la Chancillería de Valladolid, la exuberancia se convirtió en un rasgo de distinción frente a los herejes, ya que “el camino de Lutero y de las herejías es quitar las ceremonias exteriores y distinciones de las cosas de las profesiones e institutos y hábitos” (Kagan 171). De este modo, en la época en que Sosa escribió (de la que somos herederos en este y otros sentidos), *ser* y *parecer* (presentarse y representarse) eran verbos inseparables. Si por sus novedades en el hábito y en el uso de las barbas los capuchinos *parecían* embajadores de la santidad, en realidad no lo *eran*, pues sus prácticas culturales no eran más que la *imitación* de las realizadas por los frailes hispanos verdaderamente reformados.

Por otro lado, Sosa consideraba que, puesto que la misma regla se profesaba entre capuchinos y otras reformas franciscanas, y esto a pesar de tener diferentes prelados, el establecimiento de los primeros en España causaba gran inquietud por la facilidad con la que algunos religiosos pasaban de una religión a otra cada vez que tenían disgustos con sus superiores. De acuerdo con esto, las discordias entre religiones serían más numerosas y, con la finalidad de engrasar las filas de cada congregación, los novicios se recibirían “con indiferencia y hambre de multiplicarse” y durante el noviciado se disimularían sus defectos (*Tratados* 284–287).

Para comprobar que la supuesta rigidez de la nueva reforma no había dado los frutos que los capuchinos presumían, y para demostrar las calamidades que resultaban de los continuos cambios de adscripción entre los franciscanos luego de la erección canónica de la orden, el autor recurre a las historias de Mateo de Bascio y de Nicolás Factor. Del primero recuerda que salió de la observancia, fundó la orden capuchina y fue su primer vicario general, pero “no sabemos que en todo el tiempo que estuvo en su compañía hiciese milagro, ni cosa notable, hasta que conocida la verdad volvió a la observancia”, donde murió. Asegura el franciscano que, desde que fue enterrado en el convento observante de San Francisco de la Viña (Venecia), Bascio “resplandece con muchos milagros”, a pesar de que algunas personas afirman que fueron los mismos capuchinos quienes lo expulsaron de su orden y “después [fue] encarcelado y agotado” (*Tratados* 267).

Este argumento del padre Sosa nos puede servir para entender por qué Zacarías Boverio, en sus *Anales* de 1632, puso tanto esmero en dilucidar la cuestión sobre el fundador de la orden y dedicó tantas páginas a relatar la vida de Mateo de Bascio. Seguramente, muchos de los franciscanos de otras ramas

y latitudes recurrieron al mismo discurso para desacreditar los orígenes de la reforma capuchina. Este problema solo pudo tener una solución discursiva, pues evidentemente los capuchinos no podían esconder que los iniciadores de la reforma al final desistieron de la empresa junto con otros frailes. Si bien es cierto que Bascio fue enterrado entre los observantes, el discurso boveriano hace hincapié en que su resolución de volver a la observancia fue de carácter práctico, ya que nunca consideró que aquellos siguieran la regla franciscana con rigor. El cronista capuchino escribió que, cuando Bernardino de Asti exhortó a Bascio a practicar la vida religiosa dentro del convento, este “se hallaba sumamente perplejo y dudoso [porque] su vocación era predicar libremente, [pero] le parecía que desnudarse del capucho cuadrado, cuya forma él había restituido, siendo Dios el autor principal [...], era cosa muy áspera”. Así, decidió cortar la punta del capucho, pero “no por eso trajo capilla redonda, ni media luna, como los observantes”, y siguió su vida de ermitaño, amparado en el permiso de Clemente VII, vestido con “un capucho largo (que no agudo) cosido al hábito, y este muy grosero y muy vil, conforme al uso de los capuchinos” (Boverio, *Primera parte* 265-266).

De Nicolás Factor —luego beato franciscano—, Francisco de Sosa asegura que, atraído por la novedad de la fundación de algunos conventos capuchinos en Cataluña, se pasó a la nueva reforma pero, al poco tiempo, regresó al convento de Jesús (Valencia) diciendo que “no había hallado lo que buscaba”. En vísperas de su muerte, “cuando los salteadores no se atreven a mentir [y] los religiosos acostumbran a pedir perdón del mal ejemplo que han dado”, confesó sentirse gravemente culpable por haber dejado la observancia y pasado a las filas de los capuchinos. De tal forma, antes de su “tránsito glorioso”, dejó dicho que en la familia de los menores observantes “se halla [...] la perfecta observancia de la regla” (*Tratados* 268). Esta historia de Nicolás no solo fue recogida por Sosa, sino también por el guardián del convento franciscano de Salceda, fray Francisco Luengo. Sin embargo, los capuchinos tenían otra versión.

De acuerdo con los frailes de la capucha, Nicolás Factor, siendo recoleto franciscano, se trasladó a la congregación de los capuchinos para vivir las asperezas de la perfecta vida de san Francisco pero, “cargado ya de años y merecimiento, intentó nuevas asperezas, y rigor [y] no pudiendo ya la flaca pared de su carne sufrir la batería de los nuevos rigores”, regresó nuevamente con los padres recoletos. Los capuchinos acusaban a Sosa y a Luengo de obviar el hecho de que fray Nicolás “volvió a pedir otra vez el hábito de capuchino [...]

diciendo que volvía como hijo pródigo a la casa de su padre; pero como las pocas fuerzas y la edad no diesen lugar a sus intentos, se volvió segunda vez a su primera congregación”. De ahí que los capuchinos increparan a Sosa con el siguiente razonamiento: “si el dicho venerable P. Fr. Nicolás Factor no había hallado lo que buscaba la primera vez (como dice el reverendísimo Sosa), ¿para que volvió la segunda? Como lo refiere el padre Moreno, y demás padres de la observancia, que escribieron su vida”<sup>44</sup> (L. de Murcia, *Questiones* 135-136).

La controversia sobre la vida de Nicolás Factor pone en evidencia una realidad que acompañó a los capuchinos desde el siglo XVI, cuando diferentes pontífices quisieron regular la trashumancia de los religiosos que pasaban de la orden donde habían profesado a la orden capuchina y viceversa. Obviamente, las congregaciones que veían mermadas sus filas por este movimiento de religiosos se quejaron y consiguieron algunas veces buenos resultados. Por ejemplo, en 1535, Pablo III prohibió por un tiempo que los capuchinos recibieran a frailes observantes. Ese mismo año, a partir de las inconformidades capuchinas, el mismo papa dictaminó que los capuchinos podían recibir observantes solo en cuanto estos hubieran solicitado dentro de su orden un traslado a un convento de mayor recolección. Si los ministros no concedían el cambio de adscripción conventual luego de dos meses de expresada la solicitud, los frailes podían proceder sin licencias extendidas por la orden que dejaban. Sin embargo, estas disposiciones no aminoraron los problemas y, en 1537, el papa decidió zanjar la cuestión prohibiendo tanto a capuchinos como a observantes recibir recíprocamente religiosos de una y otra congregación. En 1567, Pío V prohibió lo mismo, pero ahora entre la Orden de los Mínimos y los capuchinos, disposición que fue ratificada en 1588 por Sixto V. En 1608, Pablo V prohibió que los frailes mercedarios pudieran recibir capuchinos. Hace falta una investigación

<sup>44</sup> Las hagiografías contemporáneas de Nicolás Factor (1520-1583) omiten o apenas refieren su paso por la orden capuchina. Según el santoral franciscano, al disolver Felipe II la provincia recoleta tarraconense, “el atormentado religioso emigró a los capuchinos, recién llegados a Barcelona, que por aquellos días renovaban la vida eremítica y las estrecheces de los primeros franciscanos. Mas en junio de 1583 decide el retorno a la observancia y a su primer convento de Santa María de Jesús. Este humano fracaso lo atribuía a su carácter voluble, mientras respondía con mansedumbre edificante a los impertinentes: ‘Vine de santos, fui a santos y he vuelto a santos’ (Castell). Su fama de santidad se extendió poco después de su muerte gracias a Alonso de Villegas, quien lo incluyó en la tercera parte de su *Flos sanctorum* (1588). Fue beatificado en 1787 y su fiesta se celebra el 18 de agosto (Villegas, “Vida 213” 94-97; Azcona, “Protohistoria”; Borges).

profunda en este sentido, en cuanto existe suficiente material para entender la dinámica del traslado de religiosos de una congregación a otra durante el siglo XVII (la reproducción de las bulas referidas se encuentra en Boverio, *Segunda parte, Tercera parte*).

Otro frente de ataque contra los capuchinos fue la cuestión del trabajo. Sosa asegura que los carmelitas descalzos, aunque pedían limosnas para su sustento, también vivían de algunas rentas y trabajaban en oficios honestos “para no impedir la limosna a otros pobres”, además de que se beneficiaban de “las utilidades del trabajo y ejercicio corporal haciéndose sin impedimento del espiritual, como se ha de presuponer de personas religiosas”. En contraste, el franciscano confesaba la inutilidad de los capuchinos, pues aseguraba que ellos “no harán esta oferta de vivir del trabajo de sus manos”. Si los capuchinos solo se dedicaban a la vida espiritual, se sostenían mediante la caridad y su fin último era el apostolado, Sosa entonces los invitaba a tratar “de fundar en Sayago y en las montañas de Xaca, y no en la Corte y lugares principales que hierven de monasterios” (*Tratados* 274-276).

No sabemos en qué basó Sosa la suposición de que los capuchinos no se dedicaban al trabajo, a la usanza de los carmelitas, ya que tanto en la Regla de Frailes Menores como en las constituciones capuchinas se determinaba que los frailes que trabajaran recibieran como pago materiales necesarios para la comunidad, a excepción de dinero. Esto último porque el mismo san Francisco dejó en su testamento prescripciones sobre el asunto:

Y yo con mis manos trabajaba, y quiero trabajar, y todos los otros frailes firmemente quiero que trabajen de trabajo honesto; y los que no saben aprendan, no por codicia de recibir el precio de su trabajo, sino por el buen ejemplo y para echar de sí la ociosidad. Y cuando no nos dieren la recompensa del trabajo, recurramos a la mesa del Señor, pidiendo la limosna de puerta en puerta. (*Colección* 23)

Si bien los primeros capuchinos quisieron vivir como eremitas contemplativos, después de aceptadas las constituciones de 1536, los frailes reformaron su modo de vida vinculando oración y acción. Los capuchinos del siglo XVII, según su propia exégesis de la regla, estaban obligados al trabajo espiritual y corporal. El primero consistía en actividades relacionadas con el oficio divino, el coro, la predicación y el estudio de las letras para quienes aspiraran

a ser predicadores y misioneros. Entre las ocupaciones corporales capuchinas —dispensadas solo a los sacerdotes ordenados— estaban los oficios “lícitos y honestos”, es decir, podían ser sastres, zapateros, herreros, carpinteros, jornaleros, labradores, pescadores “y otros semejantes”. Los oficios de carretero, arriero, cazador, alguacil, soldado, procurador, juez y asistente de correos eran considerados indecentes por el instituto religioso, además de que estas ocupaciones “traen gran distracción”. La remuneración de los trabajos “por algún espiritual o corporal ejercicio, por las misas o predicacion, por la labor de algún campo, o por copiar libros”, si llegara a ser pecuniaria, debía ser liberalmente ofrecida, legada testamentariamente o como parte de donaciones en forma de obras pías. La liberalidad pecuniaria era entendida como una donación y no como el precio por algún trabajo. Estaba prohibido que los frailes aceptaran como remuneración materiales valiosos como cuero, pergamino, madera, esparto, juncos, mimbres para hacer zapatos, libros, cruces y canastas, si los recibían con la intención de trabajarlos y después vender la manufactura por un precio. Sin embargo, si los frailes recibían como pago o como limosna estos materiales, y eran ocupados en uso propio o en uso comunitario, podían “alterarlos con artificio”. Si el trabajo no estaba dispuesto por un pacto político o civil (es decir, mediante algún tipo de contrato), sino solamente por la promesa de ambas partes y, finalmente, el deudor no pagaba al fraile que trabajó, se prevenía que no se hicieran contiendas al respecto. A falta de la paga “deben los frailes [...] [recurrir] a la mesa del Señor pidiendo limosna de puerta en puerta” (L. de Murcia, *Questiones* 254-256).

A Francisco de Sosa no le eran ajenos los servicios políticos que la religión ofrecía al Estado, pues corrigió a Felipe III en su creencia de que los frailes capuchinos servirían a la Corte por tener fundaciones “en reinos extraños, como Alemania, Francia, Flandes, &c”, para “dar noticia de algunas cosas tocantes al servicio de V. Majestad”. Este error se genera, según Sosa, por la información poco clara con la que el rey contaba sobre la situación, dado que en esos “reinos extraños tiene la familia de la observancia más provincias que estos padres conventos” (*Tratados* 294). Así mismo, poco útiles resultaban los capuchinos para despachar avisos en aquellos lugares, en comparación con las redes que habían tejido los observantes. Igualmente, y quizá considerando el origen italiano de la reforma, el franciscano advertía que utilizar capuchinos para las diligencias de Estado suponía muchos peligros, por cuanto estos religiosos eran, a fin de cuentas, extranjeros que no debían tratar temas relativos a la monarquía hispana.

De ahí que, en un ardid de legitimación histórica, el franciscano solicitaba a Felipe III que fuese consecuente con las disposiciones de su padre, quien no permitió el establecimiento de los capuchinos en territorio castellano. Remitiendo a autores clásicos, como Tiberio, Cicerón y Séneca, Sosa escribe:

[...] un rey que tanto se esmeró en piedad y justicia, hará a cualquiera mucha fuerza, cuanto más el de tal padre a tal hijo [y] razón habrá para mandar V. Majestad, no se altere lo que su padre tan justo y pío, después de tanto acuerdo determinó [para que] no sea menospreciado lo que una vez juzgaron, ni defraudada la razón, ni oprimida una familia tan benemérita [...]. (*Tratados* 276-277)

En realidad, esta percepción de Francisco de Sosa era equivocada, pues los capuchinos funcionaron también como espías, embajadores y mediadores de la monarquía hispana. Luego de la fundación de la provincia de Castilla, algunos capuchinos lograron ostentar el cargo de predicadores reales de Felipe III. La figura del predicador real no tuvo una dimensión meramente religiosa, sino también política. En tiempos de Felipe IV la presencia capuchina en la corte creció considerablemente. Leandro de Antequera, Pedro Moraleja, Leandro de Murcia, Juan de Ocaña, Buenaventura de San Matheu, Sebastián de Santa Fe, Alejandro de Valencia, Mauro Valencia, Marcelino Varea y Dávila, Heliodoro Varea y Dávila tuvieron contacto directo con los avatares de la política monárquica y fueron predicadores del rey. Estar presente en el ambiente cortesano implicaba también formar parte de aquella política, ya que “el clérigo llamado a sermonear al rey se sabía un elegido dentro de su profesión y un privilegiado para poder hacerse oír con sumo cuidado sobre temas no siempre evangélicos” (Negredo, *Los predicadores* 23). Y es que, entre los siglos XVI y XVIII, el ejercicio del poder estuvo acompañado de un desarrollo inaudito de los mecanismos de propaganda dirigida hacia la autoconservación del *statu quo*, aunque disfrazada de novedad y artificio. De estos mecanismos, permitidos e impulsados por los poderes civil y eclesíastico, nacieron ciertas prácticas extravagantes, en exceso o en defecto, que compensaban las prohibiciones en la renovación y reorganización intelectual, jurídica y social, puesto que,

[...] al dejar a la masa sin instancia objetiva a la cual atenerse y entregada a ese más aparente que efectivo subjetivismo del llamado gusto libre, lo

que en realidad se hacía era dejarla sin defensas frente al dominio de la acción configuradora que sobre ella pudieran ejercer los recursos manejados por el poder. (Maravall, *La cultura* 293).

En este contexto, la actuación política de diversos religiosos se justificaba como un servicio bipartito: a Dios y al rey. Según el discurso capuchino, Dios sacaba del retiro a los frailes para prestar sus servicios al rey y los convertía en representantes de un legado espiritual en la tierra porque,

[...] aunque los capuchinos viven retirados de los palacios, y trato de los Grandes, la providencia del Señor, que ensalza a los humildes, los ha sacado del claustro, para servirse de ellos en legacías y embajadas a varios príncipes de la Europa. (Ajofrín, *Carta familiar* 15)

Uno de los primeros capuchinos que Dios prestó al rey hispano fue el padre Diego de Quiroga (1574-1649). De carrera militar, Quiroga obtuvo el grado de alférez en los ejércitos españoles que combatieron en Flandes y en Francia. Las fuerzas de Enrique IV de Francia lo capturaron y, acusado de espionaje, fue condenado a la horca “por no querer, ni a fuerza de tormento, revelar los secretos que se le habían confiado” (Carrocera, “El padre” 74). Después de sitiada la plaza de la Fère, el general del ejército español logró salvar a varios rehenes con la amenaza de matar a los franceses que tenía en su poder. Quiroga fue liberado y, al poco tiempo, en 1598, decidió entrar al convento capuchino de Figueras en Cataluña. La dinámica de su vida seglar, al parecer, la repitió en su vida regular. No se tiene noticia de la fecha en que recibió la ordenación sacerdotal pero, según Carrocera, en 1609 ya era predicador y, junto con otros frailes, gestionaba la fundación del convento madrileño de San Antonio del Prado. Luego se ocupó de las diligencias para fundar otros conventos en la provincia capuchina de Castilla. En 1615 fue nombrado superior de la provincia de Valencia y, en 1622, de la provincia de Castilla. Quiroga se convirtió en un lazo imprescindible entre la monarquía y la orden capuchina, gracias a las redes sociopolíticas que tejió como militar y como predicador. Además, la influencia de Margarita de Austria en la preferencia de Felipe III hacia los capuchinos y la buena relación que la reina tuvo con el capuchino Lorenzo de Brindis —luego santo— en Viena prepararon la entrada capuchina a la corte. De tal manera, en los primeros años del siglo XVII, Brindis fue invitado a Castilla por

los reyes y, entre las gestiones de este con la reina, la mediación de fray Serafín de Policio y las relaciones político-cortesanas de Diego de Quiroga, se logró el permiso para que los capuchinos fundaran en Castilla.

Como predicador y confesor de la familia real, Quiroga llegó a ser consejero político de la Corona. Su fuerte influencia se manifestó en diferentes asuntos políticos en los que participó, entre ellos la pretendida alianza matrimonial del príncipe de Gales, Carlos Estuardo, con la infanta María de Austria (hija de Felipe III y hermana menor de Felipe IV) en 1623. Tras no conseguir la conversión del príncipe de Gales al catolicismo, evento que abordaremos con más profundidad en el siguiente capítulo, la infanta se casó con el archiduque Fernando, rey de Hungría y de Bohemia. Al elegir nuevo confesor, luego de la muerte en 1627 de Juan de Santa María, que había ocupado este cargo, los sacerdotes que compitieron por el título fueron el jesuita Ambrosio de Peñalosa y el capuchino Diego de Quiroga. El primero era el favorito, puesto que el emperador Fernando II (padre del archiduque) había pedido que, por razones de Estado, fuese elegido un religioso de la Compañía de Jesús. Sin embargo, la infanta presentaba “más inclinación a querer confesarse con fray Diego de Quiroga que con [un] religioso de la Compañía” y en su empeño la apoyó Felipe IV. Así pues, dos años más tarde, Quiroga marchó a Hungría con la infanta y fue su confesor hasta la muerte de María de Austria, acaecida en 1646 (Carrocera, “El padre” 81).

En Hungría, el capuchino se convirtió en “los ojos y los oídos” de Felipe IV. Este llegó a proponerlo, al menos en dos ocasiones, como cardenal, pero Urbano VIII rechazó la propuesta porque, al parecer, no quería a ningún español en su séquito. A la muerte de la infanta, el capuchino viajó a Viena como confesor y consejero del conde y duque de Olivares, valido de Felipe IV. El capuchino se dedicó a granjearse amistades de la nobleza alemana y holandesa para persuadirlos de la necesidad de hacer una liga con España en contra del poderío francés. Como recompensa a los favores recibidos, Felipe IV nombró por decreto real a Diego de Quiroga como confesor de su hija, la infanta María Teresa, quien después se casó con Luis XIV. Sin embargo, Quiroga no logró ejercer tal cargo, debido a que su estancia en Viena se prolongó hasta 1649, fecha en que regresó a Madrid al lado de la archiduquesa Mariana de Austria, segunda esposa de Felipe IV. Ese mismo año el capuchino murió.

En recompensa por los servicios realizados por Diego de Quiroga, luego de la muerte de este Felipe IV nombró al capuchino Alejandro de Valencia como confesor de la infanta María Teresa. También capuchino castellano,

Alejandro de Valencia se movió entonces en el ambiente cortesano y estuvo al tanto de la política religiosa del siglo XVII español. Fue cuatro veces ministro provincial (tres en Castilla y una en Andalucía) y consultor y calificador de la Suprema Inquisición. A partir de 1649, además de ostentar el cargo de confesor de la infanta, se convirtió en hombre de confianza del rey y de sus ministros durante varios años. Incluso, hacia 1656, el embajador español en Roma lo consideró para despachar algunos asuntos del rey. Estos despachos los realizó hasta que “sufrió durante un año falta absoluta de memoria, ‘pero sin lesión del entendimiento’, y sin que tampoco los médicos de Cámara acertasen con la causa ni menos pusiesen remedio” (Carrocera, *La provincia* 1: 381). Murió en 1659, a los 65 años de edad. No sabemos exactamente cuándo cesó su cargo como confesor ni cuándo le vino esta rara enfermedad.

El capuchino Antonio de Fuentelapeña, autor del singular libro titulado *El ente dilucidado*, que hemos estudiado en otro lugar (Hernández, “Sobre la especulación”), fue también un elemento importante en la política monárquica española. Nació en la villa de Fuentelapeña, provincia de Zamora, en 1628, dentro de la familia nobiliaria de los Gómez Arias y Porres, y fue bautizado con el nombre de Rafael Elías. En 1643 recibió el hábito capuchino y se ordenó como sacerdote hacia 1651. Nueve años más tarde se desempeñó como secretario provincial y consiguió los cargos de custodio general, ministro provincial y visitador. Fue un incansable promotor de las misiones populares capuchinas, principalmente en los territorios de lo que entonces se llamó Castilla la Vieja, razón por la cual, un siglo después, algunas de sus ideas sobre el ejercicio misional fueron retomadas al crearse los colegios de misioneros capuchinos, de los que luego nos ocuparemos. Aquí queremos rescatar los servicios que este fraile prestó a la Corona cuando fue nombrado comisario de las provincias capuchinas en Sicilia entre 1677 y 1678 (Carrocera, *La provincia* 1: 403-404; Gusendos).

El poder político español en la isla de Sicilia se encontraba amenazado principalmente por las conquistas francesas en la zona. Carlos II confió al capuchino Fuentelapeña la misión de mantener aquellas provincias “en la observancia y en la obediencia al real servicio” (Gusendos 65). El capuchino entonces trabajó como mediador entre las inquietudes políticas de sus hermanos sicilianos y la postura del ministro general de la orden, Esteban de Cesena (1671-1678), quien había tenido desacuerdos con los jueces españoles sobre la postura de la orden en el reacomodo territorial. Finalmente, en el capítulo general de 1678, gracias a la intermediación de Fuentelapeña, los capuchinos

sicilianos resolvieron sus controversias internas y se decidieron por el apoyo hacia la política hispana. Buenaventura de Carrocera y Teófilo Estébanez han escrito que, con el apoyo de su hermano Manuel Arias y de su tío Fernando Villalobos, Fuentelapeña descubrió una traición fraguada por algunos mesinenses y franceses para que España perdiera la isla de Sicilia, sin dar mayores detalles y sin explicar la posible relación de aquel descubrimiento con el cambio de actitud del general Esteban de Cesena. Sin embargo, la celebración del capítulo de 1678 no fue totalmente positiva para Fuentelapeña, pues, en contra de las disposiciones del embajador español en Roma, se negó a elegir al padre Francisco de Jerez como definidor general. Como represalia fue acusado de haberse “unido con los franceses y que incluso estos habían recibido órdenes de elegir al P. Fuentelapeña, si bien este se retiró antes de las elecciones” (Carrocera, *La provincia* 1: 404). De ahí que, a su regreso a España en ese mismo año, fue obligado a salir rumbo a Portugal, donde se encontraban desterrados también los capuchinos Martín de Torrecilla y Juan Francisco de Milán, acusados por la misma causa. El Consejo de Estado no le permitió regresar a territorio hispano sino hasta febrero de 1681, a pesar de que desde 1679 Carlos II remitió cartas al nuncio Mellini, a quien correspondía el caso, para que los capuchinos desterrados pudieran regresar. Servicios políticos, consecuencias políticas.

La utilidad política de los capuchinos también fue manifiesta en el problema político y religioso de la Valtelina (zona alpina de Italia, al norte de Lombardía). En el siglo XVI, los protestantes grisonos se apoderaron del territorio en medio de las guerras de religión que azotaban la zona. Los valtinenses se rebelaron en contra de los grisonos, y su rebelión tuvo como resultado la coyuntura perfecta para que españoles, franceses, suizos y alemanes se disputaran el gobierno de la zona. En 1625 los franceses invadieron la Valtelina, situación que puso en evidencia la debilidad del dominio español en territorio italiano. Muchos capuchinos de distintas latitudes (franceses, españoles y alemanes) fueron enviados al lugar para afianzar la religión católica y convertir a los protestantes a la “verdadera fe”. En este ambiente violento fue asesinado, en 1622, el capuchino alemán Fidel de Sigmaringa. Mientras el fraile predicaba en el púlpito a la feligresía, los protestantes grisonos asediaron el lugar, le destrozaron el cuerpo a golpes y espadas y,

[...] para saciar más la rabia que los había impelido al sacrilegio, no permitieron que en todo aquel día y la siguiente noche se diese sepultura

al ensangrentado cadáver. Por último fue arrojado un día después en un hoyo, que se cabó en el mismo sitio, en que se había ejecutado el nefando crimen; bien que a poco tiempo le sacó de allí la piedad de un católico, y le dió en la iglesia más decente, honorífica sepultura<sup>45</sup>. (Pise, *Quarta parte* 499)

La historia de Sigmaringa sirvió como estímulo para que la comunidad católica afanzara su actitud en contra de los “salvajes protestantes”, además de que promocionó la santidad de la orden capuchina. De esta manera, los capuchinos se convirtieron en un arma más contra la supremacía protestante y de ahí que también se les construyeran conventos, a pesar del contexto bélico en que se encontraba la zona, con el objetivo de que “el estudio y trabajo de los capuchinos [sirvieran] para oprimir el orgullo de los here[je]s, y promover el culto de la fe católica” (Milán, *Apéndice*, trad. manuscrita de Francisco de Ajofrín, ff. 435 v.-436). En los momentos más críticos del conflicto religioso, las iglesias y conventos construidos para los frailes valieron como bodegas de alimentos de primera necesidad para los ejércitos católicos<sup>46</sup>. En otros casos, los frailes habitaron almacenes ya existentes en las zonas de conflicto, donde se procuraban de los enseres ahí resguardados y los repartían entre los católicos, de modo que se convirtieron en los guardianes de alimentos tan preciados como la sal<sup>47</sup>. Es evidente que proteger a los capuchinos tenía connotaciones religiosas, políticas y estratégicas. De ahí que, entre 1648 y 1649, Felipe IV enviara una real provisión al cardenal Albornoz para que este se ocupara de la situación de los capuchinos en la Valtelina. A pesar de que la correspondencia se encuentra cifrada, podemos extraer de estos documentos algunos datos importantes. El asunto

<sup>45</sup> El protomártir capuchino Fidel de Sigmaringa fue beatificado en 1729 por Benedicto XIII y canonizado por Benedicto XV en 1746. Su hagiografía, sus sermones y sus ejercicios espirituales fueron escritos después por diferentes capuchinos italianos, alemanes, franceses y españoles. Entre las hagiografías más famosas escritas en España durante la época moderna está Ajofrín, *Compendio de la vida*.

<sup>46</sup> Lo mismo sucedió durante los conflictos entre Aragón, Cataluña y Francia (siglo XVII). Algunos edificios, entre ellos una iglesia de capuchinos, fueron utilizados como depósitos de trigo y cebada para el abastecimiento del ejército (P. Sanz).

<sup>47</sup> En otro contexto, según el relato de las *Chronicas capuchinas*, hacia 1614 los frailes estuvieron viviendo en un almacén de sal mientras esperaban la fundación de un nuevo convento en París, a condición de que se encargaran del abastecimiento periódico de este de manera “noble, y útil a la República” (Pise, *Quarta parte* 55).

tratado es que “los protestantes grisonos habían publicado dieta general con pretexto de excluir y echar de allí [de la Valtelina] tres conventos de capuchinos”, por lo que el rey le anunciaba al cardenal Albornoz que había mandado al marqués de Caracena información para que “paséis oficios con su Santidad, en orden a que socorra [a] aquellos religiosos”, y añadía la utilidad política y religiosa de los capuchinos en esa zona en la “que el partido de los católicos allí es corto, y que los religiosos que hay padecen mucho y la necesidad es grande” (AHN, NB, [Toledo], Osuna, C. 1979, D. 61). La protección real a la orden capuchina y el apoyo a su promoción estuvieron entonces envueltos en asuntos políticos y estratégicos más que en asuntos puramente religiosos, por cuanto la Valtelina fue la zona estratégica por la que las tropas españolas podían acceder a los territorios italianos en conflicto.

Estos ejemplos nos sirven para entender que, si bien los capuchinos no se caracterizaron por su labor educativa, como los jesuitas, ni tuvieron una adscripción consuetudinaria a ciertas instituciones, como la tejida entre los dominicos y los tribunales inquisitoriales, y aunque fueron pocos los cargos políticos que ocuparon dentro y fuera de España en comparación con los ejercidos por franciscanos observantes en los virreinos europeos y americanos, sí fueron herramientas estratégicas al uso de la monarquía hispánica. Igualmente, es necesario recordar que los beneficios prestados a monarcas y nobles por el clero, en general, formaban parte de una *economía de los favores* que funcionó gracias a la maquinaria diplomática político-religiosa del mundo moderno interconectado, que se traducían en un “toma y daca” de protecciones y fidelidades de poder.

Francisco de Sosa termina su tratado en contra de la introducción de la orden capuchina en España explicando que el texto lo escribió en defensa propia y de su religión, “porque nada puede uno decir más odioso, y más digno de reprehensión, que loores propios y vituperios ajenos, aunque más verdad diga. [...] Pero respondo, que todo esto se entiende, cuando no está de por medio la propia defensión” (*Tratados* 296). Defensión, a todas luces, no solo de la recta observancia a la regla que la familia de los observantes pregonaba, sino también de los intereses políticos y económicos que podían verse mermados con la entrada de los capuchinos al corazón mismo de la política hispánica.

Escritos impugnatorios como el del padre Sosa no impidieron que los capuchinos consolidaran su presencia en los reinos hispanos, generalmente gracias a la protección nobiliaria. Los capuchinos se esmeraron en ganarse el aprecio de mujeres importantes en la política occidental, a sabiendas de que el

poder de persuasión de las damas en la vida cortesana era un ápice indispensable en la toma de decisiones de los varones (Anderson 471-572; Arriaga). Sin el beneplácito de la duquesa de Camerino y la red nobiliaria en que se amparaba su genealogía, los capuchinos no hubieran podido llevar a cabo su reforma (Boverio, *Primera parte*, lib. I, II, III). Similar actuación tuvo Vittoria Colonna al interceder por la orden frente a Carlos V. Por su parte, María Lorenza de Longo fue la impulsora directa para que los capuchinos aceptaran la fundación de su rama femenina (Boverio, *Primera parte* 306-308). En Francia, la reina Catalina de Médici, esposa de Enrique II, fue quien los promovió para predicar contra la facción protestante<sup>48</sup> (Boverio, *Segunda parte* 207-210).

El cobijo nobiliario y los recursos retóricos, escriturales y simbólicos, de los que nos ocuparemos en adelante, fueron las armas predilectas con las que los capuchinos se defendieron de la artillería de sus oponentes. Pero, aun así, tuvieron también otra fortificación con la que custodiaron su instituto. Los capuchinos utilizaron el litigio eclesiástico y jurídico para hacerse un lugar en la España de los siglos XVII y XVIII, por cuanto la cultura ibérica, desde el siglo XV hasta el XVIII, estuvo caracterizada por la propensión al pleito por vía jurídica. Sin dejar de lado las variaciones que los procesos jurídicos experimentaron durante estos siglos —variaciones determinadas por los estatutos legales en vigor, las actividades comerciales, el crecimiento o la depresión económica, las políticas monárquicas, la densidad de población, la profesionalización de los encargados de impartir justicia, etc.—, podemos afirmar que la actividad del litigio como medio para resolver disputas ganó terreno en los albores de la modernidad occidental. Los hombres de leyes (abogados, procuradores y solicitadores), que aconsejaban a los litigantes sobre la manera de llevar el caso a buen puerto, se convirtieron en elementos indispensables para el funcionamiento de la justicia dentro del modelo de la cultura jurídica de la monarquía hispana (Kagan; M. de los Á. Martínez). Los discursos impugnatorios contra los capuchinos sirvieron entonces para que sus opositores entablaran litigios en

---

<sup>48</sup> Consideramos que hace falta un estudio histórico sobre la influencia de las mujeres cortesanas en la consolidación y desarrollo de la orden capuchina, pues, a lo largo de la investigación, pudimos certificar que detrás de los momentos cruciales que permitieron la expansión de la orden estuvo generalmente una dama nobiliaria.

contra de la orden. Estos pleitos llegaron a los tribunales y algunos consejeros jurídicos se ocuparon de defender el derecho de los frailes a erigir conventos<sup>49</sup>.

Para entender la relación entre las ideas expuestas por Francisco de Sosa, la dimensión ideológica y material que estas adquirieron y la defensa que los capuchinos hicieron de su reforma y sus fundaciones, nos ocuparemos ahora de dos litigios entablados por los capuchinos contra otras ramas franciscanas. Es necesario recordar que desde el siglo XV todo proceso jurídico hispano estuvo soportado en la escritura. Luego de interpuesta la demanda en los juzgados, algunos litigantes mandaban imprimir las causas del pleito y distribuían copias. Estas impresiones fueron conocidas como *informaciones en derecho*, *alegaciones en derecho* o *porcones* (Kagan; Pérez de Castro). La impresión y distribución de estos documentos constituyó una red económica bien específica, ya que abogados y copistas se vinculaban con impresores y vendedores de *porcones*, de lo cual surgía un negocio redondo. La finalidad de estos textos era difundir el proceso para persuadir a la opinión pública de que el pleiteante llevaba la razón.

Los capuchinos hicieron uso de esta, la cultura impresa del litigio, en 1659, con ocasión del pleito sobre un convento de la villa de Cariñena (Zaragoza), y en 1660 sobre la fundación capuchina en Burgos que dispuso don Fernando de Quintanadueñas, eventos poco novedosos en la época si consideramos que las estadísticas estudiadas para la Chancillería de Valladolid evidencian que entre 1580 y 1660 se elevó el número de apelaciones jurídicas por parte de conventos y monasterios, cifras que manifiestan el uso cotidiano de los juzgados civiles por los regulares, como apuntó el padre Sosa (Kagan 115, tabla 4).

De acuerdo con el primer litigio, en 1654 los capuchinos comenzaron la fundación del convento de la Inmaculada Concepción en la Villa de Cariñena, “en virtud de una sentencia en su favor, dada por el señor obispo de Huesca”. No obstante, el arzobispo del lugar dio excusas durante más de dos años para impedir el inicio de la construcción del convento. Finalmente, en 1659 el convento estaba en pie y con ello comenzó una disputa con los padres observantes

<sup>49</sup> Ignoramos la forma en que la orden pagó los honorarios de estos funcionarios. Quizá fueron los bienhechores de los frailes quienes los contrataron o tal vez estos abogados actuaron de manera altruista o previendo algún pago espiritual, por ejemplo, en forma de indulgencias. Existe la posibilidad de que los defensores legales actuaran en virtud de la amistad que tenían con algún integrante de la orden o eventualmente pudo suceder que los frailes se valieran de los funcionarios para pobres (nuestros abogados de oficio) existentes en los juzgados. Hasta aquí, todo es conjetura.

que pretendían derribar el edificio y sacar de ahí a los capuchinos, “con tres sentencias y ejecutoriales de la Rota”<sup>50</sup> (Esmir 1). Los capuchinos se opusieron a estas sentencias y presentaron un recurso en el Tribunal de Justicia. Al parecer, en un primer momento, la Congregación de Regulares, instituto perteneciente a los órganos eclesiásticos de la curia romana, se hizo cargo del litigio. Sin embargo, según los capuchinos, la congregación era poco favorable a su causa porque, siendo una instancia compuesta por cardenales y capellanes del papa, estos actuaban inclinando la cabeza “con suma reverencia, sin especular su justicia”, en perjuicio de la equidad y “sin proceder jurídicamente” (Esmir 6-10). Los capuchinos añadían que, para resolver el pleito entablado, era necesario estudiar la oposición de los observantes con profundidad, pues su males-tar databa de muchos años atrás.

En 1647 los capuchinos fundaron un hospicio en Cariñena. El establecimiento de este hospicio, aseguraban los frailes, se hizo “sin contradicción alguna” de los observantes. Sin embargo, cuando los capuchinos quisieron erigir convento en el lugar, los observantes se opusieron a ello “sin haberse tratado jamás, así en este reino como en la Rota, del hospicio, sino solo del convento” (Esmir 19). En realidad, los observantes no se oponían a la presencia capuchina en la villa ni a sus labores en el hospicio, sino a la erección de su convento. Probablemente, esta oposición se debía a la competencia por las limosnas y por las misas, como apuntó Francisco de Sosa. Al parecer, las *cartas executoriales* emitidas desde Roma por el Tribunal de la Rota con las que los observantes se amparaban tenían alguna laguna jurídica, puesto que los capuchinos alegaban que una sentencia no podía ser parte válida y parte nula a la vez y, según su percepción, los ejecutoriales de los observantes no eran aplicables al hospicio. Entonces, si “los ejecutoriales presentes son nulos en cuanto al hospicio, también deben serlo en cuanto al convento, porque siendo secuela de las sentencias, son como estas, indivisibles” (Esmir 20). Los observantes, por su lado, argumentaban que la licencia pontificia y el beneplácito del pueblo eran requerimientos indispensables para la fundación de conventos. Los capuchinos respondían que, de dar lugar a un proceso tan irregular, era posible que los padres observantes consiguieran todo tipo de *executoriales* del Tribunal

---

<sup>50</sup> Las *cartas executoriales* eran los documentos que se expedían cuando un pleito de esta calidad concluía. El Tribunal de la Rota romana es un tribunal eclesiástico donde se interponen estos litigios para ser llevados directamente al papa.

de la Rota y tendrían entonces facultades para derribar no solo los conventos capuchinos, sino también los de las otras congregaciones e incluso demoler sus propios conventos, pues ninguno de ellos “se ha erigido con licencia del papa, ni de todo el pueblo; sino del modo en que se ha fundado el que los padres capuchinos poseen en Cariñena” (Esmir 21).

Esta voráGINE de contradicciones la podemos entender desde tres aristas. Por un lado, tanto en la legislación real como en la eclesiástica de la época existía una imprecisión en los términos y en el modo en que debía aplicarse la ley, además de que ambos poderes se encontraban en una situación parasitaria: por ejemplo, un sacerdote podía apelar en tribunales eclesiásticos, y al no verse favorecido por estos, tenía la opción de recurrir a las instancias reales de impartición de justicia o viceversa. Por otro lado, la corrupción de los jueces era por todos conocida, lo que determinó el desarrollo de una *cultura de la corrupción y el fraude*. Finalmente, la excesiva burocracia hispana impedía que las sentencias de los juicios se llevaran a cabo mediante un proceso continuo, pues, entre tanto papeleo, los procesos se alargaban y podía suceder que los litigantes o los ministros que inicialmente se encontraban en el caso muriesen o que los juristas fueran cambiados de juzgado, entre muchas otras desavenencias<sup>51</sup>.

De acuerdo con los datos biográficos del defensor de los capuchinos, José Esmir y García Casanate, en 1662 la sentencia resultó favorable a los capuchinos y consiguieron las aprobaciones para convertir el antiguo hospicio de Cariñena en un convento (Latassa 435). Sin embargo, aunque en el impreso del litigio se lea que desde 1659 el convento estaba en pie, no tenemos noticia de que los frailes lo hayan ocupado. Hasta donde sabemos, no existió convento en Cariñena, solo hospicio. Quizá lo que se había construido del convento hasta 1659 no tenía las condiciones óptimas para habitarlo o quizá los frailes no consiguieron fondos suficientes para mantener el hospicio y continuar con el proyecto del convento. Lo cierto es que la historiografía capuchina ha mantenido silencio sobre el caso del convento de Cariñena. Sin embargo, en 1694 el capuchino Martín de Torrecilla, cuya pluma se caracterizó por la beligerancia con que defendió a su orden, escribió sobre la calidad jurídica de los

---

<sup>51</sup> Kagan, en su obra citada, estudia algunas de las artimañas corruptas y lucrativas de muchos ministros legales. Las formas para que una demanda no llegara a resolverse de manera justa eran variadas y muchas veces se dio fallo de culpable a gente que poco tenía que ver con los asuntos que se les imputaba.

hospicios y criticó a quienes polemizaban en torno a la petición de limosnas para aquellos que no formaban parte de ningún convento. Entre tales hospicios, Torrecilla cita el mercedario de Corella, el de Zuera de los franciscanos observantes, el jesuita de Toro y tres de la orden capuchina: Cariñena, Viana y Tarancón (*Consultas, alegatos* 398-403).

Atenderemos ahora al proceso de 1660 sobre una fundación capuchina en Burgos que, finalmente, no se logró. En este litigio no intervinieron instancias romanas, solo las de la justicia real, probablemente porque ahora se trataba de un intento de fundación en donde la presencia capuchina no fue tan evidente como en el caso del hospicio de Cariñena. Los capuchinos pretendían que con el impreso del caso se les diera licencia para fundar el convento “que dispuso don Fernando de Quintanadueñas, pues no es contra lo dispuesto por los Sagrados Cánones, bulas pontificias, órdenes de su majestad, ni condiciones de millones”<sup>52</sup> (Montaña ff. 1 v.). El objetivo del discurso era convencer al rey de que tanto observantes como descalzos recoletos intentaban impedir la fundación capuchina con argumentos erróneos, ya que pedían licencia papal para tal fundación y alegaban disposiciones anteriores a las del Concilio de Trento. Aseguraban también que, en la sesión 25 del Concilio, se decretó que el requisito esencial para llevar a cabo las fundaciones de conventos fuese la obtención de la licencia del ordinario y no la de la Santa Sede. Y, si observantes y descalzos pretendían que los capuchinos obtuvieran licencia para la fundación de mano del sumo pontífice, la consecuencia sería que las competencias del ordinario en estos trámites quedarían anuladas y se violarían los decretos de Trento, además de que “en estos reinos de España, donde en tantas fundaciones como se han hecho, no se ha requerido licencia pontificia para ellas, pues solo la del ordinario, y aprobación del Consejo, han sido bastantes para hacerse” (Montaña 4 v.-5 v.). Conocedores del tipo de argumentación utilizada por los observantes, los capuchinos advertían que, en este caso, el Tribunal de la Rota no estaba facultado para dar sentencia porque

---

<sup>52</sup> Los millones fueron, en sus orígenes, un servicio extraordinario concedido por las Cortes a Felipe II con carácter excepcional, luego del desastre de la Armada en 1588, donde se le otorgaron ocho millones de ducados; de ahí su nombre. Sin embargo, este recurso administrativo cambió a lo largo de los siglos y, de tener carácter excepcional, se convirtió luego en impuestos permanentes de las rentas provinciales. Sobre el asunto véase *Diccionario de historia moderna de España* 257-258.

[...] el decreto de Gregorio XV expresamente dispone que las apelaciones, de concederse o denegarse la licencia, se devuelvan a la Congregación de Cardenales, en que se trataren negocios de los regulares [porque] es privativo de la Sagrada Congregacion este conocimiento. (Montaña ff. 8-8 v.)

Estas afirmaciones evidencian que, a lo largo del siglo XVII, los capuchinos —seguramente con ayuda de sus consejeros jurídicos— tuvieron cada vez más experiencia jurídica en materia de litigios sobre fundaciones conventuales. Sin embargo, observantes y descalzos recoletos no se sirvieron exclusivamente de argumentos jurídicos, puesto que también manifestaron justificaciones de orden eclesiástico muy similares a las que, décadas antes, había expuesto Francisco de Sosa: que con la fundación capuchina se relajaría la disciplina religiosa, que las limosnas no serían suficientes, que no podrían sustentar cómodamente el convento, que carecían de rentas anuales, etc. En sintonía con estas impugnaciones, los capuchinos respondían con los argumentos que históricamente habían reproducido: que su grado de mortificación, reglamentado por sus constituciones apostólicas, los obligaba a tener “cortedad de alimento”, por lo cual poco se necesitaba para el sustento de doce frailes “que lo más del año se pasan con yerbas de las huertas”, modo de subsistencia practicado por los pobres (Montaña f. 10 v.). Los capuchinos aseguraban que, a pesar de que Fernando de Quintanadueñas deseaba que fuesen quince los religiosos que habitaran el convento, ellos estaban dispuestos a reducir el número a doce para aligerar la supuesta carga que supondría la fundación en Burgos. Igualmente, argumentaban que su suma pobreza no les permitía

[...] admitir ningunas rentas mayores, ni menores, que toquen a su sustento, ni envían religiosos los agostos a recoger limosna de trigo, ni la pueden pedir de pescado, ni carne, quedando reducida su mendiguez solo a la limosna de pan para el sustento cotidiano. (Montaña ff. 12-12 v.)

Así mismo, tampoco se olvidaban de los servicios políticos que podían prestar a la Corona. En el texto se señalaba explícitamente que, a partir “de las paces entre las dos coronas [las de Francia y España]”, la fundación capuchina podía ser útil para “mayor quietud, sosiego, y aumento de tráfico y negociación, principalmente en Burgos, siendo preciso tránsito para el reino de Francia”. Además, manifestaron el valor mediático que la orden capuchina

tenía y argumentaron que, con su imagen penitente, eran capaces de reformar las desviadas costumbres de muchos españoles porque, mientras en el mundo secular “se consume el tiempo en fiestas y regocijos”, ellos se dedicaban a la oración y a la penitencia y prestaban servicios a la sociedad cuando era asediada por enfermedades, incendios y pestes, “sin reparar en el peligro y contagio”, haciendo las veces de enfermeros, administrando los sacramentos y enterrando a los difuntos, “como se experimentó en Cataluña en la peste general del año de 90” y en las pestes que azotaron “el estado de Milán, reino de Nápoles, Valencia, Zaragoza, Murcia, Malaga, y Sevilla [...] siendo en estos ministerios operarios incansables” (Montaña f. 13 v.).

En verdad, estos episodios determinaron que los frailes capuchinos ganaran la fama de religiosos generosos que no claudicaban en su labor evangelizadora, ya que, según Gloria Franco Rubio, tuvieron “un comportamiento ejemplar y una total abnegación durante las epidemias de peste” que azotaron la Edad Moderna (38). Sin embargo, pese a los beneficios ofrecidos por los frailes en ocasión de la fundación en Burgos, observantes y descalzos recoletos ganaron la partida y el convento nunca se edificó.

El tema de la peste fue muy explotado discursivamente por nuestros frailes, y no solo porque ya san Francisco había puesto el ejemplo de la necesidad de servir a Dios por medio de la solidaridad con pobres y enfermos. Desde tiempos medievales, las figuras del apestado y del leproso envolvieron consideraciones contradictorias. Por un lado, se les relacionaba con ladrones, prostitutas, brujas, sodomitas, lujuriosos y otras etiquetas denigrantes. Por otro, los apestados generaban en las sociedades cierto tipo de compasión, debido a que cualquier persona podía contagiarse y a que la peste arrasaba con pueblos enteros (Geremek, “El marginado”). Los capuchinos presumieron de que, a diferencia de otros religiosos que al toque de alarma de peste huían de sus conventos, ellos estaban obligados, por obediencia al sumo pontífice y a la regla franciscana, a asistir a los enfermos, aun cuando su vida peligrara. En tiempos de peste, el papa tenía la potestad para obligar al guardián de determinado convento a

[...] que asista a servir y a curar [a] los religiosos apestados de su convento en los ministerios corporales y espirituales, aunque sea con peligro manifiesto de la vida [...] Porque a la regla, y al instituto religioso pertenecen los recíprocos ministerios, que pertenecen a la conservación del estado religioso, como es servir a dichos enfermos, y de ello tienen

expreso precepto en la regla los frailes menores; luego el papa, y dicho prelado lo pueden mandar, y ellos están obligados a obedecer. (L. de Murcia, *Questiones* 35)

Pero la peste, además de convertirse en motivo de imitación de san Francisco, fue un elemento importante para que los capuchinos pudieran ganarse un lugar en la devoción religiosa nobiliaria y popular. La asistencia que Mateo de Bascio ofreció a los contagiados en Camerino hacia 1522 lo empujó a replantearse otra manera de practicar la observancia de la regla franciscana y, cosa muy importante, a conocer a la duquesa de Camerino, Catalina Cibo, quien sería en adelante protectora y promotora de la nueva reforma. Buscando presentarse en el mundo de los desamparados, en 1576 los capuchinos auxiliaron a los apestados de Milán, Venecia y Palermo y consiguieron con ello gran reputación. En 1588 protegieron a los apestados de Tolosa y, aproximadamente hacia 1597, atendieron a los apestados de Flandes. En 1604 se ocuparon nuevamente de los enfermos de peste en Palermo (Boverio, *Segunda parte* 761; Boverio, *Tercera parte* 242-243, 359). Otro tanto sucedió hacia mediados del siglo XVII, cuando varios capuchinos murieron en diferentes ciudades francesas (entre ellas, Auxerre y León) contagiados por los apestados a quienes daban cobijo espiritual (Pise, *Quinta parte* 242-244).

Según un estudio reciente, entre 1576 y 1577 los capuchinos ayudaron al arzobispo Carlos Borromeo a cuidar de los apestados en Milán y, durante la peste italiana de 1629, los religiosos socorrieron a enfermos y moribundos, a pesar de las bajas mortales que la comunidad sufrió en esta labor: perdieron la vida 40 capuchinos de los 200 que había en la provincia de Brescia; 51 de los 92 de la Toscana; 12 en Milán; otros 12 en Parma y 18 en Piacenza. Cosa similar ocurrió durante la peste de Borgoña de 1636, durante la cual fallecieron más de 80 capuchinos (Po-Chia 49). Una historia del ejercicio capuchino en tiempos de peste sería un bastión importante para entender la fama y el apoyo que tuvieron entre la nobleza europea, principalmente entre las mujeres nobles, pues fueron ellas quienes se ocuparon de la beneficencia durante la época moderna. Ciertamente, la peste desataba episodios de pánico colectivo y fue objeto continuo de preocupación en las sociedades europeas durante cuatro siglos (1348-1720), en cuanto apareció casi cada año durante los siglos XV y XVI, y

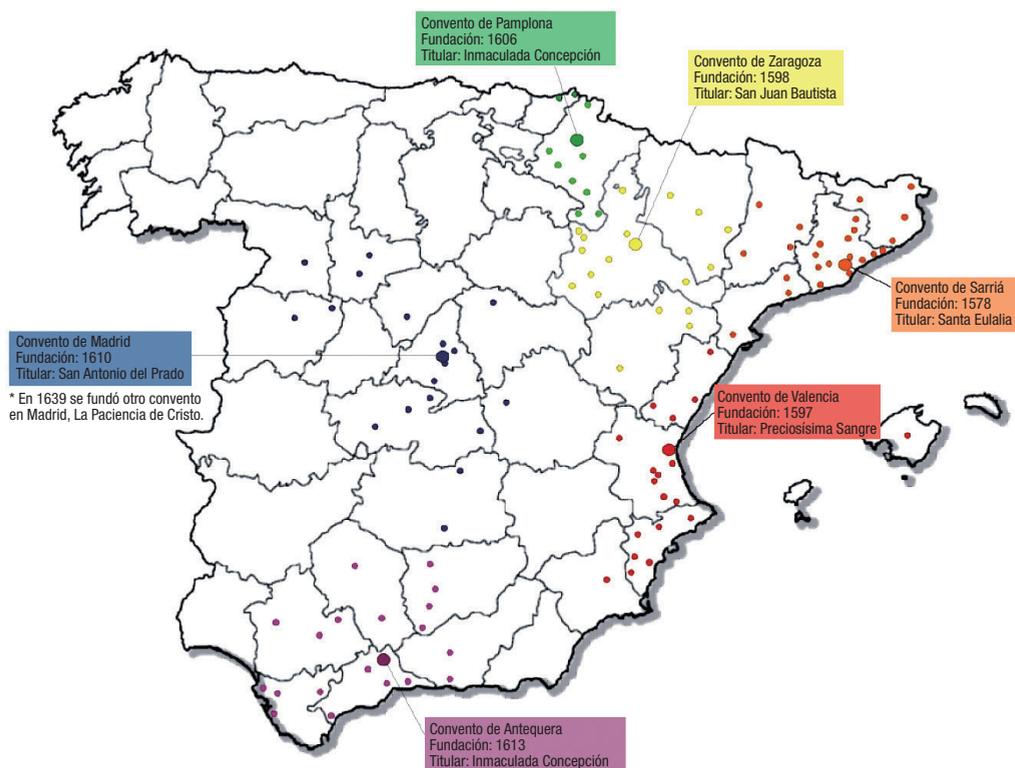
era la causa de algunos de los mayores desastres humanitarios durante el siglo XVII (Delumeau, *El miedo* 155-163)<sup>53</sup>.

Las puntualizaciones realizadas hasta aquí nos demuestran la existencia de un discurso impugnatorio contra los capuchinos fundamentado en prejuicios. Estos fueron producto de un imaginario franciscano, reciclado desde el siglo XVI, sobre el enemigo o el monstruo capuchino. Si la escritura formaba parte de la maquinaria de reciclado, los capuchinos entonces tuvieron también que escribir para apropiarse de un imaginario creado, creído y recreado a partir de su propia historia.

---

<sup>53</sup> Delumeau sostiene que no fue sino hasta el siglo XIX que el tratamiento de las pestes comenzó a tener un cierto carácter científico, aunque no por ello profiláctico, pues se pensaba que las causas de la peste eran las conjunciones astrales o las emanaciones pútridas del suelo. De ahí que se tomaran precauciones como rociar con vinagre cartas y monedas, encender fogatas purificadoras en las entradas de las ciudades contaminadas, desinfectar la vestimenta con perfumes muy fuertes o con azufre, o usar una máscara en forma de pájaro “cuyo pico estaba lleno de sustancias odoríficas” (*El miedo* 161). Sobre el imaginario social y científico relacionado con los olores, la profilaxis y los estereotipos sociales durante los siglos XVIII y XIX, es indispensable *El perfume o el miasma* de Corbin.

## Provincias y fundaciones capuchinas en España, siglos XVI al XVII



■	PROVINCIA DE CASTILLA: 21 CONVENTOS Primera fundación: Convento de Madrid
■	PROVINCIA DE NAVARRA: 11 CONVENTOS Primera fundación: Convento de Pamplona
■	PROVINCIA DE ARAGÓN: 19 CONVENTOS Primera fundación: Convento de Zaragoza
■	PROVINCIA DE CATALUÑA: 25 CONVENTOS Primera fundación: Convento de Sarriá
■	PROVINCIA DE VALENCIA: 19 CONVENTOS Primera fundación: Convento de Valencia
■	PROVINCIA DE ANDALUCÍA: 20 CONVENTOS Primera fundación: Convento de Antequera

Fuente: Elaborado por Daniel Torres Campos.



# LOS CAPUCHINOS ESCRIBEN SU PROPIA HISTORIA

## ZACARÍAS BOVERIO Y EL PROYECTO DE LOS ANALES CAPUCHINOS

En 1529 fueron dispuestas las constituciones de Albacina, inspiradas en la vida y obra de san Francisco de Asís. Ya hemos apuntado que, en virtud de la vida conventual de oración que los primeros reformados perseguían, en estas ordenanzas se prohibió la erección de casas de estudio y se restringió el uso de libros: los predicadores podían tener tan solo dos o tres libros como apoyo a su ministerio, mientras que sacerdotes y coristas —aquellos que no fuesen predicadores— podían consultar solo “un libro espiritual, o escrito a mano, o impreso”, además del breviario (el libro litúrgico que contiene el oficio divino católico). El acto de escribir también fue recelosamente reglamentado: a los frailes les estaba prohibida la escritura y el envío de cartas a parientes o a extraños. Se determinó incluso que, si algún religioso hubiera escrito o recibido cartas, “ni escritas las envíe o reciba, si su superior no le hubiere dado licencia para ello” (Boverio, *Primera parte* 141-149). Las constituciones de 1536 y de 1552 reformaron el carácter primigenio de la orden e hicieron posible el equilibrio entre contemplación y acción, con lo cual los religiosos se adaptaron a las necesidades del mundo moderno. Entre los cambios significativos que convulsionaron el ideal originario del menor capuchino estuvo la prescripción de que novicios y frailes aprendieran a leer y escribir. Además, se hizo patente la pertinencia de fundar casas de estudio capuchinas en zonas cercanas a las

universidades, con la finalidad de reclutar vocaciones entre los estudiantes<sup>54</sup>. Aunque no exclusivamente, la lectura y la escritura supusieron entonces una herramienta útil para el crecimiento intelectual y espiritual de los frailes.

Durante el siglo XVII los ministros de la orden capuchina comprendieron que por medio de la escritura podían enfrentarse a los religiosos de otras ramas de la familia franciscana, cuyos integrantes hablaban y escribían en contra de su instituto. Así surgió la necesidad de los capuchinos de escribir una historia oficial propia, habida cuenta de que con esta se promovería, además, la cohesión de la comunidad frente a las otras congregaciones y se legitimaría la existencia de la orden como la reforma más acabada del franciscanismo en el mundo cristiano de los tiempos modernos.

Entre los primeros cronistas de la orden estuvieron Mario Mercato Saraceno, Bernardino de Colpetrazzo y Mattia Bellintani da Salò, Jerónimo de Montefiore y Pablo de Vitelleschi de Foligno. Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XVII, los ministros de la orden sintieron la necesidad de llevar a cabo una renovación historiográfica de esas primeras crónicas, principalmente para competir con la nueva corriente que presentaba la orden de observantes gracias a su famoso cronista oficial, Lucas Wadding o Wadingo (1588-1657), quien publicó entre 1625 y 1654 ocho gruesos volúmenes de la historia de la Orden de Frailes Menores, que va desde 1208 hasta 1540, además de otras monumentales obras (Felipe). Cabe destacar que la obra de Wadding respondió, a su vez, a la corriente historiográfica promovida desde las filas protestantes, que contaba con trabajos como la *Ecclesiastica historia*, también conocida como las *Centurias de Magdeburgo*<sup>55</sup>. Así pues, la reforma en la escritura de la historia capuchina pretendía una renovación del estilo narrativo, ya que

---

<sup>54</sup> En la península ibérica las casas de estudio fundadas en los conventos capuchinos de Salamanca y Alcalá durante el siglo XVII respondieron a estas inquietudes. En ellas se promovieron los estudios de gramática, lógica, filosofía y teología hasta los tiempos de la excomunión decimonónica (Carrocer, *La provincia* 1: 294).

<sup>55</sup> Se trata de una obra colectiva publicada en 1559 en donde se relata la historia de la Iglesia católica dividida en siglos. La base principal de la argumentación histórica, según sus autores, fue la recolección de fuentes documentales, con la finalidad de debatir temas imprescindibles sobre el pensamiento teológico cristiano y dotar a la Iglesia luterana de una tradición histórica.

[...] las fuentes anteriores contenían relatos de hechos históricos, pero no hacían historia, revelaban personas y eventos que estaban fuera de tiempo [y] la cronología no gozaba de ningún valor. (Felipe 67)

Por lo demás, los primeros cronistas habían escrito en lengua vernácula, lo que significaba el detrimento del nivel eclesiástico que merecían, razón por la cual la nueva historia capuchina debía redactarse en latín. Con este proyecto, sustentado en los criterios de validación historiográfica de la época, la orden capuchina fue capaz de inventar su tradición a partir de los conceptos de historia y de memoria: la historia oficial inscribiría a la comunidad “en el orden de un saber universalmente aceptable, ‘científico’”, y conduciría los vestigios memorísticos hacia “las exigencias existenciales de comunidades para quienes la presencia del pasado en el presente es un elemento esencial de la construcción de su ser colectivo” (Chartier, *El presente del pasado* 80-81).

En 1627, Juan María de Noto, entonces ministro general, otorgó al padre fray Zacarías Boverio el nombramiento de primer cronista oficial de la orden (figura 1). Nacido en 1558, Boverio ingresó a la orden de capuchinos con veintidós años de edad, profesó en 1591 y se graduó en estudios de teología. Su habilidad en el aprendizaje de lenguas (sabía italiano, griego, hebreo, latín, francés, alemán y castellano) lo convirtió en uno de los miembros más importantes de la orden durante los trabajos de misión entre protestantes, realizados entre 1601 y 1603 en Torone, Val Susa, Casteldelfino y Val Po (Felipe 45-49). Como parte de su misión apostólica, en 1623 viajó a Castilla por órdenes del ministro general Clemente de Noto, con el objetivo de participar en el proceso de la petición de mano de la infanta María —hermana menor de Felipe IV— que haría el príncipe de Gales, Carlos Estuardo (Iglesias).

Carlos Estuardo necesitaba establecer alianzas político-religiosas y una de sus opciones fue la de crear una asociación de parentesco con la Corona española. Obviamente, uno de los problemas más agudos fue que Carlos Estuardo no profesaba la fe católica. Después de varias juntas y reuniones nobiliarias, algunos miembros de la Corte urgieron a la conversión del príncipe al catolicismo. Se instó al pretendiente a presentarse a algunas conversaciones sobre cuestiones religiosas como requisito para obtener la mano de la infanta. Esas conversaciones estuvieron presididas por el capuchino Diego de Quiroga, quien entonces era confesor de la infanta María y predicador de Felipe IV. Quiroga, que había sido militar en Flandes antes de ingresar a la

Figura 1. Retrato de Zacarías Boverio



Fuente: Boverio, *Primera parte*. Biblioteca Histórica Provincial de los Capuchinos de Andalucía (BHPCA).

orden capuchina, quiso hacer partícipes a otros integrantes de su comunidad e invitó al capuchino Pedro de Barbastro, excatedrático de Huesca antes de tomar el hábito, a formar parte de aquellas conferencias religiosas. Por esas fechas Clemente de Noto visitaba las provincias capuchinas españolas y, enterado del asunto, mandó a Zacarías Boverio —que entonces tenía el cargo de consultor del ministro general—, para que colaborara en el intento de conversión del príncipe (Carrocera, “El padre”). El consultor, además de dictar algunas charlas al príncipe, redactó su *Orthodoxia consultatio de ratione verae fidei*, dedicada especialmente a Carlos Estuardo, como una vía más de conversión. Estos y otros esfuerzos resultaron, finalmente, inútiles<sup>56</sup>.

Hombre de letras, versado en lenguas y comprometido con la causa capuchina de la conversión de “herejes” al catolicismo, Zacarías Boverio tuvo el perfil adecuado para que, más tarde, el ministro general Juan María de Noto (sucesor de Clemente de Noto) le encargara la redacción en latín de los *Anales* de la orden capuchina desde sus orígenes<sup>57</sup>. Con este objetivo, en el capítulo celebrado en 1627, Juan de Noto ordenó que se le entregara a Boverio la documentación que había recopilado el padre Pablo de Vitelleschi de Foligno, a quien doce años antes se le había hecho un encargo similar, y determinó que, en adelante, se le diera el título y el cargo de cronista oficial de la orden.

<sup>56</sup> La obra *Orthodoxa consultatio de ratione verae fidei & religionis amplectende [...] in duas partes distributa* fue publicada en Madrid en 1623 y conoció una edición más, impresa en Roma en 1635. Carrocera refiere la existencia de dos ediciones más: una en Viena, en 1626, y otra en Madrid, en 1633 (“El padre” 80). Sobre el fracaso de esta misión político-apostólica es importante destacar que se intentó persuadir al príncipe de abrazar la fe católica de maneras diversas y hasta extravagantes. Se provocó que el príncipe observara el cuidado con el que Felipe IV daba de comer a algunos pobres y se lo invitó a una procesión del Corpus, especialmente preparada para él, donde había “una generosa cantidad de cilios, cadenas, cruces, piedras y toda clase de mortificaciones imaginables” e, incluso, “para aumentar el dramatismo de la escena, algunos monjes participantes en la procesión llevaban huesos de muerto en sus bocas”. Se instó a Carlos Estuardo a presenciar también “el traslado en procesión de un grupo de arrepentidas (antiguas prostitutas metidas a beatas) a una nueva casa” (Iglesias).

<sup>57</sup> Entre las obras escritas por Zacarías Boverio destacan *Demonstrationum symbolorum verae et falsae religionis* (1617), en donde arremete contra judíos, luteranos, calvinistas y otras herejías; *Censura paraenetica in quatuor libros de Republica Ecclesiastica M. Antonij de Dominis* (1621), también en contra de las doctrinas heréticas; *Responsio ad quatuor controversias super rebus Fidei ab Anglis propositas* (1623), en la que se manifiesta nuevamente su empeño por convertir anglosajones al catolicismo; *Directorium fori iudicialis pro Regularibus, iusi FF. Cappuccinorum* (1624), obra de derecho escrita por mandato de sus superiores; y *De sanis ritibus iuxta Romanam Regulam, iusi FF. Cappuccinorum* (1626), de temas litúrgicos, compuesta para los novicios de la orden.

El capuchino realizó un trabajo sistemático utilizando el manual *Avvertimenti o istruzione per la raccolta della materia delle croniche cappuccine*, texto en el que se explicaba la forma en que los frailes debían conservar la memoria histórica de sus provincias. Existe una polémica en torno a la autoría de estas *Avvertencias*. Se ha señalado que el manual fue escrito en 1587 por el fraile Mattia Bellintani da Salò (1535-1611), en colaboración con fray Giacomo da Salò y gracias a la iniciativa del vicario general Jerónimo de Montefiore (“Guida e método”). Pero si este último fue vicario general entre 1575 y 1581, resulta poco probable que haya tenido la potestad para encargarse del texto a Bellintani da Salò. Por otro lado, Policarpio Felipe ha sugerido que fue Zacarías Boverio quien redactó estas *Avvertencias* porque, aunque acepta que la obra fue compuesta por Mattia Bellintani y que “Juan de Salò” la publicó, apunta:

[...] cuando se redactan estas instrucciones ya había sido beatificado Félix de Cantalicio, y hay una alusión a él como el “beato Felice”. Esta es, quizá, la prueba más evidente para datar esta obra a partir de 1625; y da la casualidad de que Juan de Salò muere en 1621. [Así], pudo haber sido Boverio el escritor de estas instrucciones o, al menos, el compilador de las mismas. (Felipe 58-59)

Más recientemente, Antonio Valiente y Jaime Galbarro han apuntado que el manuscrito original de Mattia Bellintani da Salò estaba incompleto, que durante un tiempo estuvo resguardado en el Archivo Provinciale Cappuccini de Roma y que ahora está perdido. Estos autores no dan crédito a la hipótesis de Policarpio Felipe, pues consideran que su fuente pudo ser una copia contemporánea “en la que, por razones obvias, el copista actualizó el nuevo reconocimiento para el primer beato de la orden capuchina” (18, nota 4).

En cualquier caso, lo cierto es que Boverio utilizó las especificaciones de estas *Avvertencias*, pidió que los ministros de cada provincia se ciñeran a las instrucciones expresadas en el manual para la recolección y recopilación de datos históricos, y que, listas las informaciones, le fuera enviada una compilación de estas. Gracias a esta organización, el cronista oficial de la orden publicó en Lyon, en 1632, el primer tomo de su historia bajo el título de *Annalium seu sacrorum historiarum Ordinis Minorum S. Francisci qui Capucini nuncupantur*. Al parecer, este primer volumen estaba listo desde 1629 pero, debido a

la publicación de un edicto inquisitorial en contra de la obra, el proceso de impresión fue detenido. Probablemente, las otras órdenes franciscanas interpusieron denuncias contra el texto, ya que Boverio incluyó en este primer tomo un apéndice bastante copioso sobre la verdadera forma del hábito de san Francisco. Siete años después, en 1639, se publicó póstumamente el segundo tomo de los *Anales* capuchinos. En estos tomos, Zacarías Boverio abarcó la historia de la orden desde 1522 hasta 1612.

En 1646 los ministros capuchinos determinaron que fuese Benedetto Sambenedetti de Milán quien continuase la obra iniciada por Boverio. Sin embargo, el religioso renunció al cargo de cronista oficial y fue reemplazado por el capuchino francés Marcelino de Pise, quien prosiguió los *Anales* refiriendo la historia capuchina desde 1612 hasta 1634. Pise murió en 1657, poco tiempo después de haber entregado el manuscrito a sus superiores, y fue el padre Sambenedetti quien se encargó de preparar el texto para la imprenta. Este tercer tomo no pudo ver la luz sino hasta 1676, nuevamente debido a problemas con la Inquisición de Roma y a las presiones de los menores observantes. El volumen termina con la promesa del editor de publicar, en breve, otro tomo “que vendría a ser como un apéndice a los tres primeros ya publicados y un avance de la historia de las misiones de la orden”. Aun así, no fue sino hasta 1737 que se publicó el *Apéndice* al tomo tercero de los *Anales*, escrito por el padre Silvestre Draghetta de Milán. El padre Silvestre tampoco pudo ver su obra impresa, pues murió en 1736 (Pobladora, “Traducción” 242). Así pues, tuvieron que pasar 104 años (1632-1736) para que la obra completa redactada en latín fuera publicada.

Zacarías Boverio fue el precursor de la historia oficial capuchina, el modelo de cronista de quienes lo sucedieron y la piedra de toque en la construcción discursiva de la identidad, la cohesión y el sentido de pertenencia de la comunidad capuchina. Desgraciadamente, son escasos los historiadores preocupados por el estudio de su vida, obra e impronta en la congregación capuchina. Felipe Alonso asegura que los historiadores contemporáneos de la orden han desdeñado su figura histórica, por cuanto consideran que, a pesar de haber recibido todas las facilidades para realizar una obra historiográfica de calidad, el cronista aumentó y adornó los acontecimientos que sus informadores provinciales le enviaban. También argumentan que no realizó un trabajo de crítica interpretativa sobre el material que recopilaba, que fue incapaz de discernir entre informaciones, conjeturas, leyendas y fantasías, y que se abocó más

a la recopilación de tradición oral que a las fuentes documentales. De esta manera se ha llegado a definir a Boverio como “un optimista de las novelas rosa” (52-53). En este sentido, Melchor de Pobladora escribió que Boverio “rebasó las fronteras de la objetividad del hecho o de la persona”, deformando los acontecimientos o ampliándolos con el uso de la retórica, lo cual lo llevó a “sacar conclusiones discutibles”. Sin embargo, no deja de considerarlo como “un religioso de indiscutible valor en el campo del apostolado y de la ciencia” (“Traducción” 239-240). Consideramos que, detrás de estos “reclamos” al trabajo de Boverio como cronista, subyace el desconocimiento de la cultura literaria religiosa de la época y la falta de análisis y crítica sobre las prácticas discursivas y escriturales del siglo XVII.

Zacarías Boverio fue un cronista de su época y escribió con miras a los objetivos específicos que hemos apuntado. Además, cualquier estudioso que pretenda acercarse a la historia de la reforma capuchina debe conocer y estudiar directamente los volúmenes que componen el proyecto historiográfico capuchino de los siglos XVII y XVIII, al igual que sus traducciones a diferentes lenguas, tareas estas que solo algunos han realizado. Leer las *Chronicas capuchinas* implica empaparse de una manera de pensar el mundo —la manera capuchina— en una Europa aún en efervescencia por las guerras de religión. Igualmente, implica reflexionar sobre los esfuerzos de una comunidad por sobrevivir a las polémicas religiosas de entonces.

## LAS CHRONICAS CAPUCHINAS

Los *Anales* de la orden fueron traducidos al castellano por los frailes Francisco Antonio de Madrid Moncada, José de Madrid, Matías de Marquina y Francisco de Ajofrín, todos provenientes de la provincia capuchina de Castilla. Aunque los religiosos fundaron su primer convento en Barcelona en 1578 y de ahí se expandieron a Valencia (1597), Zaragoza (1598) y Navarra (1606), el asentamiento definitivo de la orden en territorio hispano pudo concretarse con su fundación en el corazón mismo del poder real, es decir, con la erección del primer convento en Madrid, llamado San Antonio del Prado y edificado entre 1609 y 1610. De acuerdo con esto, el trabajo de traducción que hicieron los capuchinos castellanos supuso, desde el mundo de las letras, la integración de la orden en la corte real y, con ello, su definitiva aceptación.

La traducción al castellano de los dos tomos de los *Anales* escritos por Boverio fue realizada por el padre Francisco Antonio de Madrid Moncada<sup>58</sup>, quien hizo algunos cambios estructurales (dividió en tres tomos la obra que inicialmente era solo de dos, cambió el título de *Anales* por el de *Chronicas* y reorganizó su disposición discursiva) y otros de fondo (omitíó o cambió el tono de las persecuciones de los primeros capuchinos por los frailes observantes italianos). Estos tres tomos se publicaron en Madrid en 1644, 1646 y 1647. El trabajo de Marcelino de Pise fue traducido por fray José de Madrid. Este trabajo se dividió también en dos tomos que fueron publicados en Madrid en 1690 y 1691. Finalmente, la obra de Silvestre de Milán fue traducida al castellano igualmente en dos partes. Bajo el título de *Apendice a la tercera parte de los Annales [...] dividido en dos partes, que vienen a ser sexto y séptimo tomo de sus Chronicas [...]*, Matías de Marquina se encargó de la traducción del sexto tomo escrito por Milán, texto que salió a la luz en Madrid en 1758. La traducción al castellano del séptimo tomo no llegó a imprimirse. Sin embargo, contamos con la versión manuscrita que realizó fray Francisco de Ajofrín hacia 1784 y que no llegó a terminar (BNE, sig. MSS/12913, Ms.).

La obra completa en latín se imprimió originalmente en tres tomos y un apéndice. La traducción al castellano fue reordenada y quedó finalmente dispuesta en cinco tomos y un apéndice, que a su vez se dividió en dos volúmenes. Mientras la obra original constó de cuatro volúmenes, la traducción al castellano se organizó en siete libros, cuyo último tomo es la inconclusa traducción manuscrita de Ajofrín. Por otro lado, mientras la obra completa original fue publicada entre 1632 y 1736, la traducción e impresión al castellano de las seis primeras partes se realizó entre los años de 1644 y 1758. La última parte quedó inconclusa debido a la muerte del traductor en 1789.

Aunque podría pensarse que la traducción manuscrita de la última parte de las *Chronicas* no tuvo difusión debido a que no fue impresa, es importante destacar que los estudios sobre cultura escrita han demostrado que el

<sup>58</sup> Según el padre Pobladora, en la Biblioteca Provincial de Guadalajara (España) existe una traducción parcial manuscrita de los *Anales* escritos por Zacarías Boverio, cuya procedencia es el convento capuchino de La Paciencia (Madrid), lugar donde residía el padre Madrid Moncada. La hipótesis es que este traductor anónimo abortó su trabajo al enterarse de la labor de Madrid Moncada, pues se trata de dos versiones independientes en léxico, estilo y método, por lo que se descarta que fuese una copia manuscrita de la traducción de Madrid Moncada (“Traducción” 257-261).

manuscrito coexistió, y en algunos casos compitió, con el texto impreso durante la época moderna (Bouza, *Corre*; Love). Seguramente, este libro manuscrito también fue difundido entre los capuchinos castellanos pese a que la traducción quedó incompleta, puesto que el manuscrito fue encuadernado de la misma manera que los tomos impresos y, si consideramos el aparato formal libresco que presenta (portada, prólogo, paginación, índices, etc.), podemos asegurar que fue uno de esos “libros escritos de mano” propios de los siglos XVI y XVII (Chartier, *El presente* 98-102).

Francisco Antonio de Madrid Moncada, llamado Gabriel Moncada en el siglo, nació en Madrid entre 1592 y 1593. Se doctoró en derecho y trabajó con éxito como abogado en la Corte. En 1641 tomó el hábito capuchino, con 48 años de edad, después de “un golpe de gracia” que recibió mientras estaba en la iglesia del convento madrileño de La Paciencia de Cristo. Murió pocos años después de su ingreso a la orden, en 1644, cuando el primero de los tres tomos de su traducción de los *Anales* estaba en la prensa, por lo cual no llegó a ver su obra impresa (Felipe 71-72; Pobladura, “Traducción”, 243-248). Comenzó la traducción de los *Anales* escritos por Boverio durante su año de noviciado, tarea que terminó tres años después. Pobladura menciona que posiblemente escribió algunas obras en prosa y en verso firmadas bajo el nombre de Gabriel Moncada. Sin embargo, hasta ahora no se sabe con certeza si estas son de su autoría, pues se conoce la existencia de otro escritor contemporáneo del fraile, oriundo de Toledo, llamado igualmente Gabriel Moncada (“Traducción” 243-249).

José de Madrid, llamado en el siglo José Ugarte de Madrid, ingresó a la orden en 1655. Su vida religiosa fue muy dinámica, puesto que, después de ordenarse como sacerdote, impartió clases de filosofía y teología a los jóvenes religiosos, fue superior provincial, escritor, predicador, confesor, consejero de la Nunciatura y calificador de la Inquisición. Además de esto, Carlos II lo nombró predicador real. Carrocer lo califica como el mejor predicador capuchino del último tercio del siglo XVII (*La provincia* 1: 387). A pesar de todo, hacia 1676 el rey lo desterró de la corte y fue enviado al convento de Valladolid debido a la “evangélica libertad [con la que] fustigaba los vicios y las costumbres desarregladas, sin adular a sus protectores ni temer a sus émulos” durante sus sermones. El destierro duró poco tiempo y, de regreso a la corte, continuó sus múltiples actividades y llegó a convertirse en “una de las personalidades religiosas más en vista de la capital”. Murió en 1709 en el convento de San Antonio del Prado en Madrid (Pobladura, “Traducción” 261-268). Su fama era tal que a

su entierro acudió un gran número de personas que “le aclamaban santo, quitándole a porfía pedazos del hábito y cabellos, y aun algún dedo quisieron cortarle” (Carrocera, *La provincia* 1: 389). Al parecer no recibió de manera gustosa la imposición del oficio de traductor, ya que este trabajo le impedía seguir dando a la imprenta sus compendios de sermones y otras obras. Entre algunos de sus títulos publicados se encuentran los dos volúmenes de sus *Sermones de santos* (1669, 1671), su *Epicedium sacrum o relación de las exequias que celebró el Rey Don Carlos II* (1676), las *Oraciones funebres* (1678), su *Gratulación sacra en la primera solemnidad que dedicò a la santa imagen de Nuestra Señora de los Desamparados* (1686), otra *Oracion panegyrica* con motivo de la canonización de san Juan de Dios (1693), su *Treno Sacro Panegyrico* por las exequias de Mariana de Austira (1696) y su *Lamento de España afligida expresado en las Solemnes exequias de D. Carlos Segundo* (1701) (Pobladura, “Traductor” 261-268).

En el trabajo traducido por José de Madrid encontramos noticias sobre fundaciones y religiosos castellanos que no formaban parte del original en latín, pues ya en la introducción escribió el traductor que, deseando servir a su provincia de Castilla, había “añadido a lo general de esta historia la noticia particular de las fundaciones de algunos conventos de esta provincia, que han correspondido a los años, por los cuales va corriendo la narración” (Pise, *Quarta parte*, “A quien leyere”). En efecto, a partir de los tomos traducidos por fray José de Madrid, las noticias sobre los conventos castellanos y los frailes que vivieron en ellos son considerables<sup>59</sup>. De la fama cortesana del traductor José de

<sup>59</sup> Es importante señalar aquí que en la *Quinta parte de las Chronicas* se da noticia de la vida de un “fray Josef de Madrid”, sacerdote. No se especifica el año de su nacimiento pero la existencia de este fraile está reseñada entre 1627 y 1628. De este Josef se cuentan las típicas virtudes de todo religioso ejemplar: caridad, penitencia, mortificación, etc. Los únicos datos pseudobiográficos que se apuntan son que nació “en la imperial Corte de España” en una familia virtuosa y que desde niño se inclinó por el estudio de las letras, “aunque él desde entonces se mostró aún más propenso al de las virtudes”. Sobre su entrada a la orden se lee que “no hay noticia particular sobre la de haber tomado el hábito en nuestro convento de Antequera, cuando aún la provincia de Andalucía no se había dividido de la de Castilla” (Pise 247). El último dato resulta revelador, pues el convento de Antequera (Málaga) fue fundado en 1613 y perteneció a la provincia de Castilla hasta 1625. En este año, el ministro general Juan María de Noto aprobó que los conventos de Andalucía se separaran de la provincia de Castilla, a causa de que ya eran doce los conventos que la conformaban. Quedaron entonces en la provincia castellana los conventos de San Antonio del Prado de Madrid (1609/1610), Toledo (1611), Alcalá de Henares (1612), El Pardo (1612), Salamanca (1615), Cubas (1619) y Toro (1619). La provincia de Andalucía quedó constituida por los conventos de Antequera (1613), Granada (1614), Málaga (1619), Jaén (1621) y Andújar (1622) (Carrocera, *La provincia* 1: 116-120).

Madrid quedó muestra en la portada de la *Quarta parte de las Chronicas*, donde se le representa, como veremos más adelante. Por igual, la *Quinta parte de las Chronicas* (en la que ya no se reproduce la portada del tomo anterior) abre con una serie de loas al traductor (en anagrama, epigrama, acróstico y canto encomiástico) en las que se lo califica como un hombre magnánimo.

Matías de Marquina nació en la villa del mismo nombre, municipio de la provincia de Vizcaya, en 1696. Se llamó Juan Olave de Marquina. Estudió letras en la Universidad de Valladolid y en 1723, con edad de veintisiete años, vistió el hábito capuchino en el convento de Salamanca. En 1724 visitó Roma como postulador del proceso canónico del capuchino Lorenzo de Brindis<sup>60</sup>, a petición de los superiores de la provincia capuchina de Castilla. En 1726, junto con fray Pablo de Colindres —primer ministro general de la orden de origen hispano (1761-1766)—, fue dispensado “de algunos deberes y obligaciones de los jóvenes neoprofesos del colegio de El Pardo”, lugar donde vivía, por sus “merecimientos y cualidades” (Pobladura, “Traducción” 281). Recibió la ordenación sacerdotal en 1730. Sobre su apostolado se sabe que en 1734 fue enviado a la misión africana de Orán y estuvo ahí algunos años en compañía de Pablo de Colindres. Regresó luego a su provincia, donde se dedicó al sacerdocio y a la predicación. Entre 1745 y 1746 recibió el nombramiento de primer cronista de la provincia de Castilla, cargo que ocupó hasta 1768, año en que murió. Además, se distinguió por las disputas literarias que sostuvo con el jesuita José Francisco de Isla, después de que este publicara en 1758 su novela satírica *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias “Zotes”*, asunto que trataremos más adelante. Algunas de sus obras impresas son el *Sermón panegírico* con motivo de

---

Si este “Josef” de Madrid ingresó al convento de Antequera, cuando aún este pertenecía a la provincia de Castilla, el evento tuvo lugar con fecha anterior a 1625. Quizá el motivo por el que en las *Chronicas* se reseña su vida entre 1627 y 1628 es porque durante ese periodo tomó la profesión. Para evitar confusiones historiográficas, anotamos que el ingreso de José de Madrid (el traductor castellano de las *Chronicas*) a la familia capuchina sucedió en 1655, por lo que resulta imposible que el “Josef de Madrid” de las *Chronicas* sea el traductor de la obra de Pise (Pobladura, “Traducción” 261).

<sup>60</sup> La figura de Lorenzo de Brindis aparecerá a lo largo de la obra. Este capuchino italiano (1559-1619) fue beatificado en 1783 y canonizado en 1881. Décadas más tarde, en 1959, Juan XXIII le otorgó el título de *doctor apostolicus* (doctor de la Iglesia). La figura de este capuchino fue importantísima para la erección del primer convento capuchino en Madrid, puesto que, gracias a su trabajo diplomático, él y fray Serafín de Policio lograron que Felipe III y su esposa, Margarita de Austria, favorecieran la fundación (Boverio, *Tercera parte* 550-552; Carrocera, *La provincia* 1: 35-46).

la beatificación del capuchino Fidel de Sigmaringa (1730), *El príncipe de la mejor estrella*, dedicado al ascenso de Fernando VI al poder (1746), *Sermón en las exequias del Señor Felipe Quinto* (1746) y *Escuela práctica de S. Antonio de Padua crítico-político-moral*, obra dividida en dos tomos (1747 y 1749).

Trabajó también en las biografías de Fidel de Sigmaringa y de Lorenzo de Brindis pero, sin que conozcamos la causa, detuvo sus indagaciones. Sus manuscritos fueron utilizados por su sucesor en el cargo de cronista, el padre Francisco de Ajofrín, para concluir y hacer imprimir las obras. El nuevo cronista castellano publicó las biografías con su nombre y declaró que se había servido de los manuscritos de Matías de Marquina<sup>61</sup> (Pobladura, “Traducción” 287). Marquina murió cuando trabajaba en la traducción de la segunda parte del *Apéndice de los Anales*, lo que significa que, aunque en el título impreso se lee *Apéndice, sexta y séptima parte de las Chronicas*, el libro de Marquina tan solo es la traducción de la primera mitad del *Apéndice* en latín. La traducción de Marquina fue el último tomo de las *Chronicas* que se imprimió y contiene noticias complementarias de la orden, acaecidas entre 1613 y 1624.

Como hemos apuntado, existe una traducción manuscrita incompleta del resto del *Apéndice* original realizada por el capuchino Francisco de Ajofrín entre 1768 y 1784. Conocido como laico bajo el nombre de Bonifacio Castellano de Lara, este religioso nació en Ajofrín (Toledo) y tomó el hábito capuchino a los veintitrés años en el convento de Alcalá de Henares. En 1749 recibió la ordenación sacerdotal y se convirtió en catedrático de filosofía y teología en diferentes colegios de la provincia de Castilla. Fue el segundo cronista de la provincia de Castilla —sustituyó a Marquina luego de su muerte— y desde 1787 ostentó también el cargo de archivero<sup>62</sup> (Carrocera, *La provincia* 2: 400-401).

<sup>61</sup> Las hagiografías referidas son *Vida, virtudes, y milagros del beato Lorenzo de Brindis* (Madrid, 1784) y *Compendio de la vida y virtudes de San Fidel de Sigmaringa* (Madrid, 1786).

<sup>62</sup> Prueba del desempeño del padre Ajofrín como archivero y cronista es el conjunto de documentos que le pertenecieron. Los documentos y manuscritos están agrupados bajo el título de *Tolle et lege*. Una parte de estos se resguardan en la RAH (sig. M-RAH 9/3434); otra, en la BNE (sig. MSS/13712). Curiosamente, los manuscritos de la BNE están dedicados a la Virgen de la Salud de Pátzcuaro (Michoacán, México). La historia de la figura de la Virgen de la Salud manifiesta la criollización de una imagen que fue concebida durante el siglo XVI como meramente indígena, hecha incluso de pasta de caña de maíz. Según el excelente estudio de Sara Sánchez del Olmo, la imagen primigenia fue transformada casi en su totalidad durante el siglo XVII: “la humilde imagen de pasta de caña se convertía en una esplendorosa virgen sobredorada”, metamorfosis estética que manifestó “una profunda transformación simbólica” (S. Sánchez 80).

Contrariamente a la postura que había tomado Matías de Marquina, Ajofrín apoyó la crítica sobre la predicación *gerundiana* del jesuita Isla (Pobladura, “Traducción” 293). Incluso denunció la retórica ornamentada que Marquina utilizó en la traducción de la primera parte del *Apéndice*, conocida también como la *Sexta parte de las Chronicas*. Confesaba

[...] haber tenido no poca repugnancia en acomodarme al método que observó el padre Marquina en la primera parte de este apéndice, pues quisiera fuese como el de sus antecesores, y con preferencia el de Moncada, por su grande dulzura y propiedad. (Milán, *Apéndice a la tercera*, f. VI. Ms.)

Fue también opositor contundente del capuchino Francisco de Villalpando en el momento en que las universidades españolas quisieron adoptar el curso filosófico de este como libro de texto. Años antes de la llegada de Carlos III a España (1759), en el ambiente hispano se respiraban ideas reformistas en torno a la enseñanza universitaria. Melchor Rafael de Macanaz, Benito Jerónimo Feijoo y Diego Torres de Villarroel, entre otros, señalaron abiertamente los males y las “mafias” dentro de la universidad española. En ese entonces los *novatores* de principios del XVIII se habían radicalizado y para la década del sesenta, en una clara actitud antiescolástica, estos nuevos *eclécticos* exigieron la modernización de los estudios y la entrada de las ciencias experimentales en los claustros universitarios. A mediados del siglo XVIII, y particularmente después de la expulsión de los jesuitas (1767), algunos universitarios españoles se levantaron en contra de los abusos que se cometían en la interpretación de la escolástica. Los jóvenes se interesaban por corrientes filosóficas nuevas, principalmente venidas de Francia, que eran perseguidas por la Inquisición. Pocas eran las posibilidades de renovar los estudios universitarios en un contexto donde la enseñanza imperante era la clerical de los colegios mayores, donde las clases magistrales, “a base de apuntes”, permitían la remisión de “una cédula de aprobado firmada por el catedrático” y cuando —como ahora— los salarios del profesorado universitario común eran precarios, situación que los obligaba a tener otras ocupaciones (Aguilar, *La Universidad* 34).

Además de esto, hay que considerar que era una época de rivalidad entre los *colegiales becarios* —estudiantes que se formaban en colegios mayores y que generalmente, de manera casi automática, ostentaban una cátedra universitaria vitalicia— y los *manteístas* —estudiantes sin recursos o influencias para

conseguir una beca—. Tal grado de corrupción generaba —como ahora— una suerte de oligarquía catedrática colegial institucionalizada que emitía títulos doctorales de manera ceremonial a los amigos y rara vez reconocía los méritos de quienes se volcaban vocacionalmente al arte de enseñar o a quienes expresaban ideas contrarias al *statu quo* social y cultural<sup>63</sup>.

La expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios hispanos abrió una posibilidad de separación entre Iglesia y Universidad, pues los inconformes con dicha imposición intentaron secularizar los estudios utilizando la infraestructura que quedó vacía en todos los dominios españoles. A pesar de los proyectos reformadores del rey, poco o nada se logró en el rubro universitario debido a que la monarquía no contó con suficientes fondos para la “modernización” y a causa de las reacciones conservadoras que impidieron la renovación de los textos oficiales. Incluso la Inquisición persiguió a reformadores como Pablo de Olavide, quien había sido protegido del rey y luego fue dejado a su suerte. Además de esto, la actitud de Carlos III en torno a la disputa universitaria se atemperó poco a poco cuando advirtió que el tono conservadurista del clero era implacable. Obviamente, la mayoría de colegiados, que vivían cómodamente del *statu quo* de las universidades españolas, fueron indiferentes al tema<sup>64</sup>.

En 1769 el Consejo de Castilla lanzó una convocatoria entre las universidades hispanas para preparar un curso moderno de filosofía. Sin embargo, pasados ocho años de abierta la convocatoria, no había aún ningún postulante.

<sup>63</sup> Cabe destacar que, desde el siglo XIII, Alfonso X determinó en las *Siete partidas* que en las universidades hispánicas debían participar delegados papales. Esta legislación fue mantenida hasta el siglo XVIII y llegó a ser el origen de los títulos de Real y Pontificia Universidad (G. Menéndez). La crisis intelectual y administrativa de las universidades españolas fue una de las características de la historia moderna hispana. La aniquilación del humanismo en España desde la segunda mitad del siglo XVI tuvo como consecuencia “la esclavitud peninsular a la lectura aristotélica emprendida por santo Tomás”, razón por la cual Voltaire llamaba a la península ibérica, la “península escolástica” (F. Rodríguez, *La península*). Para ahondar en el asunto véanse Álvarez de Morales; Polo.

<sup>64</sup> Aguilar Piñal asegura que el confesor del rey influyó en buena medida para que la reforma universitaria fuese solo de forma y no de contenido. Este historiador echa en falta la *mano dura* y la determinación del Carlos III que desterró a los jesuitas. El autor advierte que, en el caso que nos ocupa, pudo más “el santo temor” que la reforma. Valga como ejemplo del fracaso reformista el caso del capuchino Diego José de Cádiz, quien en 1794 recibió de la Universidad de Osuna “los grados de maestro, licenciado y doctor en las cinco facultades” gracias a su “heroica virtud y sabiduría, y gran fondo de erudición sagrada y profana”, que utilizaba para condenar desde el púlpito, y aun dentro de los corrales de comedias, los espectáculos teatrales (“La reforma” 35-36).

Apoyado por su amigo, el conde de Floridablanca, el capuchino Francisco de Villalpando compuso en latín su *Philosophia ad usum Scholae* (*Curso completo de filosofía moderna*, 1777-1778), dividido en tres tomos. En 1779 la obra fue autorizada como texto oficial en las universidades españolas. Para Sánchez-Blanco este *Curso* fue “un esfuerzo serio de modernización desde dentro de su orden religiosa”, por cuanto la composición manifiesta la distancia del autor con el método escolástico (111). La aprobación de este texto suponía una respuesta a la necesidad de reformar los cánones de la enseñanza y un esfuerzo por encontrar el “genio y carácter” de las ciencias y las artes propiamente españolas, en detrimento de la traducción de obras escolásticas francesas. Se proporcionaba, al fin, un curso universitario de filosofía de calidad redactado por un autor español.

Las universidades aragonesas y andaluzas acogieron el texto, mientras que dentro de la esfera intelectual castellana la obra fue objeto de polémica. Quienes aceptaron el curso de Villalpando decían haberlo hecho para evitar “que las demás naciones se burlen de nosotros y nos tengan por los más atrasados en las ciencias”. Según esto, había que aceptar la obra del capuchino por ser “un autor nacional” y se propuso “que se use por ahora de la obra del P. Villalpando mientras las universidades no componen la suya o no se presenta otra mejor”. Los impugnadores del *Curso* se inconformaron ante el Consejo de Castilla porque, a su juicio, Villalpando ofendía el método escolástico con “sus ideas libertinas, filoheréticas y hasta obscenas”, inspiradas en el discurso ecléctico de tendencia “jesuítica” (Carrocera, “Un capítulo” 69).

En la Universidad de Salamanca, a pesar de que el rector, Carlos López Altamirano, y un grupo de “progresistas” aceptaron la obra, los catedráticos conservadores, representados por el premostratense Leonardo Herrero —quien en 1780 compiló en cincuenta folios los dictámenes salmantinos en contra de la adopción del *Curso*—, descalificaban el trabajo del capuchino estimando que “se burla de los principios y voces técnicas de la filosofía escolástica e, indirectamente, de los santos concilios, que las usaron por considerarlas a la medida en la explicación del dogma”. El premostratense añadió que la obra del capuchino era peligrosa porque causaría mucha inquietud entre los estudiantes el hecho de leer “cosas buenas que hay en su manual” mezcladas con “máximas arriesgadas” e incluso contrarias a las leyes patrias y canónicas. A Herrero le escandalizó el “tratado sobre la generación” incluido en el *Curso* porque, “además de ser peligroso a una edad deleitable como la juvenil, no es conforme a las leyes de esta universidad, que prohíben se trate en público de materias

puendas, aun por los profesores de medicina” (Zamora, “F. de Villalpando” 493-494, nota 12<sup>65</sup>).

Estos conservadores proponían que se continuara usando los textos filosóficos tradicionales de Antoine Goudin o, al menos, el curso de François Jacquier —aunque fuesen extranjeros—, mientras aparecía otra obra nacional digna de enseñarse en las aulas<sup>66</sup>. Gaspar González de Candamo, catedrático salmantino de hebreo, respondió a estos pareceres, en 1780, escribiendo que la filosofía de Goudin era “una filosofía ridícula, despreciable y perjudicial”, y que, aunque la obra de Villalpando no alcanzaba el mérito de la de Jacquier, debía utilizarse porque “no se disputa al presente cuál de los dos sea mejor filósofo, sino cuál de los dos cursos sea más útil para la enseñanza pública [...] Villalpando enseña a pensar con libertad, que es el principio y fundamento de toda buena Filosofía” (Zamora, “F. de Villalpando” 507-509).

Aunque entre los frailes de las provincias capuchinas de Valencia, Navarra, Cataluña, Aragón y Andalucía no hubo quien arremetiera en contra de la obra de Francisco de Villalpando, el capuchino castellano y calificador de la Inquisición Benito de Cárdenas delató ante el Santo Oficio el *Curso* de Villalpando, en 1780, en el momento en que se desató la controversia salmantina. El 17 de agosto de 1795, los inquisidores ordenaron la expurgación del texto y se intentó conseguir el destierro del autor a un sitio donde no hubiera universidad, aunque esto último no se llevó a cabo. El proceso quedó sin concluir, pues Francisco de Villalpando murió en 1797. Esta delación, sin embargo, además de confirmar el anquilosamiento histórico y cultural característico de Castilla, evidencia las tensiones existentes dentro de la orden capuchina.

Al parecer, la actuación del capuchino Benito de Cárdenas fue un elemento más dentro de toda una serie de ataques sistemáticos contra el fraile Villalpando desde 1779. Este había recibido la ayuda de Inocencio de Matute —provincial de Castilla— y de Juan de Villardondiego —vicario general de la provincia castellana— desde 1777. Los ministros impulsaron a Villalpando

<sup>65</sup> Sobre el asunto, consúltese también Zamora, *Universidad*.

<sup>66</sup> La obra principal del dominico Antoine Goudin (1639-1695) es *Philosophia thomistica juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae*, editada en Lyon en 1671. El texto se conoció vulgarmente como *Philosophia thomistica*. François Jacquier (1711-1788) escribió las *Institutiones Pholosophicae*, publicadas en 1757. Esta obra supuso un cambio de orientación en la enseñanza de la filosofía debido a su carácter cartesiano (Ignasi 171-173).

para que escribiera su *Curso* y le otorgaron dispensas en sus obligaciones conventuales, todo con la finalidad de que dedicase el mayor tiempo posible al trabajo intelectual. No obstante, en 1779 el padre Matute murió y se nombró como su sucesor al padre Nicolás de Bustillo. El nuevo provincial nunca demostró simpatía por Villalpando y, luego de su nombramiento, encargó a los frailes Fidel de Alcabón, Francisco de Ajofrín, Ambrosio de la Mota, Ángel de Toro, Fidel de Marquina y Fidel de la Calzada que realizaran un minucioso examen de la obra, a pesar de que esta ya había sido aceptada por el Consejo de Castilla en ese mismo año. Así pues, resulta muy probable que la delación hecha por el capuchino Cárdenas contra el texto de Villalpando, auspiciada a su vez por el examen de los seis frailes comisionados, no estuviese motivada por razones de índole académica, sino que sirviera a la manera de una válvula de escape para los problemas y las antipatías generadas entre los integrantes de la provincia de Castilla. Por la misma razón fue una situación que respondió a los vínculos de poder que suponía el hecho de que la provincia capuchina fuera más próxima a la corte real<sup>67</sup> (Carrocera, *La provincia 2*: 203-206; Carrocera “Un capítulo”).

La relación de estos acontecimientos sugiere la significativa injerencia que tuvo Francisco de Ajofrín en los procesos intelectuales y políticos dentro de la provincia de Castilla. De proceder polémico y quizá contradictorio, Ajofrín manifestó repugnancia ante la pluma de su hermano de provincia Matías de Marquina y apoyó la crítica del jesuita Isla, aun cuando este, en su *Fray Gerundio de Campazas*, hizo de la orden capuchina un buen motivo de sátira. Con todo y eso, como servidor de los intereses políticos de su provincia y censor de Villalpando, defendió la escolástica tradicionalista universitaria en un tiempo en el que las corrientes intelectuales europeas habían dado un viraje filosófico.

---

<sup>67</sup> En sus trabajos, Germán Zamora Sánchez apunta que el caso del capuchino Villalpando merece un estudio profundo, puesto que en la polémica recepción del *Curso* están manifestadas las contradicciones culturales entre las Coronas y los reinos hispanos de finales del XVIII, signo de los focos regionales más abiertos al cambio en la formación educativa peninsular. Para el historiador es evidente que la Universidad de Salamanca no estuvo a la altura de los tiempos ilustrados, ya que sus directivos carecieron de la conciencia necesaria para sacrificar la comodidad burocrática en virtud de la vocación del saber. Consideramos que esta misma lectura puede hacerse con referencia a las provincias capuchinas, a la vez que sugiere el desplazamiento y la distribución de los poderes entre los frailes y las implicaciones de las reformas borbónicas en estos movimientos.

Probablemente, la influencia de Ajofrín se acrecentó luego de haber participado, junto con fray Fermín de Olite, en el cobro de una deuda pagadera a la Congregación de Propaganda Fide y en la recolección de limosnas para la misión capuchina del Tíbet, ambos asuntos llevados a cabo en la Nueva España entre 1763 y 1767. Recientemente, David N. Lorenzen ha publicado un interesante estudio sobre las causas por las que Felipe V permitió la entrada de capuchinos a la Nueva España. Carlos II murió sin haber pagado completamente una deuda a Giovanni Domenico Spinola. En 1734 los descendientes de este miembro de una importante familia hispanogenués decidieron *donar la deuda* de la Corona española a la Congregación de Propaganda Fide. En 1738 Felipe V hizo un acuerdo con las instancias vaticanas, por medio del cual la *deuda Spinola* quedó transferida al Virreinato de la Nueva España. En el mismo año, Propaganda Fide comenzó a enviar a religiosos capuchinos italianos y españoles para que cobrasen la deuda al pueblo novohispano y recolectasen limosnas. El proyecto estuvo vigente desde 1738 hasta 1791, año en que Fermín de Olite murió<sup>68</sup>.

Durante su estancia en territorio novohispano, Ajofrín escribió su famoso *Diario de viaje*<sup>69</sup>, denunció ante fray Pablo de Colindres los excesos y las corruptelas cometidas por los capuchinos italianos y españoles que le antecedieron en estas actividades, y criticó la gestión de los dineros y el procedimiento por el que se enviaban a Europa. Además, como lo ha demostrado Melchor de Pobladora, fue en ese periodo cuando redactó e imprimió su *Carta familiar de un sacerdote* utilizando el recurso del anagrama en el nombre del autor (“El verdadero”).

La *Carta familiar* es un opúsculo impreso en México en 1765, que conoció una reimpresión madrileña en 1772 con algunos añadidos aclaratorios sobre nombres o lugares que en la versión mexicana se sobreentendían. La redacción es una suerte de diálogo epistolar entre el supuesto autor (Fraderico Fonsancij)

<sup>68</sup> Aclaremos aquí que el autor se refiere al ministro general capuchino como “Pedro de Colindres”, aunque el nombre de este fraile fue Pablo. Por otro lado, recomendamos ampliamente el análisis que Lorenzen hace sobre el proceder del capuchino Fermín de Olite, quien encontró en su misión novohispana la justificación perfecta para solicitar ascensos profesionales y favores especiales del Vaticano. Desgraciadamente, y a pesar de la importancia de los frailes Ajofrín y Olite, hasta ahora no se han escrito sus biografías.

<sup>69</sup> Existen varias ediciones modernas del texto, algunas íntegras y otras parciales. Las que hemos consultado para esta investigación se encuentran referidas en la bibliografía.

y un supuesto consultante de la ciudad de Pátzcuaro (Ricardo Anffescino)<sup>70</sup>. “Ricardo” demanda en una primera carta que “Fraderico” le explique quién fundó la religión de los capuchinos, quiénes han sido los varones ilustres de la orden, que si tienen algún santo, qué puede decir sobre las “letras” de los frailes capuchinos, cómo es su modo de vida, cuál es la estimación que en Europa se tiene de esta orden, por qué no han fundado conventos en América y cuáles son los trabajos de los frailes en las misiones del Tíbet.

Aunque no sabemos si el capuchino logró mantenerse en el anonimato, él mismo no dudaba en citar esta obra en otros de sus trabajos simulando desconocimiento sobre el verdadero autor. Así lo hizo en su *Diario de viaje*, en su *Tratado teológico-moral* (Pobladura, “El verdadero”) y en el prólogo a la traducción manuscrita del *Apéndice o Séptima parte de las Chronicas capuchinas*. En las tres obras en que Ajofrín se refiere a la *Carta familiar*, lo hace desde la distancia. Por ejemplo, para destacar el sagrado instituto de la orden, en el prólogo de la traducción que nos ocupa, escribió sobre la *Carta familiar* que

[...] ni podrá la malicia más refinada decir, que en los tiempos presentes ha decaído la orden de su primera observancia, pues luego quedará reputada esta calumnia con un claro testimonio, que por ser de autor imparcial y moderno, y estar escrito en país muy remoto donde no pudo influir la pasión, ni el espíritu partidario, merece toda fe. (Milán, *Apéndice*, f. VII, BNE, sig. MSS/12913, Ms)

El objetivo de escribir y publicar esta obra en México era, indudablemente, dar a conocer la orden capuchina en la Nueva España, donde se confundía con otras ramas franciscanas, especialmente con los franciscanos descalzos asentados en la provincia de San Diego de México, conocidos popularmente como “dieguiños”. Aun así, quedan por investigar las razones que movieron al fraile a esconder su autoría, incluso cuando hizo gala de la obra refiriéndola en otros

<sup>70</sup> Pobladura asegura que ambos nombres corresponden al anagrama de Francisco de Ajofrín. Expone dos razones: la primera es que, por medio de la recomposición de los nombres ficticios, resulta el nombre del capuchino. En segundo lugar, al parecer existe una nota en la colección de manuscritos *Tolle et lege*, propiedad de Ajofrín y actualmente resguardados en la RAH, donde se hallan seis anagramas distintos, entre los cuales están los de Fraderico Fonsancij y Ricardo Anffescinio (“El verdadero” 72-73). Aprovecho esta llamada para agradecer sincera y cariñosamente al padre franciscano Francisco Morales, quien me dio la noticia de la *Carta familiar* y me facilitó una reproducción de la obra.

de sus textos. Otros títulos escritos por Francisco de Ajofrín son *Portentosa vida del beato Bernardo de Corleón* (1769), *Primores de la divina gracia en la admirable vida del siervo de Dios Gerónimo de Corleón* (1775), *Espejo de paciencia y resignación: vida, virtudes y milagros de san Serafín de Montegranario* (1779), *Vida, virtudes y milagros del beato Lorenzo de Brindis* (1784), *Compendio de la vida del beato Lorenzo de Brindis* (1784), *Compendio de la vida y virtudes de san Fidel de Sigmaringa* (1786), *Admirable y pasmosa vida del capuchino escocés Arcángel de Escocia* (1787), y *Tratado teológico-moral [...] sobre el confesor extraordinario de las monjas* (1789).

Sabemos que Ajofrín comenzó a trabajar en la traducción de la segunda parte del *Apéndice* aproximadamente en 1784, pues ya en el prólogo refiere sus publicaciones sobre las vidas de Bernardo de Corleón y de san Serafín de Montegranario, además de que menciona la beatificación de Lorenzo de Brindis, acaecida en 1784. El manuscrito de la traducción inconclusa comprende las noticias de la orden capuchina, con añadidos de los sucesos castellanos, desde 1625 hasta 1633. Francisco de Ajofrín murió en el convento madrileño de San Antonio del Prado en 1789.

Respecto al valor artístico de las impresiones en castellano (cuidado de la edición, calidad artística de portadas y grabados, letras capitales y otros ornamentos), solo la *Primera parte de las Chronicas* contiene un buen número de ilustraciones en el apéndice final, titulado *De la verdadera forma de hábito instituida por N. Seráfico P. S. Francisco*. Los tres primeros volúmenes de las *Chronicas capuchinas*, traducidos por Antonio de Madrid Moncada, reproducen la portada de la impresión original en latín. Se trata de un frontispicio rematado por ángeles que custodian dos elementos heráldicos, uno de ellos perteneciente a la Orden de Frailes Menores. Entre los ángeles, dos capuchinos cuidan un árbol situado justo debajo de la figura de Dios Padre, árbol que muy probablemente representa el Árbol de la Vida (*Lignum vitae*) descrito por san Buenaventura. En la parte central de la portada se halla, en forma rectangular, el título de la obra. Hacia el lado derecho se encuentra el santo de Asís frente a la iglesia de San Damián, lugar de su conversión. Del lado izquierdo está la Virgen María cobijando con su manto a una comunidad de capuchinos. En la parte posterior se ubica, en el centro, una congregación de capuchinos que atiende a la aparición milagrosa de san Francisco. A la izquierda, Clemente VII entrega la bula *Religionis zelus*, con la que la orden capuchina quedó canónicamente erigida (1528). A la derecha, Urbano VIII otorga la bula *Salvatoris*

*et domini*, con la que concedió a los capuchinos el título de verdaderos hijos de san Francisco (1627). Las portadas de los primeros tres tomos de las *Chronicas* podemos incluirlas en la categoría de portadas arquitectónicas, estudiadas por Rosa Cacheda Barreiro y Pierre Civil (figura 2).

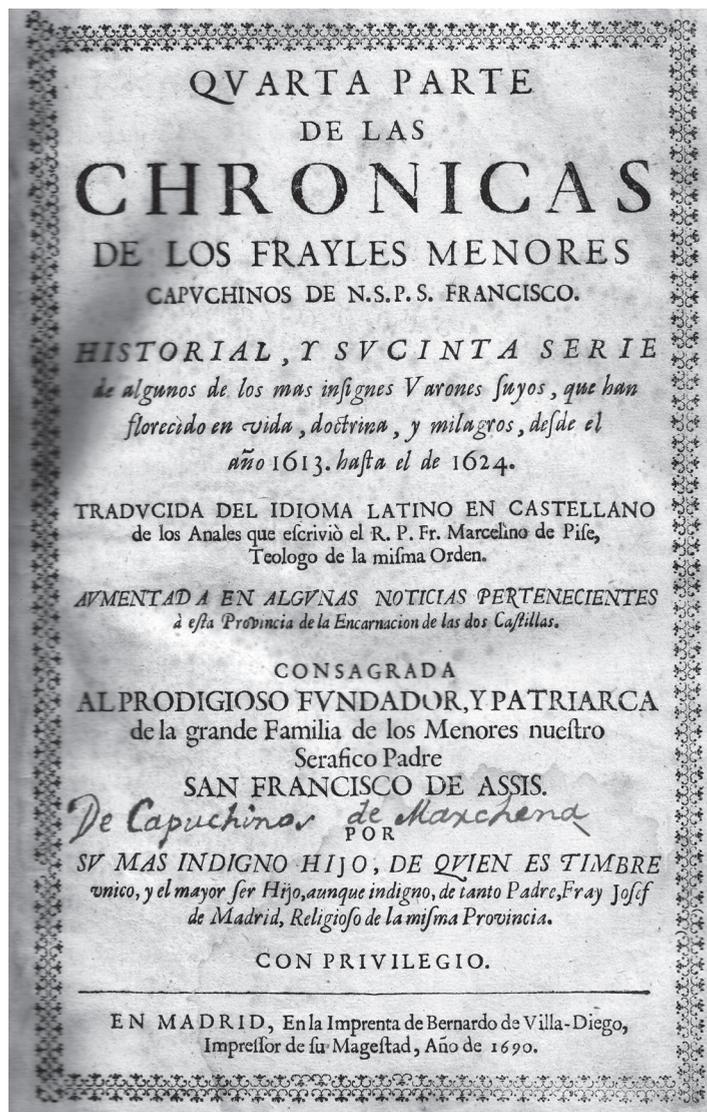
Figura 2. Frontispicio de la *Primera parte de las Chronicas capuchinas*



Fuente: Boverio, *Primera parte*. BHPCA.

La *Cuarta parte de las Chronicas* cuenta con una portada sencilla (figura 3) y con otra, tipo frontispicio, obra de Gregorio Fosman y Medina, como puede leerse (figura 4). Ambas portadas fueron hechas especialmente para la impresión de la traducción castellana. El cuadro central presenta la imagen de

Figura 3. Portada de la *Cuarta parte de las Chronicas capuchinas*



Fuente: Pise, *Quarta parte*. BHPCA.

Figura 4. Frontispicio de la Cuarta parte de las *Chronicas capuchinas*



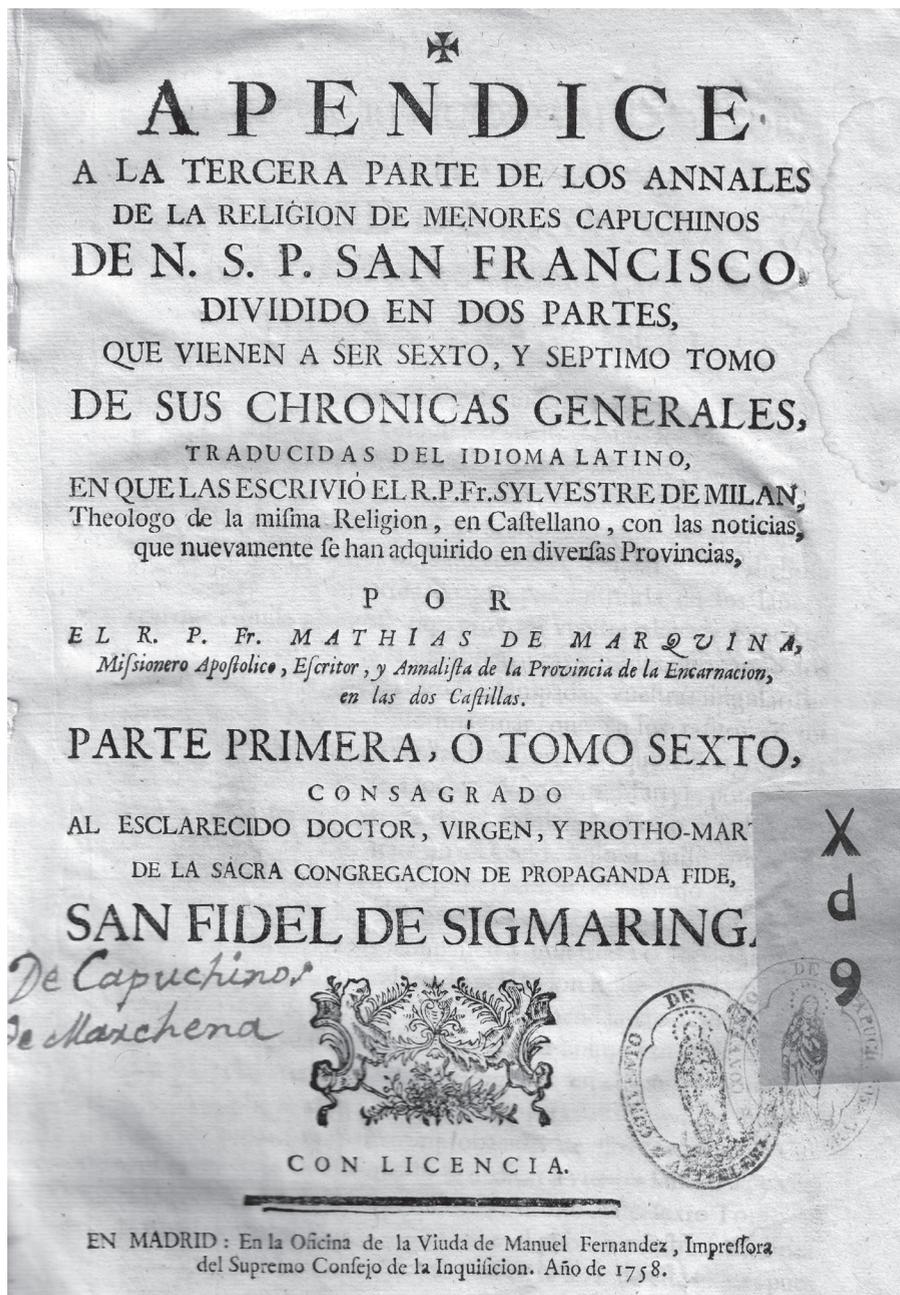
Fuente: Pise, *Quarta parte*. BHPCA.

dos capuchinos, uno detrás de otro, cada uno de los cuales lleva sobre los hombros el extremo de una vara de la que cuelgan varios racimos de uvas. Se trata de los capuchinos Marcelino de Pise y José de Madrid, pues se puede apreciar a los pies de los personajes las palabras *auctor* y *traductor*. Ambos capuchinos presencian la aparición en el cielo de san Francisco. Dos ángeles sostienen un manto donde va escrito el título de la obra, además de dos elementos heráldicos, uno de ellos perteneciente a la Orden de Frailes Menores. La *Quinta parte de las Chronicas* no reproduce este grabado, solamente presenta la sencilla portada enmarcada en bordes de página. La portada de la primera parte del *Apéndice*, traducido por Matías de Marquina, apenas tiene ornamentación. Se trata de una portada simple en la que se mencionan las informaciones típicas de un libro del siglo XVIII (figura 5). El libro manuscrito de la traducción de la segunda parte de este *Apéndice*, realizada por Ajofrín, cuenta con una letra totalmente legible, tiene portada, foliación e índices. Es un libro manuscrito en todo el sentido del concepto.

En cuanto a la calidad de las traducciones castellanas, Melchor de Pobladora opina que el trabajo de Antonio de Madrid Moncada es elegante y muy apegado al texto original. Del de José de Madrid rescata el estilo refinado y las adiciones sobre la provincia castellana que enriquecieron el texto, aunque le parecen pocas las noticias que se dan sobre el tema. Considera que su traducción es fiel, aun cuando (y lo celebra) corrigió erratas sobre la vida de algunos frailes. Sin embargo, se lamenta de que el traductor José de Madrid no haya incluido el índice onomástico de los religiosos según las provincias de origen que, al parecer, se encuentra en la versión original (“Traducción”).

La evaluación que hace Pobladora de la traducción de Marquina es quizá la menos favorecida, por cuanto critica el gusto del capuchino por “el estilo pomposo y recargado de muchos de sus contemporáneos” y considera que, aunque trató de evitarlo en aras de una mayor fidelidad al original, no pudo escapar de “las figuras retóricas, los retruécanos y las frases aladas”. Además, lamenta que Marquina suprimiera la dedicatoria y el prólogo del original latino, incluso cuando conservara los índices de las misiones, de varones ilustres, de cosas notables y de nuevas fundaciones contenidas en el original. Finalmente, se queja de las pocas noticias históricas que incluyó sobre la provincia de Castilla, a pesar de que las anuncia en el título, y de la omisión de algunas fundaciones castellanas incluidas en el original, como las de los conventos de Toro y Cubas (“Traducción” 290-291).

Figura 5. Portada del *Apéndice* traducido por Matías de Marquina



Fuente: Milán, *Apéndice* (1758). BHPCA.

Pobladura no hace ninguna valoración sobre el trabajo de Ajofrín, simplemente contrapone un fragmento del texto latino con el de la traducción para demostrar su buena calidad. Aun así, pensamos que la traducción de Ajofrín es bastante apegada al original, ya que, si para Pobladura la traducción más acabada fue la de Antonio de Madrid Moncada, Ajofrín señala en el prólogo que su modelo de traducción fue la que realizó aquel (Milán, *Apéndice* ff. V-VI, BNE, sig. MSS/12913, Ms).

## HISTORIA Y SANTIDAD EN EL DISCURSO BOVERIANO

La *Primera parte de las Chronicas capuchinas* comienza con un prólogo escrito por Zacarías Boverio en el que el capuchino expone lo que entiende como historia y cuáles son los compromisos del buen historiador. Así mismo, fundamenta la necesidad terrenal y espiritual de la existencia de la reforma capuchina, confiesa sus deudas al lector y diserta sobre lo que Antonio Rubial ha llamado la *santidad controvertida*. Por lo demás, el prólogo es un exordio, una motivación para que los ánimos de los lectores se dispongan a conocer las grandezas y los infortunios de la comunidad capuchina, no siempre provocados por problemas externos, sino también por errores de los propios miembros de la congregación.

Zacarías Boverio se ajustó a los parámetros del quehacer histórico preponderantes en el siglo XVII. Según el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias, hacer historia en estos tiempos era narrar y exponer acontecimientos pasados de “las cosas que el autor de la historia vio por sus propios ojos y da fe de ellas, como testigo de vista”. Pero, a falta del testimonio visto, el historiador podía trabajar con “buenos originales y autores fidedignos de aquello que narra y escribe, y que de industria no mienta o sea flojo en averiguar la verdad, antes que la asegure como tal” (639, voz “historia”). Así, aunque el cargo que ostentaba Boverio era el de cronista, este se definió a sí mismo como historiador. La razón para considerar los términos de *cronista* e *historiador* como sinónimos es que, durante la época moderna, no hubo una diferencia conceptual entre la narración de sucesos actuales (lo que nosotros entendemos como crónica) y la investigación y narración de sucesos pasados. Incluso, el historiador era también “el que escribe historias” en plural, es decir, el que escribía narraciones largas sin el rigor documental. Igualmente, durante el siglo XVII

era común el concepto de *libro historiado*, con el que se definía al libro “que tiene algunas figuras en dibujo o estampa, que responden con la escritura”<sup>71</sup> (Covarrubias 639). En este sentido, dado el número de imágenes de la *Primera parte de las Chronicas capuchinas*, podemos decir que se trata de un libro de historia, pero también de un libro historiado.

Escribir crónicas o historias capaces de ser cotejadas con documentación probatoria fue una de las preocupaciones del seiscientos. Particularmente, para el caso hispano, Fernando Bouza afirma que entre los siglos XVI y XVII la nobleza *siglodorista* sopesó como nunca antes la importancia y la utilidad de guardar papeles, no solo con la finalidad de realizar gestiones burocráticas, sino también para consultarlos, transmitirlos y certificar con ellos las historias verdaderas. El papel convertido en documento fue también seleccionado y destruido debido al peligro que suponía su lectura. En la figura de Felipe II encontramos el caso paradigmático de estas prácticas en torno a la cultura escrita. Además de que gracias a él nació la archivística hispana, su gestión como monarca se basó casi por completo en la escritura, y fue él quien, hacia 1588, convirtió el antiguo castillo de la villa de Simancas en el primer archivo moderno de Occidente, con instrucciones y reglamento propios. En vísperas de su muerte, consciente del valor histórico del papel, el rey dispuso cuáles eran los documentos que se habían de quemar, cuáles debían guardarse y cuáles habían de devolverse “a sus dueños” (*Corre* 263; Castillo; R. García, “Felipe II”). Así pues, no resulta gratuito que, desde las últimas décadas del siglo XVI y durante el siglo XVII, el oficio del historiador comenzara a “profesionalizarse” en lo tocante a los procesos de búsqueda y a la selección de documentación, con lo que, poco a poco, la figura del historiador se separó de la del anticuario. Ejemplo de esta suerte de nueva epistemología histórica fueron los escritos de uno de los historiadores favoritos de Felipe II, Luis Cabrera de Córdoba, quien publicó en 1611 su pequeño tratado titulado *De historia, para entenderla y escribirla*.

La “Prefación del autor al lector”, escrita por Zacarías Boverio y traducida por Antonio de Madrid Moncada, contiene lecciones nada desdeñables

<sup>71</sup> Los historiadores del siglo XXI no hemos escapado de estas trampas del lenguaje: “la palabra historia se desdobra en dos: la historia como acontecimiento más vinculada al presente, y la historia como pasado, o sujeto de estudio y contemplación del historiador. Una se escribe con mayúscula: la Historia, la otra, con minúscula: la historia. Se sitúan una frente a la otra. Una se entiende como la historia ‘real’, vivida y representada por actores no separados del presente; la otra, la de los historiadores, la que se ocupa de conocer y objetivar el pasado” (Mendiola 247).

sobre el oficio del historiador. Según el texto, la historia es la *maestra de vida* con la que se superan las diferencias biológicas y naturales entre los hombres, pues con ella se igualan “los mozos con los ancianos” (Boverio, *Primera parte*, “Prefación”<sup>72</sup>). La historia permite a los últimos confirmar y enriquecer sus experiencias, al igual que aumentar la prudencia y la virtud, mientras que a los jóvenes los prepara para imitar las acciones de aquellos que consiguieron gloria inmortal, con lo cual la *maestra de vida* se convierte en *exempla* de la vida virtuosa. En conclusión, la historia “es una disciplina de todo el orbe y de todos los tiempos, con que la vida de los hombres se instruye y se compone de lo necesario para alcanzar la humana felicidad”, sin importar si esta trata de temas profanos o sagrados.

Sin embargo, aunque el conocimiento de la historia sirva para conducirse sabiamente en la vida, nos dice el autor que quien se esmera en leer las vidas de los santos y otros textos sobre cuestiones religiosas obtiene las recompensas más gratificantes, puesto que en él “se infunde de la lección una luz soberana, y en la voluntad un ardiente apetito de los gozos del cielo, que ya no descansa en lo terrestre y temporal”. El capuchino adoctrina así a sus lectores con la máxima de “nada con exceso”, porque la historia (y especialmente la historia sagrada) no debe leerse con “desenfrenado apetito”, pues el entendimiento debe tomar solo la cantidad de lecciones “que ha de poder digerir y cocer”. Entender la historia y darse tiempo para reflexionarla (digerirla y cocerla) ayuda a extraer de ella verdaderamente “ejemplos útiles de prudencia para la vida”. Pero advierte que, de ingerir demasiada historiografía en un solo momento, sin dejarla reposar, surge una gran fatiga en el ánimo porque las fuerzas desaparecen, y todo lo que se había leído, se olvida. Entonces, “por lo mismo que recibido con discreta moderación le había de aprovechar, por la destemplanza del uso llega a serle dañosa”.

Boverio explica que el historiador no debe atreverse a decir nada que sea mentira ni a callar nada que sea verdad, ya que “la Historia, si fuere obscura, perpleja o confusa, no dejará todavía de ser Historia; pero si la convencieren de falsa y de calumniosa, pasará de ser Historia a ser fábula”. De ahí que advierta que en su obra el lector no encontraría verdad dudosa o incierta e, incluso, que

---

<sup>72</sup> En adelante, a menos que se indique lo contrario, todas las citas textuales provienen de esta “Prefación” que carece de paginación.

mucho material que acopió para la redacción no fue recogido en el discurso, bien porque no estaba escrito por padres antiguos que vivieron los sucesos o porque no tuvo certidumbre de que algunas vidas de santos se hayan certificado con milagros, visiones o revelaciones. Con este último punto, el capuchino zanjó dificultades con la Congregación de Ritos romana, creada en 1588 para controlar las manifestaciones populares del culto a santos no canonizados y aumentar, de manera ortodoxa, la piedad de los fieles.

Sabemos que, a partir del siglo XIII, la fama popular de santidad no fue suficiente para santificar a una persona debido a que los *Decretales* de Gregorio IX fijaron ciertas normas que habían de seguirse en los procesos de beatificación y canonización. Las disposiciones de Gregorio IX se detallaron cada vez más hasta que, en 1625, durante el pontificado de Urbano VIII, la Inquisición decretó la prohibición de escribir libros que narrasen milagros, revelaciones o visiones de “santos” populares si se carecía de autorización de la Santa Sede. No obstante, existió una manera de escribir sobre las vidas de estos sujetos, populares por su santidad, sin ganarse problemas con la Congregación de Ritos y con la Inquisición: quien escribía sobre santos no oficialmente canonizados tenía que iniciar y terminar su obra con una *protestatio*, en la cual el autor afirmaba que lo escrito en la obra se había hecho a título personal y “sin implicar la autoridad de la Iglesia ni presumir de presentar un juicio definitivo” (Felipe 55). La finalidad de estas reformas era preservar la autoridad papal, filtrar de alguna manera la divulgación de creencias heterodoxas y limitar la influencia de elementos populares no convenientes para las clases hegemónicas, dentro de las vidas de santos.

La historia escrita por Boverio termina, cronológicamente, en 1612, momento en que la orden carecía de beatos y santos. El primer santo capuchino, Félix de Cantalicio, no fue beatificado sino hasta 1625 y canonizado en 1712, por lo que Boverio no podía incluirlo en las hagiografías escritas en las *Chronicas*. Sin embargo, existen referencias a Cantalicio como “san Felix”<sup>73</sup>, razón por la cual el cronista consideró necesario puntualizar en el prólogo:

---

<sup>73</sup> La *Segunda parte de las Chronicas capuchinas* contiene una hagiografía de Félix de Cantalicio, en la que se hace referencia a él como “san Félix”, aunque el fraile no había sido canonizado todavía en tiempos de Boverio. Cuando Madrid Moncada tradujo la obra de Boverio, este solo tenía el título de beato (625-741). La hagiografía más extensa que conocemos de Cantalicio, escrita luego de ser canonizado, fue una obra en tres tomos, de Diego de Madrid,

[...] los milagros, los pronósticos, las revelaciones, y los demás favores del cielo, comunicados a los varones insignes cuyas vidas escribo, no los propongo por tan de fe, como si la Sede apostólica los hubiera ya examinado [y] no obligue como verdad católica, ni se oponga al decreto de la sacra Congregación de los Cardenales, ni al de la santa y apostólica Inquisición [sino que, cuando] les doy nombre de santos no es mi pensamiento que signifique santidad canonizada o beatificada, en la forma que se suele declarar por la Iglesia, sino la que resulta de sus excelencias y perfecciones en el sentido que a cada paso recibe este nombre en los Padres y en las Escrituras [...].

Quizá el hecho de que en las *Chronicas* se equipare a los varones virtuosos capuchinos con los venerables santificados fue otra de las razones por las que la Inquisición retrasó la publicación del primer tomo en latín hasta 1632, como hemos apuntado antes. En el mismo sentido, fray José de Madrid, traductor de los *Anales* escritos por Marcelino de Pise, abrió la *Quinta parte de las Chronicas capuchinas* (1691) con la *protestación* en la que declara:

[...] cuando doy título de santo a alguno de los varones ilustres que se refieren en ella [en la crónica], que no esté canonizado o beatificado por la Santa Sede, no es mi intento que este título caiga sobre la persona, ni se entienda que yo en esta parte me quiero adelantar a la censura de la Santa Madre Iglesia, dándolos por tales. Y asimismo, cuando refiero virtudes, revelaciones o milagros, no pretendo que se tengan por tales absolutamente, como si ya estuvieran aprobados y calificados, pues no lo están; solo es mi intento darles la autoridad y certeza que tienen y dan las historias humanas; y en esto, y en todo lo que dijere, me sujeto a la censura de nuestra Madre la Santa Iglesia católica, apostólica, romana, debajo de cuya obediencia vivo y protesto morir. (Pise, *Quinta parte*)

Declaraciones similares hicieron Matías de Marquina y Francisco de Ajofrín en sus traducciones correspondientes. Así, la Congregación de Ritos podía darse por servida. Pero ¿por qué fue tan importante para los cronistas y traductores capuchinos la referencia a algunos de sus hermanos como santos,

---

que se publicó con el título *El cesar, o nada, y por nada*. Estos volúmenes conocieron al menos tres reimpressiones durante el XVIII.

cuando no lo eran, y a sabiendas de los problemas que podían tener con la Inquisición? Primeramente, hemos de considerar que, aunque desde mediados del siglo XIII existieron obras hagiográficas, como la famosa *Leyenda dorada* del dominico Jacopo della Voragine, durante el siglo XVII se hizo necesario transformar los contenidos básicos y los modelos discursivos de la escritura de las vidas de santos. Este tipo de escritura fue enriquecido con elementos provenientes del humanismo renacentista, es decir, con la introducción de descripciones psicológicas, rasgos individuales, intenciones y decisiones humanas. Frente a la hagiografía medieval, ceñida a un modelo en el que la vida contemplativa suponía un símbolo de santidad, la hagiografía moderna exaltó al hombre virtuoso por sus acciones y decisiones, con lo que, poco a poco, las vidas de santos presentaban rasgos más apegados a las biografías. Además de esto, en sincronía con la “profesionalización” de la historia, la hagiografía del XVII buscó soportarse en testimonios y fuentes históricas que sirvieran como comprobación de santidad —exhumación de cadáveres, testimonios “históricos” del poder de las reliquias milagrosas, etc.—.

Si bien la hagiografía típica de los tiempos de Boverio no modificó sustancialmente el carácter de *exemplum* que tuvieron las vidas de los santos, es verdad que a estas se les asignaron nuevos aspectos formales, tales como el uso de un lenguaje rebuscado, característico del siglo XVII, y la incorporación de disertaciones sobre las virtudes del santo en cuestión utilizando préstamos simbólicos y alegóricos del teatro y la oratoria sagrada (Rubial, *La santidad* 38-42). En este sentido, la escritura de las vidas de capuchinos venerables, llamados a veces “santos” a la luz de la *protestatio*, no fue una elección. La catolicidad moderna se movía en buena medida por la oferta y la demanda de modelos de personajes virtuosos adscritos a un lugar, a un gobierno o, como en este caso, a una congregación religiosa, que eventualmente pudieran beatificarse y canonizarse y, por supuesto, beneficiar no solo espiritual sino económicamente a sus promotores.

Por otro lado, la escritura de vidas de santos, particularmente desde las últimas décadas del siglo XVI, tuvo una función política. En los tiempos post-tridentinos se escribieron nuevas y voluminosas colecciones hagiográficas que fomentaban el ritualismo y la veneración de imágenes y reliquias, todo con la finalidad de contrarrestar el rechazo de los protestantes al culto de los santos y la negación de la capacidad intercesora de estos. Desde la Santa Sede se incentivaron procesos de promoción y exaltación de la santidad que derivaron en la construcción de la mentalidad católica moderna, caracterizada por la

creencia en la omnipresencia de los santos (T. Egido). Sin embargo, los ministros eclesiásticos tuvieron que controlar la forma y la dirección en que aquella mentalidad se fraguaba, por lo que se persiguió a quienes, a la vista de las autoridades católicas, practicaron la falsa santidad —producto del engaño y de la teatralización para obtener beneficios temporales—, mientras que se divulgaba un modelo de la santidad verdadera<sup>74</sup>. De esta manera, de la religiosidad popular salió una cantidad ingente de santos con previa autorización de Roma. En este proceso, el poder eclesiástico se reforzó como el centro arbitrario de la santidad católica.

La Santa Sede centralizó todos los procesos de beatificación y canonización en una maquinaria burocrática que avanzaba a pasos lentos, cuyos procesos tardaron hasta un siglo en resolverse. Por lo demás, el mantenimiento de la causa resultaba costosísimo y, en muchos casos, las remuneraciones enviadas a Roma para incrementar la posibilidad de un dictamen favorable no garantizaron la aprobación canónica, como lo ha demostrado Antonio Rubial en los casos de los procesos de beatificación, frustrados en el ámbito novohispano, del madrileño Gregorio López, de los criollos fray Bartolomé Gutiérrez y sor María de Jesús Tomellín, del aragonés Juan de Palafox y Mendoza, y del valenciano fray Antonio Margil de Jesús (*La santidad*). Es probable que la fórmula jurídica de la *protestatio* funcionara también como remiendo a la deficiente gestión burocrática de las causas de beatificación y santificación, en virtud de la necesidad de promover modelos de santidad controlados por la jerarquía eclesiástica.

Estas consideraciones nos son útiles para entender que los cronistas capuchinos escribieron sobre los “santos” de su orden con una finalidad muy concreta: ajustar la narración de la vida de algunos frailes difuntos, respetados por la comunidad, al estereotipo de santidad postridentina, como un medio más para difundir el prestigio de la reforma capuchina. Hijos de su época, los capuchinos no hicieron más que reproducir las tendencias culturales hacia las

<sup>74</sup> Ejemplo de las prácticas utilizadas por los “falsos santos” es el caso de Magdalena de la Cruz, procesada por la Inquisición en la primera mitad del XVI en Córdoba, luego de cuarenta años de haber sido considerada una santa. La fama de que gozó Magdalena le sirvió para tejer poderosas redes sociales que le permitieron transgredir los cánones católicos establecidos sobre la significación y representación de *lo femenino* (Cuadro; Graña). Caso similar es el proceso contra Isabel de la Encarnación en la Nueva España (Ramos). Sobre estos asuntos recomendamos los trabajos incluidos en *Cuerpo y religión en el México barroco*.

ambigüedades, las apariencias y los disimulos con que se perseguía “afanzar raíces y producir frutos” en torno a la identidad religiosa, aprovechando así los beneficios de la mentalidad colectiva ávida de milagros, prodigios y vidas ejemplares que transmitir (Rubial, *La santidad* 53).

Ahora bien, aunque las *Chronicas* están impresas en tamaño folio —incluso la traducción manuscrita de Ajofrín respeta esta forma—, lo que implica una dificultad para manipular los volúmenes y sugiere que su lectura estaba limitada a ciertos espacios, como celdas o bibliotecas, la difusión de su contenido no debemos restringirla al texto impreso. Las *Chronicas* fueron leídas por frailes predicadores y misioneros que, por medio de la oralidad, difundían las vidas de los “santos” capuchinos durante los sermones, al igual que por medio de la escritura de cartas edificantes y, en los casos permitidos bajo la licencia del ministro general, en las confesiones y direcciones espirituales. Obviamente, con la traducción de la obra original del latín a las lenguas vernáculas, esta difusión se intensificó. Así pues, la escritura de las *Chronicas* sirvió a la producción de santidad que necesitaba la Iglesia del siglo XVII y, no menos importante, a la legitimación de la orden de la capucha, que luchaba por ganarse un lugar dentro del crisol de la religiosidad barroca.

El maridaje boveriano entre historia, *exemplum* y santidad es manifiesto cuando el capuchino escribe que la obligación del buen historiador es “proponer igualmente las excelencias de los buenos y las caídas también de los malos”. De ahí que el cronista asegure que en su texto se incluyen también las miserias y ruinas de algunos frailes, cuyas historias causarán “horror y espanto”. Entre estas truculentas historias, el cronista relató la vida, obra y herejía del capuchino Bernardino de Ochino, quien, hacia la segunda mitad del siglo XVI, se convirtió al protestantismo. Boverio explica que alguno podría pensar que es mejor omitir o disminuir la culpa del “miserio Ochino” para limpiar la historia de la orden, mientras que otros se admirarán del estilo veraz que guarda la relación de los sucesos que describe. Sin embargo, aclara el autor, aquellos que se asombran lo hacen porque no conocen que es “obligación del que escribe Historia, a quien se pone ley inviolable de referir los sucesos puntualísimamente, sin mudarlos, honestarlos, ni disminuirlos, porque todo esto es ser abogado, no historiador” (Boverio, *Primera parte* 331-340, 351).

Como consideración hacia el lector, Zacarías Boverio confiesa la difícil disyuntiva que supuso elegir el estilo en que los toponímicos se enunciarían a lo largo de su historia. Apunta que en la documentación recabada algunos

nombres de ciudades y villas fueron escritos en latín antiguo. El cronista entonces consideró que, de reproducirlos tal como los encontró en sus fuentes, el lector necesitaría un diccionario o un intérprete para seguir la narración. Contempló así la idea de escribir los nombres en lengua vulgar, como se conocían en su época, pero “parecíame que era desterrar de todo punto la antigüedad” de la historia. De acuerdo a esto, se decidió por lo que estima un medio proporcionado: “referir algunos nombres con las voces latinas, que comunmente están recibidas ya; y a otros les acomodé vocablos también latinos que, aunque nuevos, corresponden a su vulgar lenguaje y así tienen fácil inteligencia”. Con todo y esto, la decisión de latinizar los toponímicos hace que el lector del siglo XXI tenga problemas para ubicar ciertos lugares, en gran medida porque muchos toponímicos referidos en la obra —principalmente los que latinizó con vocablos nuevos— son imposibles de localizar puntualmente, y a lo sumo solo podemos hacernos una idea de la zona geográfica donde pudieron ubicarse. A este problema hay que añadir que las traducciones al castellano de los nombres de lugares se hicieron a partir del toponímico latinizado por Boverio, por lo cual tan solo la localización en un mapa contemporáneo de las ciudades, villas y poblados referidos en las *Chronicas* es un tema de investigación nada desdeñable.

Si bien hemos expuesto que algunos historiadores contemporáneos han calificado a Zacarías Boverio como un inventor de historias, como un novelista, y que la narrativa boveriana ha recibido críticas por su excesivo adorno, en el prólogo, el capuchino afirma que no pretendió que su discurso estuviese plagado de recursos retóricos, pues el objetivo de su escritura no era el deleite de sus lectores ni la ostentación de su elocuencia. Incluso afirma que los conceptos *historia* y *retórica* son incompatibles, ya que mientras la última es semejante a la esposa de un rey adornada con oro, flores y piedras preciosas, la historia es como “una matrona noble y honesta”, de vestidos y adornos circunspectos. Así, el capuchino apunta que escribió la historia capuchina “sin ofender su decencia y autoridad”, procurando comunicarla en un lenguaje simple. Así mismo, consciente de ciertas lagunas que dejó en su historia, pide al lector prudencia en el cómputo de los años que referirá, pues, aunque “[procuré] ajustarlo cuanto he podido, hasta en las circunstancias, y accidentes menores”, aclara que los errores en los manuscritos que consultó y “la cortedad de ellos” no le permitieron esclarecer con exactitud las fechas de algunos acontecimientos. Aun así, asegura que esos yerros se subsanarían si el lector encuentra que la datación se

acerca “al punto de la verdad”, y que los sucesos que se cuentan, en substancia, son correctos. Este argumento le sirvió al fraile como pretexto para considerar la humildad de la religión capuchina, por cuanto el religioso escribe que los primeros padres de la orden en nada tenían menor atención que en escribir las virtudes y vidas de los “santos” de la capucha. Esos padres que vieron, oyeron y vivieron los acontecimientos de los primeros tiempos, “cuidando solo de su desprecio propio y olvidados de adquirir gloria y estimación mundana”, no repararon en “dar a la memoria los hechos de los religiosos célebres de su edad, sino antes de encubrirlos y sepultarlos en el silencio”. A pesar de esta loa a la humildad, que manifiesta la irreparable falta de documentación sobre los orígenes de la orden, Boverio insistía en que lo escrito no era producto ni de la ficción ni del fingimiento. Esta es la razón por la que el cronista expuso a sus lectores las fuentes que consultó para elaborar el texto, y dispuso un índice de los autores y los manuscritos que constituyeron el *corpus documental* de sus indagaciones, con el objetivo de dar

[...] mayor testimonio y crédito de la verdad y comprobación, de que la obra presente no contiene juicio, elección o antojo, sino una conformidad sincera, puntual y fiel, con lo que hallamos aprobado en papeles auténticos, o afirmado por varones de fe irrefragable y mayores de toda excepción.

En dicho índice encontramos a tres de los autores que han sido considerados por la historiografía contemporánea como los primeros cronistas de la orden capuchina, a saber, Bernardino de Colpetrazzo, Jerónimo de Montefiore y Mattia Bellintani da Salò. Boverio cita además a “fray Marco de Fossarcino, varón gravísimo, que fue elegido por [vicario] general en el año de 1567 y afirma haber escrito lo mismo que vio”, de quien no tenemos más información. Sin embargo, el vicario general desde 1567 hasta 1573 fue Mario Mercato Saraceno, sujeto que, según Felipe Alonso, escribió algunas crónicas de la orden. Aun así, no tenemos más noticias que nos ayuden a dilucidar si Boverio erró en la referencia de este tal Fossarcino.

En esta reseña de las fuentes utilizadas por Boverio se encuentran también los nombres de algunos escritores que realizaron inquisiciones en cada una de sus provincias, según el manual *Avvertimenti o istruzziione per la raccolta della materia delle croniche cappuccine*. El cronista aseguró que, con la información

recabada, estos escritores provinciales produjeron documentos “escritos por mandato de los generales con suma diligencia y fidelidad, confirmados con juramento”.

Estos son, por tanto, los puntos de partida con los que Zacarías Boverio promete a sus lectores una historia fidedigna sobre el “nacimiento de la nueva y seráfica reformation, y sus admirables progresos entre cárceles, destierros y fugas, y otras varias suertes de persecuciones”, con la que da a conocer al mundo “las diligencias humanas, que conspiraron contra ella, desechas con la ayuda divina”.

## LA TRADUCCIÓN COMO ALTERACIÓN DISCURSIVA

Margaret Meek apunta que escribir —“dejar una marca”— es un acto reflexivo que nos capacita para

[...] seleccionar nuestras experiencias, [...] ordenar los acontecimientos de nuestra vida, nuestros actos, nuestros sentimientos, [ampliar] nuestra percepción de las cosas [y] nuestra conciencia, [y] circunscribir lo que sabemos y comprendemos, al plasmar nuestro monólogo interior en una forma de lenguaje que podemos inspeccionar, analizar. (42)

El proceso comunicativo de esta hermenéutica del *ser en su contexto* resulta más complejo en el caso de la traducción, porque implica que el traductor —como lector del autor— comprenda el texto, que de esa comprensión resulte una interpretación del traductor capaz de formular dispositivos comunicativos de una a otra lengua, y que, derivado de una suerte de ingeniería lingüística —equiparando conceptos, eligiendo ciertos términos y discriminando otros—, el traductor se asuma como autor de la interpretación al nuevo lenguaje y desarrolle un discurso escritural que posibilite una lectura lo más apegada posible a la lectura del texto traducido. Estos movimientos están siempre ligados al abismo generado por los contextos espaciales, epocales y circunstanciales del autor y del traductor. De ahí que

[...] la interpretación como traductibilidad repercute en el registro al diversificar el marco al cual se vierte el tema [y] siempre que transformemos

una cosa en otra, el registro no será más que la correa con que jalamos la compresión hacia nosotros. (Iser, *Rutas* 30)

En el siglo XVII fue una práctica común que los traductores escribieran un prefacio al lector, en el que reflexionaban teóricamente sobre el procedimiento elegido para realizar la traducción. Esta práctica se ejecutaba con dos finalidades principales: la primera, construir un puente de comprensión entre la obra, el traductor y el lector, y la segunda, como una manera de evitar persecuciones inquisitoriales, ya que algunos traductores fueron considerados heterodoxos por la interpretación que habían hecho del original (Izquierdo). Resultaba indispensable que las obras traducidas contaran con un espacio en donde el traductor justificase el contenido y la forma en que presentaba su texto, al igual que los objetivos que perseguía con su traducción. Los traductores al castellano de los volúmenes que componen los *Anales* capuchinos no fueron la excepción. Sin embargo, aquí solo rescataremos el prefacio escrito por el traductor de la obra de Zacarías Boverio, Francisco Antonio de Madrid Moncada, porque su trabajo dictó las pautas de las subsecuentes traducciones —no solo en lo tocante al estilo narrativo, sino también en la reorganización de los *Anales*— y porque su traducción fue bien valorada por sus coetáneos.

La obra en latín tuvo cambios estructurales en las traducciones castellanas. Como su nombre lo indica, el término *anales* se refiere a las relaciones de acontecimientos organizados y narrados de acuerdo con el año en que ocurrieron. Madrid Moncada redistribuyó la obra original, dividiéndola en libros y capítulos que referían la historia capuchina no por años sino por periodos, y le dio preferencia a la narración temática de los acontecimientos —que en los *Anales* se encontraban interrumpidos según los años en que sucedieron— para convertir la obra original en una larga crónica dividida en tres tomos. El traductor explica, en su “Prefación del traductor al lector”<sup>75</sup>, que la finalidad de la modificación estructural de la obra fue hecha para que el lector tuviese mayor comprensión del discurso, pues mientras los *anales* solo se podían dividir por años, las crónicas aceptaban otro tipo de divisiones, y así “parece más conveniente a la integridad de la relación”. Admite también que estos cambios no

---

<sup>75</sup> Boverio, *Primera parte*, “Prefación del traductor al lector”, sin paginar. En adelante, a menos que se indique lo contrario, las citas textuales provienen de esta “Prefación”.

son producto de una decisión propia, sino que “quien me puso el precepto de traducir [...] me mandó que los dividiese en la forma que van, con el nombre de Crónicas”. Aun así, Madrid Moncada parece comulgar con los preceptos que le impusieron, por cuanto en “las Crónicas, que son Historia más comprensiva y de términos más dilatados, cabe referir las cosas enteramente con narración continua y no interrumpida”.

Estos cambios, considera el traductor, fueron una “mudanza útil” en lo extrínseco y accidental de la obra, y en nada alteraron la fiel traducción que hizo del original. Sin embargo, asegura que algunos censores escrupulosos juzgaron su traducción como una obra nueva y desapegada del texto boveriano, debido a la nueva disposición del discurso. Al parecer, estos escrupulosos no entendieron que, si realizó los cambios, fue por obediencia ciega a sus superiores y en beneficio del lector. Si acaso el lector compartía la opinión de los censores, Moncada, dirigiéndose a él, escribió:

Cierto es, oh cristiano lector, si no estás enfermo de achaque de ingratitude, que tú por lo menos no te pondrás al lado de los censores contra la novedad, pues tu amor ha sido la causa de ella [...] Ya te escucho decir, que es ley inviolable del que traduce no mudar ni alterar el orden, ni cosa alguna del original [...] No quiero responderte con la diferencia notoria que hay entre alterar la sustancia o el modo, que ya arriba queda insinuado. Ni tampoco con los muchos ejemplos que pudiera traerte [...] Con que siendo en nuestro caso evidente la utilidad, no hablará con nosotros la prohibición.

Así pues, la reestructuración de los *Anales* realizada por el capuchino fue el modelo utilizado por los traductores que le sucedieron: José de Madrid, Matías de Marquina y Francisco de Ajofrín. La traducción de la *Primera parte de las Chronicas* está dedicada a la imagen del Santo Cristo de la Paciencia, venerado en el convento capuchino de La Paciencia de Cristo, que a su vez fue fundado en Madrid por Felipe IV e Isabel de Borbón hacia 1639. El traductor hizo esta dedicatoria porque, nos dice, fue en este convento donde tomó el hábito, e insinuía además un “caso horrible y no menos maravilloso”, acaecido en el mismo sitio, en el que otra imagen de Cristo fue “profanada de los pérfidos y duros hebreos, arrastrada, azotada, depedazada y arrojada en el fuego con fiera

crueledad” (“Al Rey de los Reyes”, sin paginar). ¿Qué significó el convento de La Paciencia de Cristo para los capuchinos castellanos?

La historia de esta fundación capuchina refleja el antisemitismo castellano del siglo XVII. El convento se construyó en los terrenos que ocupaban unos judíos, quienes fueron quemados vivos en el auto de fe celebrado en la plaza mayor de Madrid el día 4 de julio de 1632. Estos judíos alquilaban una casa en la Calle de las Infantas y abrieron ahí una mercería. Se dice que, para disimular su religión, colocaron una imagen de Cristo crucificado en el lugar, a la que daban azotes los miércos y viernes cuando se reunían con otros fieles de la misma religión. Ante tales acontecimientos, fueron apresadas y quemadas seis personas. Luego se demolieron las casas y se levantó un pequeño oratorio en el mismo año de 1632. Siete años después, Felipe IV y su esposa mandaron construir el convento para los capuchinos y, para recuperar la memoria histórica del Cristo vejado por los judíos, la reina decidió llamar al convento La Paciencia de Cristo, donde se colocó una imagen del Redentor. Los capuchinos ganaron fama como restauradores de las injurias del judaísmo en el lugar, como lo demuestra el *Sermón a los desagracios de la soberana imagen del santo Christo de la Paciencia*, predicado por Martín Caballero de Isla durante la segunda mitad del XVII. Además de esto, el capuchino Mateo de Anguiano, aprovechando estos sucesos, escribió *La Nueva Jerusalén* (1709), una obra de carácter antisemita donde los reyes de España —especialmente Felipe IV— y los capuchinos son presentados como los santos perpetuadores de la verdadera fe. Desgraciadamente, el convento fue demolido entre 1836 y 1837, luego de proclamada la desamortización de bienes eclesiásticos. Mientras se mantuvo en pie, estuvo ubicado cerca de la actual plaza de Vázquez de Mella, razón por la que una de las callejuelas que circundan la plaza lleva el nombre de Costanilla de Capuchinos<sup>76</sup>.

La dedicatoria a La Paciencia de Cristo sugiere diferentes lecturas. Con ella, Madrid Moncada reivindica la importancia de los capuchinos castellanos frente a los religiosos de otras provincias hispanas de la orden, pues, como

<sup>76</sup> La leyenda apunta que los judíos quemados en el auto de fe fueron Jorge Cuaresma, Miguel Rodríguez, Isabel Núñez Alonso, Fernán Vaez, Leonor Rodríguez y Beatriz Núñez (“Convento”). Sin embargo, Carocera asegura que en la hoguera fueron quemadas siete personas vivas, junto a otras en estatua, pero no indica si todos ellos fueron judíos procesados por la misma causa (*La provincia* 1: 152-155).

hemos señalado, del cobijo de Felipe IV a la congregación resultó el empoderamiento de la provincia capuchina de Castilla frente a las otras provincias españolas. Por lo demás, si bien durante el siglo XVI los capuchinos habían adquirido fama por su apostolado contra el protestantismo, la historia de este convento dio una nueva significación a la orden, puesto que, llegados a Castilla, se adaptaron al contexto y ganaron fama también como reivindicadores del catolicismo frente al judaísmo. Finalmente, la mención a La Paciencia de Cristo supone un guiño a la paciencia con la que los capuchinos estaban construyendo la obra de Cristo en España, en medio de un ambiente hostil a su reforma.

El preámbulo del traductor dirigido al lector no tiene desperdicio. Escribe Madrid Moncada que, si Zacarías Boverio se dio a la tarea de explicar qué es la historia y cuáles son sus utilidades para los hombres y para el desarrollo de la buena política, ahora le corresponde a él explicar lo que es traducir, las utilidades de la traducción, los objetivos que persiguió al traducir la obra y “las particularidades que intervienen en ella”, todo ello para imitar los “pasos de antecesor tan grande”. Traducir, apunta, es “convertir de una lengua en otra, sin añadir, quitar, ni alterar cosa alguna de las que contiene el original”, por lo que aquel que no cumple con esta máxima no puede decir que traduce, antes bien, que “escribe de nuevo y de propio dictamen”.

Para ejemplificar lo que es y lo que no es el acto de traducir, el capuchino se sirve de las figuras de Teodoción<sup>77</sup> y de san Jerónimo<sup>78</sup>. Del primero dice que “no se le debe nombre de traductor de libros sagrados, por haber añadido al original muchas cosas que no se hallan en él”, mientras que de la traducción del segundo apunta que “es la que rigurosa y debidamente ha de juzgarse traducción porque no añade, ni altera nada”. Sin embargo, lo cierto es que ni Madrid Moncada ni el resto de los frailes que tradujeron la obra al castellano se ciñeron a esta definición, ya que alteraron el contenido de los originales, como lo detallaremos adelante.

<sup>77</sup> Teodoción fue un erudito que tradujo la Biblia hebrea al griego. Aunque no se tienen datos precisos sobre su biografía, los expertos estiman que vivió entre finales del siglo I y finales del siglo II. Ireneo de Lyon lo llama Teodoción de Éfeso.

<sup>78</sup> De san Jerónimo, llamado Eusebio Hierónimo de Estridón (ca. 340-420), solo diremos que tradujo la Biblia del griego y del hebreo al latín. Es considerado padre de la Iglesia. La traducción al latín de la Biblia, llamada la *Vulgata* (de *vulgata editio*, edición para el pueblo), fue el texto bíblico oficial de la Iglesia católica romana hasta la promulgación de la *Neovulgata* en 1979.

Luego de definir lo que es traducir, el capuchino se ocupa del modo del buen traducir. Observa que, para lograr concordancia en el cotejo con el original, el traductor no debe “ajustarse tanto a las palabras del autor traducido” porque semejante manera de hacerlo, además de ser “moralmente imposible”, es inútil, pues no todos los conceptos de una y otra lengua se corresponden con regularidad. Madrid califica a este tipo de traducción como “escrupulosa y [de] mísera diligencia”. Otra manera de traducir es la de ajustar “sentencia a sentencia y sentido a sentido, conservando la verdad del concepto sin mudanza ninguna”, acomodando las palabras y formas retóricas a las acostumbradas en la lengua en que se traduce. Sin lugar a dudas, el capuchino conoció y estudió la *Epístola a Pammaquio sobre la mejor forma de traducir*, de san Jerónimo, en la que este defendió la imposibilidad de la traducción literal y asentó que mudar las palabras, respetando el sentido de las frases, no era ni error ni delito. Es esta segunda manera de traducir la más eficaz, por cuanto, nos dice el capuchino, ha sido la forma utilizada por grandes figuras de la literatura como Horacio, san Hilario, los cuatro evangelistas y, obviamente, san Jerónimo.

Pero —explica el religioso— traducir de esta manera es tan dificultoso que “se tiene por menos arduo escribir un libro nuevo, que traducirlo”. Porque mientras que el autor tiene toda la libertad para extenderse en su discurso, escribe solo en un idioma, “es dueño absoluto de su dicción y camina por donde quiere”, la tarea del traductor es mucho más bochornosa, pues, teniendo que ir detrás del autor, se le oprime “el propio apetito” y su libertad se limita a la elección de una palabra u otra. Además, el traductor necesita del conocimiento por lo menos de dos lenguas, “y con noticia no vulgar de ambas, para entender lo que traduce con perfección y para traducirlo con dignidad”. El trabajo de la traducción se complica cuando el autor que se traduce escribió “con suma elegancia”, por lo que el traductor debe ser cuidadoso al elegir las palabras oportunas para no desmerecer a la versión original. Así considerado, el traductor no es dueño del texto sino súbdito del autor, “porque el día que tomó la pluma para traducir, prometió obediencia al original y llevarle delante siempre”. El buen traductor sigue al autor con mucha cautela porque, de acercársele mucho (de traducirlo literalmente), oprime su elocuencia, y de alejársele demasiado, “le pierde de vista con la disgresión”.

Cabe destacar que las discusiones sobre el buen traducir fueron un elemento característico de la Edad Moderna. La traducción a la lengua germánica de la Biblia realizada por Martín Lutero fue atacada duramente por la

Iglesia católica desde el siglo XVI. Especialmente, el duque Jorge de Sajonia, enemigo de las doctrinas luteranas, prohibió la lectura del Nuevo Testamento traducido por Lutero, mientras que el teólogo alemán Jerónimo Emser se dedicó a buscar deficiencias en la traducción del exagustino y sacó a la luz una “nueva” traducción. Gracias a la *Misiva sobre el arte de traducir*, publicada en 1530, sabemos que la traducción de Emser fue solo la corrección de la versión luterana. Esta versión fue criticada, entre otras cosas, porque a Lutero le pareció necesario incluir palabras que no estaban en el original —como la palabra *solo* en un texto paulino— para recuperar el sentido de la frase. Lutero replicó entonces en su *Misiva* la literalidad de los *asnos papistas*:

Sé muy bien —y no me lo tenían que haber enseñado los papistas— que ni el texto latino ni el griego tienen en el capítulo tercero de la carta a los romanos la palabra “solo”; es muy cierto que estas cuatro letras, “sola”, no se encuentran ahí; sin embargo, estos cabezas de borrico las están mirando como mira una vaca a un pórtico nuevo. No se dan cuenta de que, no obstante, la intención del texto las contiene, y que es preciso ponerlas si se quiere traducir claramente y de forma que resulte eficaz. He intentado hablar en alemán, no en griego o latín, ya que mi empresa es la de alemanizar. (Lutero 310)

Contemporáneo de Lutero, Juan Luis Vives también se preocupó por el asunto del arte de traducir y su pensamiento impactó significativamente en el concepto moderno y católico de la traducción. Vives señaló que la traducción *per se* es imposible, “pues no existe ninguna [lengua] tan copiosa y varia que tenga exacta correspondencia con las figuras y giros aun de la más desvalida y pobre” (“Versiones” 66). Así, en el argot del arte de traducir se incorporaron los conceptos de *versión* e *interpretación* sobre un texto original<sup>79</sup>. Vives aceptaba la existencia de diferentes versiones en la traducción de un original. Sin embargo,

<sup>79</sup> En el mismo texto, Juan Luis Vives escribe que la versión “es la traducción de las palabras de una lengua a otra, conservando el sentido” (“Versiones” 66). A finales del siglo XVIII los enciclopedistas franceses insistieron en la diferencia conceptual entre *versión* y *traducción*. En la *Enciclopedia* se puede leer que “la ‘versión’ es más literal, está más sujeta a los procedimientos propios de la lengua original, y sirven mejor sus medios a los propósitos de la construcción analítica; la ‘traducción’ se ocupa más del fondo de los pensamientos, está más atenta a presentarlos con la forma que pueda convenirles en la lengua nueva, y más sometida en sus expresiones a los giros e idiotismos de esa lengua” (D’Alembert 105).

consideraba que el buen traductor no debía tomarse “cómodas libertades, si antes no está muy cierto, tras madura exploración, que no se engaña, y que en el arte del cual trata no haya puesto el desvelo procedente” (“Versiones” 67). En sintonía con la argumentación luterana, para Vives la interpretación del sentido del texto es necesaria para lograr una traducción lo más apegada posible al original, por cuanto

[...] en esas interpretaciones, las cosas y las palabras se pesan en balanza equilibrada; los tropos y figuras y los restantes adornos de la oración deben conservarse, hasta donde sea posible, en su integridad. Y si ello no lo pudieres hacer cómodamente, deben serles semejantes en brío y decoro, en el grado en que lo permita la lengua a que son vertidas, y que esta reproduce con la misma fuerza y donosura que la lengua original. (“Versiones” 67-68)

Consciente del desuso del latín entre la población general, Madrid Moncada puntualizó que “es preciso que crezca la importancia de la traducción”, porque con ella la historia capuchina ya no pertenecería solo “a los que poseen inteligencia especial del latín”. En cuanto “la traducción les comunica a unos y otros con igualdad, ocasionándoles el fruto de la lección y los empleos de tan alta riqueza”, sirve también para honrar a Dios, porque con ella se conoce “su altísima Providencia, así en el modo de poner en el mundo la esclarecida familia de los capuchinos, como de ampararla y perpetuarla en él, defendiéndola de infinitas persecuciones, que en su nacimiento la procuraron acabar”. A nuestro juicio, es en este punto donde comienza a desarrollarse el discurso más interesante de la prefación de Antonio de Madrid Moncada, ya que, como una suerte de ejercicio confesional, el capuchino escribe que “algunas circunstancias (aunque bien pocas) de los sucesos que contiene el original en su lengua latina han dejado de expresarse en la traducción”, lo que nos sitúa en la dimensión de la censura libresca.

Ya Zacarías Boverio había anunciado que en su historia iban apuntadas todas las “cárceles, destierros y fugas, y otras varias suertes de persecuciones” que sufieron los primeros reformados capuchinos durante las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII. Pues bien, el traductor —o el superior que le delegó a Madrid Moncada la tarea de traducir— decidió censurar buena parte de ese discurso turbulento, aunque aseguró que no lo hizo porque lo que

ahí se cuenta fuera “verdad dudosa”, sino porque las partes del discurso original omitidas eran tan verdaderas como odiosas: “El odio [afirma el traductor] es parto de la verdad”.

El discurso censurado pertenece principalmente a “la parte que toca al nacimiento de la esclarecida religión de los capuchinos y a las persecuciones que padeció, en que se ofrecieron lances tan crudos” llevados a cabo por otras ramas franciscanas, especialmente por la orden de la observancia. Madrid Moncada explica que suprimió estos pasajes porque algunos sucesos de esos tiempos, “traducidos en lengua vulgar, no pudieran correr sin inconveniente por las manos del pueblo sin distinción, a cuyo juicio no fuera cordura fiar una materia tan delicada”. Sin embargo, advierte al lector curioso “que se sintiere capaz de entenderla [la parte de la historia censurada] y de formar concepto justo, acuda al latín, que allí se pone”.

La postura del fraile traductor es comprensible si nos situamos en la España del XVII, cuando todavía las ramas franciscanas discutían y polemizaban sobre la legitimidad de la reforma capuchina: los litigios por las fundaciones conventuales estaban a la orden del día y los papeles manuscritos e impresos en contra del instituto capuchino se escribían con frecuencia. Con mucha probabilidad, las omisiones en la traducción de Antonio de Madrid Moncada fueron una cautelosa estrategia para no enardecer las polémicas sobre las fundaciones capuchinas en España con los relatos sobre las persecuciones de los primeros capuchinos por parte de la familia observante. Sin embargo, si al principio de su prefación el capuchino valoró el ejercicio de la traducción como un dispositivo democratizador del conocimiento, ahora el hecho de que “el pueblo sin distinción”, carente de juicio para disertar sobre los conocimientos que adquiere, pudiese tener acceso al contenido íntegro de la obra en lengua vernácula se convierte en un problema que solo puede remediarse con la censura. Aunque anteriormente Madrid Moncada se calificó como un traductor fiel, en realidad el capuchino no se ajustó a su propio concepto de traducción porque suprimió y alteró el discurso del original latino.

Por otro lado, es posible que esta censura confesada estuviese relacionada con el miedo al libro escrito en lengua vulgar, desatado por la Inquisición en España. La línea confusa entre heterodoxia y ortodoxia con la que se definían las prácticas de lectura reprobables estuvo vinculada, entre otras cosas, a la supuesta tutela pedagógica que la Inquisición debía ofrecer al lector, incapaz de defenderse por sí mismo de las interpretaciones erróneas. Por ejemplo, en

1569, el inquisidor Quiroga pensaba que “los libros, tratados y escritos son los maestros que a solas y a todas horas enseñan y persuaden sus desatinos” (García, *Inquisición* 330). Estos “elogios” a la cultura libresca en lengua vernácula se repitieron en España hasta bien entrado el siglo XVIII. La difusión de estos libros, y la apropiación que “el pueblo sin distinción” hiciera de ellos, desató el temor inquisitorial sobre la pérdida del control de las conciencias, por lo cual muchos libros escritos en latín solo fueron incluidos en el *Índice de libros prohibidos* al ser traducidos. Se trataba, entonces, no solo de controlar el libro en su dimensión material como soporte de un discurso, sino de ubicar, vigilar y castigar al mercado consumidor. De ahí que en el *Índice*, publicado por Valdés en 1559, está justificada la censura de las traducciones,

[...] no porque los tales autores [del texto original en latín] se hayan desviado [...] sino por no convenir que anden en lengua vulgar, o por contener cosas que aunque de tales autores píos y doctos las dejaren sencillamente, para que los enemigos de la fe las puedan torcer al propósito de su dañada intención. (García, *Inquisición* 330-331)

Con estas consideraciones es posible comprender por qué el Santo Oficio mostró más tolerancia frente a los libros escritos en latín (aun aquellos considerados como heterodoxos) que frente a las obras de espiritualidad escritas o traducidas al castellano, que proponían interpretaciones “sospechosas” o “erróneas”, o que podían desatar controversias sobre política o religión.

Pero si los acontecimientos censurados resultaban tan escandalosos y su conocimiento suponía un peligro, ¿por qué se escribieron en la obra original? El traductor afirma que Zacarías Boverio las refirió para que los lectores supieran puntualmente cómo se separó la nueva reforma de la familia observante, porque “cada día se dan a la estampa [libros] en que se afirma que fue superfluo el salir al mundo la reformación de los capuchinos”. Además —prosigue Madrid Moncada—, si como buen historiador Zacarías Boverio escribió los defectos de los religiosos capuchinos, lo propio es que historiara también los defectos “de los extraños”. Para “curarse en salud”, el traductor declaró que tanto él como el cronista tuvieron “causa legítima para lo que hicimos o dejamos de hacer, él explicando y yo no traduciendo”. De acuerdo con esto, podemos concluir que el discurso capuchino, que en la península itálica sirvió como arma política y religiosa contra los detractores de la reforma franciscana, en la

península ibérica significó la continuidad de la polémica levantada por observantes y descalzos sobre la validez de la reforma. Estamos, pues, frente a una *geografía de la censura*.

La decisión de Boverio de latinizar las referencias toponímicas fue un problema declarado por Madrid Moncada. El traductor confesó que no siempre se logró una correspondencia de los toponímicos y de algunos apellidos en latín con la lengua castellana, pues “consultados los diccionarios no han ayudado más, y así se ha corrido en duda tras el latín”. En efecto, el traductor castellanizó los nombres de lugares que Boverio latinizó y que no pudo ubicar en la terminología castellana. El resultado es una mezcla de toponímicos —casi todos italianos y franceses— latinizados con criterios heterodoxos que luego fueron castellanizados. Producto de esto es que, a lo largo de la obra traducida, se haga referencia a lugares nominalmente inexistentes. Es por eso que el traductor pide al lector benevolencia, ya que no procedió con intención, “sino de pura necesidad”<sup>80</sup>.

Lo expuesto hasta aquí evidencia que Madrid Moncada tenía nociones bien específicas sobre el acto de traducir, la forma en que debía hacerlo y su utilidad, ya que, en su acepción más cotidiana, era simplemente “volver la sentencia de una lengua a otra”, con prudencia y cuidado de no “derramar y echar a perder” el texto original (Covarrubias 930, voz: “traducir”). Entonces, ¿es posible que en la práctica el capuchino traicionase estos conceptos, considerando que mudó, alteró y quitó elementos del discurso boveriano?, ¿cómo podemos entender que la traducción de Madrid Moncada fuese celebrada, aun cuando censuró la pluma del admirado primer cronista oficial de la orden?, ¿qué pensó el traductor cuando confesó a sus lectores las mudanzas, alteraciones y omisiones de su traducción?

Para acercarnos a estas cuestiones hemos de recordar que durante el siglo XVII algunos tratadistas defendieron la *traducción libertaria* (Izquierdo 218). Este modo de traducir se basó en respetar la acción y la decisión del traductor para trasladar el sentido de las sentencias a otra lengua, siempre que se vigilara el contenido discursivo y no su forma. La traducción libertaria surgió como contraposición de la necia literalidad que seguían algunos traductores. Sin

<sup>80</sup> Cabe destacar que Juan Luis Vives ya había manifestado que los nombres propios y de lugares debían pasar íntegramente de una lengua a otra, sin recurrir a la interpretación del nombre del lugar desde la etimología. Desgraciadamente, ni Zacarías Boverio ni Madrid Moncada aplicaron esta máxima propia del humanismo del XVI (“Versiones”).

embargo, este tipo de traducción, al depender exclusivamente de las consideraciones subjetivas del traductor, ocasionó que los parámetros del buen traducir comenzaran a relativizarse. Con esto se hicieron traducciones con un nivel muy bajo de fidelidad al original, de las que resultaban versiones nuevas de la obra antes que traslados discursivos. El ejemplo clásico del desarrollo de este tipo de traducciones fueron las *bellas infieles* francesas: textos traducidos al francés durante el siglo XVII caracterizados por su belleza retórica y por la tergiversación del sentido de los textos originales (Vázquez-Ayora 405). Además hay que añadir que en España, desde el siglo XVI, se aceptaba un tipo de versión-traducción, gracias al cual las modificaciones al original realizadas por Madrid Moncada podían justificarse. Vives aseguraba que si la versión del traductor solo atiende al sentido y no a las cosas y palabras,

[...] la interpretación ha de ser libre, y se ha de tener indulgencia con el traductor que omita lo que no interesa al sentido o añada lo que puede esclarecerle [...] Yo no acierto a ver a qué viene el admitir un barbarismo o un solecismo, por el pueril afán de reproducir el sentido del original con otras tanta palabras. (“Versiones” 66)

Si bien esta consideración se refiere estrictamente a la respetable necesidad del traductor de omitir o añadir palabras, siempre que se atienda al sentido, hemos de recordar que Madrid Moncada estaba seguro de que las omisiones de su traducción no cambiaban el sentido del texto. Quizá los discursos sobre las persecuciones de los observantes contra los capuchinos que censuró le parecieron *barbarismos* —acciones desatadas por bárbaros—, más peligrosos que beneficiosos para los lectores, como efectivamente lo confesó. Así pues, aunque desde la óptica de nuestros tiempos Madrid Moncada es el censor de su propia traducción, dentro de los paradigmas del siglo XVII el capuchino resultó ser un buen traductor, digno de imitarse. Porque no alteró el discurso original, simplemente omitió ciertas narraciones que en el ámbito clerical hispano de su momento podían convertirse en un bastión de conflictos religiosos y políticos; reestructuró la obra con fines prácticos, lo que en su época no significaba la creación de una nueva obra; y utilizó un lenguaje apegado al lenguaje del autor, midiendo su propia pluma porque, siendo la pluma boveriana muy perfecta, en vano sería competir con ella para “corresponder a la elegancia del original” (“Prefación del traductor”). Además de esto, se confesó enemigo del lenguaje

culto, al que consideraba como “un monstruo o abuso moderno de nuestra lengua”, y, finalmente, ofreció a su lector explicaciones precisas sobre el modo y las causas que tuvo para convertir los *Anales* en *Chronicas*. Por estas cuestiones, José de Madrid, Matías de Marquina y Francisco de Ajofrín utilizaron su traducción como modelo, siguieron su metodología —aunque algunos más que otros—, y consideraron que su derecho como traductores podía extenderse para añadir noticias de la provincia capuchina castellana en las traducciones de los textos en latín<sup>81</sup>.

Como ejercicio de hibridación, en el acto de traducir se condensa el deseo humano de “domesticar lo extraño” mediante estrategias y tácticas, aun cuando “esta tarea de domesticación no siempre sea consciente” (Burke 148). Recogiendo las tesis de Friedrich Schlegel, Ortega y Gasset explicó que los silencios, las omisiones y las anexiones son parte esencial de los alcances de la *paradoja de la traducción*:

[...] no se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza por advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas, sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas para poder decir otras. Porque *todo* sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar. Pero, a la vez, se entrevé lo que traducir puede tener de magnífica empresa: la revelación de secretos mutuos que pueblos y épocas se guardan recíprocamente y tanto contribuyen a su dispersión y hostilidad; en suma, una audaz integración a la humanidad<sup>82</sup>. (438)

<sup>81</sup> En este sentido consideramos importante anotar que la preocupación española por ofrecer cada vez mejores traducciones se extendió hasta el siglo XIX. Debido a la ingente cantidad de obras francesas que llegaban a la Península, durante el siglo XVIII letrados como Antonio de Campany, miembro de la Real Academia de la Historia hacia 1776, y Pierre-Nicolas Chantreau, maestro de francés en la Real Escuela Militar de Ávila desde 1762, se preocuparon por el tema de la traducción y sus obras conocieron numerosas ediciones durante la siguiente centuria (Campany; Chantreau).

<sup>82</sup> Friedrich Schlegel publicó en 1813 su obra *Sobre los diferentes métodos de traducir*, en donde planteó por primera vez en el mundo contemporáneo el problema del encuentro entre el lector y el autor por mediación del traductor. Siguiendo la línea de Ortega y Gasset, Octavio Paz escribió que “ningún texto es enteramente original porque el lenguaje mismo, en

Desde la dimensión de la domesticación de lo extraño y el silencio escritural como revelador de secretos, podemos leer el epigrama anónimo dedicado a “los muy religiosos hijos del serafín Francisco, el reverendísimo padre Zacarías Boverio [y] fray Francisco Antonio de Madrid” que abre la *Primera parte de las Chronicas*:

Dos hijos de Francisco, peregrinos,  
las vidas de estos santos escribieron,  
los dos en perfección resplandecieron,  
y murieron los dos muy capuchinos.

Los dos fueron de Dios amantes finos,  
y los dos la corona merecieron,  
(claro está) pues lo dos la consiguieron  
del cielo por los ásperos caminos.

En idioma latino escribió el uno,  
y el otro lo tradujo en castellano,  
no sé a cual se debe mayor gloria.

Pues Boverio escribió como ninguno,  
Y con pincel Antonio, sobre humano,  
fue el Apeles divino de esta Historia.

---

su esencia, es ya una traducción: primero, del mundo no-verbal y, después, porque cada signo y cada frase es la traducción de otro signo y de otra frase [...] Cada traducción es, hasta cierto punto, una invención y así constituye un texto único” (13).

# LOS ORÍGENES, EL CONTENIDO, LA FORMA

## LA INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN O LA HISTORIA COMO IMPOSTURA<sup>83</sup>

Señalados ya los motivos y las circunstancias en que fue ordenada la escritura oficial de la historia capuchina y sus traducciones al castellano, es momento de analizar el discurso que funcionó como el mito de los orígenes entre los integrantes de la orden. De acuerdo con lo expuesto en el capítulo anterior, hemos de considerar que el discurso que a continuación analizaremos proviene del mestizaje entre el texto escrito por Zacarías Boverio en los *Anales* y las licencias que se permitió Francisco Antonio de Madrid Moncada en su traducción. En este sentido, para el caso hispano existen al menos dos discursos fundacionales de la orden: el original en latín y la versión castellana de su traducción<sup>84</sup>. Nos ocuparemos de esta última, refiriéndonos siempre al “cronista” como el autor del relato, en virtud de que trabajaremos con un discurso narrativo híbrido creado para ser leído dentro del contexto español del siglo XVII.

---

<sup>83</sup> Agradezco muy cariñosamente a Catherine Héau Lambert su disposición para leer las versiones preliminares de este análisis y sus atinadas sugerencias, sin las cuales hubiese sido difícil construir este apartado. Una versión anterior de este análisis se encuentra en Hernández, “El cuento”.

<sup>84</sup> Un estudio sobre las traducciones de los *Anales* a otras lenguas vernáculas es todavía necesario para esclarecer si las modificaciones estructurales y de contenido que se realizaron en la traducción castellana fueron un fenómeno que se repitió en otras latitudes. Consideramos que con una investigación centrada en este tema podríamos dilucidar las diferentes situaciones y contextos que permitieron la expansión de la orden capuchina en Europa.

El discurso sobre los orígenes de la orden ofrece novedades que no han sido todavía recuperadas por la historiografía capuchina contemporánea. El cronista relató esta historia utilizando el modelo de la trama típica del cuento maravilloso, pues fabricó narrativamente héroes y villanos. La narración termina cuando los héroes —los primeros capuchinos— logran su objeto deseado: una nueva reforma franciscana en la que se vistiera el hábito con la forma de la antigua túnica usada por san Francisco en el siglo XIII. Así mismo, la estructura de la narración se sustenta en motivos mitológicos o imágenes primordiales que constituyen la base del inconsciente colectivo, fenómeno que ha sido estudiado por algunos historiadores culturales (Darnton; Gay; Ginzburg).

Las aportaciones teóricas del psicoanálisis a la historia cultural nos han permitido entender que, en el análisis histórico, la frontera entre la psicología individual y la psicología social es verdaderamente difusa: el inconsciente es el discurso del otro y somos los individuos quienes estructuramos nuestro inconsciente a partir de numerosos estímulos visuales, auditivos, sensoriales, intelectuales, afectivos, que significan, que *nos* significan y que significan la alteridad. Este inconsciente no solo se manifiesta en la manera en que nos comunicamos verbal y gestualmente, sino también en la construcción de cuentos, novelas o mitos que trascienden al individuo en su dimensión como sujeto en sociedad. Mientras el *yo* es una construcción basada en tres tipos de referentes —reales, simbólicos e imaginarios— que lo dotan de una tendencia psíquica a la fantasía (H. Morales), las construcciones discursivas, generalizadas en el difuso concepto de *mito*, son capaces “de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia” (Eliade 10). Surge entonces la *tradición inventada*, definida por Eric Hobsbawm como

[...] un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertamente o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. (Hobsbawm y Ranger 8)

Al escribir sobre los orígenes de la orden, Zacarías Boverio no escapó de estas tendencias a la fantasía y construyó una narración que se ajusta a lo que Vladimir Propp calificó como cuento maravilloso. Según el intelectual ruso, no existe distinción entre el cuento maravilloso y el mito porque ambos se nutren

de la etnología y del folklore de su contexto de producción, los cuales remiten a un *pasado histórico*. El estudio de los cuentos, según la perspectiva morfológica de Propp, debe basarse en la función de los personajes, puesto que, aunque la fuente principal de la narración sea la realidad, “el cuento maravilloso refleja muy poco la vida corriente [porque] todo lo que procede de la realidad representa una forma secundaria” (*Morfología* 157). De acuerdo con esto, por medio de la interpretación maravillosa del cuento se posponen la interpretación y la crítica racional sobre la construcción simbólica de la realidad.

A grandes rasgos, el cuento maravilloso posee las siguientes características: las funciones de los personajes son constantes y repetidas<sup>85</sup>, y no es necesario que todas ellas se encuentren en un solo cuento; los papeles de los personajes son siempre siete<sup>86</sup>; las tareas difíciles que realizan los personajes son reiterativas y, generalmente, muy parecidas; y, por último, los personajes se mueven en esferas de acción y cada esfera corresponde a una de las 31 funciones de aquellos. Según esta estructura, el cuento maravilloso es “un relato construido según la sucesión regular de las funciones citadas en sus diferentes formas” (Melétinski 184). Veremos, más adelante, que el relato sobre los inicios de la reforma cumple, al menos, con tres de las características básicas del cuento maravilloso. Cabe destacar que, si bien desde la perspectiva psicoanalítica *lo real* se construye a partir de la oscilación entre los límites de la realidad y lo imaginario, y esta oscilación es una de las fuentes productivas de la infinidad de hagiografías creadas y creídas por el Occidente cristiano, estas no poseen la estructura típica del cuento maravilloso, pues la narración de las vidas de santos trata sobre los trabajos ascéticos y místicos de un solo personaje, cuyo único enemigo es el demonio y cuyo auxiliar mágico es Dios.

El cronista dedicó nada menos que 192 páginas a la narración de los sucesos primigenios de la orden —desde la peste de Camerino hasta el momento

<sup>85</sup> Propp considera que en el cuento maravilloso existen solo 31 funciones de los personajes: alejamiento, prohibición y transgresión, interrogatorio e información, engaño y complicidad, fechoría (o carencia), mediación, comienzo de la acción contraria, partida, primera función del donante y reacción del héroe, recepción del objeto mágico, desplazamiento en el espacio, combate, marca del héroe, victoria, reparación de la carencia, regreso del héroe, persecución y socorro, llegada de incógnito, pretensiones engañosas, tarea difícil y tarea cumplida, reconocimiento del engaño, transfiguración, castigo y matrimonio (*Morfología* 37-74).

<sup>86</sup> El agresor o malvado, el donante, el auxiliar (mágico), el mandatario, el héroe, el falso héroe, y la princesa o su padre (Propp, *Morfología* 97).

en que Mateo de Bascio y Luis de Fossombrone son expulsados de la congregación—, lo que convierte a la crónica de los orígenes en una sucesión de cuentos maravillosos. Además, es necesario observar que la cultura religiosa occidental de los siglos XVI y XVII no distinguía claramente la realidad del imaginario social, no porque las personas de aquellas épocas no pudieran hacerlo, sino porque esa distinción no tenía la importancia y el sentido que tiene para nosotros (Sallman). De ahí que, siguiendo a Hyden White, la historiografía capuchina del siglo XVII es un discurso

[...] proyectado para *constituir* el fundamento sobre el cual decidir *qué contará como un hecho* en las cuestiones bajo consideración y determinar *qué modo de comprensión* es más adecuado para la comprensión de los hechos así constituidos. (68)

Como hemos señalado en el capítulo primero, los historiadores contemporáneos han escrito del inicio de la reforma que, en 1525, luego de ayudar a los apestados de Camerino, Mateo de Bascio procuró mayor observancia de la regla franciscana y obtuvo de mano de Clemente VII una bula para hacer vida eremítica. Igualmente, han anotado que, gracias a la ayuda de la duquesa de Camerino, y a pesar de la oposición observante, a esta empresa se unieron los hermanos Luis y Rafael de Fossombrone, y que, finalmente, en 1528 se erigió canónicamente la Orden de Frailes Menores de la Vida Eremítica, que sería conocida como la Orden de Frailes Menores Capuchinos durante la década siguiente. Esta historiografía acartonada es resultado de que los (pocos) estudiosos de la orden no han concedido la suficiente atención al problema de los orígenes y, menos aún, han recuperado el discurso de las *Chronicas* como fuente histórica. Sin embargo, la lectura cuidadosa y analítica de estas ofrece al historiador informaciones sustanciales para comprender los peculiares inicios de la orden desde el año de 1522, con las que es posible entrever las causas prácticas —y no solo espirituales— que motivaron la creación de la nueva reforma franciscana. Esto se ha dado porque poco se ha reparado en la importancia de la forma del hábito religioso como móvil de esta particular escisión —la reforma capuchina comienza como una reforma indumentaria— y tampoco se ha subrayado la fuerte vinculación entre los primeros reformados y las mujeres de la nobleza italiana, sin la cual el nacimiento de la orden hubiera sido imposible.

Se sabe que Mateo de Bascio ingresó a la Orden de Frailes Menores Observantes en 1510 y que, luego de recibir la ordenación sacerdotal, pidió licencia al papa para asistir a los contagiados por la peste en Camerino entre 1522 y 1523 (Carrocera, *La provincia* 1: 1-2). Según las *Chronicas*, fue durante esta misma empresa que Bascio sostuvo una fuerte relación con Luis de Fossombrone, quien también prestaba socorro en Camerino, y ambos frailes curaron a los apestados “con tal fervor, que su santidad quedó allí conocida”<sup>87</sup>. El cronista dice que, en los tiempos de la peste, otro religioso, que había visitado la ciudad de Asís, contó a Mateo que el hábito conservado de san Francisco en aquella ciudad no era como el que usaban los observantes, por lo cual “le rogó a fray Mateo con grande encarecimiento que le pintase en una tabla la forma de habito que decía”. El hermano lo hizo y, así, Mateo conoció la verdadera forma del hábito franciscano. Pronto Mateo comenzó a tener diferentes visiones en las que aparecía un hombre con “hábito grosero, áspero y vil, con un capucho de la misma manera que poco antes aquel religioso se lo había dibujado en la tabla”. Con el tiempo, Bascio supo que ese hombre era el mismo san Francisco vistiendo la túnica original (Boverio, *Primera parte* 43-44).

Mateo reflexionó sobre las maneras en que podía obtener licencia para vestir el hábito con capucho. Pensó en comunicarlo a sus superiores pero consideró que estos lo verían como un cismático en busca de una nueva reforma, aun cuando él “nunca hizo concepto de alguna reformation [...] ni juzgó (que aún es más admirable) que Dios le había llamado para ella”. Decidió entonces tratar el tema directamente con el pontífice Clemente VII, no por el tradicional medio epistolar, sino dirigiéndose personalmente a Roma. Así, “movido por los pensamientos de Dios”, en 1524 resolvió “ir sin licencia” a Roma para solicitar de manos de Clemente VII un breve que le permitiera vestir aquella forma de hábito y hacer vida eremítica y de predicación fuera de su convento, pues, según su parecer, la regla franciscana ya no se guardaba rigurosamente entre los frailes de la familia observante. El fraile se fugó de su convento durante la noche y nuestro cronista justifica la fuga afirmando que Mateo “no tenía

---

<sup>87</sup> Este primer encuentro de Mateo y Luis no ha sido referido por ningún historiador contemporáneo. Incluso, en las *Chronicas* se lee que ambos frailes vivieron por algún tiempo en el mismo convento, aunque sin más especificaciones. El único dato que el cronista aporta al respecto es que, en algún momento, Mateo de Bascio vivió en el “convento de Monte Falcon” (Boverio, *Primera parte* 44).

esperanza de alcanzar licencia de sus superiores para ir al pontífice”. Esperanza nula, en todo caso, si reparamos en que Bascio no intentó pedir tal licencia porque “sabía que los superiores trataban mal y perseguían con grandes veras” a quienes pretendían traer novedades a la regla (Boverio, *Primera parte* 45).

Utilizando un recurso propio de la *novela barroca*<sup>88</sup> —la potencialidad de las habilidades personales en un ambiente adverso para lograr un objetivo que parece inalcanzable—, el cronista apunta que la fuga de Mateo fue un dictamen preciso de la razón —es decir, una *industria*<sup>89</sup>—,

[...] porque si la naturaleza ha dado por ley al hombre, que se valga de todo aquello que le es necesario para defenderse a sí y a su vida, ¿por qué no se ha de persuadir que le está mandado también, y aun con precepto más apretado, así por la misma ley de la naturaleza, como por la de Dios, que no perdona diligencia ninguna de las que juzgare que le convienen para conseguir vida celestial y divina? (Boverio, *Primera parte* 45)

Si Mateo de Bascio abandonó su convento sin ningún tipo de licencia, cayó entonces en el pecado/delito de apostasía, que podía llegar a castigarse con excomunión. Considerando esta circunstancia, cabe preguntarse si el fraile

<sup>88</sup> La clasificación del relato dentro de las producciones literarias calificadas como *barrocas* ha sido una de las grandes dificultades al trabajar con el texto. En un primer momento, pensamos que los sucesos sobre las adversidades de los primeros capuchinos podían ajustarse a la literatura picaresca. Con el desarrollo de la investigación nos dimos cuenta de que nuestros personajes no encajan en el perfil del pícaro siglodorista, principalmente porque los móviles de Bascio y los hermanos Fossombrone son, aunque encubiertos, de tipo religioso y no secular. Gracias al estudio de Begoña Ripoll, *La novela barroca*, nos percatamos de que la clasificación de la literatura poscervantina es en extremo hermética, ya que relega todo lo que no siga los esquemas pastoriles, picarescos y costumbristas a la denominación de novela cortesana. Sin embargo, esta denominación no corresponde con la temática variopinta de los textos producidos durante el XVII. Ripoll sugiere que la prosa del seiscientos podría conceptualizarse como novela barroca, cuya trama está caracterizada por situaciones pasionales y de desengaños. En este sentido, sería necesario explorar la diversidad de la novela barroca, eclipsada por los géneros más conocidos antes citados, e intentar evaluarlos bajo el concepto bajtiniano de *cronotopo*, con el que es posible constituir una clasificación categórica sustentada en el argumento, las formas de argumentación y la *imagen de lo humano* que se pretende exponer en el texto literario.

<sup>89</sup> Según Covarrubias, la industria “es la maña, diligencia y solercia con que alguno hace cualquier cosa con menos trabajo que otro. Hacer una cosa de industria, hacerla a sabiendas y adrede, para que de allí suceda cosa que para otro sea a caso y para él de propósito”. Además, el hombre industrial es aquel “que tiene maña para lo que quiere hacer con prontitud y liberalidad” (666).

tenía alguna garantía de éxito al aventurarse a salir solo rumbo a Roma, sin el permiso de sus superiores, para intentar apersonarse nada más y nada menos que ante el pontífice. Posiblemente, Catalina Cibo, duquesa de Camerino y sobrina de Clemente VII, conocía los planes de Mateo de Bascio y fue ella quien le ofreció los medios para llegar a entrevistarse con el papa. Porque, aunque el cronista no refiere la relación de Bascio con Catalina Cibo sino hasta después del regreso de Bascio de Roma, es probable que ambos hayan entablado una amistad durante la asistencia que el fraile prestó a los apestados de Camerino, amistad que pronto se convirtió en una importante prebenda para los fines que perseguía el religioso.

Sin embargo, el cronista omite esta importantísima relación y cuenta que Bascio viajó aventuradamente a Roma: a pie, sin comida, durmiendo donde le cogiera la noche y vistiendo el hábito puntiagudo que él mismo se fabricó. Así pues, el fraile se convirtió en un vagabundo por elección, un vagabundo que no quería someterse a los preceptos de la observancia y que confiaba en que Dios lo habilitaría para obtener la licencia pontificia tan deseada. Durante el trayecto, el nuevo hábito sirvió para que la gente lo calificase de truhan y ladrón, como en una ocasión en que encontró

[...] una tropa de gente moza y de baja suerte, criados de unos religiosos de otra orden, [que viéndolo en un] traje tan nuevo y totalmente desconocido, juzgando al principio que era truhan y después, teniéndole por ladrón, comenzaron a dar altas voces y a llenar de clamores una aldea vecina. [...] A las cuales palabras, aún no acabadas de pronunciar, concurrió un numero copioso de labradores y gente rústica que, armados con palos, con azadones y otros instrumentos semejantes, y acometiendo todos juntos a fray Mateo (que estaba bien ajeno de lo que le sucedió) le asieron, le ataron, le dijeron mil palabras de afrenta, le hirieron con las manos y con los palos. (Boverio, *Primera parte* 49)

Estas duras pruebas sirvieron a Mateo para demostrar su apego a Dios y su disposición al sufrimiento en su nombre. Después de la golpiza recibida, el fraile fue aprisionado y, mientras los criados de los religiosos y los villanos se disputaban lo que harían con él, Bascio esperó el socorro divino. Viendo sus castigadores que el apresado sufría con paciencia la tribulación, lo dieron por hombre bueno y lo dejaron en libertad. Situaciones similares se repitieron y,

por este motivo, Mateo se desnudó del hábito, le deshizo la capucha y le restituyó la forma del hábito observante. Sin embargo, el cronista afirma que la decisión de modificar el hábito no fue de Mateo —de lo que resultaría que el primer reformador de la más rigurosa observancia de la regla franciscana no aceptó el sufrimiento enviado por Dios—, sino de su amigo Francisco de Cartozeto. Este era un observante que había logrado permiso pontificio para hacer vida eremítica en el “yermo de Santiago” y que había tenido revelaciones sobre el nacimiento de la reforma capuchina cuando Mateo lo encontró en el camino. Cartozeto advirtió a Bascio sobre los peligros de continuar usando un hábito tan santo como novedoso, por lo que fue él quien lo persuadió de quitarle el capucho puntiagudo para no recibir más ofensas durante el camino (Boverio, *Primera parte* 51-52).

Según el cronista, Mateo de Bascio llegó a Roma sin conocer la manera en que podía presentarse frente al pontífice. Repentinamente se le acercó un hombre sospechoso —luego el fraile supo que se trataba de un ángel— que le propuso un encuentro para el día siguiente y le prometió llevarlo directamente con el papa para hacer su solicitud. Mateo volvió a coser la capucha al hábito y, a la mañana siguiente, se encontró con el misterioso hombre. Este le pidió que lo siguiera sin temor y lo condujo directamente con el papa sin que nadie estorbara su camino ni le impidiera la entrada a los recintos reservados. Bascio logró entonces hablar con Clemente VII, le mostró su nuevo hábito y le expresó, con dolor, que

[...] el hábito verdadero se ha dejado en la religión y que con él, la observancia también de la regla [...] principalmente en lo que toca al culto de la altísima pobreza. [Y] he conocido ser voluntad suya [de Dios], confirmada con no pocas señales y testimonios que he tenido del cielo, que tomando la forma verdadera del hábito antiguo y original, me componga todo a la imitación de la vida de mi Seráfico Patriarca. (Boverio, *Primera parte* 53)

Según el discurso de las *Chronicas*, los argumentos que Mateo de Bascio expuso al papa se limitaron a la urgente necesidad del fraile para observar la regla franciscana con mucho más rigor y a su deseo de conseguir el permiso pontificio para vestir el hábito que pretendía. Con estas premisas, a nuestros ojos superfluas e insustanciales, el papa le concedió al fraile “licencia para traer

la forma del hábito, para hacer con ella vida eremítica y para predicar”, con la única condición de que, en señal de obediencia, se presentase una vez al año al capítulo provincial de los frailes observantes. Finalmente, “le ofreció darle el día siguiente la bula de aquella gracia” (Boverio, *Primera parte* 54). Durante la noche de ese gracioso día, Mateo visitó las iglesias romanas para hacer vigilia y oración en agradecimiento por el favor divino obtenido. Entre rezos, escuchó de pronto una voz angelical que le decía:

¿Qué haces aquí Mateo? ¿Qué aguardas la bula? ¿No has alcanzado ya lo que pretendías? Levántate y toma el camino; deja la bula, que no la has menester, porque el camino que has de andar es el de la cruz, y no es bien que la bula te ampare y te aparte de él. (Boverio, *Primera parte* 56)

Entonces, amparado por el celestial anuncio, Mateo decidió ir rumbo a Asís para certificar con sus propios ojos la forma verdadera del hábito franciscano de los primeros tiempos y, cual un nuevo san Francisco, se contentó con la aprobación verbal que el papa le había otorgado para realizar su nueva forma de vida.

Las circunstancias del encuentro entre Mateo de Bascio y Clemente VII son a todas luces inexplicables. Quizá Mateo llevaba alguna misiva de la pluma de la duquesa de Camerino para realizar su petición. Tal vez sí mantuvo comunicación con Clemente VII, pero resulta poco creíble que este aceptara sus rogativas tan rápidamente y que prometiera el despacho de un documento de tal envergadura (una bula pontificia) de un día para otro. Hasta aquí, no son más que conjeturas. Sin embargo, es evidente que el cronista se inspiró en algunos episodios de la hagiografía de san Francisco —el auxilio a los leprosos, el despojo de su atuendo nobiliario, la voz que le demanda acciones, la aprobación verbal otorgada por Inocencio III a la primera regla de los frailes menores hacia 1210— para legitimar la figura de Mateo de Bascio, quien, contra todo pronóstico, recibió las dádivas pontificias.

Según la narración, durante su camino rumbo a Asís, Bascio se ganaba la vida predicando para el pueblo y aceptaba pacientemente las injurias que caían sobre su persona. El cronista vuelve al retrato de un Mateo injuriado como ladrón, farsante y ridículo:

[...] los muchachos hacían burla de él, tirándole lodo y cuantas inmundicias podían hallar, piedras muchas veces, y aun no faltaban algunos

de ellos que echaban la mano al capucho, y asiendo de él, le traían a la redonda y a donde querían a su voluntad. (Boverio, *Primera parte* 56)

A pesar de la importancia que supondría la llegada del fraile a Asís, el cronista no trata más el asunto. Solo apunta que, luego de vagar de un lugar a otro, Mateo volvió al “yermo de Santiago” para comunicar a Francisco de Cartozeto la reciente aprobación verbal que obtuvo de Clemente VII y los trabajos que padecía en su nueva etapa como eremita con hábito de capucha puntiaguda. Con lágrimas de felicidad, Cartozeto ordenó a Pacífico —quien lo asistía en la ermita debido a su ceguera— que “le previniese un capucho cuadrado y se le cosiese a la túnica”, a la usanza del que llevaba Bascio, y “vistió el mismo hábito y le observó tan constante una vez vestido, que no hubo peligro, ni otro algún accidente, que le pudiese obligar a dejarle”. También previno a Mateo con la siguiente sentencia: “pelearán contra ti, pero no prevalecerán, porque el Señor fuerte será tu libertador” (Boverio, *Primera parte* 58). De este modo, Francisco de Cartozeto se convirtió en el segundo reformado, razón por la cual, más adelante, el cronista dedicó un apartado exclusivo para narrar su vida (67–69)<sup>90</sup>.

Luego de su segunda entrevista con Francisco de Cartozeto, Mateo hizo vida en el yermo (¿de Santiago?) con “ayunos estrechos a pan y agua [y con] rigurosísimas disciplinas”, aunque no llevó a cabo la vida eremítica tradicional. Porque, según el cronista, Bascio no solo vivía en las soledades del bosque, sino que predicaba en los pueblos, y “venían de todas partes infinitos a oírle, y volvían tan compungidos y mejorados” que pronto modificaban sus costumbres según la perfecta moral católica. Así vivió el fraile hasta que, en abril de 1525, los hermanos observantes celebraron su capítulo. Recordando la condición que supuestamente le había impuesto el pontífice, asistió Mateo al capítulo donde Juan de Fano —el provincial de Las Marcas que años después se adscribiría a la orden capuchina— aprovechó para encarcelarlo y acusarlo de apostasía, pues temía que otros frailes de la provincia siguieran el ejemplo de Bascio y

<sup>90</sup> Es importante mencionar que en ninguna de las historias contemporáneas de la orden que conocemos —incluso las escritas por hermanos capuchinos— hemos encontrado la mención de este Cartozeto. Aunque su relevancia en el desarrollo de la trama es menor, el hecho de que el cronista le dé el título de “segundo capuchino” supone el replanteamiento de la historiografía capuchina, pues se ha escrito que el segundo capuchino fue Luis de Fossabrone, quien, en virtud de la narración que analizamos, sería el tercero.

quisieran llevar una vida fuera del convento. En prisión, el fraile padeció trabajos que “no son fáciles de referir porque como era reputado por deliciente, [...] el juez en cuyas manos había caído” mandó le propinasen castigos corporales. Aun así, y a diferencia de su fácil disposición para su primera fuga del convento, en esta ocasión Mateo prefirió sufrir los castigos, aun cuando un religioso le propusiera que “se huyese una noche” y le ofreciera su ayuda para tal empresa. Mateo se negó y el religioso —de quien el cronista no refiere más datos— quedó tan admirado de la santidad del encarcelado que decidió *motu proprio* partir a Camerino para pedir los favores de la duquesa Catalino Cibo (Boverio, *Primera parte* 59-60). Solamente hasta este momento de la narración el cronista vincula la figura de la duquesa de Camerino, tan decisiva para la fundación de la orden, con los favores prestados a Mateo de Bascio por medio de la intercesión de aquel religioso, lo que evidencia que el narrador intentó dilatar lo más posible la referencia sobre la relación entre Cibo y Bascio. Quizá fue el mismo Mateo quien consiguió algún emisor para que la duquesa abogase a su favor.

Recibida la noticia del encarcelamiento de Bascio, la duquesa, con la autoridad nobiliaria de su apellido y utilizando su parentesco directo con Clemente VII, escribió una carta al provincial de Las Marcas en la que lo amenazaba con que, “si en leyéndola no sacaba a fray Mateo de la prisión y se le remitía a Camerino, daría cuenta del caso a Su Santidad, para que le castigase con las penas debidas a su arrojamiento” (Boverio, *Primera parte* 61). Si, a manera de hipótesis, creemos que Catalina Cibo emitió en un primer momento una carta a Bascio para que fuera a Roma y ahora otra para librarlo de la prisión, veremos que ambas fueron inútiles. Quizá el fraile no confiaba enteramente en la movilidad diplomática de la duquesa, pues, aunque el cronista apunta que Juan de Fano escribió a la duquesa prometiendo la liberación del fraile, Mateo permaneció tres meses encarcelado, al término de los cuales finalmente decidió fugarse de la prisión. Pero el dato merece una importante aclaración, ya que, según el cronista, el fraile no se escapó por interés propio, sino porque otros frailes “deseaban juntársele [y] hablándole secretamente en la cárcel, le pidieron con ruegos encarecidos que se huyese de la prisión, ofreciendo abrirle la puerta” (62). Es indiscutible que el cronista intentó limpiar la fama de Bascio como prófugo de la religión —al escapar del convento— y de la justicia —con su huida de la cárcel—.

Luego de la fuga, Mateo tomó rumbo hacia Camerino para dar cuenta a la duquesa de lo sucedido y aclararle que, “aunque él no trataba, ni tenía

pensamiento de reformar a otros, esperaba que la Providencia de Dios admirable había de tomar principio allí para alguna insigne reformatión de la orden” (Boverio, *Primera parte* 63). Entusiasmada con la vida y obra del fraile, la duquesa le prometió protección frente al provincial Juan de Fano y, seguidamente, redactó una carta dirigida a este en la que le advertía que no se atreviera a molestar más a este “varón de Dios” (64). Al parecer, la carta surtió el efecto esperado, puesto que, en adelante, Mateo gastó sus días predicando, pidiendo limosna para comer y durmiendo en establos y cabañas (65).

La vida del fraile, sin embargo, dio un giro en 1526 cuando obró el milagro de las habas. Refiere el cronista que durante ese año se vivió una fuerte hambruna que afectó especialmente la región de Camerino. Mateo, siguiendo un consejo celestial, juntó cuantas habas pudo, pidiéndolas de limosna. Solicitó a ricos y devotos que le permitieran sembrarlas en tierras baldías y, “dándoles Dios la virtud de crecer, arrojaron aun antes de tiempo espigas tan fértiles y tan cargadas de habas, que se conocía en ellas clarísimamente no haber obrado allí diligencia, ni industria de hombre, sino mano y fuerza divina”. Ordenó entonces que se pregonara en la comarca que esas habas pertenecían solo a los pobres, y que estos podían comerlas y llevarlas consigo cuando quisiesen a condición de que “dejasen las cañas enteras”. Así, mientras más se cortaban las habas, más se multiplicaban, con lo que el hambre fue aminorada. Lo curioso de este suceso milagroso es que los pobres no dejaron de comer habas porque la hambruna hubiera desaparecido, sino porque “vinieron a cansarse de ellas y las dejaron”, con lo que finalmente Mateo dijo a los terratenientes que guardasen para ellos la cosecha (Boverio, *Primera parte* 66). Este es el único episodio en donde el fraile protagoniza un milagro que, en verdad, poco se ajusta a los típicos milagros hagiográficos. Es posible que esta narración haya sido un recurso literario usado por Boverio o por Madrid Moncada porque, a pesar de que en ninguno de los documentos consultados en esta investigación se refiere el milagro de las habas, esta historia le permitió al cronista enlazar la historia de Mateo de Bascio con la de Luis de Fossombrone.

Gracias a este milagro, la fama de Mateo se extendió por pueblos y villas, y fue así como Luis de Fossombrone conoció la forma de vida de aquel y quiso seguirla. Luis era un sacerdote de la familia de la observancia que, en su vida seglar, había sido soldado, proveniente de la nobleza de los Fossombrone. El cronista anota que, en repetidas ocasiones y por diferentes medios, Luis pidió al provincial Juan de Fano le permitiese “ser compañero de fray Mateo y vivir

reformado con él”, a lo que recibió una negativa constante hasta que un día, estando la comunidad en el refectorio del convento, hizo su petición en público y evidenció frente a todos la decadencia a la que había llegado la observancia de la regla dentro de la Orden de Frailes Observantes. Puntualizó además que, aun cuando no se le concediese licencia, estaba resuelto a dejar el convento para ir en busca de Mateo, argumentando que san Francisco estipuló que “en ocasiones semejantes pueda cada uno, aun sin licencia de los superiores, buscar la guarda de la regla en cualquiera parte donde mejor le pareciere que la ha de guardar” (Boverio, *Primera parte* 69-70).

Inmediatamente, el provincial Juan de Fano mandó a la cárcel a Luis y allí “le echaron grillos, le dieron alimento de pan y agua, y usaron con él de otras asperezas y rigores durísimos para apartarle de su pretension”. Incluso con estos castigos, el reo no cambió sus intenciones, y el provincial, a sabiendas del poder nobiliario de la familia Fossombrone, intentó persuadirlo con buenos tratos: le puso “comida de regalo decente”, permitió que recibiera visitas y le hizo algunos tentadores ofrecimientos para hacerle cambiar de parecer. Astutamente, Luis de Fossombrone aceptó los beneficios ofrecidos por Fano como medio para salir de su encierro. Le respondió, “sereno y humilde, que él era hijo y subdito, y el provincial su padre y señor, a quien conforme a la regla debía obedecer”, con lo que, utilizando “una prudente disimulación”, logró salir de prisión para buscar a su hermano de orden y de sangre, el lego Rafael de Fossombrone, su cómplice en la búsqueda del ideal eremítico<sup>91</sup> (Boverio, *Primera parte* 72).

Los hermanos decidieron escribir al ministro general de los observantes, Francisco de los Ángeles Quiñones, y al cardenal protector de la orden, Andrés del Valle, con el fin de solicitarles licencia para abandonar el convento y hacer vida eremítica con Mateo de Bascio. La respuesta fue negativa y Luis, movido por su “complexión sanguina y colérica, y temperamento cálido”, se vistió con el hábito capuchino. Entonces, los dos hermanos “se salieron del monasterio una noche a deshora y enderezaron su viaje hacia fray Mateo [...] de día se

---

<sup>91</sup> Cabe aclarar que Rafael de Fossombrone tampoco es referido en las reseñas contemporáneas sobre el nacimiento de la orden capuchina. Si bien en la narración su papel siempre es secundario, consideramos que es necesario estudiar sus funciones como cómplice de Luis, su hermano de sangre y de religión, y realizar pesquisas acerca de la vida que eligió luego de que Luis regresara a la orden de la observancia.

ocultaban entre los bosques o en las cuevas que hallaban, y su caminar era solo de noche” (Boverio, *Primera parte* 74-75). Sin embargo, al encontrarse con Mateo de Bascio, este no aceptó compartir con ellos su estilo de vida, argumentando que la licencia que había obtenido del pontífice —la licencia verbal— era solo para sí. Los Fossombrone no aceptaron el dictamen de Bascio. Así pues, los tres fugitivos resolvieron visitar a la duquesa de Camerino con el objetivo de solicitar su intercesión para obtener una bula apostólica que determinase las licencias deseadas por los hermanos y, al tiempo, exhortara al cese de vituperios y calumnias expresadas por sus contrarios. En este episodio, el cronista aclara que fray Mateo no deseaba visitar a la duquesa ni trabajar en la expedición de tal bula, pues recordó que la voz angelical escuchada en Roma le había insinuado que la gracia recibida por el pontífice era una dádiva divina otorgada a título personal. No obstante, Mateo acompañó a los hermanos donde la duquesa para que Luis no creyera “que le hacía poco caso a sus consejos” (76). Si consideramos que en ese momento Mateo era no solo un prófugo conventual, sino también judicial, es posible que el verdadero motivo por el que rechazó a los Fossombrone y decidiera acompañarlos donde Catalina Cibo, aunque de mala gana, estuviese relacionado con el temor a abandonar el lugar que hasta entonces le había servido como escondite.

Corría el año de 1526 cuando los tres religiosos fugitivos se presentaron ante la duquesa de Camerino. Gracias a su intermediación, resolvieron que, en vista de que la vocación de Mateo “miraba a predicar la palabra de Dios antes que a tratar negocios en la Corte romana”, serían Luis y Rafael quienes interpelarían al papa y le pedirían licencia para vestir el hábito capuchino y para habitar en los yermos. Catalina Cibo, por su parte, “no solo le dio [a fray Luis] cartas apretadas para el pontífice, sino para muchos cardenales también, que juzgó podrían ayudar” a los hermanos Fossombrone (Boverio, *Primera parte* 78). Entre esas cartas quizá hubo alguna remitida a Pedro Carafa —quien luego sería pontífice bajo el nombre de Pablo IV—, pues el cronista apunta que, en Roma, Luis se entrevistó con él y que, cuando este obtuvo el máximo cargo de la Santa Sede, favoreció mucho a la orden capuchina (79-80). Ese mismo año, los hermanos obtuvieron de manos de Clemente VII un breve apostólico con el que se les permitía hacer vida eremítica y vestir el hábito capuchino.

De los hechos relatados hasta aquí podemos concluir que, ante la falta de un documento apostillado por la Santa Sede para practicar su estilo de vida, la “licencia” que presumía Mateo de Bascio era, en términos prácticos, la

protección directa que Catalina Cibo le ofreció, ya que el fraile tuvo que recurrir a ella para resolver la controversia sobre la petición de los Fossombrone. Por otro lado, el amparo de la duquesa supuso una medida paliativa ante los castigos que estos tres fugitivos religiosos podían sufrir sin su protección. Además de esto, ninguno de los tres frailes pretendió una reforma dentro de la orden ni tuvieron un espíritu de comunidad, tan solo procuraron practicar una vida religiosa individual y libre —sin normas más allá de las autoimpuestas—, y vestir el hábito con capucha puntiaguda. En este sentido, consideramos que los hilos sueltos de esta historia no hubiesen coincidido sin la intervención de la duquesa de Camerino, a quien, en última instancia, podríamos calificar como la fundadora de la orden capuchina, ya que el cronista señala continuamente que ella sí aspiraba a la fundación de una nueva orden.

Según la relación, para 1526 los tres frailes tenían consigo licencias personales (no comunitarias) para hacer vida eremítica. Mientras Bascio continuó predicando y habitando en los yermos, los Fossombrone vivieron en “una vieja casilla en que había una ermita pequeña” y pasaban el día “por las selvas y montes en continua oración”. Juan de Fano, temeroso de que la epidemia eremítica se extendiera en la provincia que dirigía, pidió entonces facultad apostólica para “proceder contra algunos apóstatas de la orden [...] que traían inquieta a la religión y que para ello pudiese valerse del auxilio del brazo seglar” (Boverio, *Primera parte* 84). En el listado de los apóstatas que Fano pretendía perseguir, ayudado por soldados, no figuraban los nombres de Mateo, de Luis ni de Rafael. Aunque el papa le concedió la facultad solicitada, no debe sorprendernos que Clemente VII, al mismo tiempo que otorgaba licencias para practicar vida eremítica a los fugitivos, diera facultades para hostigar a frailes apóstatas, pues su pontificado fue uno de los más ruinosos de la época moderna, caracterizado por el fracaso diplomático, político y religioso (Gowens y Sheryl).

Enterado Juan de Fano del lugar donde vivían los hermanos Fossombrone, decidió apresarlos haciéndose acompañar por otros religiosos. Durante la noche, el grupo asedió la casa que ocupaban. El cronista relata entonces la “estrategia militar” planeada por Luis, gracias a la cual él y su hermano pudieron enfrentar a sus enemigos. Dicha “estrategia”, por lo demás, era muy inverosímil y propia de los cuentos maravillosos. Cuando los hermanos se dieron cuenta de la presencia de sus perseguidores, alumbraron todas las ventanas de la casa y, “tomando cuantos asadores, sartenes, calderas y otros instrumentos de hierro que había en la casa (que estaba de ellos bien proveída), los empezaron a

arrastrar por el suelo”, y comenzaron a imitar voces diferentes para hacerle creer a Fano que la casa estaba habitada por “muchos soldados”. Luis de Fossombrone, fingiendo ser la cabeza de la soldadesca, hablaba a cada uno de los supuestos subordinados determinando su puesto de ataque contra los intrusos que se aproximaban. Atemorizada, la tropa del provincial huyó y los hermanos quedaron salvados, “aunque no se puede negar que ayudó la industria y arte bélica de fray Luis [el hecho] ha de atribuirse a la virtud divina, que infundió en los corazones de sus contrarios un pavor tan universal” (Boverio, *Primera parte* 85-86). “Arte bélica” similar aplicaría Luis en otras ocasiones y siempre saldría victorioso, gracias a que, solo en momentos excepcionales, los hermanos dormían en donde les alcanzaba la noche —a la manera de Bascio—. Los Fossombrone, según el relato, hacían vida eremítica y de oración en casas que, como la antes descrita, estaban equipadas con todo tipo de mobiliario y enseres, incluso con disfraces.

Este suceso determinó que los Fossombrone buscasen otro sitio donde esconderse. Fueron los monjes camaldulenses, que habitaban el Yermo de las Grutas, quienes los auxiliaron y les permitieron vivir ahí por un tiempo. Pero Juan de Fano los localizó nuevamente, los atrapó y llevó a juicio por apostasía ante el legado apostólico Francisco Armellino. Este, al leer el breve pontificio que los hermanos llevaban consigo, los dejó libres y volvieron entonces con los camaldulenses. Considerando que a Fano le sería dificultoso llegar hasta ahí, el prelado de los monjes, llamado fray Pablo, los animó a retirarse a “un monasterio que fundó en Pascilupi” donde había pocos religiosos. (Boverio, *Primera parte* 92-93). Los hermanos se dirigieron entonces hacia “Pascilupi”, donde, sin embargo, el provincial logró encontrarlos. Los Fossombrone repitieron la puesta en escena de los soldados aguerridos y se salvaron de la captura. La misma historia con pocas variantes.

Después de esto, los hermanos decidieron viajar a Fossombrone y se ocultaron en una casa de campo familiar. El cronista cuenta que vivieron ahí “sin saberlo persona ninguna, sino el pariente solo que les acudía con lo necesario para su alimento [...]. Vivían ocultos, [...] guardándose cuidadosamente de los demás hombres, porque no los descubriese el provincial”. Desde allí se comunicaron con Bascio para compartirle el clima de persecución que Fano había desatado contra ellos. Mateo, acompañado de fray Pablo de Clodi —un nuevo religioso que pretendía licencia apostólica para vestir el hábito capuchino—, marchó a Fossombrone. Según el cronista, los cuatro frailes habitaron en

aquella casa entre vigiliias, contemplaciones, gemidos y suspiros, en donde los “deseos fervorosos de Dios penetraban los cielos” y convertían esa profana casa en “templo y lugar de oración” (Boverio, *Primera parte* 97-98).

Sin embargo, no resulta creíble que los frailes llevaran una vida ascética comunitaria, pues, de acuerdo con la narración, fueron circunstanciales las pocas ocasiones en que Bascio y los Fossombrone estuvieron juntos y no desarrollaron ideas en torno a un proyecto común. Además, hemos visto hasta aquí cómo el fundamento más visible de la reforma fue la vestimenta, el hábito. Cada uno de estos primeros capuchinos tenía un concepto muy peculiar de la religiosidad que deseaba practicar: Mateo parecía feliz con la vida azarosa de predicador nómada que llevaba; Luis se nos presenta como un hombre disgustado con la vida conventual, como un colérico que encontró en la noticia de Bascio la justificación ideal para prescindir de la obediencia a sus superiores y recuperar su estilo de vida nobiliario, ahora auspiciado por una hábito religioso; y Rafael quizá solo tuvo el deseo de prestarle a su hermano una complicidad fraternal. De Pablo de Clodi, el cronista apunta que, mientras estaba en Venecia, conoció a un tal fray “Angélico de Phrata”, apóstata de los observantes que vestía el hábito capuchino sin licencia. Entonces, enterado de la existencia de Mateo, Clodi se dio a la tarea de buscarlo para vestir ese hábito de manera lícita (Boverio, *Primera parte* 95). No obstante estos perfiles disímiles, la vida que hicieron estos cuatro personajes en casa de los Fossombrone sirvió para valorar el alcance que la historia de Mateo de Bascio había tenido en la región. De esto es prueba la manera preocupante en que Clodi conoció la forma del hábito con capucho: un extraño, un desconocido, “falso capuchino” veneciano, ya vestía el hábito por el que anteriormente los frailes habían disputado en la Sede Apostólica. Se hizo entonces urgente la planeación de una acción conjunta, capaz de detener la masificación de apóstatas vestidos de capuchinos.

Juan de Fano no cesó en su búsqueda y encontró la casa donde residían los cuatro frailes. Esta vez se acompañó de un contingente compuesto por alguaciles y religiosos, pero nuevamente, con el ardid repetido en ocasiones similares, los cuatro frailes hicieron creer a sus captores que dentro de la vivienda había soldados. Fue entonces cuando Luis de Fossombrone sugirió que los cuatro religiosos “se sujetasen voluntariamente a la obediencia del general de los Menores Conventuales y se amparasen de su protección”, pues consideraba que esta era la única vía eficiente para que los preladados observantes no los persiguieran más. Los exhortó a que “impetrasen facultad del pontífice,

no solo para continuar ellos la forma de vida que habían impetrado, sino para comunicarla también y extenderla a los que quisiesen”, de lo cual resultaría que el provincial no podría perseguir a todos los que se unieran a esta forma de vida (Boverio, *Primera parte* 100). Este es, por tanto, el origen de la reforma capuchina: la unión de un grupo disímil, vestido con un modelo indumentario medieval y sin rasgos espirituales comunes, que cerraba filas frente a un enemigo común.

Obviamente, este proyecto era irrealizable sin la intercesión de Catalina Cibo, por lo cual los cuatro perseguidos pidieron su auxilio luego de comunicarle los padecimientos que habían sufrido. El discurso sobre las vejaciones y sufrimientos “lo exageró fray Luis de manera y con tan vivos afectos de compasión, que la devotísima señora, movida a piedad”, no solo les concedió recomendaciones para que Clemente VII les permitiese la fundación de una nueva orden religiosa, sino que les ofreció su palacio para que se resguardaran mientras preparaban su salida rumbo a Roma (Boverio, *Primera parte* 102). Los religiosos tuvieron que permanecer algunos meses en el palacio, pues corría el año de 1527 y las tropas de Carlos V habían invadido la ciudad obligando a Clemente VII a refugiarse en el Castel Sant’Angelo. Este episodio ha sido conocido como el *Sacco di Roma* o Saco de Roma (Cárdenas; Gowens y Sheryl). Apunta el cronista que, en el palacio, los religiosos hicieron vida ejemplar: pidieron los lugares más viles y solitarios como habitación, su comida ordinaria era pan y agua (aunque a veces añadían yerbas o un poco de vino), se vestían solo con el hábito que llevaban puesto, dormían en el suelo o en tablas desnudas, hacían penitencia perpetua y decían misa en la capilla. Con estas actitudes se ganaron también la admiración del duque de Camerino, quien se sumó a la protección que su esposa les otorgaba.

Nuevamente, Fano averiguó el paradero de los fugitivos y, encolerizado, escribió a los duques para reprenderlos por amparar a “frailes inquietos, vagabundos y fugitivos de su religión” (Boverio, *Primera parte* 105). Estos defendieron a sus inquilinos y Fano, presionado por el general de la orden, se vio obligado a viajar a Camerino. Llegado al palacio, el provincial encaró a los duques y a los cuatro frailes con continuas alusiones a la “forma monstruosa” del hábito que llevaban y a la apostasía que cometieron inducidos por el demonio, que los había convertido en “fugitivos inestables, peregrinando de unas partes en otras, sin domicilio cierto [y ahora] morando en los palacios magníficos de los príncipes y con gran escándalo del mundo” (109). El primero

en replicar fue Bascio que, sacando de la manga del hábito la regla franciscana, justificó sus fugas y arguyó la observancia de la vida franciscana primitiva. Sorprendentemente, Mateo, introductor de las ideas sobre el hábito original en esta historia, no apeló a sus visiones milagrosas sobre este, aunque Luis intervino para aludir a las revelaciones recibidas por Mateo sobre la forma original del hábito y disculpó a Bascio de su omisión, ya que “ha excusado el decirlo por no desviarse de su modestia y por su humildad” (110).

La duquesa dispuso entonces una carta para el ministro provincial de los conventuales en la que suplicaba la aceptación de su tutoría a los nuevos reformados. El provincial conventual aceptó y, en 1528, mientras Pablo de Clodi y Mateo de Bascio se quedaron predicando en los yermos, Luis y Rafael de Fossombrone partieron a Roma, luego de que el sitio de Carlos V terminara. El 3 de julio de ese año recibieron de Clemente VII una bula apostólica en la que se disponía su adscripción a la Orden de Frailes Menores Conventuales. Con este documento, los religiosos obtuvieron la facultad para hacer vida eremítica y de vestir el hábito con capucho cuadrado y barba, y consiguieron también la absolución por cualquier sentencia de excomunión, suspensión “o entredicho” que hubiesen recibido. Así mismo, podrían en adelante recibir personas seglares o clericales como legos en la nueva orden, se les permitía habitar en ermitas con permiso de sus señores, mendigar en todas partes, gozar de los indultos y de las gracias concedidas y que en el futuro se concedieran a la familia franciscana y a la congregación de los camaldulenses, sirviéndose de los medios jurídicos cuando lo juzgasen necesario (Boverio, *Primera parte* 115-117). El nombre de la nueva orden religiosa no se especificó en esta bula. Sin embargo, en un documento expedido por el papa en 1529, en el que otorgaba licencia a los frailes observantes Bernardino Jorge de Regio y Antonio de Randoli para unirse libre y lícitamente con los nuevos reformados, se hace referencia a la nueva reforma como la Orden de Frailes Menores de la Vida Eremítica conforme a la Regla de San Francisco (158-169).

El nombre de capuchinos, según el cronista, se debe también a la duquesa. Esta, llena de júbilo por la erección de la nueva orden, “mandó pregonar luego la bula apostólica con solemnidad de atabales y trompetas, grandemente festiva, que discurriese por las calles y plazas” de Camerino. El pueblo, fijando su atención en la capucha, celebró a los frailes gritando *capuccini, capuccini* (Boverio, *Primera parte* 123). Aunque la historiografía contemporánea ha recuperado esta tradición sobre el origen del nombre que luego tendría la orden, en

las *Chronicas* encontramos además otra versión. Según el cronista, “cierto autor” del siglo XVII escribió de los capuchinos que eran santos varones que “traen un solo hábito, vestido de día y de noche, sin quitarle jamás del cuerpo, sino es para remudarle. Este es de lana vieja, servil, más áspero que un silicio, de color entre pardo y blanco: por lo cual los llama capuchinos el vulgo [...]” (153). Sin embargo, aunque el pueblo llamase “capuchinos” a los nuevos reformados desde, al menos, el año 1528, al parecer el nombre con el que conocemos hoy a la orden se institucionalizó canónicamente en las constituciones de 1536.

Hasta aquí la narración del cronista sobre los orígenes de la reforma capuchina. El final de la historia es feliz, aunque veremos con más detenimiento que la orden solo pudo consolidarse hacia 1536, cuando Mateo de Bascio y Luis de Fossombrone fueron expulsados de la congregación. Una lectura cuidadosa del relato, a la luz de la estructura narrativa de los cuentos maravillosos, evidencia paralelismos entre el discurso del cronista y las funciones de los personajes propuestas por Propp, como veremos a continuación.

La situación inicial del cuento es la peste de Camerino. A partir de ahí, la historia comienza con el *alejamiento* de Mateo de Bascio de la forma de vida practicada por los observantes, a pesar de la *prohibición* existente de dejar el convento por propia voluntad y sin licencias. La *prohibición es transgredida* porque, mediante el *interrogatorio* de Mateo al fraile que visitó Asís, este obtuvo *información* sobre la verdadera forma del hábito de san Francisco. Mateo se da cuenta entonces de esta *carencia* dentro de la comunidad de la observancia regular y confecciona un capucho para añadirlo a su hábito franciscano. Debido al uso de ese singular hábito, el fraile debe pasar una y otra vez por la *tarea difícil* de soportar las burlas del vulgo. Superadas estas tareas, Francisco de Cartozeto se convierte en su *cómplice*. Mateo recibe de Cartozeto la sugerencia de llegar a Roma sin el capucho y de no volverlo a usar hasta que haya obtenido las licencias necesarias. Bascio entonces *parte* a Roma y ahí se encuentra con el ángel, que cumple la primera *función de donante*. El ángel le pone la *prueba* de la cita para el siguiente día y Mateo la cumple. Superada la prueba, *recibe el objeto mágico*, es decir, la aprobación pontificia. En la segunda visita de Mateo a Cartozeto sucede la *transfiguración* del último, al pedirle a Pacífico que le confeccione un capucho como el que viste el primero. Con esta acción, Cartozeto se convierte en el segundo capuchino. Mateo luego se *desplaza* por los yermos hasta el momento en que debe presentarse al capítulo provincial, donde sufre el *castigo* que le impone Juan de Fano. Aun así, durante su encierro, es reconocido

por otros frailes como un *héroe* —el héroe que posee la *marca* del verdadero hábito capuchino— y sus admiradores lo *auxilian* para escapar. Viaja entonces a Camerino y obtiene *ayuda* de la duquesa. La heroicidad de Mateo de Bascio es, finalmente, verificada con el milagro de las habas.

Ahora bien, ¿cómo vincular la estructura del cuento sobre Mateo de Bascio con la historia de los Fossombrone? De acuerdo con Propp, un mismo cuento puede estar integrado por varias secuencias (*Morfología* 107-111). En este caso, la historia de Mateo constituye la primera secuencia del cuento, que se une con la segunda (la historia de los Fossombrone) a partir del milagro de las habas. La diferencia entre estos dos héroes es que mientras Mateo es un *héroe buscador*, Luis de Fossombrone es un *héroe víctima*. Este último, al denunciar el estado de la observancia regular entre los frailes de su convento y al expresar su deseo de unirse con Bascio, es víctima de las *fechorías* de Juan de Fano, quien lo encarcela y lo tortura. Con *engaños* y con la *complicidad* de su hermano, los Fossombrone *huyen* del convento por la noche en busca de Mateo de Bascio, a quien consideran el *mediador* de sus deseos. Mateo no acepta la propuesta de los hermanos pero, gracias a la persuasión de Luis, finalmente los tres religiosos se encaminan en busca de Catalina Cibo, quien en este caso cumple la función de *donante*. Catalina *auxilia* a Luis y a Rafael, y estos obtienen de Clemente VII el breve apostólico deseado, es decir, obtienen el *objeto mágico*. Pero Juan de Fano los persigue y tres veces deben pasar por la misma *tarea difícil* que resuelven con la puesta en escena de los soldados, con lo que las *tareas quedan cumplidas*. Finalmente, deciden buscar nuevamente a Mateo y *llegar de incógnito* con la duquesa de Camerino para vivir protegidos en su palacio. El compañero de Mateo, Pablo de Clodi, informa entonces que existen ya otros frailes que, con *pretensiones engañosas*, usan también el hábito con capucha. En el palacio hay un *combate* entre los duques, los capuchinos y Juan de Fano, del que los frailes salen *victoriosos* y consiguen, si se le puede llamar así, su *matrimonio* con la Iglesia católica gracias a la bula de 1528 que los constituye canónicamente como una nueva orden religiosa.

Las tareas difíciles, tanto de Bascio como de los Fossombrone, son reiterativas. Mateo es tres veces golpeado y burlado en público, mientras que los hermanos Luis y Rafael son sitiados en lugares cerrados. Además, las esferas de acción de cada uno de los sujetos que ocupan la narración están perfectamente delimitadas. En ambas secuencias encontramos referencias a los siete personajes clasificados por Propp, aunque no nos atrevemos a forzar la morfología

desarrollada por el intelectual ruso para hacerla encajar en el relato que estudiamos, pues, dado que la temática es religiosa, no consideramos que la nominación que Propp dio a los personajes se ajuste naturalmente a la historia narrada por el cronista. Quizá con una modificación de la nomenclatura (que dejamos a los especialistas) podríamos redondear el análisis de estas dos secuencias.

¿Qué sucedió después del final feliz acaecido en 1528? En 1529 se crearon las constituciones de Albacina y ascendió como vicario general Mateo de Bascio, quien aceptó el cargo “contra su gusto [...] por entender que no era conforme a su vocación que le inclinaba a predicar a los pueblos el Santo Evangelio”. Así, según el cronista, “por singular acuerdo de Dios”, Mateo renunció al cargo muy pronto y fue relevado por Luis de Fossombrone (Boverio, *Primera parte* 156). Luis se encargó de expandir la nueva reforma y recibió ayuda de la marquesa de Pescara, Vittoria Colonna, para erigir la primera fundación conventual capuchina en Roma. No obstante, los frailes observantes continuaron persiguiendo a los recién reformados, utilizando incluso armas (186).

La figura de Luis de Fossombrone como vicario general de la orden fue importante porque, gracias a su política de inclusión y expansión —motivada por la necesidad de engrosar las filas capuchinas para hacer frente a los observantes—, logró que hacia 1534 ingresaran a la orden religiosos observantes letrados como Bernardino de Asti, Francisco Soriano, Domingo de Bolonia y Juan de Fano, entre muchos otros (Boverio, *Primera parte* 213-214). Pero, como se dice comúnmente, en el pecado llevó la penitencia, pues los observantes que ingresaron a la orden percibieron que Luis pretendía detentar el cargo de vicario de manera vitalicia, razón por la que, en 1536, Bernardino de Asti convocó a un nuevo capítulo. Así se redactaron las nuevas constituciones, según las cuales quedaba prohibido que Mateo de Bascio siguiera practicando vida eremítica libremente y que Luis de Fossombrone se perpetuara como vicario de la orden. Por lo demás, Luis se pronunció contra la vida activa de predicación establecida en las nuevas constituciones y contra la dependencia de la orden a la rama conventual. Ni Mateo ni Luis quisieron obedecer las ordenanzas y, entonces, regresaron a la Orden de Frailes Menores Observantes.

El primero volvió a la observancia debido a que, gustoso de la vida solitaria en los yermos y protegido por la concesión que en 1525 le había hecho Clemente VII, no quiso residir permanentemente en el convento, aun cuando las constituciones de 1536 lo obligaban a ello. Así pues, regresó a la observancia, donde, al parecer, se le respetó la concesión pontificia. Según el cronista,

vivió sus últimos días en eremitorios solitarios, con la punta del capucho cortada pero llevando un hábito sin media luna, por lo que “a todos comúnmente obligaba a que le tuviesen por ermitaño o por capuchino” y no como franciscano observante (Boverio, *Primera parte* 265-266, 522-523). Por su parte, Luis de Fossombrone fue expulsado de la comunidad capuchina porque no estuvo de acuerdo con las disposiciones constitucionales de ese año, gracias a las cuales se le destituyó del cargo como vicario general que había ostentado desde 1529. Además de no reconocer la autoridad de Bernardino de Asti, Luis desobedeció al ministro general de los conventuales y propuso que la nueva orden pasara al cobijo de la facción de los observantes. Así mismo, se rehusaba a que en la constitución se instituyera el ministerio de la predicación, puesto que deseaba que la comunidad estuviera más apegada a la vida contemplativa. Fossombrone, de acuerdo con esto, decidió regresar con los hermanos observantes, donde murió (Boverio, *Primera parte* 226-244).

La crónica de los inicios de la reforma capuchina es una apología a la figura del profeta y sus revelaciones que, de acuerdo con Pierre Bourdieu, posibilita la definición de “la originalidad de la comunidad en relación con las doctrinas concurrentes”, la valoración de “los signos distintivos y las doctrinas discriminantes” y sirve “para luchar contra el indiferentismo” (“Génesis” 74). Porque el profeta, apunta el sociólogo, suele aparecer

[...] en los periodos de crisis abierta o larvada que afectan, sea a sociedades enteras, sea a ciertas clases, *i. e.* en los periodos donde las transformaciones económicas o morfológicas determinan, en tal o cual parte de la sociedad, la caída, el debilitamiento o la obsolescencia de las tradiciones o de los sistemas simbólicos que proporcionaban los principios de la visión del mundo y de la conducta de la vida. (79)

En este sentido, la caracterización de Mateo de Bascio dentro de la narración de los orígenes es justamente la de un profeta, incluso luego de su separación de la reforma que había iniciado. El cronista apunta que, aunque Bascio regresó a la observancia y murió allí, visitaba constantemente a los capuchinos porque su corazón, en realidad, pertenecía a esta reforma. Así, “en habiendo menester, o lavar el hábito, o remendarle, o cosas semejantes a estas, iba a nuestros conventos con gran confianza, donde le recibían los religiosos con igual alegría” (Boverio, *Primera parte* 505). Además de esto, su compromiso con la

lucha en contra de los herejes nunca cesó, y por eso, anota el cronista, en 1546 participó en la guerra emprendida por Carlos V para que los protestantes reconocieran las disposiciones del Concilio de Trento<sup>92</sup>.

La vida de Mateo de Bascio a su regreso con los observantes se caracterizó por el deseo de mortificación, pues, escribe el cronista, ponía la otra mejilla cuando lo injuriaban y se lanzaba desnudo sobre las zarzas cuando tenía una “tentación torpe”. Gracias a estas acciones, Dios le otorgó el don de sanación por medio de agua y de la señal de la cruz, así como otras capacidades milagrosas muy parecidas a las del profeta Moisés. El cronista afirma que, en una ocasión,

[...] para pasar un arroyo muy hondo y de mucho peligro, [Mateo] no hizo más diligencia que la señal de la cruz, y con eso le pasó a pie enjuto. Y últimamente vieron, que habiendo llegado al Po, río de conocida grandeza y profundidad, y no hallando barca ni puente, tendió el manto sobre las aguas y la virtud divina le dio en él una barca segura, que le puso en la orilla con brevedad. (Boverio, *Primera parte* 512)

Fugitivos religiosos que padecían peripecias poco honorables fueron retratados después como profetas. Apóstatas perseguidos por la familia observante, protegidos por Catalina Cibo y unidos por sayales toscos y capuchas puntiagudas. Estos fueron los engranajes de una historia iniciada en 1522, que culminó con la creación de una orden religiosa de ideales medievales y vestimenta arcaica. Esta orden representó la retaguardia del conservadurismo franciscano en la época anterior y posterior a Trento, y tuvo, finalmente, más fuerza que el resto de las reformas franciscanas al lograr separarse de la tutoría conventual en 1619. Tal congregación religiosa llegó a convertirse en una de las tres únicas órdenes franciscanas independientes, autónomas y con ministro general propio.

---

<sup>92</sup> Con el apoyo de Octavio Farnesio, de Fernando de Austria, de Mauricio de Sajonia y del Conde de Buren, Carlos V logró la victoria sobre los príncipes alemanes en la batalla de Mühlberg en 1547. Sin embargo, no logró unificar la política del luteranismo con la del catolicismo. Así, en 1555, el emperador se vio obligado a suscribir la Paz de Augsburgo, por medio de la cual se les concedía a los alemanes el derecho a elegir su adhesión al catolicismo o al luteranismo (Lindsay).

Los inicios de la orden capuchina estuvieron motivados por el desorden y por los intereses personales de sus protagonistas, quienes solo convergieron circunstancialmente. Sin embargo, la construcción narrativa que el cronista realizó sobre el asunto sirvió para organizar esos inicios plagados de enredos. Por otro lado, con la introducción de esta narración en las *Chronicas* al lado de las vidas de venerables y de los sucesos milagrosos, el cronista logró convertir el cuento maravilloso en un mito porque, sin lugar a dudas, el relato que hemos expuesto cumple con las dos funciones más importantes de este último: ofrecer una respuesta a las preguntas trascendentales (de dónde venimos, cómo se creó el mundo, etc.) y justificar el sistema social establecido por medio de rituales asentados en creencias y costumbres (Martí).

## SAN FRANCISCO COMO TEXTO FIGURATIVO

Hemos referido antes que uno de los objetivos del prefacio escrito por Zacarías Boverio, reproducido en la *Primera parte de las Chronicas*, fue persuadir a los lectores de que los capuchinos eran descendientes directos y legítimos de Francisco, el santo de Asís. La preocupación por legitimar esta descendencia marcaría las prácticas culturales de los capuchinos durante la época moderna, ya que ni Mateo de Bascio ni Luis de Fossombrone, ambos provenientes de la observancia franciscana e iniciadores de la reforma, terminaron sus días en la comunidad de la capucha. De tal manera, aunque la comunidad capuchina siguió cohesionada luego de que “los fundadores” regresaron a la observancia, era patente la carencia de un fundador en la historia de la orden.

En términos de psicología colectiva, la carencia del *punto focal* de adhesión en un grupo, es decir, de la figura de un jefe a quien imitar, puede trastocar, con el paso del tiempo, la uniformidad de la comunidad y la estabilidad de la pertenencia afectiva de sus integrantes (Dupuy; Freud). La carencia del fundador, entonces, representaba un peligro para la continuidad de la nueva reforma y generaba pánico entre los vicarios de la orden, pues posibilitaba la disgregación de la colectividad. Por lo demás, la carencia de la figura del fundador se convirtió en uno de los elementos más impugnados por el resto de órdenes y reformas franciscanas. Con el objetivo de evitar un desmoronamiento repentino del orden social, proveniente de la impotencia histórica para postular al fundador de la orden, los capuchinos se vieron en la necesidad de presentar un

modelo de imitación para la comunidad: el propio san Francisco. Entonces fue indispensable colocar a Dios como autor de la reforma y, como intermediario, a san Francisco de Asís, de donde tenemos que

[...] el auténtico sentido fundacional [de la reforma capuchina] no está en una determinada figura, sino en retomar, actualizar y personalizar la forma de vida planteada por el mismo Francisco de Asís, y eso es lo que progresivamente irá configurando la identidad capuchina. (Felipe 79)

En las *Chronicas* se evidencia un paralelismo entre la revelación que el Cristo del crucifijo de la iglesia de San Damián hizo a san Francisco con la fundación de la orden capuchina, pues Dios, por medio de los primeros capuchinos, instituyó la nueva orden para restaurar la observancia de la regla franciscana y hacer frente a las herejías europeas del siglo XVI. Como comprobación de que la nueva orden era producto directo de la mano de Dios, este perpetuó la orden en contra de todo pronóstico y a pesar de los errores cometidos por los primeros reformados. Basado en esta lógica, el cronista se detuvo en precisar las causas por las que el movimiento iniciado por san Francisco comprende una importante diversidad de ramas y por qué, hacia 1525, fue necesario reformarlo una vez más. Según nos explica, la principal causa es Dios, quien, al amar tanto a los hijos del santo y protegiéndolos de los factores que amenazan la perfección de su vida y la conservación de su instituto obediente y pobre, la restituye a cada poco y

[...] produce una nueva generación fecunda de todas virtudes y abundante de evangélico espíritu, y da a luz unos nuevos hijos, más divinos que humanos, que no solo la preservan del riesgo, sino también la ilustran con mayor y más extendidos rayos de santidad [con lo que], luego al punto que la peste mortífera de la relajación y la inobservancia acomete al cuerpo de la religión, se le aplique brevemente la medicina en una reformación oportuna. (Boverio, *Primera parte* 11)

Si bien la intercesión divina era la causa primera e intrínseca de las reformas franciscanas, otra se encontraba en “la envidia de Satanás” y en su odio por todas las órdenes religiosas. Especialmente, Satanás sentía más aversión por la Orden de Frailes Menores, puesto que, desde los tiempos de san Francisco, quiso despedazar “con sus sangrientas uñas” la vida apostólica de los menores

y extinguir la regular observancia (Boverio, *Primera parte* 15). El cronista aseguraba que, en el caso de los capuchinos, fue el demonio quien instigó a los superiores observantes a impedir la reforma, por cuanto les comunicó a aquellos que los primeros capuchinos eran “perturbadores de la quietud [y] amigos de bandos y novedades” (42), y a sabiendas de que eran los capuchinos quienes más tenazmente habían “abrazado la altísima pobreza del Seráfico Padre”, en la llaneza de sus iglesias y casas, en la simplicidad de la ornamentación eclesiástica y doméstica, en “el desprecio universal del dinero y de cualquier provision humana [y] en el uso estrecho y paupérrimo de las cosas”. El odio de Santanás contra los capuchinos fue, así, proporcional a la práctica que hacían de “la original y primitiva pobreza de la orden, como que la excede y hace ventaja” (37).

Este discurso demonológico evidencia que los capuchinos personificaron en la figura del diablo los obstáculos que los franciscanos observantes les impusieron para evitar la consolidación de la nueva reforma. Gracias al concepto de *naturaleza mimética del deseo*, postulado por René Girard, es posible considerar que la rivalidad entre el resto de las reformas franciscanas y los capuchinos era *mimética*, ya que todas las ramas y derivaciones de la orden instituida por san Francisco deseaban legitimarse como congregaciones integradas por los “verdaderos” hijos del santo de Asís. Dentro de la dinámica de las *rivalidades miméticas*, la solución más adecuada es la transformación del *todos contra todos* en el *todos contra uno*. Así pues, la utilidad del discurso sobre el demonio que odia a los capuchinos sobre todas las reformas franciscanas era la de convertir al maligno en el chivo expiatorio de los problemas *interfranciscanos* de la época. La figura del demonio deviene en la figura de la víctima de las rivalidades humanas, por cuanto

[...] sustituye efectivamente a quienes poco antes se oponían entre sí en mil escándalos diseminados aquí y allá, y ahora se unen contra ese blanco. Como en la comunidad nadie tiene ya más enemigo que esta víctima, tras su rechazo, expulsión y aniquilación, la multitud, privada de enemigo, se siente liberada [y] al menos provisionalmente, esa comunidad no experimenta ya odio ni resentimiento alguno respecto a nadie, se siente purificada de sus tensiones, escisiones y fragmentaciones. (Girard 57)

El demonio posee un papel fundamental en las *Chronicas capuchinas* porque es él quien siembra en la comunidad franciscana la ambición, la adherencia

a los placeres mundanos, la creencia en un virtuosismo inexistente y la rebeldía y la ceguera en los frailes que no caminan derecho por los senderos de Dios:

¿Qué sangrientas uñas, me digan, no ha aguzado Satanás, serpiente cruel, contra la religión insigne de los Menores y sus hijos sagrados, para despedazar con ellas la forma de su vida apostólica y apartar de su seno esta ilustre generación? ¿Qué venenos no ha derramado para que la observancia regular, enflaquecida y contaminada de varias maneras, últimamente se venga a extinguir? (Boverio, *Primera parte* 15)

De esta manera, como el ave Fénix que renace, la obra de las reformas, y en especial de la capuchina, es una obra divina que solo ha utilizado “obreros” como Mateo de Bascio y Luis de Fossombrone para realizarse. La reforma capuchina es divina porque, según el cronista, si se mira la historia de estos dos frailes, se podría concluir que sirvieron a los caminos de Dios en su origen pero que, al paso del tiempo, con sus acciones equivocadas y su regreso a la familia observante, la llevaron por un camino azaroso. De acuerdo con esto, de no haberla asistido Dios, “sin duda la hubieran apresurado, más que al ser, al sepulcro en su origen, y nacimiento”. De ahí que una orden engendrada y propagada sin padre sea un milagro divino, imposible de comprender por las leyes de la naturaleza. Tanto así que, según el cronista, ni Mateo ni los hermanos Fossombrone sabían que estaban realizando la reforma franciscana más milagrosa de todos los tiempos. Mateo, apunta el cronista, en 1525 solo quería obtener permiso pontificio para vestir “la antigua forma de hábito”, instituida por san Francisco y perdida “por la injuria y calamidad de los tiempos”. Por su parte, Luis y Rafael, “movidos del ejemplo de fray Mateo, habiéndose vestido la forma de hábito [...], traían suspenso el ánimo” y, sin saber qué hacer, “se andaban vagando por Italia” hasta que Dios perfeccionó su entendimiento y estableció de manera milagrosa “los principios flacos de la reformación” (Boverio, *Primera parte* 19-22).

Pero el prodigio del origen capuchino no se reduce a la falta del fundador carnal. Esta orden milagrosa, que se decía la más apegada a los principios de san Francisco (en el celo ardiente de contemplación; en el menosprecio de sí mismo; en la altísima pobreza, castidad y obediencia; en la perpetua mortificación y en la constante memoria de la muerte), se instituyó para “extinguir la ira de Dios” provocada entonces por luteranos, bucerianos, melanchtonistas,

anabaptistas, calvinistas, servetianos, giogianos y “otras inmundicias semejantes, excitadas de los infiernos”, pues, luego de su fundación, los capuchinos despedazaron los errores de esos herejes mediante “las armas de la verdad” (Boverio, *Primera parte* 16-17, 33-34).

Según explica el cronista, la revelación sobre la necesidad de una nueva reforma franciscana estuvo acompañada de distintas profecías. Citando un fragmento de las *Siete tribulaciones* de Ángel Clareno, el capuchino apunta que el primer compañero de san Francisco, fray Bernardo de Quintaval, había profetizado desde entonces el nacimiento de una reforma necesaria en una Europa convulsionada por los herejes. Quintaval expresó que, después de recurrentes caídas dentro de la orden franciscana, “se hará reformación de la orden según el espíritu de su fundador, por unos religiosos tan simples e idiotas que, de todo punto, se ignore quién fue el autor de ella” (Boverio, *Primera parte* 36). Otra de las profecías señaladas por el cronista se certificó en 1529, durante la celebración del capítulo de Albacina, cuando “bajó del cielo repentinamente una luz [...] y les alumbró [a los primeros capuchinos] los entendimientos”, como manifestación de que el espíritu de san Francisco, su verdadero fundador, estaba presente, y como señal de la fuerza que los nuevos reformados necesitarían para hacer frente a los opositores de la orden (38).

Una revelación más tuvo como protagonista al fraile de la Orden de los Frailes Menores Conventuales, Francisco Policiano, muerto hacia 1513. Según el texto, mientras predicaba en Asís, Policiano se dirigió al pueblo para asegurar que, en poco tiempo, la ciudad vería “a san Francisco, nuevamente resuscitado [...] no en el cuerpo, sino en el hábito y el espíritu”, discurso que luego repitió en Florencia. El predicador comunicó a sus feligreses que la reforma franciscana que le había sido revelada saldría de las filas de la familia observante, razón por la que uno de sus oyentes ingresó a la observancia para ser partícipe del gran milagro. Instituida después la reforma capuchina, el oyente se pasó a la nueva orden y se hizo llamar fray Bartolomé (Boverio, *Primera parte* 38).

Un vaticinio más fue el que fray Agustín de Fulgino, lego de los observantes, declaró a un hermano suyo de la Tercera Orden Franciscana, antes de que se constituyera la orden capuchina. Durante su estancia en el convento de santa María de los Ángeles, en Asís, le dijo al terciario que

[...] antes de que pase mucho tiempo [...] has de ver un pontífice natural de Florencia ocupar la silla apostólica [...] ¡Ay de ti, oh Roma infeliz!

[...] Has de ver también a nuestro padre san Francisco resucitado, otra vez vivo, y restituida perfectamente conforme a su vida y espíritu la Orden de los Menores. (Boverio, *Primera parte* 39)

La revelación se cumplió cuando, en efecto, Clemente VII, nacido en Florencia, expidió la bula para la erección de la orden capuchina, durante los tiempos en que el emperador Carlos V tomó la ciudad de Roma y el pontífice estuvo sitiado en Sant'Angelo por siete meses, en 1526.

El último de los augurios que reseña el cronista sobre el nacimiento de los capuchinos estuvo protagonizado por un viejo labrador de Calabria llamado Juan. Muchas veces, al mediodía, Juan vio caminar a un muchacho —al que no reconoció— con “una forma de hábito tan no acostumbrada” que lo sorprendía. Un día, el viejo escuchó que el muchacho le decía:

Juan, ¿de qué tienes admiración? ¿O qué inquietud te causa en el ánimo la novedad del traje que miras? Esta es la forma de hábito que ha de traer una religión que nacerá de aquí a pocos años. [Sus religiosos han de] venir a acogerse al yermo en que estás, como a refugio y amparo que los defienda de una molestísima persecución. (Boverio, *Primera parte* 40)

Según el cronista, años después los capuchinos llegaron al “yermo de san Elías” para pedir el favor del viejo, quien después decidió entrar a la orden con el nombre de fray Antonio. Todas las profecías puntualizan la idéntica representación que de san Francisco harían los frailes capuchinos, no solo en la pobreza y el espíritu apostólico, sino también en el aspecto. Como vemos, el detalle característico para conocer que los vaticinios se referían a la orden capuchina es la presencia de frailes con un hábito idéntico al que san Francisco llevó en vida, a saber, con un capucho largo y puntiagudo cosido.

En la construcción genealógica de la orden capuchina se colocó a Dios como el creador de la reforma, a san Francisco como su fundador y a los frailes Mateo de Bascio y Luis de Fossombrone como sus autores accidentales. Estos primeros capuchinos fueron, para el cronista, los obreros del gran templo espiritual de la religiosidad franciscana, aunque no se distinguieran por su santidad ni tuvieran argumentos esencialmente novedosos para constituir una nueva orden, pues ya otras ramas franciscanas habían fundamentado los pilares de una reformatión por medio del apego a las directrices de san Francisco

y al uso del hábito con capucho, tal como hicieron los franciscanos descalzos. Considerando que “la religión nunca es meramente metafísica [y] tampoco nunca meramente ética” (Geertz 118), estamos entonces frente a la invención de otra tradición —la del verdadero fundador de la orden capuchina— sostenida en argumentos solo comprobables retóricamente.

La ausencia de un fundador ejemplar, de un paladín del siglo XV defensor de los principios del franciscanismo primigenio, determinó que el cronista caracterizara la parte —una nueva reforma franciscana— con la esencia del todo —la familia de los frailes menores—, logrando que se creyera (o al menos se aceptase) el malabarismo discursivo sobre el fundador de los capuchinos, tal y como lo demuestra la aprobación de la *Primera parte de las Chronicas* escrita por el mínimo<sup>93</sup> fray Juan Ponce de León: los capuchinos, siendo “hijos verdaderos e indubitables del glorioso padre san Francisco [...] que descienden de él por verdadera y nunca interrumpida línea”, se caracterizan por “la más verdadera y rigurosa observancia de la regla” en penitencia, pobreza, ayunos, menosprecio del mundo y de sí mismos. Dios —prosigue el mínimo—, en señal de amor hacia su estricta forma de vida, les ha concedido “la misma forma de hábito que [san Francisco] en vida había traído”, los ha guiado para “obrar maravillas con su predicación [y] su penitente vivir”, y los ha bendecido para lograr que los herejes (entre los que incluye a los *fraticelli*) se conviertan a “la verdadera herencia de Cristo” (“Aprovacion, y elogio”).

Siendo entonces san Francisco el fundador divino de la reforma capuchina, es necesario abordar —al menos someramente— el carácter y el legado espiritual, simbólico y emblemático del santo de Asís para comprender las características físicas y metafísicas que los capuchinos quisieron imitar, asumiéndose como sus herederos legítimos. La figura de san Francisco revolucionó las manifestaciones religiosas tradicionales entre los siglos XII y XIII. A diferencia del monacato conventual y contemplativo, el santo se preocupó por el acceso de los laicos al mundo espiritual católico, por la pobreza que azotaba a la Italia del

---

<sup>93</sup> La Orden de los Mínimos es otra reforma franciscana fundada en Italia por san Francisco de Paula durante el siglo XV (ca. 1435). Se les conoció al principio como ermitaños de san Francisco de Asís, pero luego tomaron el nombre de *mínimos* debido a que sus integrantes se consideraban los religiosos más pequeños y humildes del orbe.

siglo XIII y por la predicación de la palabra divina<sup>94</sup>. Sabemos que la estratificación social de la época se componía de *oratores* (los que rezan), *laboratores* (los que trabajan) y *bellatores* (los que van a la guerra). Sobre estas tres esferas estaba constituida también la organización religiosa del mundo. Francisco excluyó de su ideal religioso a los últimos, mientras que, con su ejemplo, consiguió que las personas iletradas, sumisas y pobres (más específicamente, los mendigos) se incorporasen a fraternidades religiosas, en clara oposición a los estándares socioculturales, políticos y económicos de su tiempo (Le Goff 81-87).

En el siglo de las universidades y de la acuñación de los primeros ducados y florines, Francisco rechazó las ciencias, los libros y el dinero. Para él, antes que conocimiento, la ciencia era una propiedad, por lo que consideraba “a los doctos como a un tipo particularmente temible de poderosos” (Le Goff 94). Aunque no renegaba de la teología, juzgaba que las disertaciones eruditas sobre los textos sagrados no eran indispensables para que los predicadores populares, como él, comunicaran la palabra de Dios a los fieles. Así pues, fundó su movimiento sobre el divorcio con las universidades. Estas, pensaba Francisco, además de exigir la adquisición de libros a costo muy elevado, no dejaban tiempo suficiente para desarrollar trabajos manuales o ejercer la mendicidad. Fue también un hombre popular, gustoso de la sensibilidad literaria propia de los juglares. Se sabe que, además de latín, hablaba umbro y provenzal, y fueron estas lenguas vernáculas las que utilizó para predicar al pueblo (Le Goff; Montero). De ahí que el *Cántico del hermano Sol*, también conocido como *de las criaturas*, se haya convertido en una de las primeras grandes poesías de la literatura italiana, no solo por el uso del romance umbro, sino también por el simbolismo y la sensibilidad popular que expresaba<sup>95</sup>.

A pesar de que con la figura de san Francisco se inauguraron nuevas prácticas culturales en torno a la religiosidad popular y a las representaciones de santidad, es cierto que el ideal religioso del santo no fue tan novedoso como

<sup>94</sup> Es importante mencionar que la orden religiosa por excelencia dedicada a la prédica en las ciudades y, más tarde, a la dirección de la naciente Inquisición, fue la Orden de Predicadores encabezada por santo Domingo de Guzmán. Sin embargo, debemos admitir que el movimiento franciscano de entonces hizo suyas también las preocupaciones sobre la necesidad de la predicación popular.

<sup>95</sup> Valga aquí la mención al laico mallorquín, perteneciente a la Orden Tercera Franciscana, Ramón Llull (1232-1315), quien, siguiendo la preferencia de Francisco por las lenguas vernáculas, es considerado como uno de los creadores del catalán (F. Domínguez).

puede pensarse. Francisco “llevó con él la cultura y la sensibilidad caballerescas que adquirió antes de su conversión” y así, inspirado en las reuniones de la Tabla Redonda, hizo de la pobreza su dama, de las virtudes sus heroínas y de él mismo un juglar, un trovador, un caballero de Dios. Por lo demás, tendencias eremíticas en busca de la mayor comunicación con Dios ya habían existido. La práctica del trabajo manual fue promovida antes por el benedictinismo primitivo y la pobreza había sido ya enarbolada por los *pauperes Christi* desde finales del siglo XI (Le Goff 63). La originalidad de su pensamiento radicó en que, frente a la búsqueda de soledad contemplativa en los “desiertos”, Francisco quiso practicar también una espiritualidad viva y comunicativa en las ciudades y en las aldeas. Antes del surgimiento de las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos), el adoctrinamiento del pueblo estaba sujeto exclusivamente al clero secular. Sin embargo, los obispos a quienes se les encargaba la predicación popular abandonaban esta tarea debido a las múltiples ocupaciones que exigía la administración de sus diócesis. Mientras tanto, los monjes se dedicaban a la vida de clausura y carecían de contacto con el pueblo llano, situación que imposibilitaba el adoctrinamiento. Así pues, desde una dimensión pragmática, la fundación de las órdenes mendicantes estuvo fundamentada en la apropiación que hicieron del duro trabajo de la predicación dentro de las villas, aldeas y ciudades medievales.

La vocación de san Francisco por la predicación en lengua vernácula ha quedado simbólica e iconográficamente manifestada en dos episodios de su vida: en la famosa predicación a los pájaros y en la predicación al sultán egipcio Malik al-Kamil. Respecto al primer episodio, los hagiógrafos del santo vieron en ella el indicativo “de una nueva valorización de la naturaleza y los seres que la pueblan [con la que] el hombre medieval tendría en cuenta ese mundo natural en el que vive, sería capaz de verlo y apreciarlo, como antes no lo hacía” (Yarza 194). En este sentido, Tomás de Celano recuperó la percepción del santo sobre la relación de los hombres con la naturaleza al escribir que

[...] a los hermanos que hacen leña prohíbe Francisco cortar del todo el árbol, para que le quede la posibilidad de echar brotes. Manda al hortelano que deje a la orilla del huerto franjas sin cultivar, para que a su tiempo el verdor de las hierbas y la belleza de las flores pregonen la hermosura del Padre de todas las cosas [...] Recoge del camino los gusanillos para que no los pisoteen; y manda poner a las abejas miel y

el mejor vino para que en los días helados del invierno no mueran de hambre. Llama hermano a todos los animales [...]»<sup>96</sup>. (Rivera 406)

De acuerdo con esto, la predicación a los pájaros supone el inicio de una nueva religiosidad que integró los elementos constitutivos del “desierto” eremítico dentro de una suerte de dialéctica con la divinidad. El ermitaño contemplativo de los yermos no cultivaba su espiritualidad en aislamiento, sino conjuntamente con la naturaleza. Por su parte, el episodio de la predicación de Francisco entre los sarracenos significó, simbólicamente, la intención del santo de sustituir las armas y la guerra por la palabra y el libro.

Cabe destacar que, frente a otros movimientos religiosos anteriores (los *umiliati*, los *poveri cattolici*, los valdenses, los albigenses, los cátaros, entre otros), el modelo religioso propuesto por Francisco no fue considerado herético. Desde su primer contacto directo con la Santa Sede, entre 1209 y 1210, Francisco aceptó las determinaciones impuestas por Inocencio III, pues el uso de la tonsura para sus hermanos laicos respondió a las exigencias del pontífice (Dozzini 21). Más adelante, en 1223, aceptó la regla bulada de Honorio III con todas las modificaciones que contenía, aunque no sin disgusto. De acuerdo con Le Goff, Francisco se sometió a las disposiciones pontificias porque su concepción de espiritualidad no fue ni milenarista, ni apocalíptica ni, mucho menos, escatológica. Además, el santo no pretendía que con su nuevo instituto se desatendieran los sacramentos, por lo cual nunca puso en tela de juicio la necesidad de los clérigos y de la Iglesia como instituciones fundamentales para su movimiento religioso (64-65). Francisco entendía a la Iglesia católica como “la depositaria de una economía de la salvación”, capaz de funcionar efectivamente mediante el sometimiento al papa, a los obispos, a los sacerdotes y a toda criatura creada por Dios (Montero 129). Esta sujeción al papado y al clero secular quedó manifestada en la prescripción de que ni dominicos ni franciscanos predicarían en lugares donde no tuvieran permiso obispal para hacerlo (Yarza 186). De ahí que, para Pierre Bourdieu, san Francisco sea una de las figuras más representativas de la sumisión del profeta o del reformador como el vehículo mediante el cual se obtiene el reconocimiento y la legitimidad “del

---

<sup>96</sup> Es esta tradición franciscana la que explica que el 29 de noviembre de 1979 Juan Pablo II declarara a san Francisco como el patrono de los cultivadores y de la ecología.

monopolio eclesiástico” y de sus jerarquías (“Génesis” 67), en franca contraposición con los movimientos religiosos calificados como sectas heterodoxas. Igualmente, en virtud de que el *franciscanismo primitivo* no buscaba riqueza, poder político o cultura intelectual (verdaderos trampolines de ascenso social), tampoco representó un peligro para el dominio de la Santa Sede.

Al respecto, José Antonio Maravall se ocupó hace décadas de la relación existente entre la *pobreza instituida* y el origen de las órdenes mendicantes. Según sus estimaciones, la sustitución de la *dádiva señorial feudal* por la *petición de limosna*, como medio de redención para los ricos, generó una multiplicación de la necesidad. Esto último porque, antes del nacimiento de los mendicantes, los ricos —particularmente, los guerreros— beneficiaban directamente a las órdenes de clausura (benedictinos, cluniacenses, cistercienses) y con ello se garantizaba el crecimiento rural de las zonas donde se encontraban los *verdaderos* pobres. Sin embargo, cuando los mendicantes aparecieron en las ciudades, crearon una nueva forma de pobreza, la *pobreza frailesca*, en la que los frailes se convirtieron en los intermediarios entre ricos y pobres. La limosna que los mendicantes pedían no podía tener como fin último la asistencia a los pobres, sino que debía servirles también para su propio sustento y para la construcción de iglesias y conventos. Entonces, los bienes que los ricos donaban en su día a los monasterios de clausura para satisfacer los preceptos de caridad y penitencia pasaron ahora por el filtro de los mendicantes. El resultado fue que la pobreza del pueblo llano se acrecentó, mientras que los frailes asumieron la *representación de la pobreza*,

[...] pero a la vez nos vamos a encontrar con otras estimaciones; el pobre no es de fiar, los peores calificativos caen ahora sobre él, los predicadores lo abruman de faltas, de pecados, y aun de delitos. Hay que dirigir la limosna a los santos [y] a los conventos de mendicantes que ahora son sus administradores. (*La literatura* 57)

Consideramos que el análisis de Maravall es cierto en relación con la nueva distribución de los bienes materiales que se fomentó. No obstante, si la cuestión es analizada solamente desde la perspectiva de los modos de producción, dejamos de lado la importancia simbólica y cultural que tuvieron la pobreza y la limosna en el *movimiento franciscano primitivo*. Si bien es verdad que con el advenimiento de las órdenes mendicantes los pobres no dejaron de

existir y su número no disminuyó, cuando Francisco consideró al pobre como una persona digna de pertenecer a una familia y a una *ecclesia* (en sus dos sentidos, el griego y el católico) resimbolizó la presencia de aquellos en el mundo. Ahora, el pobre no era *solo* aquel (un objeto) de quien los ricos se valían *exclusivamente* para ejercer su caridad, pues luego de desnudarse sus vestidos nobles, el santo voluntariamente se convirtió en pobre y pidió limosna por él y por los demás pobres (los *verdaderos pobres* y los *pobres frailescos*). De esta manera, san Francisco fue capaz de entender la dimensión humana —y no solo religiosa— de lo que la pobreza es.

Según sus contemporáneos, la apariencia física de Francisco era contraria a la belleza tradicional de la iconografía de los santos medievales ajustada al canon estético de los caballeros nórdicos. Tomás de Celano, en su *Vita prima*, lo describió como un hombre de talla y cabeza medianas, rostro alargado, frente lisa y pequeña, ojos negros medianos, cabellos y barba oscuros, nariz pequeña y rectilínea, dientes bien colocados y blancos, labios delgados, brazos cortos, manos pequeñas, piernas delgadas y piel fina y demacrada. En las *I Fioretti* de san Francisco, una colección popular sobre la vida del santo escrita en el siglo XIV, se le caracterizó como “un hombre despreciable y pequeño de talla [que] pasaba ante quien no le conocía por un pobre ruin y minúsculo” que recogía los restos de pan seco (Le Goff 60-61). Además, el santo fue considerado también como un demente y esta es la razón por la que, en la leyenda franciscana popularizada en los frescos de la basílica de Asís realizados por Giotto de Bondone, se encuentran representados dos momentos que manifiestan la locura de san Francisco: el pasaje que cuenta cómo Francisco extendió una capa bajo los pies de un hombre sencillo, como si se tratara de un rey (acción ininteligible en la época, propia de los locos), y el momento en que se desnudó frente a su padre y al obispo de Guido para renunciar a los beneficios mundanos y hacerse vestir por una tosca túnica de paño —que luego se convertiría en su hábito religioso—, retando así los convencionalismos sobre el pudor y el decoro. Para José Antonio Merino, la locura de Francisco representó el surgimiento de una utopía necesaria porque fue

[...] un hombre concreto y real que ha encarnado prodigiosamente la perfección del hombre utópico [que] amaba a los hombres sin jactancia ni altanería, con profundo sentido cristiano y humano, y no como un filántropo que ama a los antropoides. No amó a la humanidad en abstracto,

como lo hicieron los románticos, sino a los hombres concretos, como se demuestra en su abrazo y beso a lo más repugnante de la humanidad, al leproso. (*Don Quijote* 15-16)

Ahora bien, aunque Giotto ha sido considerado uno de los mayores exponentes de la pintura sobre la leyenda franciscana, se debe tener en cuenta que la iconografía *giottesca* de la iglesia superior de la basílica de san Francisco no respetó las descripciones históricas sobre el físico del santo<sup>97</sup>. El pintor convirtió al sujeto débil, pequeño y demacrado en un personaje fuerte, protagonista, y en ocasiones imberbe. La creación *giottesca* de san Francisco, basada en el modelo nórdico, es evidente si se compara el ciclo de la leyenda franciscana pintado en la iglesia superior (figura 6) con los frescos realizados por Cimabue en la iglesia inferior (figura 7), ambos en la basílica de San Francisco.

La representación del sueño de Inocencio III, en el que vio a un fraile sostener la basílica de Letrán próxima a derrumbarse, es otra prueba de la modificación iconográfica de la figura de san Francisco realizada por Giotto. Luciano Bellosi ha evidenciado que en la basílica inferior de San Francisco y en el políptico de san Francisco y san Nicolás, conservado en la iglesia parroquial de San Nicolás en Ottana (región de Cerdeña), se representa al santo sosteniendo Letrán con la espalda en posición forzada, haciendo palanca con los brazos sobre las rodillas (figura 8). Sin embargo, al retomar el pasaje en los frescos de la iglesia superior de la basílica de San Francisco, Giotto representó al santo como un héroe imberbe con poderes sobrenaturales capaz de sostener, con gran vigorosidad, la basílica de Letrán con un solo brazo, en posición erguida y sin señales de esfuerzo (figura 9). El modelo del santo creado por Giotto está condensado en su *Apoteosis de san Francisco*, que forma parte del programa decorativo de la bóveda de la iglesia inferior de la basílica de Asís.

<sup>97</sup> Es necesario señalar que existe una polémica sobre la autoría de estos frescos y la fecha de su realización. Algunos especialistas aseguran que fueron pintados a principios del siglo XIV, mientras que otros los datan a comienzos de los años noventa del doscientos. Es principalmente la escuela anglosajona la que sostiene que los frescos fueron pintados alrededor de 1290 y se presume que los realizadores de la monumental obra fueron pintores procedentes de Roma. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos italianos mantienen que Giotto fue el autor de los frescos. Aquí nos atenemos a la versión tradicional, pues no es lugar para discutir el tema, pero recomendamos al lector los trabajos de Bellosi y Yarza para ampliar la información.

Figura 6. Giotto, *Aparición de san Francisco a Gregorio IX* (detalle). Basílica de San Francisco (Asís)



Fuente: Fotografía de Frans Vandewalle / Snarfel publicada en Flickr.

Figura 7. Cimabue, *Madonna entronada con niño y ángeles* (detalle). Basílica de San Francisco (Asís)



Fuente: Fotografía de Gunnar Bach Pedersen. Creative Commons CC BY-SA 3.0.

Figura 8. *Políptico de san Francisco y san Nicolás* (detalle). Iglesia parroquial de San Nicolás (Ottana, región de Cerdeña)



Fuente: Fotografía de la autora.

Figura 9. Giotto, *Sueño de Inocencio III* (detalle).  
Basílica de San Francisco (Asís)



Fuente: Fotografía de Renzo Dionigi publicada en Flickr.

Figura 10. Giotto, *Apoteosis de san Francisco* (detalle).  
Basilica de San Francisco (Asís)



Fuente: Fotografía de Frans Vandewalle / Snarfel publicada en Flickr.

Se trata de una figura imperial, de tez blanca, cabellos claros, imberbe, que se halla sentado en un trono ornamentado con telas y joyas preciosas (figura 10).

Cabe destacar que el modelo nórdico de san Francisco presentado por Giotto tuvo sus antecedentes durante las últimas décadas del siglo XIII. Jacques Le Goff ha escrito que el retrato más antiguo que se conoce del santo es un fresco del maestro de san Gregorio, realizado entre 1228 y 1229, ubicado en el Sacro Speco del monasterio benedictino de Subiaco. Originalmente, el retrato representaba a un hombre de pequeña estatura, moreno y sin aureola. Sin embargo, en algún momento se le hicieron modificaciones: aunque se respetó la carencia de aureola, Francisco fue repintado como un personaje de gran estatura y rubio, en franca correspondencia con el estereotipo de santidad imperante hasta nuestros días<sup>98</sup> (figura 11).

<sup>98</sup> Aprovechamos la oportunidad para señalar que Yarza Luances, al referir el retrato del Sacro Speco, apunta que fue realizado entre 1328 y 1329 (188). Posiblemente se trata de un error de edición.

Figura 11. Retrato de san Francisco (detalle). Monasterio benedictino de Subiaco, también conocido como el Sacro Speco (Roma)



Fuente: Dominio público.

Estos son solo algunos ejemplos que muestran la modificación fenotípica en la representación del *pobre de Asís*, realizada desde las últimas décadas del siglo XIII, para dotar a la cristiandad de un modelo iconográfico del santo ajustado a los cánones visuales de belleza y santidad capaces de dignificar la figura del fundador de la orden franciscana. Aun así, consideramos conveniente detenernos en el detalle de la barba de san Francisco, elemento clave para comprender la ontología capuchina. Ya señalamos que Tomás de Celano describió a san Francisco como un hombre barbado de cabellos oscuros. En un

primer momento, el santo fue representado con barba oscura, algunas veces más prominente que otras, o con un tímido bigote. En la Biblia manuscrita conservada en la Biblioteca Malatestiana, fechada alrededor de 1280, se puede observar una iluminación que representa a un san Francisco de tez clara y barbado, que viste hábito con capucho y cordón, y muestra los estigmas (*Bibbia*, Ms. D.XXI.1 c.7-v) (figura 12). Sin embargo, Yarza refiere que en la Biblia de Torino, contemporánea de la Malatestiana, el santo es representado sin barba (192), lo que evidencia que el proceso de aclaramiento facial y de afeitado en la representación de san Francisco comenzó hacia finales del siglo XIII<sup>99</sup>.

Figura 12. San Francisco (detalle). *Biblia*. Manuscrito de la Biblioteca Malatestiana



Fuente: Istituzione Biblioteca Malatestiana, Laboratorio fotografico. Fotografía de Ivano Giovannini.

<sup>99</sup> Yarza refiere que esta Biblia está resguardada en la Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, con la signatura ms. lat. D.I.13, f. 4. Desgraciadamente, la imagen no es reproducida en el artículo y nosotros no hemos podido tener acceso al manuscrito.

Luciano Bellosi ha propuesto una explicación para este fenómeno. Según su teoría, las primeras representaciones de san Francisco con barba poblada responden a la inquietud de representarlo desde la óptica del Cristo pobre. Pero, al enriquecerse y ennoblecerse, los miembros de la orden franciscana trabajaron en la representación de un san Francisco que simbolizara el estatus que habían adquirido en la sociedad medieval. Incluso sabemos que la hagiografía de san Francisco, escrita por san Buenaventura entre 1260 y 1263, formó parte de las alteraciones programadas dentro de la orden para omitir o modificar los episodios de la vida del santo que resultaban incómodos o que eran considerados poco decorosos. Eso explica que, cuando en 1266 la *Vida de san Francisco* escrita por Buenaventura fue impuesta como el único texto autorizado sobre la vida del santo, se ordenara la destrucción de todas las biografías escritas con anterioridad (Bellosi 14; Le Goff 11). Para Giovanni Miccoli, la destrucción de las *Legendae* sobre la vida de san Francisco anteriores a la época de san Buenaventura representa un hecho insólito en la historia de la hagiografía y de la cultura medievales (Bellosi 14).

Tanto fue el desprecio por el amor a la pobreza pregonado por los primeros franciscanos, que se manifestó incluso dentro de las órdenes contemplativas, como la de san Benito, desde la segunda mitad del siglo XIII. Miccoli asegura que, en una narración escrita por los monjes Ruggero di Wendover y Mateo Paris, ambos benedictinos ingleses del monasterio de Sant'Albano, se lee que Francisco se presentó ante Inocencio III como un andrajoso de aspecto insignificante, con barba larga, pelo revuelto y cejas negras y peludas. En el relato se afirma que, ante su horrible aspecto, el papa aceptó la regla propuesta por Francisco diciéndole: “Vete, fraile, vuelve con tus cerdos que se parecen a ti, y revuélcate con ellos en el lodo: ofréceles a ellos tu regla y tu sermón” (Bellosi 13).

El ascenso al papado del primer pontífice de origen franciscano favoreció y fortaleció la modificación iconográfica de san Francisco. Durante su pontificado (1288-1292), Nicolás IV benefició política, económica y representativamente a la orden franciscana. En 1288, a pocos días de haber tomado posesión del cargo, dispuso la recolección de limosnas para reformar y adornar la porciúncula y la basílica de San Francisco y concedió indulgencias a quienes visitaran estos sitios, muy superiores a las que sus antecesores habían concedido por estas acciones. Se distinguió también por el proyecto de restauración y ampliación de la basílica de San Juan de Letrán y de Santa María La Mayor. El papa encargó a Jacopo Torriti los programas en mosaico con los que

serían adornadas estas basílicas. El artista trabajó en el proyecto de San Juan de Letrán desde 1290 y, seis años más tarde, comenzó el encargo en Santa María La Mayor. Nicolás IV quiso que en los mosaicos se representara a san Francisco y a san Antonio entre los apóstoles, la Virgen y Jesucristo, con el objetivo de elevar el estatus de estos en el imaginario de la cristiandad. El asunto que aquí nos interesa es que, en el mosaico del ábside de San Juan de Letrán, san Francisco se perfila como un pequeño hombre barbado de tez morena, ubicado detrás de la figura de Nicolás IV, quien se encuentra en posición de genuflexión (figura 13). Sin embargo, en el mosaico de Santa María La Mayor, el santo aparece imberbe, solo un poco más pequeño que san Pablo y san Pedro, y con piel clara (figura 14).

Figura 13. Torriti, detalle del ábside de la basílica de San Juan de Letrán (Roma)



Fuente: Wikimedia Commons, licencia CC-BY-SA-2.5.

Figura 14. Torriti, detalle del ábside de la basílica de Santa María la Mayor (Roma)



Fuente: Fotografía de Marie-Lan Nguyen para WikimediaCommons.

Estos eventos evidencian la rápida mutación iconográfica de san Francisco durante los últimos años del siglo XIII, así como la imposición de un modelo decoroso y decente para *el pobre de Asís*, concebido ahora por Nicolás IV y seguido por los pontífices que le sucedieron. La adscripción del papa a la orden de los menores determinó la preferencia del pontífice por ennoblecer los edificios representativos del franciscanismo y por dignificar la representación del santo fundador, afeitándolo, lo que hace suponer a Bellosi “que la idea de una imagen de San Francisco sin barba surgió entre 1290 y 1296” (16). Aunque, si consideramos las iluminaciones de la *Bibbia* y de la Biblia de Toronto, parece probable que la *idea* del modelo iconográfico blanqueado e imberbe del santo surgió al menos desde 1280, mientras que la *imposición de la idea* desde la silla pontificia tuvo lugar durante la década siguiente.

El análisis sobre las costumbres estilísticas epocales en la disposición y arreglo del cabello y las barbas, a partir del estudio de una serie de representaciones artísticas, le sirve a Bellosi para concluir que, a diferencia de los hombres de la segunda mitad del siglo XIII, que “dejaban caer sobre su cuello

una espesa mata de pelo”, el hombre cultivado de comienzos del siglo XVI no quería que los cabellos le cayeran sobre el cuello o los hombros y utilizaba diferentes “hierros para rizar el pelo” (18-19). Así, en la década de 1340, el uso de la barba dentro de la sociedad italiana se estigmatizó como una moda extranjerizante, pues aquel que la usaba era considerado como un imitador de los afeites españoles o era calificado como hombre sospechoso “de pésima estirpe”. En este sentido, la invención del san Francisco imberbe ofrecía “una imagen más cultivada y digna, menos salvaje y mecánica, que no pareciera un pobre Cristo, o un pobre diablo, si se prefiere” (Bellosi 12-13). Los promotores artísticos de la época (burgueses florentinos y eclesiásticos directamente vinculados con la cúpula pontificia) comenzaron entonces a realizar encargos para sus capillas y altares en los que se representara al san Francisco imberbe y ennoblecido. Es probable que en la estrecha relación que Giotto mantuvo con la burguesía florentina se encuentre la razón por la que este se convirtió en uno de los máximos propagadores del san Francisco rubio, con poca barba o imberbe; aunque hubo también partidarios nobiliarios de la representación humilde del santo, como fue el caso de la dinastía de los Anjou, quienes ampararon a los franciscanos del reformismo espiritual (Bellosi 14, 16).

Es necesario considerar también que, durante el pontificado de Juan XXII (1316-1334), el concepto franciscano de pobreza fue alterado nuevamente debido a las prácticas inusitadas de enriquecimiento entre los miembros de la curia romana y los hermanos franciscanos conventuales. Además de su tradicional dedicación al mecenazgo artístico religioso, la burguesía de entonces se convirtió en la clase administradora de las riquezas pontificias, principalmente por medio de los banqueros florentinos. De esta manera, el enriquecimiento de la Santa Sede y las prácticas económicas del clero, aunadas a los intereses monetarios de la banca de Florencia, supusieron que el ideal de pobreza franciscana que promulgaban los espirituales y, más radicalmente, los *fraticelli*, se considerara una amenaza a la credibilidad eclesiástica y burguesa (Nimmo 240-309). En este contexto, la imagen del san Francisco domesticado, “que fuera grato al ‘establishment’, que quedara limpio de esa escoria pauperista”, fue indispensable para justificar los exorbitantes beneficios económicos de los franciscanos conventuales frente a la polémica que habían abierto los espirituales sobre el concepto de pobreza franciscana, así como para defender las prácticas lucrativas de la burguesía florentina y para proteger los bienes y las riquezas de la Santa Sede (Bellosi 13).

Con toda probabilidad, el san Francisco afeitado se relacionó ahora con el estatus socioeconómico que ganó la rama conventual en medio de fuertes tensiones con la facción de los franciscanos espirituales, tensiones que se recrudecían en las últimas décadas del siglo XIII y durante la siguiente centuria. Los choques dentro de la orden franciscana dieron como resultado que los espirituales ortodoxos —con exclusión de los grupos de frailes que defendían la radicalidad de la pobreza franciscana— fueran agrupados en la Orden de Menores Observantes, escindida de la primigenia congregación fundada por san Francisco (la de los conventuales). Sin embargo, como hemos demostrado en otro capítulo, una y otra vez los integrantes de la observancia cayeron en el desapego a la regla mediante la creación de glosas que mitigaban su dureza y, progresivamente, desatendieron el precepto franciscano de la mendicidad.

En el siglo XVI, al fundarse la Orden de Frailes Menores Capuchinos, la búsqueda de la estrechísima observancia de la regla franciscana contaba ya con casi tres siglos de historia. Con todo y eso, frente al amplio espectro de ramas reformadas hasta entonces y adscritas a la observancia, la reforma capuchina presentó singularidades insólitas dentro de la historia del franciscanismo, ya que rompió con la supremacía de los religiosos observantes en dos momentos. El primero de ellos ocurrió cuando, tras su erección canónica (1528), la orden estuvo cobijada por los hermanos conventuales, aunque estos no se caracterizaran por el ejercicio de la pobreza y la sumisión franciscana. Este evento supuso una desvinculación con la tradición reformadora que encabezaban los observantes. El segundo momento sucedió en 1619, cuando los capuchinos lograron la separación tutelar de los conventuales para establecerse como una orden independiente de conventuales y de observantes, sin perder la condición que los legitimaba como herederos de san Francisco.

¿Cómo merecieron los capuchinos tales dádivas? En el *plano discursivo*, los capuchinos retomaron y reactualizaron los rasgos de san Francisco, “su” fundador. Por medio de sus escritos, cuyo ápice fueron las *Chronicas capuchinas*, quisieron demostrar que su reforma se sustentaba en la imitación —por no decir copia— de la espiritualidad del santo de Asís que hemos esbozado en este apartado. Pero los argumentos discursivos no fueron suficientes para legitimizar la escisión de sus miembros de la familia observante, pues ya otros movimientos separatistas habían utilizado los mismos argumentos para justificar

la necesidad de la escisión. La singularidad de la reforma capuchina radicó en que, a los argumentos discursivos, los capuchinos adicionaron una especie de argumentación visual: los hermanos de la capucha no solo imitaron los ideales y las prácticas de san Francisco, sino que fueron además la representación visual y vívida de “su” santo fundador. Imagen y semejanza, forma y fondo, aspecto y contenido, interiorización y exteriorización del santo.

Los capuchinos entonces quisieron *ser/parecer* franciscanos medievales viviendo en un mundo moderno: pregonaban la cultura del pauperismo, la regla estrechísima, la observancia del testamento del santo de Asís y, muy importante, el retorno al uso de la barba y del hábito con capucho cuadrado, con el que fue representado san Francisco en los primeros tiempos, en detrimento del hábito franciscano al que se le habían colocado mucetas y, en algunos casos, bonetes. Comprensiblemente, en la práctica no lograron encarnar completamente esa imagen y semejanza añorada, puesto que las exigencias del incipiente capitalismo hacían incompatible el seguimiento de los preceptos franciscanos a la usanza de los siglos XII y XIII. Sin embargo, sí lograron representarse a sí mismos como lo que pretendían ser, según el modelo de las primeras imágenes de san Francisco: pobre pero bello —como Jesucristo—. Si para la sociedad moderna europea “la belleza es una dimensión del bien” (Tomás 14), entonces la pobreza, el desaliño y el desprecio por el mundo son expresiones de lo bello. Así pues, gracias a la *sensibilidad barroca*, caracterizada por el desarrollo del pensamiento alegórico capaz de difuminar las diferencias entre el ser y el parecer por medio de complejos juegos de ilusionismo, cargados a su vez de poderes simbólicos inquebrantables, los capuchinos crearon y creyeron su verdad *siendo/pareciendo* imágenes y semejanzas de san Francisco.

La *voluntad* capuchina del siglo XVI se arraigó en la idea fija de retomar los fundamentos del franciscanismo medieval a nivel representacional. Esto fue posible gracias a que las sociedades europeas de los siglos XVI y XVII desarrollaron mecanismos de comprensión basados en lo que Facundo Tomás llama la *hipermanifestación de la metáfora* (261): lo verdadero y lo real no eran tan importantes como sus representaciones. De acuerdo con esto, *el poder de representación* —con el que lograron favores nada desdeñables de civiles y eclesiásticos— fue, desde nuestro punto de vista, la verdadera fuerza de la reforma capuchina.

LA VENERABLE BARBA DE LOS CAPUCHINOS<sup>100</sup>

Tradicionalmente se le ha atribuido a Wolfgang Amadeus Mozart la autoría de la breve pieza *Venerabilis barba capuccinorum*. Existen diferentes especulaciones sobre los motivos por los que el célebre músico compuso esta obra: que su confesor fue un capuchino; que en alguna ocasión recibió asilo en un convento de capuchinos y su estancia le resultó inspiradora; e, incluso, que el tema formó parte de una colección de piezas jocosas en las que el austriaco trabajó. Sin embargo, estas estimaciones sobre la autoría de la obra y las motivaciones de su autor no han pasado de ser conjeturas mitificadas. Uno de los investigadores que ha estudiado seriamente el asunto es Neal Zaslaw, especialista en la producción musical de Mozart y en las influencias de los estilos francés e italiano en su obra. Zaslaw ha evidenciado la existencia de al menos trece piezas tituladas *Venerabilis barba capuccinorum*, transcritas entre los siglos XVII y XVIII y firmadas por Giacomo Carissimi, Jean-Baptiste Lully, Giuseppe Tamburini da Bagnacavallo, Johann Joseph Fux, Benedetto Marcello, Giovanni Battista Martini, Giovanni Battista Pergolesi, Placidus von Camerloher, Florian Leopold Gassman, Joseph Haydn, Michael Haydn y Mozart. Según Zaslaw, este último pudo haber compuesto una versión jocosa de la pieza hacia 1788 bajo el género conocido como *broma musical*<sup>101</sup>.

Los estudiosos de las composiciones del franco-flamenco Orlando di Lasso (1532-1594) afirman que en una antología de sus obras, realizada entre 1567 y 1619, aparece la pieza *Venerabilis barba capuccinorum* (Bergquist; Lasso), lo que nos permite retrotraer el momento de creación de la pieza a la segunda mitad del siglo XVI, momento que coincide con el periodo de consolidación de la Orden de Frailes Menores Capuchinos. Es probable que Orlando di Lasso haya tomado del pueblo común esta frase de veneración carnavalesca, o también es posible que él y otros músicos hayan adaptado lo que era una canción

<sup>100</sup> Una versión preliminar de este análisis fue publicado en Hernández, “Las barbas”.

<sup>101</sup> Zaslaw ofrece un análisis promenorizado de cada una de las versiones, señalando diferencias y convergencias entre ellas. Aquí solo apuntamos que mientras algunas están dispuestas para ser interpretadas por un trío vocal, otras se disponen para cuarteto. Además, en ciertas partituras se señala el alargamiento de las sílabas *ca-ca* y *pu-pu*, para hacer alusión a las heces fecales, mientras que otras versiones respetan el carácter sacro. Aprovecho para agradecer cariñosamente a Alfredo López Serrano la noticia que me dio de la existencia de esta pieza musical y el entusiasmo con que me compartió el descubrimiento.

popular a los cánones musicales de su tiempo. La pieza ha mantenido su vigencia gracias a las diferentes interpretaciones que ha recibido durante al menos cuatro siglos. El capuchino José Antonio Donostia o de San Sebastián (1886-1956) —conocido en euskera como *Aita Donostia*— compuso en 1949 una pieza humorística bajo el mismo título, inspirada en la obra que se le atribuye a Mozart (Marco 63-64). En 1954, el grupo francés Les Quatre Barbus grabó en LP la versión en blues, quizá la adaptación contemporánea más conocida.

Los datos aquí expuestos, además de invitarnos a realizar un estudio profundo sobre el origen y las interpretaciones de *Venerabilis barba capuccinorum*, demuestran la fuerza simbólica de las barbas que usaban los frailes capuchinos durante la época moderna. Barbas que sirvieron a los religiosos para recuperar *representativamente* las prácticas religiosas de san Francisco, y a él como fundador de la orden. Barbas desaliñadas que los capuchinos quisieron resignificar como símbolo de decoro religioso. Recordemos que hacia 1528, cuando la orden quedó canónicamente erigida, se les concedió a los reformados la facultad de llevar un hábito con capucho cuadrado y barba. Así como el hábito capuchino fue blanco de muchas críticas, el uso de las barbas fue también un elemento de impugnación para los contrarios de la congregación capuchina.

Las barbas y el hábito con capucho se convirtieron en el cuerpo portador y emisor de signos, que sirvió para expresar la diferencia sociorreligiosa de los capuchinos frente al resto de las órdenes religiosas; también funcionó como el dispositivo que visibilizaba la condición moral y penitencial de los integrantes de la comunidad capuchina. El cuerpo —con su adorno o con su desaliño— posee connotaciones doctrinales (a veces abstractas) sobre las actitudes humanas y revela las luchas internas entre la conciencia y la expresión. Estas connotaciones son generadas por el dualismo fundamental de la cultura occidental, que hace del ser humano “una mente corporeizada” (Porter 264-265). Desde la promulgación de Clemente VII hasta nuestros días, los capuchinos han llevado barbas. Hoy, el uso de las barbas no es asunto de discusión. Sin embargo, entre los siglos XVI y XVII, este signo del cuerpo desató una importante polémica por varias razones.

En tiempos de Zacarías Boverio, los frailes observantes que impugnaban la erección y consolidación de la orden capuchina aseguraban que el pontífice determinó el uso de la barba a los capuchinos para diferenciarlos de ellos, que no la usaban. Además afirmaban que, a principios del siglo XVI, los frailes conventuales se dejaban la barba y, estando los capuchinos al amparo de estos, debían llevarla también (Boverio, *Primera parte* 121). Si bien en las *Chronicas*

*capuchinas* se desarrollan solo estos argumentos sobre las causas por las que los capuchinos se dejaban crecer las barbas, argumentos que el cronista no desmiente completamente, lo cierto es que, a la luz de la investigación histórica, tales aseveraciones resultan falsas. Como hemos escrito antes, desde los últimos años del siglo XIII los conventuales pretendieron darle un carácter nobiliario a la orden franciscana y un elemento importante para ello fue la retirada de la barba en la representación de san Francisco. Por otro lado, sabemos que los franciscanos conventuales del siglo XVI no estaban obligados al uso de la barba, pues, aun en nuestros días, dicho aspecto es considerado una elección personal.

Quizá ya Bascio y los Fossombrone, en un intento por regresar a la vida eremítica, habían dejado crecer su barba como símbolo de la *vida salvaje* que decían practicar, al margen de la institución conventual y en comunión con la naturaleza, a la usanza del anacoreta clásico. Bartra afirma que “es muy posible que la idea de la vellosidad del anacoreta provenga de la tradición oriental que asignaba a los hombres primigenios un carácter semibestial” (*El salvaje* 53), por lo cual, en consideración de esta tradición simbólica, es posible que la prescripción pontificia sobre el uso capuchino de las barbas tuviera relación con la idea eremítica de los primeros capuchinos. Al respecto, la cuestión clave para entender la trascendencia de las barbas capuchinas es dilucidar cuál era la actitud de la sociedad europea moderna frente a los rostros barbados.

El periodo comprendido entre la Edad Media central y los primeros años del siglo XVI estuvo marcado por la extirpación de los elementos capilares. Las personas gustaban de afeitarse las cejas y el nacimiento del cabello frontal, con el objetivo de dar un aspecto del rostro más limpio y proyectar la sensación de que la frente era más amplia (Laver 76). Si observamos las obras artísticas producidas durante este periodo, podemos ver que son rarísimos los casos en los que un noble o un sacerdote son representados con bigotes o con barbas. Sin embargo, desde el ascenso al poder de Carlos V (a principios del siglo XVI) hasta el ascenso de Luis XIV de Francia (a mediados del XVII), las modas españolas se convirtieron en el modelo admirado en toda Europa. La moda impuesta por la Casa de Austria concedió mucha importancia a la crianza de la barba y solo fue sustituida cuando la Casa de Borbón tomó el poder en España.

Así pues, al igual que la vestimenta y el adorno, durante la época moderna el uso de las barbas se convirtió en parte constitutiva del gusto español. La moda española se caracterizó por la sobriedad en los colores de las telas (se prefirieron colores oscuros en contraposición a los colores vivos utilizados en

el norte de Europa), por la utilización de *verdugados* y *basquiñas* (que con el paso del tiempo alcanzaron tamaños que dificultaban la movilidad y dieron lugar a los *guardainfantes* de origen francés) y por el uso de *gorgueras* y *lechuguillas* (que también se hicieron cada vez más grandes y eran símbolos de jerarquía y poder), entre otros elementos. En este contexto, el *abridor de cuellos* se convirtió en un personaje imprescindible en la cultura barroca del vestido nobiliario español, pues las *lechuguillas* llegaban a tener dimensiones tan desorbitadas que las personas que las portaban eran incapaces de ponerlas y quitarlas por ellas mismas. De ahí que el traje español de la época haya sido calificado como el más cargado, adornado y rígido, aunque nada comparable con la elegancia de las modas francesas del XVII (Boehn 83-153).

A principios del siglo XVII, una de las preocupaciones principales del conde duque de Olivares, valido de Felipe IV, fue justamente la reformación de la suntuosidad de los vestidos españoles, puesto que, desde su óptica, el creciente deterioro del poderío monárquico se debía, entre otras cosas, a la ociosidad de la sociedad española y a los gastos excesivos que esta hacía en la adquisición de vestidos y complementos lujosos. Del creciente interés por imitar la moda de las clases pudientes, resultó que las personas de clase baja se confeccionaban vestidos que no pertenecían a su estatus socioeconómico, obnubilando así la función simbólica de la indumentaria y sus adornos: marcar las diferencias entre las clases sociales.

En 1621 se instituyó la Junta Grande de Reformación, cuya labor era componer las ordenanzas jurídicas conocidas como los *Capítulos de Reformación*, y que fueron publicadas dos años después (González Cañal). Con estas disposiciones —y con otras más que las antecedieron— se pretendía regular la suntuosidad española como una vía para reformar el gasto que los súbditos invertían en el arreglo de su persona. Además, los *Capítulos* suponían un ataque a las influencias francesas sobre la moda típicamente española y una manera más de controlar la moralidad y el orden público de la sociedad. Sobre el tema de la vestimenta, en los *Capítulos* se confirmó la disposición de 1611 que prohibía las bordaduras de oro en vestidos y ajuares —con excepción de los objetos de culto y de caballería— y se incluyó la prohibición del uso de telas importadas. Se determinó también que los cuellos extravagantes debían cambiarse por

[...] valonas llanas y sin invención, puntas, cortados, deshilados, ni otro género de guarnición [...] y caso que alguno haya de traer cuello, mandamos

que sea del ancho de doceavo, y la lechuguilla de hasta ocho anchos y no más, sin género alguno de aderezo de hierro, guarnición, almidón, polvos [...]. (*Capítulos 10*)

Aunque por esas fechas también se decretó “que ningún hombre ni mujer pudiera ser abridor de cuellos, so pena de vergüenza pública y destierro” (Sempere 119), es probable que los decretos promulgados desde el inicio del XVII no fuesen acatados, ya que en 1636 Alonso Carranza criticó duramente la forma y el arreglo de los vestidos femeninos. En su *Discurso contra los malos trajes y adornos lascivos*, calificó “al traje ancho y pomposo que usan las primeras de nuestras españolas, y a su imitación por gran parte de las de inferior suerte o esfera” de costoso, superfluo, penoso, pesado, feo, desproporcionado, lascivo, deshonesto, causa del pecado, disfuncional para las tareas domésticas propias de mujeres, perjudicial para la salud y causante de abortos (f. 1 v.). Al *guardainfante*, esa invención de una doncella francesa para esconder su gravidez en la corte, Carranza lo consideraba un

[...] infernal traje y su forma [...] da licencia a toda mujer soltera, doncella o viuda, de faltar a las obligaciones de honestidad y pudicia sin temor (les dirá el demonio que se le suministró) de perder ni átomo de su reputación (que es la que a muchas tiene a raya por su *natural* presunción, temiendo se les desvanezca con la vileza que trae consigo, la vileza del ayuntamiento injusto) porque lo ancho y pomposo del traje, que comienza con gran desproporción desde la cintura, les presta comodidad para andar embarazadas nueve y diez meses, sin que de esto puedan ser notadas. (f. 22)

En 1639 se intentó que las “mujeres buenas” sustituyeran el *guardainfante* por las *basquiñas* reguladas con un tamaño no mayor de ocho varas de seda y cuatro varas de ruedo (Sempere 124). La autoridades entonces apostaron por relacionar el uso del *guardainfante* con la práctica de la prostitución, como lo muestra la exhortación a que

[...] ninguna mujer, de cualquiera estado y calidad que sea, no pueda traer ni traiga guardainfante, u otro traje semejante, excepto las mujeres que con licencias de las Justicias, públicamente son malas de sus personas y ganan por ello, a las cuales solamente se les permite el uso de

los guardainfantes para que puedan traer libremente y sin pena alguna.  
(Sempere 124-125<sup>102</sup>)

Según Enrique Villalba, el *guardainfante* se convirtió en el mejor motivo para atacar a una mujer, por cuanto era una moda francesa que el nacionalismo español no toleraba e iba en contra de la austeridad necesaria para sacar adelante a la España del siglo XVII, inmersa ya en una crisis económica y social. Por lo demás, su uso manifestaba la falsedad de las mujeres, pues, gracias a él, podían esconder sus embarazos pecaminosos (182-183). Sin embargo, diecisiete años después de la regulación antes citada, Diego de Velázquez pintó en *Las meninas* (1656) a Margarita de Austria y a su corte femenina vestidas con la prenda que antes horrorizó a Alonso Carranza, lo que demuestra que, a pesar de las normativas y de las opiniones en contra de la suntuosidad del traje español, los vestidos de adornos recargados continuaron utilizándose incluso hasta el siglo XVIII. El discurso *Contra los trages* del cardenal Belluga, publicado en 1722, y la *Invectiva contra el lujo*, de Felipe Rojo de Flores, impreso en 1794, confirman el fracaso de la reforma indumentaria pretendida desde el siglo XVII.

La cultura del *afeite*, entendido en su doble acepción como “el aderezo que se pone a una cosa para que parezca bien, y particularmente el que las mujeres se ponen en la cara, manos y pechos” y, al mismo tiempo, como el “quitarse los hombres el cabello [...] con gran curiosidad e importunidad” (Covarrubias 22), quedó plasmada en diferentes textos literarios, tal y como lo ha demostrado Jesús Terrón González en su *Léxico de cosméticos y afeites*. Desde principios del siglo XVI hasta finales del XVII, la moda capilar dictaba el ensortijamiento del pelo con rizos y bucles, así como el uso de tintes. La reina Isabel I de Inglaterra fue famosa por utilizar el color rojo para teñir su cabello (Cosgrave 140). Los hombres aderezaban su pelo con *tufos* (cada una de las dos porciones de pelo, por lo común peinado o rizado, que caen por delante de las orejas), se dejaban crecer mechones conocidos como *guedejas* o *melenas de león* y adornaban su frente con *copetes*. Estos aderezos masculinos escandalizaron a Bartolomé

---

<sup>102</sup> Sobre el asunto consúltese también el *Pregón* publicado en Sevilla en 1639. Cabe destacar que en la recopilación de leyes españolas realizada por Carlos IV se repite la “prohibición de guardainfante y otro tal traje, y de jubones escotados a todas las mujeres, menos a las públicas” (*Novísima recopilación* 53).

Ximénez Patón y a Gutierre Marqués de Careaga, quienes escribieron en contra de la *vanidad mujeril* de los hombres españoles.

Los hombres que ensortijaban su cabellera y sus vestidos fueron conocidos como *lindos*<sup>103</sup>. Estos, según los prejuicios de la época, se caracterizaban en el imaginario popular por su afición a las “mujeriles afeminaciones” y por el tono fingido con el que hablaban, a saber, “alterando las dicciones, trocando la S. en Z. y la Z. en S. y la I. en H., y otras afectaciones culpables” (Ximénez, *Discurso* 32). Acaso por el asombro de la vanidad y el adorno mujeril de los hombres, quienes se apartaban cada vez más del estereotipo del hombre belicoso, militante y armado (R. González 86-87), en 1639 el rey mandó pregonar que

[...] ningún hombre pueda traer copete y jaulilla, ni guedejas con crespo u otro rizo en el cabello, el cual no pueda pasar de la oreja; y los barberos que hicieren cualquiera de las cosas susodichas, por la primera vez caigan e incurran en pena de 200 maravedís y diez días de carcel; y por la segunda, la dicha pena doblada y cuatro años de destierro de esta Corte, o del lugar donde vivieren; y por tercera, sea llevado por cuatro años a un presidio, para que en ellos sirva. Y las personas que trajeren copete o guedejas y rizos en la forma dicha, no se les dé entrada en la real presencia de Su Majestad ni en los consejos. (Sempere 123-124)

No obstante sus esfuerzos, poco efecto tuvo esta normativa, pues a ella siguieron otras bajo el mismo tenor durante los reinados de Felipe IV y Carlos II (Sempere 117-139). La barba, que hasta la segunda mitad del siglo XV era generalmente afeitada, comenzó a criarse, es decir, a cuidarse tanto como el cabello. Las personas de alto rango la peinaban, la lavaban y la rizaban como parte del cuidado personal, afeites que se convirtieron en símbolos de elegancia. Diferentes investigadores han señalado que el uso generalizado de la barba en España se debió principalmente a una imposición regia: Carlos V disimulaba con ella el prognatismo genético característico de la Casa de Austria (Checa; Eslava 214; I. Rodríguez 291). El embajador veneciano Gasparo Contarini consideraba que la mandíbula del emperador era aberrante: “Ninguna parte de su cuerpo es

<sup>103</sup> La figura del *lindo* se difundió principalmente en los *entremeses de mariones* (forma en desuso de *maricones*). Probablemente la primera puesta en escena de este tipo de teatro fue *El marion* de Quevedo (ca. 1623) que presenta un “vejamen de mancebos barbilindos y maridos pusilánimes” (R. Martínez 300).

criticable, sino la mandíbula, que parece postiza y le obliga a llevar siempre la boca abierta” (E. Domínguez). Tanto fue así que, según Gonzalo Fernández de Oviedo, que escribió durante el siglo XVI, en la época de los Reyes Católicos todos “traían el cabello largo y la barba rapada”, moda que en tiempos de Carlos V cambió, pues “ahora traen la barba crecida y trasquilada” (Redondo 132).

Existieron también diferentes modos de componer la barba. Los hombres podían traer *barba de cabrío*, de forma alargada; *barba de cola de pez*, que se entablillaba por las noches y era propia de los letrados; o *barba de pichel de Flandes*, más ancha en la punta que en la base (Terrón 84, 89, 173). Otros tantos solían teñir su barba, característica que en la literatura del Siglo de Oro encuentra diferentes denominaciones: barbiteñado, barbas colorines, barba dominica (mal teñida, con claros y oscuros), barba jaspeada, barbas de manjar blanco, barba al óleo, barba de oropel, barba de pez (*pez* como una acepción de *tinte*), barba de viernes, barbas de *memento homo* (teñidas de negro para esconder las canas). La importancia de las barbas como símbolo de jerarquía socioeconómica y nobiliar obligó a los hombres lampiños a utilizar barbas postizas que *trampeaban*, es decir, que teñían y entablillaban para hacerlas parecer naturales (Cosgrave 140). Así, el tratamiento de las barbas artificiales era, en realidad, un *trampantojo* corporal.

Estas costumbres comenzaron a cambiar muy lentamente durante el último tercio del XVII, con el empoderamiento de la corte francesa en Occidente. Los cánones de la moda francesa determinaron la vuelta al afeitado del rostro y se generalizó entonces el uso de la peluca, objeto que se empolvaba y perfumaba (Laver 76-127). En España, a finales del reinado de Felipe II y durante la gestión de Felipe III, algunas personas (principalmente los jóvenes) acortaron su barba y alargaron los bigotes, dando paso a una suerte de perilla con un mechoncillo bien arreglado llamado *mosca* (Redondo 132). Aun así, el uso de la perilla de *mosca* no fue tan popular. Como lo indican las sátiras quevedianas, a mediados del siglo XVII la barba larga en España seguía teniendo una importancia simbólica sin parangón. En el *Libro de todas las cosas*, Francisco de Quevedo aconseja al médico

[...] recetar lamedores, jarabes y purgas, para que tenga que vender el boticario y padecer el enfermo. Sángrale y échale ventosas; y esto hecho una vez, si durare la enfermedad, tórnalo a hacer hasta que, o acabes con el enfermo, o con la enfermedad. Si vive y te pagan, di que llegó tu hora,

y si muere, di que llegó la suya. Pide orines, haz grandes meneos, míralos a lo claro y tuerce la boca, y sobre todo advierte, que traigas grande barba, porque no se usan médicos lampiños, y no ganarás un cuarto si no parecieres limpiadera. (*Obras* 21-22)

En el discurso satírico quevediano “los calvos y desbarbados son menos hombres que los cabellados”, el hombre que tiene un cuerpo piloso es un hombre valiente, la barba es “sede del honor”, aquellos que se entintan el pelo y las barbas son hombres falsos y “los calvos y depilados [...] son incluidos entre los tipos malignos de la fisonomía” (Vega). De ahí que, en su *Letra satírica a diversos estados*, exhorte a las mujeres con las siguientes sentencias:

Cátese con bendición, / el que las leyes escarba,  
por añadir a su barba, / aderezos de cabrón;  
luego, con satisfacción, / un corregimiento afana;  
viénensele a dar de plana, / vuelve en sayas el limiste. (*Poemas* 235)

Así pues, tanto el nacimiento como la consolidación de la reforma capuchina coincidieron con un periodo histórico en el que, además del adorno desmesurado del vestido, el cuidado de la barba fue símbolo de dignidad, tal y como lo había escrito san Isidoro siglos atrás: *barba est decoris signum*. Los hombres de la época invertían mucho tiempo en su cuidado y utilizaban periódicamente los servicios de famosos barberos.

La barba servía también para clasificar la condición humana. En 1633 Vicencio Carducho escribió un estudio sobre la pintura de los tipos humanos y sus características, en el que concluía que a los personajes de malas costumbres les correspondía una “barba rala”; que los iracundos debían representarse rasgándose los vestidos, apretando los dientes y jalándose la cabellera y la barba con las manos; mientras que los prudentes debían representarse con “la mano en la barba bien puesta y no afectada” (131-162). Después de casi un siglo y medio, el valenciano Gregorio Mayans, en su *Arte de pintar* (ca. 1776), resaltó que, aunque los cabellos y las barbas no formaban parte esencial del hombre, sí comunicaban acerca de su raza y condición. Los pintores debían cuidar entonces que sus modelos no volvieran la cabeza “más que hasta poner la barba enfrente del sobaco” porque “si pasa de ahí es violentísimo el movimiento” (39, 43, 50). En este contexto, que una reforma franciscana, que se decía descendiente digna del

santo medieval, tuviera entre sus ordenanzas la dejación de la barba, sin invertir tiempo en su cuidado, resultaba una afrenta a los cánones sociales sobre el decoro y la pulcritud modernos.

La relación histórica entre barbas y dignidad es particularmente interesante. Si hemos visto que a partir del siglo XIII se decidió afeitar a san Francisco para representarlo como un hombre digno, entre los siglos XVI y XVII el uso de una barba cuidada sugería calidades morales tales como la dignidad y la hombría. Además, el interés por la llamada “ciencia de la fisiognomía” desde el siglo XVI determinó que, dentro de diferentes comunidades, se comenzaran a tejer redes sociales a partir del análisis del aspecto físico, en el entendido de que para practicar la urbanidad era necesario observar y clasificar a los hombres y descubrir los móviles de sus acciones. El texto clásico que marcó esta tendencia fue la obra de Giovanni Battista della Porta, *Della fisonomía dell’uomo* (Nápoles, 1610), aunque hubo otras no menos importantes, como *L’art de connoître les hommes* publicado por Marin Cureau de la Chambre en 1660. La fisognomía convirtió el rostro en el *espejo del alma*, por lo que unas barbas bien cuidadas transmitían reverencia y respeto (Caro, *Historia* 188). Los alcances de estos tratados fisognómicos y su carga simbólica a nivel popular se pueden comprobar en los más de quince proverbios y refranes que tuvieron como motivo el tema de las barbas, y que fueron recogidos en el *Tesoro de la lengua castellana* (164-166).

Este breve recorrido histórico por las prácticas habituales del arreglo de las barbas y su relación con los adornos, afeites y vestimenta, en el ámbito secular de la cultura occidental moderna, nos permite contextualizar la importancia del cuerpo y sus complementos durante los siglos XVI y XVII. Sin embargo, una lectura desde el punto de vista eclesiástico nos ofrece otro panorama sobre las implicaciones simbólicas de las barbas entre los ministros y religiosos de la Iglesia católica. En las celebraciones del IV y del V Concilio Cartaginense (ca. 400), las autoridades eclesiásticas fueron sensibles al tema del uso de la barba entre el clero secular y regular. Se determinó que los clérigos “no criasen la barba, ni el cabello” para impedir que los religiosos adoptasen modas y modelos propios de seglares (L. de Murcia, *Questiones* 151). En el IV Concilio de Toledo (633), dirigido por el obispo Isidoro de Sevilla y realizado en presencia del rey visigodo Sisenando, se exigió que los clérigos llevaran la barba raída para diferenciarse de los árabes, para quienes el pelo en el rostro era símbolo de dignidad, por lo que ocupaban mucho tiempo en su cuidado (La Fuente 170). Así mismo, en el Canon III del Concilio de Coyanza (1050) se fijó una multa

pecuniaria de sesenta sueldos para el obispo y suspensión del ministerio para el presbítero o diácono que llevara “armas, barba, cerrada la corona, vestido de color, o tenga en su compañía mujer que no sea madre, madrastra, tía o hermana” (La Fuente 533).

Como hemos dicho, la *crianza* de la barba no fue la moda imperante en la Europa medieval. Si observamos las pinturas y murales medievales, extraños son los casos en que se representan personajes barbados. En cambio, la *dejación* de la barba y todo crecimiento capilar sin ningún cuidado estaba relacionado con la gente indigna (pordioseros, gente de mal vivir, locos, etc.), con los brutos, los *salvajes* o con el espíritu anacoreta que poco representaba a la *ekklesia* universal que el cristianismo jerárquico pretendía establecer, luego del declive del Imperio romano de Occidente. Además, con el advenimiento de las incursiones musulmanas en la península ibérica, la barba fue considerada un atributo de moros, calificados durante el siglo XIII como

[...] una especie de salvaje, mal vestido, cetrino, con mucha barba y desaliñado, estúpido y feroz en su trato, ladrón, asesino sin fe y sin probidad, gran matador de cristianos, intolerante y destructor de todas las cosas religiosas y aun a los principios comedor de carne humana<sup>104</sup>. (La Fuente 75)

Así pues, otra de las innovaciones presentadas por san Francisco fue el uso de la barba entre los religiosos de su época, aunque luego fue representado sin ella para ajustar su imagen a los estereotipos de belleza, dignidad y santidad. Sin embargo, el afeitado que sufrió la representación de san Francisco no se aplicó a las representaciones de otros frailes franciscanos. Por ejemplo, durante el siglo XIII se personificó a san Antonio barbado, como puede verse en el mosaico de Santa María La Mayor realizado por Torriti. Luciano Bellosi considera que la barba de san Antonio quedó intacta, mientras que la de san Francisco fue rasurada, porque “se trataba de domesticar [la figura del] protagonista [...] inspirador del pauperismo de los espirituales” (17). Claramente, en ese momento la representación de san Antonio y sus implicaciones entre los movimientos reformistas franciscanos del siglo XIII no preocupaban a la Santa

---

<sup>104</sup> Vicente de la Fuente asegura que estas palabras fueron escritas por el obispo de Jaén, Pedro Pascual —luego santo—, durante el siglo XIII en una obra contra Mahoma.

Sede, aunque posteriormente también se afeitó a este santo como una extensión de la operación realizada antes con la imagen de san Francisco.

Siglos después, la prohibición del uso de la barba entre ministros y religiosos eclesiásticos fue confirmada por León X, durante el V Concilio de Letrán (1512-1517), principalmente porque se buscaba diferenciar al catolicismo occidental, que “tenía por vileza el traer barba” (L. de Murcia, *Questiones* 151), de la religiosidad practicada por griegos ortodoxos, coptos, judíos y “las demás naciones [que] acostumbraban a traer barba con tanto aprecio, que juzgándola insignia propia de varones, tenían por acción torpe y afeminada, o quitarla de todo punto, o cortarla con demasía” (Boverio, *Primera parte* 122). El dictamen del Concilio de Letrán no fue aceptado por unanimidad, pues algunos sacerdotes seculares y regulares defendieron el uso de la barba e intentaron despojarla de sus connotaciones negativas. Tal fue el caso del clérigo Giovanni Pierio Valeriano que en 1529 escribió su *Defensa de las barbas de sacerdotes*.

Las apologías al uso de las barbas entre religiosos, como la de Valeriano, poco sirvieron, puesto que, a pesar de que durante el siglo XVI las *barbadas* modas españolas eran imitadas en otras cortes europeas —o quizá debido a ello—, en la cúpula del poder eclesiástico romano no se aceptaron religiosos barbados, principalmente por tres razones. La primera: porque el uso de la barba tenía connotaciones viles y estaba relacionado con movimientos tangenciales del catolicismo o con otras religiones. La segunda: porque esta nueva percepción de la significación de la barba provenía de las prácticas cesaropapistas de Carlos V, acérrimo opositor a la sumisión pontificia. Y la tercera: porque la barba, como símbolo de dignidad y como parte de los códigos sociales de jerarquía, suponía el cuidado ostentoso del cuerpo, y con él, la legitimación de costumbres españolas poco favorables a los discursos eclesiásticos en contra de la futilidad y de la preocupación por las vanidades mundanas. Estas vanidades fueron atacadas desde el ámbito religioso con el desarrollo de la conciencia del *memento mori*, fundamentada en la *lógica de lo peor, del desengaño y del tenebrismo*, conforme a los siglos XVI y XVII (F. Rodríguez, *Barroco*).

Con todo, debemos buscar otras razones quizá más profundas para comprender las impugnaciones provenientes de la orden de franciscanos observantes sobre el uso de las barbas por parte de la comunidad capuchina. Hemos explicado ya que los capuchinos tuvieron como prescripción constitucional el uso de las barbas, ya que la vuelta al franciscanismo primigenio que presumían suponía la recuperación de la imagen “original” del santo fundador: imagen

representada con el hábito con capucho, forma *verdadera* de la vestimenta de san Francisco, y con el descuido del rostro, manifestado en el crecimiento de la barba, símbolo del olvido del mundo. Para los frailes capuchinos la barba significaba santidad y fue utilizada para consolidar su imagen no solo como retratos perfectos de san Francisco, sino también del propio Cristo, pues consideraban que nadie podía poner en duda “que Cristo trajese barba, habiendo de ello testimonios tan evidentes en los escritores sagrados” y en el rostro sagrado impreso en la tela de la Verónica y en la sábana santa de Turín (Boverio, *Primera parte* 121). Los frailes argumentaban que, aceptadas las evidencias que demuestran que Cristo llevó barba, cabía esperar que los apóstoles, en perfecta imitación de aquel, también la llevaran. Consecuentemente, por medio del uso de la barba a imitación de san Francisco los capuchinos desarrollaron luego un discurso que los aproximó directamente a Cristo y a los apóstoles.

La barba capuchina desafiaba lo que en su época se percibía como un símbolo de vanidad, pues, convertida en representación de penitencia y de vileza, significaba una contrapartida del refinamiento voluptuoso. Según el cronista de la orden, era posible “ser de una misma cosa muchas las significaciones y los misterios” y puede alabarse tanto la suerte de los que se afeitan como la de quienes dejan crecer la barba. En el primer caso, el afeitado puede significar “que renuncian a lo superfluo y se contentan solo con lo necesario”, además de que “el jeroglífico” del llanto y la tristeza se manifiesta en “el andar sin barba”. Sin embargo, no es menos admirable el significado que pretenden comunicar quienes se dejan crecer la barba, “con tal condición [que] no la críen afeminadamente, ni la peinen con cuidado”, porque tales hombres se caracterizan por *vivir la profesión* de austeridad y de penitencia, con la que adquieren fortaleza para luchar contra los vicios, dado que “la barba inculta y desaliñada muestra aspereza penitente y desprecio de sí mismo y del mundo”. Como ejemplo concluyente de la práctica de esta profesión de austeridad, el cronista apunta que Cristo enseñó al mundo que la barba descuidada que llevó en vida era símbolo de virtud, testimonio de la fe verdadera, menosprecio de las delicias y “ejemplo de conversación celestial y perfecta” (Boverio, *Primera parte* 122-123).

Con esta lectura de los *misterios de la significación* y del mundo como jeroglífico en el que los hombres habrían de descifrar los designios del Creador —de un Dios encubierto, a veces disimulador, como quiere Rodríguez de la Flor en su *Era melancólica* (97-100)—, el uso de la barba quedaba *dignificado por la vileza*: la de ser un perfecto religioso menor y de saberse hombres

pequeños, insignificantes en apariencia pero cercanos a la virtud y la santidad, semejantes a Cristo, a los apóstoles y a san Francisco, según la exégesis capuchina de las barbas. No obstante, debemos tener en cuenta que la presencia de unos religiosos franciscanos barbados, desaliñados, con un hábito diferente al utilizado por sus pares de otras ramas —del que nos ocuparemos más adelante—, introdujo un elemento teratológico que, seguramente, incidió en el conocimiento y la difusión de la orden.

La historia de la teratología es la historia de las creencias en seres que pueblan los márgenes de lo natural. En el mundo occidental, el monstruo es el ser ubicado en la esfera liminal entre la normalidad y la rareza, que escapa de las reglas del mundo conocido. Aristóteles y Plinio explicaron que la naturaleza de los monstruos radicaba en que eran seres grotescos que conservaban *algo* de la figura humana. Este razonamiento trascendió a la época moderna por medio de códices y libros conocidos como *bestiarios*, en los que se coleccionaron imágenes de monstruos y prodigios (Solano). Desde finales del siglo XV, la tradición clásica sobre la ontología de la monstruosidad se difundió masivamente gracias a la propaganda que de tales engendros hicieron los impresores, quienes estimulaban la curiosidad y el morbo social al imprimir papeles sobre la existencia de estos seres (Courtine 360–361). Por lo tanto, antes que referirnos a la *historia de los monstruos*, es necesario analizar los elementos representacionales en los que se fundamentó su existencia, lo que nos invita a suplir el interés sobre esta historia por el estudio sobre la *construcción social y cultural de lo monstruoso*. Si bien el monstruo corpóreo o material podía o no existir, la monstruosidad, divulgada por las relaciones de sucesos propias de la época moderna, dotaban al ser liminal ficticio de existencia real en el papel, existencia dogmática que circulaba entre el público, sin distinción de jerarquías o clases sociales. La difusión de las ficciones (enanos, prodigios, duendes, etc.) construía al monstruo desde la postura dogmática que *a priori* aceptaba su existencia.

La construcción de la monstruosidad requería principalmente de dos condiciones: por un lado, la existencia del monstruo debía certificarse por medio de los textos escriturales y figurativos, para hacer de él una compleja imagen introyectada capaz de funcionar como espectáculo de la vida y como parte del gran teatro del mundo. Por otro lado, aunque actualmente se sabe que algunas personas consideradas monstruosas padecieron hidrocefalia o alteraciones genéticas (como el mosaicismo y el síndrome de Klinefelter), en el proceso de construcción de la monstruosidad no fue necesario el referente real para que

se proclamara una *aparición* monstruosa —aunque, cuando lo hubo, su difusión fue paradigmática—. Si bien al referirnos a estos seres se nos vienen a la cabeza casi naturalmente relatos como el del nacimiento en Lombardía de un ser con siete cabezas y siete brazos —acaecido en 1578—; el del monstruo de Piamonte que tenía siete cuernos; el del monstruo “turco” que en 1624 apareció con tres cuernos, tres ojos, dos orejas de burro, una sola fosa nasal y los pies retorcidos y zambos; o los relatos de distintas mujeres que durante de los siglos XVI y XVII se transformaron en varones debido a un esfuerzo físico con el que les “salió la naturaleza de hombre como a los demás”, es necesario considerar que la construcción de la monstruosidad no se ceñía solamente a estos relatos extremos<sup>105</sup> (Courtine 365; F. Rodríguez, *La península* 295).

La relación del crecimiento capilar con lo monstruoso fue bien conocida en las sociedades del Occidente moderno. A finales del siglo XVI, Antonieta Gonsalvus, nacida en los Países Bajos e hija de Petrus Gonsalvus, fue convertida en un prodigio fascinante debido a su exceso de vello en el cuerpo. Su retrato quedó eternizado en la pintura que Lavinia Fontana realizó entre 1594 y 1595. Las barbudas Brígida del Río (pintada por Juan Sánchez Cotán en 1590) y Magdalena Ventura (retratada por José de Ribera en 1631) fueron quizá las protagonistas de las maravillas más famosas de España: su cuerpo monstruoso —andrógino y peludo— comunicaba características y funciones corporales de los géneros masculino y femenino a la vez. El interés por las connotaciones prodigiosas relacionadas con el crecimiento capilar no solo fue de carácter médico y fisiognómico. El enigma se concentraba también en la dimensión ético-moral del rostro femenino peludo, pues estas mujeres representaron “la capacidad de desvirtuar las atribuciones de género inamovibles y ampliar anómalamente el campo establecido de los sexos” (F. Rodríguez, *La península* 271-272). De acuerdo con esto, la representación de las mujeres barbadas afectaba la ontología misma del ser humano y suspendía los prejuicios e imaginarios sociales.

---

<sup>105</sup> Más recientemente, el tema de la construcción de la monstruosidad en la España del Antiguo Régimen ha sido tratado en *Monstruos y prodigios en la literatura hispánica* (Insúa y Peres). El capuchino Antonio de Fuentelapeña escribió una interesante disertación sobre la existencia de los monstruos en *El ente dilucidado* y, a finales del siglo XVIII, el capuchino Francisco de los Arcos refirió la existencia de numerosos prodigios en sus *Conversaciones*.

Además del espanto y del escándalo que podían producir entre el pueblo llano, las representaciones de estas mujeres y de otros seres liminales formaron parte de los curiosos gustos cortesanos. Las cortes europeas encargaron a los artistas de moda la creación de pinturas de seres prodigiosos para integrarlas en determinadas colecciones de rarezas. En aquel entonces, los monstruos (enanos, negros, bufones, velludas, etc.) y sus representaciones fueron conocidos como *gentes de placer* (I. Álvarez), ya que el monstruo fue también concebido como

[...] una *maravilla*, es decir, un acontecimiento que sus raíces etimológicas (*mirabilis*) relacionan sobre todo con el campo de la mirada (*miror*), con un trastorno imprevisible de los escenarios perceptivos, con un abrir los ojos de par en par, con una aparición. (Courtine 367)

Así pues, lo monstruoso quedaba definido por la percepción de un cuerpo que causa asombro a quien lo mira, determinado por el desafío que suponía a los signos y a los significados convencionales: lo monstruoso se convertía en una curiosidad que había que consumir y hacer circular. En suma, esta categoría se definía por el exceso o el defecto y podía interpretarse como un designio divino o como una calamidad diabólica.

Es justamente en el ámbito de la percepción, desde la dimensión espectral de lo maravilloso, donde podemos integrar la lectura sobre la imagen monstruosa del fraile capuchino. Hemos referido ya que, según el relato de las *Chronicas*, cuando Juan de Fano visitó el palacio de los duques de Camerino en 1528 para enfrentarse a Mateo de Bascio y a Luis de Fossombrone, se hizo alusión a la forma monstruosa en que los apóstatas se presentaban ante el mundo:

[...] hombres miserables, que el demonio perverso es el que os ha inducido e induce a que, desamparando la religión que os había reengendrado y educado en espíritu, [hayan] venido a tal ceguedad y locura, que en un hábito monstruoso y no acostumbrado, tan diverso del que usa la orden, [se han convertido en] vagabundos, fugitivos, inestables, peregrinando de unas partes en otras, sin domicilio cierto. (Boverio, *Primera parte* 109)

El provincial de entonces exhortó a los reformados a arrepentirse y a arrojar “ese monstruo de hábito que traéis nuevamente vestido”, prometiéndoles que si regresaban a las filas de la orden observante no recibirían castigos por

su apostasía y serían tratados “con toda clemencia y misericordia [y] con afecto paterno” (Boverio, *Primera parte* 109). Sin embargo, si para Juan de Fano la nueva representación indumentaria de estos franciscanos era diabólica y monstruosa, para Luis de Fossombrone era la manifestación de un prodigio divino, por cuanto, según él, admirable cosa había sido (y la religión franciscana debía de agradecerlo más que impugnarlo) que Mateo de Bascio, un hijo tan minúsculo de Dios, hubiera descubierto sus designios restituyendo “al mundo la antigua forma de hábito” (110). Monstruosidad y percepción: dos caras de la misma moneda.

La construcción del *monstruo capuchino* continuó durante el siglo XVII. Hacia 1609, fray Lorenzo de Brindis, comisario general de las provincias capuchinas alemanas del momento, fue enviado a España para comenzar las gestiones de la primera fundación en Madrid. Uno de sus objetivos era convencer a Felipe III de que las alegaciones contra la orden capuchina eran falsas. Entre otras cosas, Brindis explicó que eran los desórdenes del “humano afecto” y de las pasiones (que obligan a las personas a “vivir entre fieras”) los que movían a los impugnadores a asegurar “que la aspereza [capuchina] de su hábito con varios remiendos era una afectada invención; que la barba crecida era un estilo sin ejemplar y los hacía monstruosos” (Pise, *Quarta parte* 11).

Los capuchinos aceptaban que había un tipo de monstruosidad relacionada con las prácticas religiosas, pero que en ningún caso ellos la representaban. Porque, ya desde tiempos de Juan XXII (1316-1334), se había reglamentado hasta dónde podía llegar la vileza de los religiosos en busca del afán ascético. Así como reconocían que los remiendos de colores en los hábitos religiosos estaban “contra el orden y dictamen de los preladados” y que “las novedades y singularidades”, en algunas formas de manifestación penitenciaria no aceptadas por la Santa Sede, eran monstruosas, también promulgaban que los religiosos que incurriesen en estos desórdenes merecían la excomunión por sedición e innovación (L. de Murcia, *Questiones*, 109). No obstante, y al contrario de lo que pensaban sus adversarios, los capuchinos sostenían que su instituto no era innovador, antes bien, argumentaban que con el uso de la barba y el hábito con capucha se restituía el franciscanismo primitivo, perdido por la corrupción de los tiempos. Los frailes capuchinos de entonces condenaban “el vicio de la vileza y su deformidad [pero] no la vileza misma, conforme a la profesión que, cuanto mayor, es más conveniente a los frailes menores, como no degenera a ser monstruo” (Boverio, *Primera parte* [“De la verdadera forma”] 98).

Si bien es cierto que por medio del hábito con capucho los religiosos pretendían también representar el *histórico cuerpo* individual y colectivo del franciscanismo verdadero, las barbas significaron la condición inherente del religioso capuchino: al igual que en los prodigios, si se desnudaba del hábito al capuchino, su esencia quedaba determinada por la *anomalía del religioso franciscano barbado*, aspecto que producía curiosidad y, obviamente, promoción. Si los prodigios relacionados con el crecimiento capilar simbolizaban la hibridación entre un ser semihumano y el carácter animal, indomable y salvaje, entonces —según el discurso de los impugnadores de la orden capuchina— las barbas descuidadas constituían la condición bestial del fraile, por cuanto “la bestialidad toca esencialmente a la periferia del cuerpo; el cuerpo sigue siendo humano” (Courtine 369). Los capuchinos, con la introducción de la barba y del hábito con capucho largo y puntiagudo, representaban un desorden en el mundo, una transgresión al franciscanismo convencional de la época moderna y, en realidad, una paradoja.

En suma, las barbas capuchinas eran un cúmulo de pelos crecidos sin cuidado, sucios y probablemente malolientes, que poblaban el rostro. El descuido capuchino de las barbas, como símbolo de dejación mundana, hacía que algunas veces la barba se extendiera por el pecho y alcanzara la cintura. Tal era la figura que durante la primera parte del siglo XVI exhibía Bernardino de Ochino, vicario general de la orden entre 1538 y 1543, después apóstata y hereje. La fisonomía de Ochino era la de un hombre vestido con “su tosco sayal de capuchino, su barba larga, que se prolongaba hasta más abajo del pecho, sus canas, su rostro pálido y descarnado [y] cierto aspecto de debilidad corporal por efecto de sus austeridades” (La Cortina 513).

Más de dos siglos después, a finales del XVIII, el famoso misionero capuchino Diego José de Cádiz conservaba también la barba larga de los primeros tiempos. En su vida, escrita por fray Serafín de Hardales, se cuenta que al momento de su muerte su barba, completamente blanca, era “muy poblada, algo crespa y larga hasta como tres dedos cerca de la cintura” (Hardales 182) (figura 15). Muy probablemente el uso de esta barba larga y descuidada fue el motivo por el que la planta *Cichorium intybus*, recomendada por los médicos durante la convalecencia de los enfermos, se conociera vulgarmente desde la primera mitad del siglo XIX como *barba de capuchino* o *barba del Padre Eterno* (Canto 363; Mellado IV: 639; Monlau 124).

Figura 15. Escultura de fray Diego José de Cádiz.  
Catedral de Guadix (Granada)



Fuente: Fotografía de la autora.

Consideramos que otra razón del rechazo observante al uso de las barbas capuchinas estaba vinculada con las técnicas del engaño, la disimulación y la hipocresía, que hizo del *prudencia mentitur* (“la prudencia mide el fin o la finalidad de las cosas”) la máxima de sobrevivencia en el mundo moderno. Particularmente, la sociedad hispana de los siglos XVI y XVII necesitó desarrollar con urgencia salidas político-diplomáticas a las crisis y tensiones causadas por el desmoronamiento del anterior periodo imperial (Maravall, *La cultura*). En este contexto, y ligado a los principios de la Contrarreforma, el disgusto social fue controlado con la imposición de la obediencia acrítica y la violencia

simbólica, lo que permitió la conservación del poder de la casa reinante. En esta sociedad disciplinaria y disciplinada, el concepto de amistad se confinó “a la voluntad de los individuos y grupos de toda índole para imponer el libre juego de sus intereses” (F. Rodríguez, *Pasiones* 27). El egoísmo, en aquel momento, se calificó positivamente, el saber reinar fue sinónimo de saber disimular y la finalidad de la conversación civil fue la persuasión, antes que la exposición de la verdad. La cautela, incluso dentro de la familia nuclear, se hizo imprescindible y el retrato de la condición humana estuvo ceñido a la cultura de la disimulación.

El desengaño del mundo (de lo que el mundo es) marcó el inicio de la sospecha sobre la mística barroca. Eremitas, anacoretas y ascetas fueron despojados del aura de santidad, pues, vistos con las anteojeras de la disimulación, cabía la posibilidad de que en verdad fueran hipócritas narcisistas que vestían la cruz para alimentar su vanidad. Esto explica la razón por la que, durante la primera década del siglo XVII, el franciscano Diego de la Vega consideraba a quienes promocionaban sus prácticas penitenciales como peligrosísimos disimuladores, por cuanto

[...] hipócrita que es nombre griego, quiere decir lo mismo que hombre dorado. Así es el hipócrita, un hombre que si le miramos a la sobre haz y apariencia de fuera, no hay imagen de retablo tan dorada y pintada como él. Ayuna, reza, da limosna, trae silicio a raíz de las carnes y la disciplina ensangrentada de al lado colgando, donde todos la vean; pero todo eso es fingido y aparente, no más para ganar opinión de santo acerca del vulgo, que si desenvoliédes la imagen, la hallaríades dentro todo carcomida y llena de corrupción y gusanos, llena tiene el alma de pecados y vicios. (F. Rodríguez, *Pasiones* 265)

En este sentido, los rasgos y las prácticas de santidad propios de la mística clásica hispana, cuyos principales exponentes fueron santa Teresa y san Juan de la Cruz, se estigmatizaron durante el periodo de la crisis de la conciencia europea, estudiado por Paul Hazard<sup>106</sup>, al asumir que la mayoría de los

---

<sup>106</sup> Para el caso español, la periodicidad de esta crisis de conciencia se extiende hasta la aparición del *Teatro crítico* de Feijoo, en 1726, y de “las primeras manifestaciones programáticas” de Mayans en 1727 (Mestre 679).

actos piadosos eran falsos y envilecían “el mensaje cristiano confundiendo sus signos” (F. Rodríguez, *Pasiones* 266; Ricci).

El concepto de pobreza recibió una crítica similar. El problema de la mendicidad fue una de las preocupaciones centrales de la Europa del siglo XVI. En 1525, el humanista valenciano Luis Vives publicó su *De subventione pauperum* (*El socorro de los pobres*), en donde planteó la necesidad de que las instituciones públicas organizaran sistemas sanitarios y de beneficencia para los *verdaderos pobres*, para distinguirlos de los vagos que solo fingían ser pobres para sobrevivir de limosnas y no verse obligados a trabajar. El tema del pauperismo originó fuertes controversias jurídicas y doctrinales, entre las que destacaron la desarrollada entre Domingo de Soto y Juan de Robles hacia 1545 (Garrán). Treinta años después, en 1575, el médico francés Ambroise Paré denunció en sus escritos “la astucia de los perversos mendigos itinerantes” que, entre otras cosas, fingían enfermedades para sobrevivir (70-77). De manera semejante, Cristóbal Pérez de Herrera insistía en la necesidad de determinar la diferencia entre los *pobres legítimos* y los *pobres fingidos*, mostrando la dialéctica moral, política y social en torno a la *figura del que nada tiene* característica de la centuria.

Para los capuchinos, además del significado penitencial que hemos esbozado, la dejación descuidada de la barba suponía el acercamiento simbólico a una de las comunidades más queridas por su santo fundador: los pobres. Sin embargo, en el siglo XVI el sentido de la categoría *pobre* no era el mismo que tenía en tiempos de san Francisco, pues las revueltas populares que marcaron el inicio de la modernidad europea, relacionadas con la nueva división de bienes basada en el incipiente capitalismo, le otorgaron connotaciones negativas. La “ociosidad” de los pobres modernos, a diferencia de los pobres medievales, quebrantaba la dinámica de los procesos productivos y de consumo, y fue entonces cuando “la ética del trabajo productivo y de la prosperidad comienza a desacralizar y desmitificar la pobreza y la mendicidad” (Maza 46). Para remendar la ociosidad del pobre y acelerar su inserción al orden mundial que se gestaba, se implantaron sistemas de asistencia social y de reintegración productiva. En *La piedad y la horca*, Geremek argumenta que el origen de estos programas supuso el inicio de la primera modernidad.

Desde el siglo XVI existieron principalmente tres términos para definir la escasez y la necesidad. Según Elena Maza, el *pobre común* era aquel que carecía de lo necesario para vivir o que vivía muy ajustadamente con lo poco que tenía. En cambio, el *mendigo* era un pobre que pedía limosna de puerta en puerta,

mientras que el *vagabundo* era aquel que, no teniendo nada, se conformaba con vivir ociosamente desplazándose de un sitio a otro, es decir, el vagabundo era un holgazán. El pobre común y el mendigo fueron considerados un mal menor social frente al vagabundo, ya que, en el imaginario colectivo, los primeros podían resolver el problema de la precariedad ajustando sus necesidades básicas a sus bajos salarios o pidiendo caridad en centros asistenciales, mientras que a los vagabundos se les atribuían connotaciones denigrantes (ociosos, transgresores, hombres sin escrúpulos), razón por la que estuvieron marginados de la nueva organización social que se gestaba. No obstante esta clasificación, lo cierto es que pobres, mendigos y vagabundos modernos constituían un colectivo cada vez más numeroso y estorboso para la nascente producción de tipo capitalista. De ahí que los hombres y las mujeres menesterosos fueran considerados como animales asquerosos, indignos y nauseabundos, que por voluntad propia conservaban esta vil condición (Camporesi 9-23).

Paradójicamente, la existencia del pobre era necesaria para ejercer la caridad cristiana y, obviamente, para estabilizar el sistema-mundo capitalista. Según el discurso cristiano, sufrir las penurias terrenales era una de las condiciones para el disfrute *postmortem* de las delicias celestiales. Así, mientras el discurso dogmático hacía de los pobres unos seres bienaventurados a futuro, en la dinámica del mundo práctico y presente su bienaventuranza radicaba en que su existencia hacía posibles diferentes prácticas caritativas con las que las clases pudientes limpiaban su conciencia y redimían algunos pecados, tal y como sucede en nuestros días (Boerma).

De esta dinámica económico-social, aunada a las polémicas en torno a la categorización del pobre y al inicio de la beneficencia pública moderna, resultaron algunas normas jurídicas. Se determinó que solo los pobres verdaderos pudieran pedir limosnas, dentro de demarcaciones bien determinadas, con previas averiguaciones de la autenticidad de su pobreza; se restringió la mendicidad libre para evitar que los pobres fingidos (vagabundos sin ganas de trabajar) se beneficiaran de la caridad pública y privada; se pretendió desterrar a los forasteros menesterosos y se proyectó el uso de los hospitales como centros de asistencia social (en su mayoría como comedores públicos), entre otras cosas. A pesar de todo, estas medidas fueron poco eficientes. Al restringir la mendicidad, se restringían también las prácticas de caridad, pues estas quedaban institucionalizadas. Además de esto, los centros de beneficencia pública administrados por los reinos europeos nunca fueron suficientes para el número de pobres y mendigos

existentes en cada región, como tampoco fue posible ubicar con claridad al legítimo pobre. Y, particularmente en territorio hispano, de la sola posibilidad de erradicar la pobreza y la necesidad se desprendía el derrumbamiento del sistema económico nobiliario y eclesiástico. Así pues, para el dominico fray Domingo de Soto, los pobres ayudaban a los ricos a ser buenos cristianos, en tanto que Dios retribuía el rol social que tenían los pobres con amor y compasión. Este amor divino se manifestaba, por ejemplo, en que el Señor mandaba a veces que los ángeles se presentaran entre los humanos con apariencia de pobres:

Si en los reyes y emperadores cristianos, con toda su gloria, persevera el ejemplo de la humildad de nuestro Redentor, que una vez en el año por sus manos lavan los pies a los pobres y les sirven en la mesa, ¿por qué no será religión que cada día coman los pobres en las casas de la gente principal? Por cierto, si san Ambrosio y san Agustín, y los otros santos de aquel tiempo, oyeran decir que las puertas de los preladados no estaban de par en par a los pobres, así se espantaran y así lo condenaran como si un padre a los hijos, a quien tiene grande obligación, cerrase la puerta de su casa. De san Gregorio se lee que nunca se sentaba a la mesa sin pobres. Y añadió tantas obras en esta virtud que mereció que los mismos ángeles en figura de pobres muchas veces recibiesen su limosna y se asentasen a su mesa entre los otros pobres. (Soto 132)

Por otro lado, el nacimiento de la literatura picaresca estuvo íntimamente vinculado con la representación de la pobreza como una manera de vivir: como el trabajo o la profesión de aquellos que hacían del engaño su *modus vivendi*. La *literatura del pobre* mostró entonces “la existencia del desorden como clave de las relaciones sociales” y se convirtió en patrimonio de las clases populares urbanas que desdeñaban la ética nobiliaria (J. Rodríguez 45). De ahí que el Pablos de *El buscón* aceptara que las circunstancias de la vida lo habían empujado a meterse a pobre, fiado de su buena prosa y de sus recursos histriónicos:

Impúsome en la voz y frases doloridas de pedir un pobre que entendía del arte mucho, y así comencé luego a ejercitarlo por las calles. Cosíme sesenta reales, que me sobraron, en el jubón, y con eso me metí a pobre, fiado en mi buena prosa. Anduve ocho días por las calles, aullando en esta forma con voz dolorida y realzamiento de plegarias: —“Dadle, buen cristiano, siervo del Señor, al pobre lisiado y llagado; que me veo y me

deseo!”. Esto decía los días de trabajo, pero los días de fiesta comenzaba con diferente voz, y decía: —“¡Fieles cristianos y devotos del Señor! ¡Por tan alta princesa como la Reina de los Ángeles, Madre de Dios, dadle una limosna al pobre tullido y lastimado de la mano del Señor!”. Y paraba un poco, que es de grande importancia, y luego añadía: —“¡Un aire corrupto en hora menguada trabajando en una viña, me trabó mis miembros, que me vi sano y bueno como se ven y se vean, loado sea el Señor!”. (Quevedo, *El buscón* 236)

Con esto, a las estimaciones fisiognómicas sobre el cuerpo biológico se sumaron los juicios y valores del cuerpo representacional, del cuerpo teatralizado. Este, antes que transparencia, ofrecía a la sociedad una puesta en escena con la finalidad de disimular y engañar prudentemente el *ser*, y lograr metas y objetivos con el *parecer*. La importancia del cuerpo radicaba en la percepción del *lugar del personaje*, “dando al término de ‘lugar’ el sentido aristotélico de ‘continente’ del personaje y de ‘límite adyacente’ a su contenido” (Arasse 433). El cuerpo era una máscara y la dialéctica confusa de la época moderna, que puso en jaque las tesis humanistas, se movió finalmente entre el *frenesí por el signo* y la *restricción de la significación*. Aunque fácilmente se ha caracterizado a la cultura de los siglos XVI y XVII como el clímax del movimiento hermenéutico hispánico de la representación y de la interpretación desbordante, debemos advertir que, al mismo tiempo, en la época se desarrolló una *economía de la restricción*, en la que la ausencia de signos y la presencia del secreto complejizaban la ontología del sujeto y sus posibilidades (F. Rodríguez, *Pasiones* 287-299).

A la luz de esta dinámica, los capuchinos fueron percibidos como unos frailes hipócritas. En primer lugar, gracias a que sus fundadores finalmente se retractaron y regresaron a la observancia, razón por la cual sus adversarios consideraron que la orden fundamentaba su instituto en las figuras de dos apóstatas hipócritas. Además de la crítica a los controvertidos y caóticos principios de la reforma, sus opositores afirmaban que el hecho de que los capuchinos pretendieran *disfrazarse* de Cristo y de san Francisco para denotar austeridad y pobreza los convertía en “unos hipócritas, ambiciosos, pretendientes de honras [y] sepulcros blanqueados, que por defuera ostentaban apariencias de santidad, y por dentro ocultaban soberbia y sabor del siglo” (Boverio, *Primera parte* 234). Ya en 1639, Ximénez Patón escribió que el uso de barbas desaliñadas era sinónimo de fingida modestia y de bestialidad comparable con la de los faunos,

sátiros y silvanos (monstruos salvajes, en definitiva) o con la secta de los alumbrados, pues

[...] siempre que encuentro con esta gente en los autores, se me representan los hipócritas de los tiempos de la maldita se[c]ta de alumbrados deslumbrados, cuyo primer autor fue Simón Mago el embustero, con hábito religioso, barba, y cabello largo, virtuoso fingido, de los cuales algunos viven a lo bestial y bruto, que por la ociosidad y libertad inhábil, eligieron aquella vida acreditando sus viles personas con vestir burriel, largo cabello, y barba, de cuyas indecibles torpezas hay larga experiencia. Estos tales me parece que sostuyen [*sic*: sustituyen] estos tiempos por los Sátiros, Panes, Silvanos y Faunos de la gentilidad: pues así como ellos se hallan montaraces, incultos, agrestes, rústicos, viciosos y aquellos imaginados dioses campesinos por la gentilidad, nos los pintan vellosos, barbudos, cubiertos de cabellos y melenas. (*Discurso de los tufos* 6 v.-6 r.)

Con lo expuesto hasta aquí es posible trazar una correlación entre el místico y el pícaro *siglodorista* para descubrir sus vínculos con la categoría de la *pobreza hipócrita* o *fngida*. Según las tesis de Lisón Tolosana, místicos y pícaros compartieron el mismo espacio semántico porque ambos fueron los “máximos exponentes de la cultura de valores y logros personales” adquiridos a través de la voluntad, la disciplina y el dominio propio, aunque la “arquitectura semántica del místico es más compleja” (35). Místicos y pícaros, en suma,

[...] son hijos de sus obras; potencian el *ego*, actúan, hablan y escriben su autobiografía en primera persona del singular; se sirven de sus experiencias individuales para tomar decisiones personales; promulgan como fuente de conocimiento su vida interior, someten el yo a un examen serio, escrutador, constante, autorreferencial y autocentrado. (Lisón 35)

Así las cosas, tanto el *religioso anacoreta* como el *pícaro disfrazado de pobre* poblaron el imaginario moderno como agentes sociales que utilizaban la exhibición de la pobreza para sus propios fines. Es necesario señalar que, particularmente en los reinos hispanos, la crisis económico-social aumentó los índices de pobreza en la región desde las últimas décadas del siglo XVI y durante el siglo XVII. Esta compleja lectura del pobre y de la condición de pobreza fue adoptada por los impugnadores de la orden capuchina, quienes consideraron a

sus integrantes como falsos santos que ocultaban su soberbia mediante la teatralización de sus cuerpos.

El imaginario sobre el capuchino hipócrita, fingido, tramposo, deshonesto y sexualmente incontenible quedó plasmado en la literatura de las épocas moderna y contemporánea. En la novela picaresca del británico Tobias George Smollett, *Las aventuras de Roderick Random* (1748), el personaje principal es acompañado a París por el capuchino Balthazar. El fraile es un joven robusto, de cejas pelirrojas y rostro pecoso. Según el relato, las constituciones de su orden le prohibían vestir ropa interior, “de modo que, puesto que disponía de pocas ocasiones para desnudarse, no era uno de los animales más limpios del mundo, y de su natural, el cuerpo le exhalaba un olor tan potente” (269). Durante la primera noche de viaje, el fraile copula con una chica y ofrece otra a Random. Al día siguiente, el capuchino confiesa a su compañero su “disposición natural por complacer a las mujeres”, después de lo cual el protagonista piensa que el fraile es “una persona poco honrada y poco digna”, aunque no lo considera un ladrón porque, “según la regla de su orden, están obligados a guardar el aspecto de mendigos y satisfacen todas las necesidades de la vida *gratis*” (270). Sin embargo, durante la tercera noche de camino a Amiens, el capuchino roba el dinero de Random y se da a la fuga.

La novela tenebrosa *Los elixires del diablo: papeles póstumos del hermano Medardo, un capuchino*, de Hoffmann<sup>107</sup>, publicada por primera vez en dos partes en 1815 y 1816, respectivamente, es quizá la obra literaria que conjuga muchas de las características que se les atribuyeron a los frailes capuchinos: vida monástica austera, ambiente supersticioso, búsqueda de vida espiritual y de vivencias sobrenaturales. De igual manera, evidencia la importancia de la predicación popular dentro de la orden y el estatus que el buen predicador adquiría con ella, el goce de los placeres carnales asociados con la visión mística, la hipocresía, la apostasía y el uso corrupto del hábito, la cuerda y las barbas capuchinas. Hoffmann se sirvió del imaginario social para desarrollar una trama narrativa cuyos temas principales son la escisión de la personalidad, las desenfrenadas pasiones humanas y los trastornos alucinatorios de un fraile capuchino, tonsurado y barbado, que se enfrenta a su *alter ego* personificado por el diablo.

---

<sup>107</sup> Cabe apuntar que en muchas obras históricas y literarias, como en esta de Hoffmann, se hace referencia a los religiosos como *monjes* capuchinos, a pesar de que lo correcto es referirlos como *frailes*.

Para contrarrestar los imaginarios y prejuicios gestados desde el siglo XVI, los capuchinos insistieron en que la relación que sus opositores habían tejido entre su vestimenta, sus barbas y su instituto con la hipocresía era falsa. Argumentaron entonces que Dios ya les había manifestado que castigaría a quienes se dijeran capuchinos y no aceptaran llevar barbas largas y descuidadas. Según el cronista, tal fue el “caso horrible” del fraile lego Ambrosio de Vitonto, de la provincia capuchina de Bolonia, acaecido en el último tercio del siglo XVI. Ambrosio vivía sumamente relajado en la casa conventual y su principal actividad era comer compulsivamente, a pesar de las sanciones que le imponían sus prelados. Pero la gula no fue su peor defecto. Lo “más monstruoso [era] que se afeitaba la cara como mujer”, con lo que desobedecía la ordenanza que obligaba a cualquier capuchino a andar barbado. Los castigos que sus superiores le impusieron no fueron eficaces y, finalmente, el lego decidió apostatar de la orden y convertirse en soldado. Apunta el cronista que la “justicia de Dios” se manifestó cuando, ya como soldado, se enfrentó violentamente con otro y este “le dio una cuchillada tan misteriosa, que le cortó la frente, las narices, los labios y la barba, que eran las partes que solía afeitarse”. Tan feo quedó su rostro que pretendió volver al claustro pero el provincial no lo recibió y, desde entonces, “vivió con suma miseria en el siglo” (Boverio, *Segunda parte* 103).

A través de este episodio el cronista parece enviar el mensaje de que, para un capuchino, el acto de afeitarse la barba era más pecaminoso y escandaloso que cometer uno de los pecados capitales —la gula—, pues el castigo divino que recibió el apóstata fue la deformación de su rostro para que, aun cuando lo cuidara, jamás anduviera otra vez con semblante de mujer, es decir, vanidosamente afeitado. La “frivolidad femenina” estaba constitucionalmente prohibida desde 1529 gracias a las constituciones de Albacina, donde se prescribía que los frailes no debían llevar alforjas, sombreros, botas, ni admitir “otra cosa cualquiera, que sea más propia de la liviandad mujeril que de la gravedad religiosa, y [del] menosprecio de todo lo temporal” (Boverio, *Primera parte* 145). Por lo demás, en las constituciones capuchinas vigentes durante la primera mitad del siglo XVII se ordenaba que

[...] el hacer la corona o quitar el cabello, sea de veinte en veinte días, o una vez al mes con tijeras. Y no se tengan vacías; ni más de una navaja para las ventosas. Y dejen crecer la barba y tráiganla a ejemplo de Cristo Santísimo y de otros santos y de todos nuestros antiguos padres, por ser

cosa viril, natural, austera, rígida y despreciada; pero no la críen. (*Constituciones de los frayles* 11)

Así pues, la representación que el fraile capuchino hacía de sí mismo suponía una afrenta a los cánones del *establishment* moral y social moderno pero, al mismo tiempo, las controversias que estos elementos simbólicos levantaron entre los miembros de la sociedad fueron sin duda esenciales en el proceso de empoderamiento de la orden, en la difusión de su instituto —franciscano *pero* capuchino—, y en la consolidación y permanencia de estos frailes dentro del mapa de vocaciones religiosas hasta nuestros días. Un capuchino representaba la penitencia inscrita en el cuerpo, en su vestimenta y en sus costumbres, como lo sugirió Francisco de Ajofrín hacia la segunda mitad del siglo XVIII:

[...] ver a un capuchino es ver un retrato perfectísimo de penitencia. La barba crecida y larga; el hábito estrecho, tosco y remendado; el aspecto grave; su desnudez modesta; su compostura seráfica; todo predica mortificación y penitencia. ¿Pues qué diré de su pobreza altísima, de su obediencia pronta, de su oracion continua, de su pausado coro? ¿Qué de su silencio, sus disciplinas, ayunos, vigilijs, cilicios y otras austeridades? ¿Qué de la estrechez de sus conventos, lo reducido de sus celdas, o por mejor decir sepulturas, del dormir en una tabla, de la inalterable observancia de levantarse a maitines a media noche? ¿Y qué del puntual y exactísimo cumplimiento de todas las otras leyes de la orden, como andar a pie, no manejar dinero, no traer calzado, etc.? Verdaderamente, que si el citado doctor Navarro tenía a los que guardaban la regla de san Francisco por *mártires incruentos*, no será temeridad decir que los que con la regla de san Francisco observan las constituciones capuchinas serán *mártires cruentos*. (*Carta familiar* 47-48)

En la segunda mitad del siglo XVII, el pincel de Bartolomé Esteban Murillo reveló la importancia iconográfica de las barbas capuchinas. El artista realizó las pinturas que adornaron la iglesia capuchina de Sevilla hasta los tiempos de la invasión francesa<sup>108</sup>. Entre el programa pictórico de la iglesia, los capuchinos quisieron que quedara plasmado el milagro acaecido a san Félix de Cantalicio,

<sup>108</sup> Actualmente, las obras que adornaron esta iglesia se encuentran en el Museo de Bellas Artes de Sevilla, a excepción de la pieza del retablo mayor, que los capuchinos decidieron regalar

primer santo de la orden. Según sus hagiógrafos<sup>109</sup>, cierto día el fraile realizaba sus oraciones cuando de pronto la Virgen se apareció con el niño Jesús y se dirigió a él para colocar al niño en sus brazos. La escena pintada por Murillo es significativa para el tema que hemos venido trabajando: Félix de Cantalicio se encuentra con el niño en brazos, al tiempo que este le acaricia tiernamente su blanca barba. Con esta representación pictórica, las barbas capuchinas quedaban resignificadas, ya que es el propio Jesús niño quien parece bendecir uno de los símbolos de la dejación mundana pregonada por los frailes e impugnada por sus adversarios (figura 16).

En este sentido, la ontología del fraile capuchino no debe buscarse solo dentro de sus constituciones, ordenanzas y libros. Con el hábito con capucho se demostraba públicamente la recuperación de los principios de san Francisco. Pero la certificación de que aquel que anduviera por el mundo con hábito de capucho largo era realmente un capuchino estaba en las barbas. Así lo evidenció Alejandro Dumas en su novela *Luis XIV y su siglo*, publicada en 1844. Al caer enfermo, Lauzun solicita un confesor y le envían a un sacerdote capuchino

[...] cuya barba larga le daba un aire sumamente respetable; pero como el prisionero temía que le envasen a un espía, lo primero que hizo Lauzun cuando se le acercó el digno sacerdote, para asegurarse de que no era un fingido capuchino, fue tirarle de la barba, con tal fuerza, que el confesor empezó a dar terribles alaridos. El moribundo le explicó entonces su temor, se confesó y se curó. (50)

Dieciocho años después, el escritor sevillano de folletines y novelas por entregas Manuel Fernández y González escribió en su novela *El alcalde Ronquillo* (1862) sobre la austeridad del sayal capuchino, la importancia

---

al sevillano Joaquín Bejarano, luego de que este se encargara de la restauración de la obra de Murillo, que había quedado muy dañada después de la invasión francesa (Malé; Valdivieso).

<sup>109</sup> La hagiografía de Félix de Cantalicio puede leerse en Boverio, *Segunda parte* 625-751. En 1712 se extrajo esta parte de las *Chronicas capuchinas* y fue publicada como una obra independiente bajo el título *Vida y milagros de san Felix de Cantalicio*. Félix de Cantalicio tuvo una relación muy cercana con Felipe Neri, fundador de los oratorianos. Por ello, hacia el último cuarto del XVII, el oratoriano Francesco Marchese escribió su *Vita del beato Felice capuccino da Cantalice*. Otras hagiografías que conocieron diversas reimpresiones durante la época moderna fueron las escritas por Ángel María de Rosi (1713) y por Diego de Madrid (1729-1732). Importantes también son los textos sobre las fiestas celebradas en territorio hispano debido a su canonización, dispuestos por Juan Berallo y por Antonio Diego Martínez Talón en 1713.

Figura 16. Murillo, *San Félix de Cantalicio con el niño*.  
Museo de Bellas Artes de Sevilla



*Fuente: Fotografía de Santiago Abella publicada en Flickr.*

representacional de las barbas y la fama de la imagen del fraile capuchino. Cuando Araña, impulsado por Perdigón, simuló ser un lego capuchino mediante las artes de la hechicería, exclamó:

Del diablo soy [...] y Dios por mis pecados no me oye, y en poder del diablo me deja y el diablo hará de mí lo que quisiere. ¡Y cómo pica este hábito! Con lepra voy a salir yo si duro tres días de lego. Verdaderamente que deben de tener piel de lagarto cuando estos hábitos sufren sin quejarse. ¡Y a fe, a fe, que no me ha salido a mí la barba, ni crespa, ni sucia!

En saliendo y en amaneciendo, en la primera fuente que topemos me miro, que debo estar famoso<sup>110</sup>. (127-128)

En el siglo XX, Ramón del Valle-Inclán, en su *Sonata de primavera*, y Eduardo Barrios, en *El hermano asno*, recogieron las peculiaridades físicas y simbólicas del fraile capuchino. Más adelante, en *El exilio interior*, el madrileño Miguel Salabert retrató así su nerviosismo infantil frente a las barbas del rector del convento de capuchinos:

Lo cierto es que, de repente, se me vio agarrado a su barba y tirando de ella hacia abajo con todas mis fuerzas. ¡Qué grandiosa escena! ¡Un rapaz de doce años echando lumbre por los ojos y colgando de la barba del venerable Padre Rector de un convento de capuchinos! ¡Qué atentado a la dignidad de la Orden! En aquella barba, más simbólica que real, pero barba capuchina, al fin y al cabo, estaba yo humillando generaciones y generaciones de barbas venerables. Y delante de futuros barbudos. [...] El Rector se iba tras de su barba, prefiriendo humillar la cerviz a perder los pocos pelos que le quedaban. Pues un capuchino que se respete debe morir con la barba puesta. (112)

Las barbas capuchinas, entonces, constituyeron para la orden un reflejo más de la cercanía con la divinidad, un elemento representativo de su actitud penitenciaría y, al mismo tiempo, una vía de promoción en medio de las controversias sobre su uso entre los clérigos de la época moderna. Ver a un capuchino era, entre los siglos XVII y XVIII, certificar la otredad y la paradoja entre el decoro, las buenas costumbres, la piedad, la austeridad y el amor a la cruz. Los contrarios a la orden vieron en la barba capuchina el símbolo de su hipocresía pero, más allá de los debates, estos frailes barbados y vestidos de manera singular impresionaron a gente de todo tipo y de diferentes clases sociales. En

---

<sup>110</sup> Si bien el término *famoso* enuncia singularidades y extravagancias relacionadas con el prestigio y la reputación de alguien, durante los siglos XVII y XVIII tuvo un significado relacionado con la infamia y la depravación de hombres que actúan de manera ruin y torpe. Aprovechamos para mencionar que en *Los siete niños de Écija* (1863), escrito por el mismo autor, también hay un personaje capuchino. Por su parte, en el último cuarto del siglo XIX, el novelista granadino Ramón Ortega y Frías vistió de capuchino a uno de los personajes en *Las dos reinas: memorias de un paje y un capuchino* (1882).

gran medida, esto constituyó la fuerza con la que pudieron sostener la reforma iniciada por Bascio a principios del siglo XVI.

La trascendencia de estos elementos simbólicos no fue ignorada por el semiólogo francés Roland Barthes quien, en sus *Mitologías*, se ocupó de la figura del excapuchino francés y protector de los pobres Henri Grouès (1912-2007), mejor conocido como el *abate Pierre*<sup>111</sup>. Barthes afirma que la cabeza del abate puede leerse como un mito, pues, iconográficamente, presenta “todos los signos del apostolado: la mirada buena, el corte franciscano, la barba misionera, y todo completado por el gabán del cura-obrero y la vara de peregrino”, que unen “las cifras de la leyenda y las de la modernidad”. Su corte de pelo no solo connota la apariencia de santidad, sino “bien pronto pasa a un modo superlativo de significación, el corte *disfraza* de san Francisco al abate” (54-55), mientras que la barba, además de ser un atributo del hombre que desprecia las banalidades mundanas, forma parte de una *pequeña mitología*:

Entre los sacerdotes no se es barbudo por azar; para ellos la barba es, sobre todo, atributo misionero o capuchino, no puede dejar de *significar* apostolado y pobreza; aleja un poco a su portador del clero secular [...] detrás de la barba, se pertenece un poco menos al obispo, a la jerarquía, a la iglesia política; se parece más libre, casi un francotirador, en una palabra, más primitivo, beneficiado con el prestigio de los primeros solitarios, disponiendo de la ruda franqueza de los fundadores del monacato, depositarios del espíritu contra la letra. (55-56)

Además de esto, el semiólogo se pregunta “si la hermosa y conmovedora iconografía del abate Pierre no es la coartada que utiliza buena parte de la nación para sustituir impunemente, una vez más, la realidad de la justicia con los signos de la caridad” (56). Algo similar podríamos preguntarnos sobre el capuchino san Pío de Pietrelcina, canonizado en 2002 por Juan Pablo II y famoso

<sup>111</sup> El *abate Pierre* o *Ángel de los Pobres* estudió con los jesuitas y a la edad de diecinueve años decidió distribuir sus posesiones y entrar a la orden capuchina. Fue ordenado en 1938 pero, por problemas de salud, tuvo que dejar el convento y se convirtió en un sacerdote secular. Durante la ocupación alemana en Francia fue detenido debido a la ayuda que prestó a los judíos perseguidos. En 1945 fue elegido diputado y, cuatro años más tarde, fundó la comunidad de los Traperos de Emaús. Esta es actualmente una red de albergues para pobres que se ha extendido por diferentes partes del mundo (Delgado; “Fallece el abate Pierre”).

por el reconocimiento de santidad que, como a san Francisco, Dios le concedió por medio de estigmas<sup>112</sup>.

## ALTER CHRISTUS – ALTER FRANCISCUS

En el siglo XVII, el primer cronista oficial de la orden, Zacarías Boverio, se ocupó de la historia del hábito franciscano para explicar y legitimar la existencia de la orden capuchina. Ya hemos señalado que el hábito con capucho puntiagudo formó parte de la representación del capuchino como hijo legítimo de san Francisco. Además, recordemos que con este elemento de la cultura material fueron identificados los primeros reformados italianos del siglo XVI, situación que fue a su vez determinante en la modificación del nombre de la congregación: de Orden de Frailes Menores de la Vida Eremítica conforme a la Regla de San Francisco a Orden de Frailes Menores Capuchinos<sup>113</sup>.

La historia de la cultura material es la historia de las formas, las composiciones, los elementos no verbales y las disposiciones espaciales, portadores de

<sup>112</sup> En su hagiografía se cuentan los milagros que obró, el misterio de los estigmas que recibió y su continua lucha contra el diablo, a quien llamaba Barba Azul (Chiron). Sergio Luzzatto, en *Padre Pio: miracoli e politica nell'Italia del novecento* y en *Padre Pio: Miracles and Politics in a Secular Age*, ha demostrado que era el propio capuchino quien se provocaba los estigmas con ácido carbónico. Sus tesis fueron divulgadas en la prensa española en 2007 (“Los estigmas del Padre Pío, ¿un fraude?”).

<sup>113</sup> La representación del hábito con capucha en la imagen de san Francisco ha sido tratada, para el caso de la península ibérica, por Carlos Javier Castro Brunetto. En resumen, el autor afirma que en España existieron imágenes anteriores a la publicación del primer tomo de las *Chronicas capuchinas*, imágenes en las que san Francisco es representado con hábito simple y capucho puntiagudo. Entre los pintores españoles representativos de esta vuelta a la representación originaria del santo, el autor menciona a Luis Tristán, Blas Muñoz y Alejandro de Loarte, por lo que concluye que “la publicación de esta obra en España [las *Chronicas capuchinas*] culminó, en cierto modo, el proceso de implantación de los capuchinos en nuestro país, y cara al arte significó la consolidación de una nueva iconografía franciscana, introducida años antes gracias a algunos grabados italianos y flamencos, principalmente” (385). Estimamos que este argumento no está firmemente sustentado, puesto que el autor no tomó en cuenta el surgimiento de la reforma alcantarina para explicar este tipo de representación del hábito franciscano con capucho. Desde nuestro punto de vista, estas imágenes están más relacionadas con la descalcez extremeña que con el proceso de implementación de los capuchinos en España. Por ello creemos que las hipótesis del autor deben ser consideradas como propuestas para el desarrollo de futuras investigaciones sobre la relación entre la reforma descalza, el surgimiento de los capuchinos, la bula pontificia —por la que se prohibió a los hermanos descalzos utilizar el hábito con capucha— y la recepción hispana de las *Chronicas*.

significaciones concretas en la dinámica social, en tiempos y lugares específicos. La indumentaria, entonces, forma parte de los elementos no verbales de la cultura material. La historia del vestido requiere de explicaciones intelectuales y simbólicas, porque “venimos al mundo desnudos, pero pronto se nos reviste no solo de ropas, sino de prendas metafóricas de códigos morales, tabúes, prohibiciones y sistemas de valor que ligan la disciplina a los deseos, la educación al control” (Porter 285). Resulta inadecuado reducir el estudio de la acción de cubrir el cuerpo, y de los objetos con los que se lo cubre, a la simple materialidad del cobijo que proporciona, pues el acto de vestir está implícitamente relacionado con las redes de abstracciones simbólicas encerradas en la forma del vestido, en sus usos y sus representaciones sociales. La indumentaria, entonces, es un lenguaje

[...] en el que las cosas y las palabras, lo enseñado y lo dicho, lo visible y lo oculto, dan cuenta de prácticas culturales dictadas por el diálogo sostenido entre normas y medios, entre códigos cambiantes y costumbres selectivas. (Roche 81)

Los capuchinos comunicaron, por medio de la indumentaria, la esencialidad del movimiento franciscano de los primeros tiempos que pretendían representar. Para ellos, el hábito no fue un ornamento, sino, más bien, una condición indispensable que permitió la afirmación de su ontología y su empoderamiento en el mundo del Occidente moderno. Comprendieron que el poder se construye a través de la representación y, al pretender representarse como su santo fundador, tuvieron que apropiarse de la vestimenta usada por él en vida. Igualmente, es necesario considerar que durante la época moderna el poder práctico estuvo estrechamente ligado al poder simbólico, es decir, a la capacidad de *reproducir representaciones* de y para el mundo. Particularmente entre los siglos XVI y XVII la vida era percibida como un sueño, como un espectáculo capaz de reconstruir, ilusionar y tematizar el mundo, aunque la realidad —las vivencias reales— poco se ajustase a las representaciones que de ella se hacían. La *histeria representadora* cautivó al catolicismo moderno y los capuchinos supieron aprovecharla para legitimar su reforma y hacerla sobrevivir (F. Rodríguez, *Barroco* 161-185).

Desde el siglo XIII, la historia de las reformas franciscanas fue la historia de la búsqueda —por lo menos retórica— del retorno a los orígenes, por medio

de prácticas religiosas inspiradas en la vida y obra de san Francisco. Siendo así, ¿podemos suponer que los capuchinos ofrecieron al mundo católico una representación original de la vuelta al franciscanismo primigenio, cuya singularidad les permitió gozar de autonomía frente a las otras órdenes franciscanas?

Las profecías sobre el nacimiento de la orden reproducidas en las *Chronicas*, que sirvieron para legitimar la reforma, insinúan una especie de reencarnación simbólica de san Francisco en el fraile capuchino, evidenciada principalmente por el uso del hábito simple con capucha alargada que caracterizó a los primeros franciscanos del Medioevo. Los primeros reformados podían haber propuesto la creación de una nueva rama franciscana, adscrita a la orden de los observantes, como el común de las reformas, o simplemente hubieran podido solicitar su ingreso a algunas de las reformas existentes. Pero los caóticos y azarosos principios de la orden los llevaron por otro rumbo. Los capuchinos tuvieron entonces que justificar su escisión del franciscanismo conocido hasta entonces con un elemento diferencial, representativo y contundente: el hábito. Aunque ya los franciscanos descalzos habían propugnado parte de su reforma en la cuestión del hábito, la perseverancia y la sistematización con la que los capuchinos trataron el tema no tuvo parangón. Escribieron sobre la forma, las medidas y las texturas del que consideraban el hábito primigenio de san Francisco y criticaron el uso de hábitos franciscanos aderezados con mangas, capillas, bonetes y otros elementos decorativos utilizados entre sus contemporáneos.

Quizá la tenacidad argumentativa con la que los capuchinos defendieron la apropiación de la forma original de la túnica franciscana fue una de las causas por las que, en 1560, Pío IV les concedió la exclusividad de vestir el hábito con capucho, aun cuando los descalzos lo habían usado desde los últimos años del siglo XV (Iriarte 245). Al respecto, cabe preguntarse si el hábito capuchino difería del hábito de los descalzos, también conocidos como alcantarinos. Observantes y descalzos defendían el uso del capucho chato, pegado a la capilla redonda, mientras que los capuchinos aseguraban que el capucho original tenía forma cuadrada, es decir, que estaba formado por un trozo de tela cuadrado doblado por la mitad en diagonal, cosido al hábito, y que producía una forma puntiaguda. De acuerdo con un grabado publicado en las *Questiones selectas regulares* (1645) del capuchino Leandro de Murcia, el capucho del hábito de los frailes descalzos era mucho más estrecho y corto que el de los capuchinos, y terminaba en punta redonda y no alargada. Además, los menores descalzos

usaron una capilla alrededor del cuello, aunque nunca tan amplia como la de los observantes y los conventuales. El uso de esta pequeña capilla cosida o sobrepuesta estaba prescrito constitucionalmente, pues, según el descalzo Martín de San Joseph, “no hay precisa obligación de traer la capilla cosida al hábito”, bastaba tan solo con llevarla “apretándola demasidamente” (72) (figura 17).

Figura 17. Representación del hábito de los franciscanos descalzos en las *Questiones selectas* de Leandro de Murcia



Fuente: L. de Murcia, *Questiones*. BHPCA.

Justamente la incorporación de esta pieza, conocida como *capilla redonda*, fue el centro de las disputas entre observantes, descalzos y capuchinos, ya que el primitivo hábito franciscano carecía de ella y su forma original era la de una túnica de pieza única que hacia la espalda tenía cosida una capucha larga y puntiaguda. La familia observante, incluidas las reformas cobijadas bajo su adscripción, y la orden de conventuales usaban —como hasta nuestros días— un hábito con capucho, pequeño y chato, y una muceta —o conjunto de *media luna y escapulario*— que cubre el pecho y la espalda. Lo que se conoce como *capilla* es la pieza del hábito formada por el pequeño capucho sujetado a la muceta (F. Gómez). Además, si bien la indumentaria franciscana se caracteriza por el uso del cordón como símbolo de los tres votos jurados por los frailes —obediencia, castidad y pobreza—, paradójicamente, el uso de la muceta entre los miembros de la observancia era concebido como señal de la dignidad propia de prelados, doctores, licenciados y eclesiásticos de altos mandos.

Por otro lado, el hábito usado por la familia de los franciscanos conventuales carecía de *capilla redonda* porque en su lugar se dispuso un elemento decorativo más ostentoso: una especie de capa rectangular que cubría pecho, espalda y la mitad de los brazos, hasta los codos. Sin embargo, los capuchinos no se interesaron por debatir sobre la forma de este hábito, muy probablemente porque fueron los conventuales quienes cobijaron su reforma hasta 1619, año en que obtuvieron su autonomía frente a las dos órdenes franciscanas existentes. Fueron las ramas observantes las que se sintieron directamente agredidas por la afrenta a su instituto regular que supuso el nacimiento de la orden capuchina. Así pues, las disputas más calurosas sobre la forma del hábito franciscano se dieron principalmente entre observantes y capuchinos, aunque algunas veces descalzos y recoletos también polemizaron sobre el asunto.

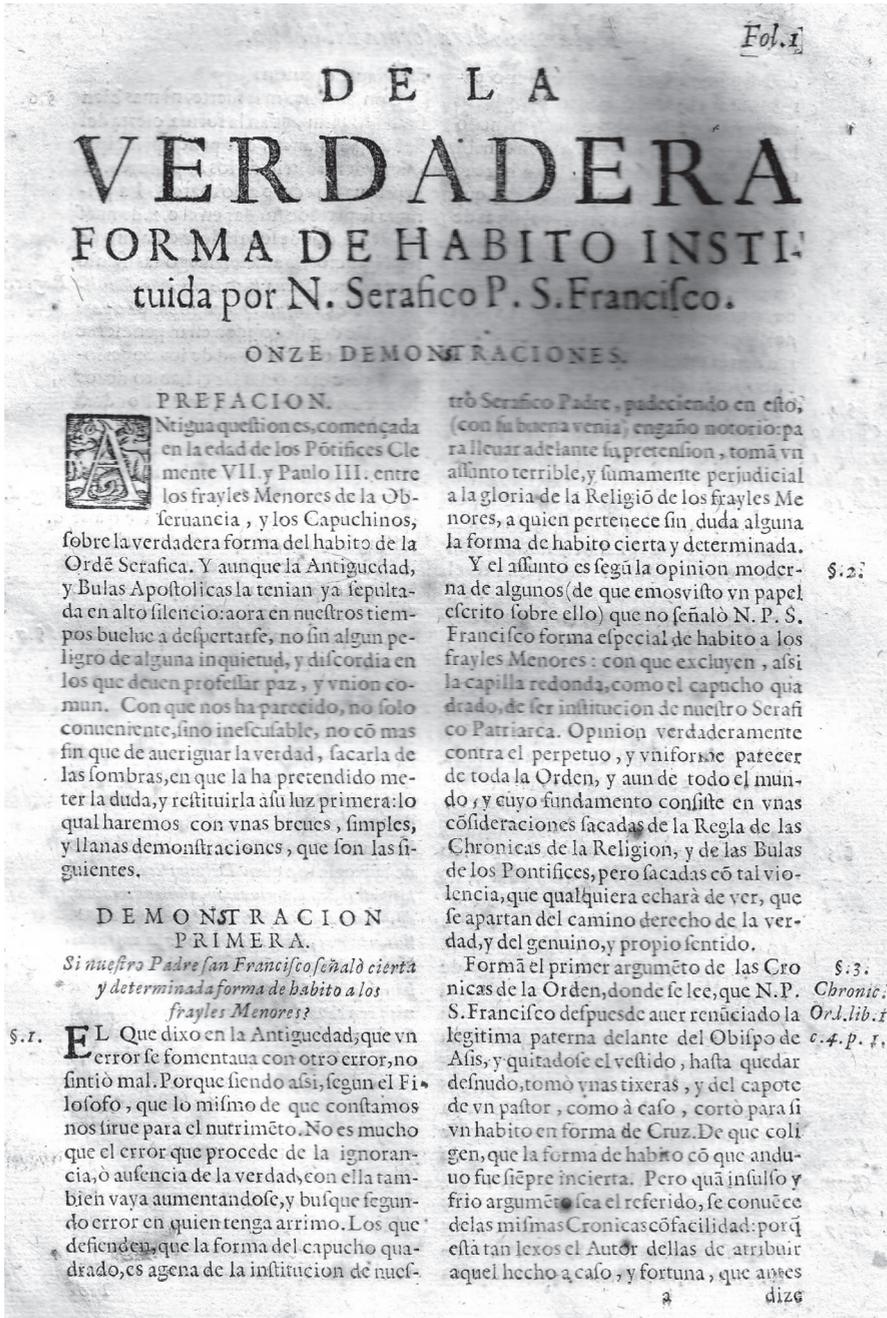
Estas pugnas debemos entenderlas desde la dimensión sociológica y simbólica del poder religioso. Pierre Bourdieu afirma que, históricamente, las divisiones sociales dentro de la jerarquía católica han sido determinadas a partir de la lógica inclusión/exclusión —mediante los conceptos de reforma, secta y herejía, entre otros—, debido a que el poder religioso deviene inevitablemente en poder político. En esta dinámica, las órdenes religiosas más recientes deben luchar por la inclusión de su instituto dentro de la catolicidad ortodoxa y, al mismo tiempo, por su diferenciación frente a las otras órdenes, pues solo así serán beneficiadas en la repartición que la Iglesia hace del poder político religioso. De acuerdo con esto, los antagonismos surgidos dentro de la dinámica

de inclusión/exclusión revelan que la religión está estructurada a partir de subordinaciones arbitrarias, sistemáticas y jerarquizadas, que se traducen en luchas sociales entre las comunidades religiosas en cuestión (“Génesis” 33-34). Entonces, si “la regeneración del hombre, así como la del cuerpo político, pasa por la reforma de la indumentaria” (Roche 86), resulta aceptable considerar que la reforma capuchina fue esencialmente indumentaria y estuvo fundamentada en la legitimidad simbólica de la vuelta al modelo del fraile franciscano de los primeros tiempos. El hábito con capucho largo y puntiagudo fue el punto nodal de esta legitimación y por ello formó parte del discurso historiográfico oficial de la orden.

El cronista incluyó al final de la *Primera parte de las Chronicas capuchinas* un apéndice titulado “De la verdadera forma de hábito instituida por N. Seráfico P. S. Francisco”, en el que quería demostrar que el hábito utilizado por los capuchinos era una fiel reproducción del que usó san Francisco en sus días (figura 18). Se trata de un texto de 98 folios, divididos a su vez en 11 demostraciones discursivas sobre la forma del hábito primigenio, en donde se reproducen imágenes “sacadas fielmente de los originales y comprobadas por fe pública de escribano”, que forman parte de la argumentación apologética (“De la verdadera” 1)<sup>114</sup>. Si bien el cronista asegura que “no es el hábito, sino la virtud, lo que hace al monje y al religioso” (“De la verdadera” 12), lo cierto es que en el caso capuchino el hábito y las barbas fueron los elementos sustanciales que les permitieron constituirse en una comunidad religiosa, separada de la primera orden franciscana (los conventuales) y de la matriz reformadora del franciscanismo (los observantes).

<sup>114</sup> En adelante, las citas extraídas del apéndice “De la verdadera forma de hábito instituida por N. Seráfico P. S. Francisco”, contenido en la *Primera parte de las Chronicas capuchinas*, serán referidas en el texto como “De la verdadera”, debido a que el volumen que lo incluye cuenta con paginación propia. Es importante mencionar que aquí únicamente trabajamos con algunas de las imágenes reproducidas en la traducción de la obra de Boverio realizada por Madrid Moncada. Existen variaciones entre las imágenes presentadas en el original latino de 1632 y la traducción al castellano de 1644, pues algunas de las expuestas en la traducción fueron reproducidas en “negativo”. Más trascendentes resultan los grabados que se incluyeron en la impresión germana del apéndice en latín como obra individual en 1640, puesto que no cabe duda de que el grabador de las imágenes no fue el mismo que trabajó en el texto de 1632 (Boverio, *Annalium seu sacrarum; De vera habitus forma*).

Figura 18. Apéndice de la *Primera parte de las Chronicas capuchinas* sobre la verdadera forma del hábito franciscano



Fuente: Boverio, *Primera parte*. BHPCA.

El inicio del apéndice es provocador, pues el cronista se pregunta si san Francisco determinó o no la forma del hábito que debía usarse. Aunque admite que el santo no escribió ni prescribió sobre el tema, aclara que con el análisis histórico puede verificarse que “nuestro seráfico padre trajo hábito cierto y le dio cierto a sus frailes menores”, razón por la cual invita a quienes tengan un parecer diferente a explicar quién fue el autor del hábito usado y defendido por los conventuales, los observantes, los descalzos, los recoletos y los capuchinos. Igualmente, el cronista se pregunta: si el hábito no tuviera autor, entonces, ¿cuál sería la utilidad de la contienda sobre la capilla redonda?; ¿por qué todas las ramas franciscanas utilizan el recurso del hábito para legitimar su existencia?; ¿por qué los pontífices declaran que las disposiciones sobre el hábito incluidas en la regla franciscana deben obedecerse como precepto?; ¿dónde quedan las exposiciones de “tantos padres” que tratan sobre la forma del hábito de los hermanos menores?; y ¿qué se debe hacer con las historias escritas por “san Buenaventura, fray Bartolome de Pisa, fray Hugon, Pedro Iuan Brandolino, [...] Sedulio, fray Rodulpho Tosiniaensi, fray Iuan Rauserio y fray Lucas Waddingho”, ya que todas refieren la forma del hábito franciscano (“De la verdadera” 6-7)?

Luego de esta incitación, el cronista se centra en la discusión sobre el uso de la capilla redonda y argumenta que no existen fuentes históricas capaces de demostrar que san Francisco instituyó su uso y que, por lo demás, en la regla nada se apunta sobre esta pieza. Si bien en ella se prescribe que los frailes pueden tener dos túnicas, una con capucho y otra sin él, no se aclara si la última debe llevar una forma determinada. Así como asegura que ningún compañero del santo y ningún escritor antiguo “conocieron la capilla redonda que ahora se usa”, también afirma que en las imágenes antiguas de san Francisco no “hay rastro de capilla redonda”, razón por la cual juzga que esta pieza es una invención (“De la verdadera” 8). Así pues, mientras los capuchinos consideraron que el uso de la capilla redonda en el hábito observante era un invento ajeno a la indumentaria original del santo fundador, los observantes calificaron la forma del hábito capuchino —sin capilla redonda— como una novedad monstruosa. Paradójicamente, ambos contendientes utilizaron las mismas acusaciones, proyectadas según el sentido que a cada facción le interesaba.

A continuación, el cronista se ocupa de comprobar que la capucha de la túnica de san Francisco estuvo siempre cosida al hábito. En apelación a la regla, asegura, se determina que los novicios se vistan con “los paños de la aprobación”, es decir, con dos hábitos sin capucho, una cuerda, paños menores y “el

caparón”, mientras que para los profesos se dispone que tengan “una túnica con capucho y otra sin capucho, los que la quisieren tener” (“De la verdadera” 10). De acuerdo con esto, la indumentaria que diferencia a los religiosos novicios de los profesos estaba definida por el uso del caparón, para los primeros, y por el capucho cosido al hábito, para los segundos. Por lo demás, al menos dentro de la orden capuchina, el uso del caparón sirvió como un elemento con el que se señalaba al religioso transgresor. Por ejemplo, estaba prescripto que si un fraile pasaba de un monasterio a otro sin el permiso de su superior y sin compañero, “entre las demás [penitencias] que se le han de imponer, sea castigado con la del caparón” (Boverio, *Segunda parte* 449).

La definición de *caparón* no está recogida en los diccionarios de la época moderna. Sin embargo, en el *Diccionario de la lengua castellana* (1729) se registra la voz *chaperón* como “capirote o caperuza, que sirve para guardar y cubrir la cabeza. Viene del *chaperón* francés, que significa esto mismo; y en este mismo idioma significa también el bonete que se ponen los doctores y licenciados” (306). Francisco Gómez Ortín asegura que el término *caparón* es utilizado exclusivamente por la familia franciscana y apunta que se trata de un

[...] trozo de tela de hábito, cortado de forma oblonga o elipsoidal, a modo de breva o alcaparrón plano. Cosido a la capilla o muceta por la parte delantera, queda colgante sobre el pecho. Es distintivo propio de los novicios, que se quita el día de la profesión. Viene del italiano *caparone* (del latín *cápparis, tápena*). Por la descripción de Sebastián de Málaga, en 1720, el caparón pudo ser, antaño, una pieza exenta, mucho mayor, que se ponía sobre el hábito. (“Léxico franciscano”)

El mismo investigador advierte que “aunque caparón venga directamente del italiano, es indudable la relación entre caparón y chaperón”. Por otro lado, James Laver afirma que el chaperón se usaba en Europa desde los últimos años del siglo XIV como una prenda que evolucionó del capirote. Consistía en un rollo circular acolchado, al que se unía una gorguera formada por pliegues de tela cortados en formas decorativas, que daba un efecto “bastante parecido al del turbante”. Podía ponerse o quitarse con facilidad y, con el paso del tiempo, comenzó a llevarse sobre los hombros en lugar de ponerse sobre la cabeza. Su uso como turbante se desestimó “y se convirtió en un símbolo de gremios” (72-73).

Así las cosas, mientras que el caparón podía quitarse y ponerse, el capucho debía ir necesariamente cosido al hábito, pues, apunta el cronista, si se

podiera quitar, no habría distinción simbólica entre este y aquel que se quita hecha la profesión. Además, si, al igual que el caparón, el capucho pudiera quitarse y ponerse, los dos hábitos permitidos para el uso de los novicios y los hábitos de los profesos serían en esencia idénticos, por lo cual el cronista cuestiona la razón por la que san Francisco mandó que a los profesos se les diera hábito con capucho. La controversia sobre el uso del caparón radicaba en que los menores observantes defendían que la pieza que se debía colocar al novicio correspondía a una *media luna*, es decir, a un trozo de tela en el pecho que formaba la parte delantera de la capilla. Sin embargo, si en la regla franciscana se determinaba el uso del caparón para los novicios —y no el de la media luna—, el cronista concluía que “es cosa ridícula” vestir al mismo tiempo la media luna y el caparón, ya que este último “debe bajar desde los hombros hasta la cintura”, lo que hacía imposible acomodar tanta tela sobre el pecho (“De la verdadera” 11). Por consiguiente, no pudiendo vestir los frailes ambas piezas a la vez, los capuchinos demostraban de nuevo que la media luna usada por los observantes era una novedad.

Según el cronista, el problema de conocer la verdadera forma del hábito de san Francisco se complicaba porque algunos religiosos entendían que el capucho se compone de “la media luna y [el] escapulario”, con lo que defendían que el conjunto de muceta sujeta al capucho chato y corto, usado por los observantes, representaba la forma del hábito primigenio. Pues bien, esta “vana evasión” es absurda, según el autor, porque nadie ignora “que el capucho sirve para cubrir la cabeza y el escapulario (dejando aparte la *media luna*) para cubrir los hombros, atendiendo a las palabras latinas *caputium* y *scapulare*, cuya etimología lo declara con evidencia” (“De la verdadera” 11). Para liquidar la cuestión, Zacarías Boverio se remite a los escritos del famoso religioso de la observancia Lucas Wadding, quien, en su historia de los menores, afirmaba que la diferencia entre el hábito original de san Francisco y el hábito usado por los menores de su época radicaba en que el primero “tiene un capucho cuadrado sin aquella parte, a manera de media luna, que cae sobre el pecho, y sin aquella capilla redonda que ahora usan todos, acostumbrada desde el tiempo de san Buenaventura” (“De la verdadera” 12). De esta manera el cronista Boverio demostró que el hábito de san Francisco no tuvo una capilla, sino un capucho alargado cosido a la túnica.

Aun así, el argumento de que fue san Buenaventura (1218-1274) quien incluyera la capilla en el hábito simple de los primeros franciscanos resultaba

—para el cronista— muy discutible. Probablemente, de haberlo aceptado, los capuchinos hubieran tenido que reconocer que si un santo había instituido el uso de la capilla entonces el hábito observante era igual de venerable que el hábito capuchino. Según Boverio, “no hubo mudanza del capucho cuadrado hasta cerca del año de 1400 en la Orden de los Menores”, cuestión que podía ser comprobada si se observaban los hábitos de algunos franciscanos que vivieron después de san Buenaventura, conservados en diferentes lugares de Europa, tales como los de “Simeón de Collazón [que murió en 1239], Andrés de Espelo [que vivía aún en 1270], Felipe de Monte Alchino [que murió en 1279], Reynerio del Burgo del Santo Sepulcro [muerto en 1304], Conrado de Ofidia [muerto en 1306] [y] Iuan Lavernicola [que murió en 1322]” (“De la verdadera” 67-69). A esto último, el cronista añadía la descripción de algunas imágenes de franciscanos, realizadas después de 1322, y aseguraba que en todas ellas los frailes vistían hábito con capucho cuadrado y sin capilla redonda.

Los observantes impugnaban la forma del hábito capuchino recogiendo una proclamación de Juan XXII en donde se ordenaba modificar el hábito franciscano. El cronista explica que durante el pontificado de Juan XXII (1316-1334) hubo un cisma en la Iglesia “por haberse querido introducir en la silla apostólica un Pedro Corbari con nombre de Nicolao V ayudado del emperador Ludovico de Baviera”. En ese momento, el general de la Orden de los Frailes Menores, fray Miguel de Cesena, fue “privado también del oficio por algunas opiniones erróneas acerca de la pobreza de Cristo”. Cesena y sus seguidores apoyaron al emperador de Baviera y defendieron “las partes del emperador depuesto y del papa intruso”. El resultado fue que, en 1330, Juan XXII proclamó en Aviñón la constitución “que empieza: *Dudum*”, en la que declaraba a Miguel de Cesena hereje y cismático. Los observantes defendían que, en la misma constitución, el papa prohibió so pena de excomunión a los frailes opuestos a la doctrina de Cesena el uso del antiguo hábito de la orden, es decir, que “de allí adelante ninguno usase de [*sic*] capucho cuadrado, subrogando en su lugar la capilla redonda con media luna”. Fue así como Cesena y el grupo de religiosos que lo apoyaban fueron identificados con el hábito con capucho (“De la verdadera” 69-70). El cronista, sin embargo, afirmaba que

[...] no hay bula, ni precepto ninguno, ni del papa Juan XXII ni de los pontífices posteriores, que mire a la mudanza o prohibición del capucho cuadrado [aunque] no negamos que en la constitución *Dudum* [...]

excomulgó el papa Juan XXII como a herejes a fray Miguel y a los que le seguían. (“De la verdadera” 70)

En efecto, después de varias de disputas políticas dentro del Sacro Imperio Romano Germánico, en 1328 Luis IV de Baviera logró hacerse con el poder político. No obstante, sus ideas expansionistas se oponían diametralmente a los deseos de Juan XXII, quien desde 1323 exigía para Roma un tipo de regencia sobre el Sacro Imperio. Tras la negativa de Luis, el papa lo excomulgó y se negó a coronarlo como emperador. Así, el emperador invadió Italia y proclamó papa a Pietro Rainalduccio, llamado Nicolás V, quien ha sido considerado el primer antipapa italiano de la historia. Protegido por el emperador, Nicolás V vivió durante dos años en Aviñón (1328-1330) pero, luego de que Luis de Baviera fuera expulsado del territorio italiano en 1330, se vio obligado a reconocer a Juan XXII como el legítimo pontífice. Este contexto recrudeció las históricas pugnas entre conventuales y espirituales franciscanos, ya que a Juan XXII no le entusiasmó nunca la defensa que los segundos hacían de la pobreza como fundamento del movimiento franciscano. Los procesos de beatificación y canonización de Luis de Tolosa hacen evidente la desvalorización de la pobreza como rasgo de santidad durante el papado de Juan XXII. En 1307, al abrirse el proceso de beatificación de Luis de Tolosa, el rasgo exaltado por sus promotores fue que, “despreciando las pompas y vanidades del mundo, siguió las trazas del Cristo pobre, y entrando en la orden de los frailes menores que profesan la pobreza, soportó de modo digno de alabanza el yugo de la observancia regular”. Sin embargo, diez años después, en 1317, en la bula emitida por Juan XXII que canonizaba al beato Luis de Tolosa, las referencias de su amor a la pobreza fueron omitidas y solo se mencionó “su ciencia, piedad, castidad y austeridad de vida” (Yarza 200).

En el siglo XIV el problema de fondo entre los conventuales, apoyados por la Santa Sede, y los espirituales, encabezados por los frailes Ubertino y Angelo, radicaba en que estos negaban el derecho del clero a la propiedad y enaltecían la cultura del pauperismo, mientras que la familia conventual tenía cada vez más bienes materiales y poderes políticos. Ubertino y Angelo argumentaron que ni Cristo ni los apóstoles habían tenido propiedades, por lo que resultaba incongruente que los ministros eclesiásticos las tuvieran. En 1322 Juan XXII condenó estas ideas y, mediante la bula *Quia nonnumquam*, declaró falsa la postura de los espirituales. Ubertino se refugió entonces en un monasterio

cluniacense, donde terminó sus días, mientras que Angelo y otros compañeros, adheridos todos al ideal de pobreza extrema, formaron la comunidad cismática de los *fraticelli*<sup>115</sup> (A. López).

Luego de promulgada la bula, Miguel de Cesena, en su calidad de general de la Orden de Frailes Menores, dispuso que se revisaran los dogmas eclesiásticos referentes a la pobreza de Cristo<sup>116</sup>. Se llegó entonces a la conclusión de que la vida ostentosa de muchos ministros eclesiásticos —incluyendo a frailes mendicantes— era una afrenta directa a los principios reguladores de la cristiandad. Cesena y sus compañeros hicieron evidente que Juan XXII otorgaba licencias para que los franciscanos cercanos a él vivieran lujosamente y tuviesen propiedades, con lo cual el papa y los ministros violaban las promulgaciones sobre el sagrado instituto de la pobreza impuestas por Gregorio I, Inocencio IV, Nicolás III, Martín IV y Nicolás IV. Las reacciones no se hicieron esperar.

<sup>115</sup> Lázaro Iriarte escribe que Juan XXII, por medio de la constitución *Ad conditiorem* (diciembre de 1322), “declaró que la perfección evangélica consiste esencialmente en la caridad; la renuncia a los bienes temporales vale como disposición para el amor, y de nada sirve abdicar los bienes si se retiene la preocupación por ellos [Así, el error de los franciscanos radicales era] esa fingida renuncia [que] los ha llevado a *gloriarse con petulancia de su altísima pobreza*” (101). Sin embargo, en otro lugar se lee que por la bula *Ad conditiorem* se declaró la anulación “de todos los derechos de propiedad sobre las posesiones franciscanas” (Obolensky 356). Lo que sucedió efectivamente fue que, en 1322, Juan XXII dictó las bulas *Quia nonnumquam* y *Ad conditiorem*. En la primera de ellas se condenó inicialmente el movimiento de Ubertino y Angelo.

<sup>116</sup> Sobre Miguel de Cesena existe una confusión historiográfica al referirse a él como general de la Orden de Frailes Menores. Por ejemplo, William Thomas Walsh asegura que Cesena era el ministro general de los conventuales (96), mientras que José Égido Serrano apunta que fue el líder de los observantes (511). Ambos autores están equivocados. Los franciscanos deseosos de más rigurosidad y apego a la regla existieron desde los últimos años de vida de san Francisco, fueron conocidos desde entonces como menores espirituales y estuvieron en constante disputa con los prelados de la orden pero nunca fueron reconocidos por la Santa Sede como una reforma franciscana. Luego de que los *fraticelli* fueran condenados como heterodoxos, los franciscanos que criticaban las riquezas de los prelados de la orden se reunieron en torno a la figura de fray Paoluccio Trici de Foligno para solicitar a la Santa Sede la aprobación de una reforma dentro del franciscanismo, lo que lograron en 1397. Estos frailes fueron conocidos como observantes y, jurídicamente, constituyeron una rama aceptada por la Santa Sede que dependía directamente del general de la orden franciscana, aunque tuvieron un comisario general propio. En 1442, Eugenio IV permitió que los observantes tuvieran un vicario general en sustitución del comisario, lo que supuso una mayor autonomía con respecto a los generales de la orden. Finalmente, en 1517, por la bula *Ite vos* promulgada por León X, se determinó la existencia independiente de la Orden de Frailes Menores Conventuales y de la Orden de Frailes Menores Observantes. Si Miguel de Cesena fue ministro general de la orden entre 1316 y 1328, la controversia sobre la adscripción a la que correspondía su generalato resulta absurda, pues en esa época solo podía haber un general franciscano, dada la inexistencia de la Orden de Frailes Menores Observantes.

Los predicadores reales franciscanos los dominicos apoyados por el inquisidor Juan Nelvas y los prelados de la Corte romana afirmaron que Jesucristo había tenido en propiedad algunos muebles y dinero. Así mismo, afirmaron que Judas Iscariote había sido su procurador, que dirigió algunos negocios del Redentor, y que los discípulos de Cristo siguieron este ejemplo (Castilla 772).

Así pues, los menores franciscanos se reunieron en capítulo general en Perusa y, amparados en la bula *Exiit qui seminat* de Nicolás III (1279), declararon que la extrema pobreza de los franciscanos debía ser un espejo de la pobreza absoluta de Jesucristo. Por su parte, Juan XXII publicó que las promulgaciones de Nicolás III eran erróneas y ordenó una entrevista con Miguel de Cesena. Este defendió sus opiniones ante la Corte romana. En reprimenda por esta actitud, el pontífice lo destituyó de su cargo y obligó a los menores a elegir otro general. Sin embargo, los frailes reeligieron a Cesena, pues consideraban justa la causa que defendía. El resultado fue que, en 1323, Juan XXII confirmó en la bula *Cum inter nonnullos* la condena a la doctrina según la cual Cristo no poseyó nada, declarándola herética. Miguel de Cesena decidió entonces ampararse en el poder del emperador Luis de Baviera y en “los doctores políticos Juan de Jandum Berenger, de Pisa, Bonagracia de Bergamo, Enrique de Tahalem, y Marcelio de Padua, todos ellos opuestos al sacerdotalismo de aquella época”, lo que supuso su reconocimiento a la legitimidad pontificia de Nicolás V. De ahí que los frailes que apoyaron a Cesena “predicaron públicamente que [Juan XXII] era un falso papa, herético, excomulgado con todos los cardenales, homicida y depuesto” (Castilla 773). En respuesta, Juan XXII mandó que en las universidades se enseñaran públicamente las doctrinas promulgadas por él sobre las propiedades de Cristo y colocó como vicario interino de los franciscanos al cardenal Bertrand de la Tour (Iriarte 101).

Por decreto pontificio se castigó a los “rebeldes” imponiéndoles la pobreza absoluta. Los franciscanos tuvieron prohibida la posesión de cualquier tipo de propiedades, la recepción de herencias testamentarias y la posibilidad de dirigirse a tribunales civiles para reclamar sus derechos. Ante estas restricciones, muchos frailes que apoyaban a Cesena se retractaron. Otros, sin embargo, se mantuvieron firmes en su posición y fueron perseguidos, torturados o encarcelados (Castilla 773). Guillermo de Ockham se unió a Miguel de Cesena y, por medio de sus escritos, puso en tela de juicio la potestad del papa (Iriarte 102). En 1328, Cesena y Ockham huyeron de Aviñón y se refugiaron en los dominios de Luis de Baviera (Monesillo 443). Un año más tarde, en el capítulo de

menores franciscanos celebrado en 1329, los religiosos franciscanos que antes habían apoyado a Cesena se sometieron a la bula *Quia vir reprobus*, promulgada en ese mismo año, por medio de la cual confirmaron la legitimidad de Juan XXII en la silla apostólica, aceptaron el dogma por el que se afirmaba que Cristo había tenido propiedades y declararon hereje a su antiguo general Miguel de Cesena (A. López Amat). Como recompensa, el papa anuló la bula en la que les prohibía el derecho de propiedad y devolvió a la orden los bienes confiscados. En el mismo capítulo se hicieron elecciones para ministro general y resultó elegido un amigo cercano del pontífice, Gerardo Eudes, también conocido como Odonis (Iriarte 102).

En este contexto, el cronista considera que la medida de cambiar el hábito de todos los integrantes de la orden carecía de sentido, pues la mayoría de los frailes insumisos que apoyaron a Cesena volvieron a la obediencia de Juan XXII, “con que no habiendo perseverado en su error mucho tiempo los referidos, ni siendo error de toda la orden, no es creíble que el papa se moviese a castigarla tan ligeramente” (“De la verdadera” 67). Por otro lado, argumenta que después de la muerte de Juan XXII, acaecida en 1334, Guillermo Farinier de Aquitania, ministro general franciscano entre 1348 y 1357, confirmó en el capítulo de Perpiñán (1349) los estatutos antiguos de la orden establecidos por san Buenaventura y ordenó “que el capucho (que consta haber sido cuadrado y piramidal) no pasase de la cuerda más de dos dedos”. Esta determinación es, para el cronista, “claro indicio de que el pontífice Juan XXII no mudó la forma del capucho, pues si la hubiera mudado, y con pena de excomunión, ni el general, ni el capítulo la confirmaría” (“De la verdadera” 71). Para comprobar este indicio, el cronista presenta un grabado que reproduce la forma del hábito aprobada en las constituciones declaradas en el capítulo franciscano de 1354, caracterizado por su holgura y por el capucho largo hasta el cordón (figura 19).

Aunque es cierto que Farinier de Aquitania dispuso que se respetara la forma del hábito determinada en los estatutos antiguos, como una medida en contra del ostentoso hábito que Juan XXII había permitido vestir a los franciscanos, también es verdad que el ministro exigió a los frailes que se ciñeran a los dictámenes romanos sobre la interpretación de la regla, con el objetivo de detener “la infiltración de elementos procedentes de los fraticelli” (Iriarte 105). Este hecho indica que el siglo XIV estuvo marcado por la necesidad de distinguir al franciscano ortodoxo del heterodoxo por medio de la vestimenta. Si entre 1349 y 1354 los prelados franciscanos sometidos al ministro general de la orden discutieron

Figura 19. Hábito franciscano aprobado en las constituciones de la OFM de 1354 según las *Chronicas capuchinas*



Fuente: Boverio, *Primera parte*. BHPCA.

en torno a la forma del capucho aceptada canónicamente, es posible que, como resultado del movimiento *fraticelli*, de la “herejía” de Miguel de Cesena y de la política económica de Juan XXII, hayan existido diferentes formas de hábitos franciscanos diseminados en toda Europa. Además, si bien la historia sobre Miguel de Cesena narrada por el cronista capuchino se refiere a eventos confirmados históricamente, es probable que la negación que el cronista hace sobre las modificaciones en el hábito franciscano debido a estos acontecimientos sea falsa. Aunque las historias eclesiásticas contemporáneas consultadas no refieren esta cuestión, Alfonso Torres de Castilla escribió, en la segunda mitad del siglo XIX, que en el capítulo de 1329 Juan XXII determinó que los frailes de la orden franciscana que habían aceptado la bula *Quia vir reprobus* hicieran “un leve cambio en la forma de la capucha” para ser reconocidos “como hijos legítimos de la Iglesia romana”, esto como medida de distinción entre ellos y los rebeldes seguidores de Cesena que se negaban a someterse a su pontificado (773).

Aunque la cuestión sobre si el hábito fue o no modificado por decreto pontificio no queda resuelta, con lo expuesto hasta ahora parece evidente que con la disposición de Farinier de Aquitania se pretendía unificar la indumentaria de los franciscanos ortodoxos, lo que sugiere que, en el periodo que corre desde el inicio del pontificado de Juan XXII (1316) hasta la creación de las constituciones franciscanas de 1354, sí hubo modificaciones en el hábito y, particularmente, en la forma del capucho. No obstante, resulta imposible concluir que durante este periodo se instituyó el uso de la capilla redonda, ya que, al parecer, las modificaciones se refirieron simplemente al tamaño y a la forma del capucho. Suponemos que los franciscanos cercanos al pontífice ataviaron sus hábitos con capas, bonetes, mucetas y otras piezas parecidas a la capilla redonda, mientras que los que seguían las tendencias pauperistas más radicales eliminaron los elementos decorativos de sus hábitos, con lo cual su vestimenta fue más parecida a la tosca túnica que usó san Francisco. Pero esta suposición no implica que el uso de la capilla redonda haya sido institucionalizado por medio de ordenanzas y decretos. Igualmente, en el caso de que el papa haya mandado alterar la forma del hábito, no conocemos documentación fehaciente de que esa alteración supusiera la imposición de la capilla redonda.

Más adelante, el cronista se ocupa de impugnar otra idea, propagada por los observantes, relativa al uso del hábito con capucho alargado. Según se lee en el apéndice, los observantes argumentaban que, durante las últimas décadas del

siglo XIV, cuando sucedió el Cisma de Occidente, Urbano VI (pontífice entre 1378 y 1389) decidió cambiar la forma del hábito franciscano para ubicar a los frailes sumados a su causa, pues, ese mismo año, Clemente VII (mejor conocido como Clemente VII antipapa) fue proclamado también cabeza de la Santa Sede. Este defendió su legitimidad pontificia desde 1378 hasta 1394, y su “antipapado” fue uno de los más largos de la historia. Los observantes aseguraban que, como resultado de esta larga ruptura en el seno mismo de la cristiandad, la orden franciscana tuvo dos generales, uno al servicio del papa y otro, del antipapa, por lo cual Urbano VI “mudó el capucho cuadrado y piramidal en capilla redonda y con media luna, para que los frailes menores que le obedecían se distinguiesen de los que se arrimaban a la parte del antipapa”. Sin embargo, el cronista considera que esta historia es falsa porque no existía un documento en el que se mencionara la existencia de esos dos generales de la orden y tampoco algún “papel o escritura auténtica de la religión seráfica” en el que se refiriera la modificación del hábito franciscano en el contexto de este cisma (“De la verdadera” 72). Cabe destacar que, a lo largo de esta investigación, no encontramos ninguna referencia sobre los dos ministros generales franciscanos aludidos ni sobre los tipos de hábitos franciscanos utilizados durante la pugna entre estos pontífices.

Es evidente que estas objeciones de la familia observante sobre el uso del hábito con capucho puntiagudo se sustentaron en la consideración de que el hábito primigenio de la orden había sido modificado al relacionarlo con movimientos franciscanos heterodoxos. Como una forma de desvincular el hábito capuchino de prácticas religiosas no aceptadas por la Santa Sede, el cronista prueba la falsedad de los supuestos observantes con cuatro aseveraciones: 1) que las imágenes de frailes menores usando hábito con capucho puntiagudo se hicieron desde los tiempos de san Francisco hasta la llegada del siglo XV; 2) que no hay documento pontificio que demuestre la modificación indumentaria antes de ese siglo; 3) que el capucho largo se perdió gradualmente a causa de “intervalos de corrupción”, durante los cuales se hizo más largo, más ancho, más angosto o más extendido, y que estos cambios, además de estar relacionados con las controversias religiosas, se debieron también a que los textiles con los que se hacía variaron a lo largo de la historia; 4) que durante el pontificado de Martino V (1417-1431) “naufregó de todo punto la forma del hábito y el capucho cuadrado, instituido por el seráfico fundador, y en su lugar se sucedió la capilla redonda y la media luna” a causa de que diferentes sectas heréticas, como la de Miguel de Cesena, usaron el

capucho cuadrado (“De la verdadera” 75-81)<sup>117</sup>. Finalmente, apunta el cronista, quienes querían ver en el hábito capuchino inmundicia, vileza y horror, pues lo consideraban indigno de frailes que pretendían ser legítimos herederos de san Francisco, manifestaban con ello que el sagrado instituto de la pobreza franciscana también les parecía inmundo y, entonces, debería evitarse.

Como comprobación de los puntos arriba mencionados, el cronista refiere una colección de los hábitos franciscanos más antiguos que sobrevivieron al devenir histórico, además de incluir una serie de 33 imágenes de san Francisco y de sus contemporáneos, realizadas entre los siglos XIII y XV en Italia, Francia, Bruselas, Alemania, España y el Condado de Flandes<sup>118</sup>. La importancia de estudiar este repertorio visual radica en que, según Michael Baxandall, los hechos sociales son un foco de inflexión para el desarrollo de hábitos y mecanismos visuales que identifican ya sea el estilo del pintor o a la comunidad que los presenta o los solicita. La percepción de una imagen depende principalmente de tres variables que permiten impactar a un público específico en un tiempo y espacio determinados: las categorías o métodos de inferencia, las categorías de convenciones representativas y el ambiente o contexto. Al funcionar conjuntamente, estas tres variables posibilitan la experiencia de la percepción en su totalidad y, con ello, la identificación del sujeto con eso que *se* representa y *lo* representa.

Dado que las culturas occidentales son tradicionalmente escriturales, una imagen adquiere su valor social a partir de la relación que mantenga con los depósitos de saber encerrados en la escritura y con el capital simbólico característico de la sociedad que la produce. Ambos elementos son capaces de trazar determinado espectro interpretativo. Sin embargo, a diferencia de la

<sup>117</sup> Es interesante que el capuchino español Leandro de Murcia reprodujera todos estos motivos en sus *Questiones selectas*. La cuestión XVIII trata sobre “en qué tiempo, y por qué causa se mudó la forma del hábito en la orden” y la cuestión XIX explica “si los pares [*sic*: padres] claustrales, observantes y descalzos llevan la forma del habito de nuestro padre san Francisco” (147-149). Este hecho implica que incluso los capuchinos menos doctos —a quienes va dirigida la obra de Murcia— tuvieron argumentos para impugnar a todos aquellos que hicieran afrenta al hábito capuchino.

<sup>118</sup> Las imágenes son reproducciones de trabajos hechos en escultura, grabado, tabla, bordado y pintura. Además de estas 33 reproducciones, el cronista describe escrituralmente otras más. El estudio de estas imágenes visuales y verbales, así como la argumentación que de ellas hace el cronista, se presta para una investigación exclusiva sobre estos temas. De ahí que hayamos decidido ofrecer al lector una selección de las imágenes visuales del apéndice, a partir de la correlación que pudimos encontrar entre ellas y sus posibles fuentes iconográficas originarias.

comunicación escrita que posee un código descifrable, el carácter comunicativo de las imágenes es polisémico porque encierra significaciones técnicas, metafóricas, estéticas y emotivas que rebasan la dimensión escritural. El acto de leer imágenes implica diferentes niveles de lectura, pues estas “están escritas, por lo menos, con formas y con colores, [en] dos planos de significación diferente”. Por otro lado, en el análisis de las imágenes como fuentes históricas es imprescindible considerar que los códigos con los que fueron realizadas pierden su eficacia comunicativa con el paso tiempo, y llegan a convertirse en una suerte de “vestigio imprescindible de un idioma muerto” a partir del cual se ha de “reconstruir la mirada de los creadores de las imágenes y del público para el que fueron pintadas” (T. Pérez 73, 75).

Con el repertorio iconográfico y las relaciones discursivas que en torno a él realizó el cronista, se pretendía restituir el honor y el respeto que había tenido de antaño el uso del tosco hábito con capucha puntiaguda. Este retorno al *decorum* del primigenio hábito franciscano promovió la modificación de la lectura ofensiva e impúdica que la familia de la observancia hacía sobre el tosco sayal utilizado por los capuchinos. La nueva percepción sobre el hábito con capucho alargado a la que aspiraban los frailes estaba basada en las categorías de inferencia del franciscanismo primitivo, a saber, la pobreza, la castidad y la obediencia. A partir de estas categorías, el cronista evaluó las convenciones representativas con las que en su época se leía el uso del capucho piramidal. Este ejercicio tuvo como resultado el cuestionamiento sobre la veracidad de los argumentos utilizados en el discurso impugnatorio de los observantes, quienes calificaban el uso del hábito con capucha como una práctica novedosa, fútil, indecente y relacionada con movimientos heterodoxos. El cronista realizó sus deducciones con un *ojo moral*, concepto con el que Baxandall define la incapacidad de leer las representaciones de manera imparcial, pues la época moderna se caracterizó por “interpretar varios tipos de interés visual en términos morales y espirituales” (137).

Esta nueva exégesis de la indumentaria franciscana comienza con la exposición discursiva y visual de los siete hábitos franciscanos más antiguos que, según el cronista, se conservaban en su época: el que san Francisco llevara cuando Cristo le imprimió las llagas, prenda custodiada en el convento de los observantes de Florencia, “llamado vulgarmente de todos los santos”; el hábito de color ceniza que se guardaba en la iglesia de san Francisco de los frailes conventuales de Asís y que “se tiene por cierto haber sido el que la devotísima matrona doña Jacoba de Siete Solios [...] previno, amonestada de un ángel, para

las exequias y entierro del santo, y le llevó desde Roma a Asís”; el hábito de san Francisco, resguardado en la iglesia de Santa Clara; un hábito más, usado por el santo, que fue regalado a fray Bartolomé de Pisa como premio por haber escrito su *Liber conformitatum* (*Libro de las conformidades*) en el capítulo general de Asís (1390), resguardado por “los padres conventuales de la ciudad de Pisa [...] en la sacristía de su monasterio”; el hábito “del santo fray Pedro Cataneo”, discípulo de san Francisco, que resguardaban los conventuales de Castrovillari (Calabria, Italia), “aunque otros piensan que no fue suyo, sino del santo fray Pedro de la Marca”; el hábito del “bienaventurado fray Morico”, compañero de san Francisco, que “está en el convento de los menores en Orbetto, si bien algunos son de opinión que fue del santo fray Ambrosio de Mecina”; y, finalmente, el que “dicen haber sido del bienaventurado fray Eleuterio”, contemporáneo de san Francisco, que estaba “en la iglesia de los Menores Observantes Reformados del Monte Alberne” (“De la verdadera” 14-21). Las representaciones de estos siete vestidos carecen de variaciones sustanciales y se diferencian principalmente por el ángulo visual del grabador. El modelo de estos hábitos fue el primero señalado por el cronista, cuya historia se aderezó con el relato de las llagas recibidas por san Francisco (figura 20).

Para certificar el uso del capucho puntiagudo y alargado en el resto de los hábitos descritos, el cronista refiere exclusivamente dos imágenes de la forma del capucho. Apunta que el primero de ellos se localizaba en aquel momento “en Roma en la iglesia de San Marcelo” y que los priores, bajo juramento de escribano público, habían certificado que fue de san Francisco (figura 21). El segundo, guardado en la iglesia de Santa Clara (Asís), perteneció, según el cronista, a fray Rufino y su peculiaridad radica en que mide “dos palmos [y es el] mayor en largo que los capuchos, que al presente usan los capuchinos” (“De la verdadera” 22) (figura 22).

En este proceso de autenticación de la forma del primigenio hábito que vistió san Francisco, el autor incluyó la reproducción de diversas imágenes del santo diseminadas por el continente europeo, entre las que destacan cuatro retratos del pobre de Asís realizados durante el siglo XIII y atribuidos por Boverio a “Margariton”, es decir, a Margaritone de Arezzo<sup>119</sup>. Se trata

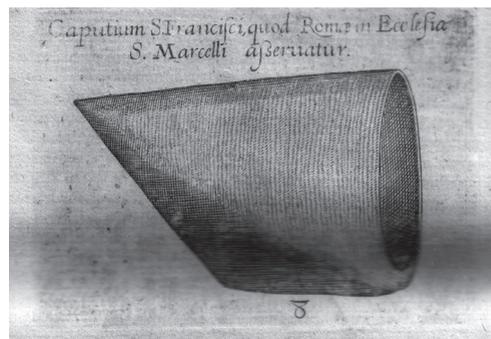
<sup>119</sup> Sobre la vida de Margaritone de Arezzo se sabe muy poco. Existe una polémica en torno al año de su nacimiento. Una fuente del siglo XIX indica que nació en Arezzo en 1198 y murió en 1275, a los 77 años (Bryan, “Margaritone” 20). Sin embargo, diversos historiadores del

Figura 20. Hábito de san Francisco conservado, en tiempos de Boverio, en el convento de franciscanos observantes de Florencia



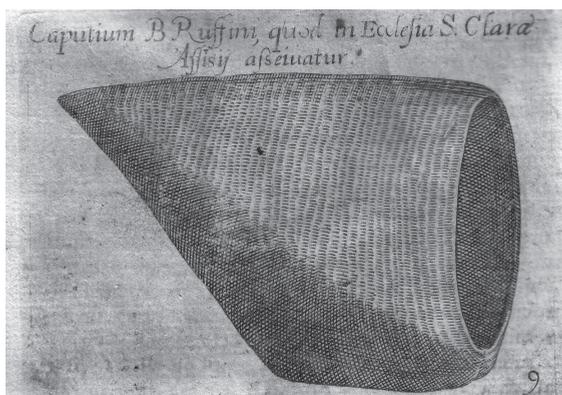
Fuente: Boverio, *Primera parte*. BHPCA.

Figura 21. Capucho usado por san Francisco, conservado en la iglesia de San Marcelo en tiempos de Boverio



Fuente: Boverio, *Primera parte*. BHPCA.

Figura 22. Capucho de fray Rufino conservado, en tiempos de Boverio, en la iglesia de Santa Clara



Fuente: Boverio, *Primera parte*. BHPCA.

del san Francisco resguardado entonces en el convento de los conventuales de “Certimundo [de la] provincia de Etruria, edificado no lejos del lugar de Puppio, del distrito de Arecio” (figura 23); el de la iglesia de san Francisco “del lugar de Fighino” (figura 24); el de la iglesia de los conventuales de “Pisa”<sup>120</sup>, pintado, según el cronista, en 1235 (figura 25); y la tabla con los episodios de la vida de san Francisco, ubicada en la comunidad de San Miniato al Tedesio (figura 26) (“De la verdadera” 29-33).

Sobre la última imagen, Boverio cuenta que los conventuales de la ciudad de San Miniato (región de la Toscana) en algún momento la regalaron a un carpintero llamado “Francisco Guidio, en el trueque de otra que él tenía no tan antigua”. El carpintero, a instancia del obispo de Lucca, “Alexandro Guidicion”, la cedió a los capuchinos y estos la conservaron en su convento

---

arte, entre los cuales se encuentran profesionales que han trabajado en el acervo artístico del Vaticano, aseguran que nació en 1216 y que murió hacia 1290 (*The Vatican collections* 136). En los portales digitales de consulta se afirma que el pintor nació en 1250 y murió entre 1289 y 1290. Es probable que las fechas más certeras sean 1216 y 1290, considerando la producción artística que se le atribuye. Su nombre solo se ha podido certificar en un documento que demuestra su estancia en Arezzo hacia 1262. Su pintura fue aclamada en toda la zona de la Toscana. Uno de los rasgos más significativos del pintor es que firmó algunas de sus obras, cosa que no era nada habitual en su época.

<sup>120</sup> Mientras que en el cuerpo del texto de la traducción castellana está escrito “Pisa”, en la cabecera de la imagen se lee “Piscia”. No obstante, en la versión latina sí coinciden los nombres. Tanto en el texto como en la cabecera de la figura puede leerse: “Pisci” (Boverio, *Annalium* 906-907).

Figura 23. Retrato de san Francisco.  
Convento de franciscanos  
conventuales de "Certimundo"



Fuente: Boverio, Primera parte. BHPCA.

Figura 25. San Francisco en  
la tabla de la iglesia de los  
conventuales de "Pisa"



Fuente: Boverio, Primera parte. BHPCA.

Figura 24. Retrato de san Francisco.  
Convento del "lugar de Fighino"



Fuente: Boverio, Primera parte. BHPCA.

Figura 26. Episodios de la vida de san Francisco en la tabla de San Miniato



Fuente: Boverio, Primera parte. BHPCA.

de San Miniato. Apunta también que “se cree haber sido obra de Margariton, [debido a] la rusticidad de la pintura, como del año en que se pintó, anotado al pie de la tabla que fue el de 1228” (“De la verdadera” 33). Sabemos que el obispado de Lucca estuvo presidido por Alessandro Guidiccioni, llamado *el Viejo*, entre 1549 y 1600, y por Alessandro Guidiccioni, *el Joven*, desde 1600 hasta 1637. El primer Guidiccioni fue obligado a dimitir del cargo en favor de su sobrino, luego de ser acusado de proteger herejes en la zona, de favorecer a las autoridades republicanas florentinas —situación que aminoraba el poder jurídico del Santo Oficio romano— y de haber participado en conflictos vinculados con el comercio y la banca europea de la época (Adorni). Aunque es probable que los enemigos del obispo Alessandro Guidiccioni, *el Viejo*, hayan considerado a la reforma capuchina como una de las sectas heréticas protegidas por este durante el siglo XVI, sabemos que fue Alessandro Guidiccioni, *el Joven*, quien animó a “Francisco Guidio”<sup>121</sup> a donar la obra —hoy perdida— a los capuchinos de San Miniato en 1619 (Morelli 207). La posesión de la tabla de San Miniato por los frailes capuchinos es la razón por la que su reproducción en grabado resulta sumamente detallada, mientras que el grabado de la tabla de los conventuales de “Pisa” es, en realidad, tan solo un boceto.

Es probable que la tabla pintada en 1228 —apenas unos años después del deceso del santo—, conservada en el convento de capuchinos de San Miniato durante el siglo XVII, funcionara como el modelo a seguir en las representaciones de los pasajes de la vida de san Francisco durante el siglo XIII. Por otro lado, aunque los capuchinos atribuyeron la tabla de San Miniato a Margaritone de Arezzo, resulta más plausible adjudicar la pintura a otro artista. Si, presumiblemente, Margaritone vivió entre 1216 y 1290, en 1228 contaría apenas con doce años. Además, si bien el capuchino asegura que esta tabla (junto con las otras tres reproducciones antes señaladas) fue obra de Margaritone, lo cierto es que solo hemos podido vincular la imagen de san Francisco “del lugar de Fighino”

<sup>121</sup> El cronista se refiere probablemente a Giovanni Francesco Guidi di Bagno (1578-1641), emparentado por vía materna con la familia de Ascanio Colonna. Se desempeñó como nuncio apostólico en París, donde mantuvo relaciones diplomáticas con Luis XIII. Luego de la creación de la Congregación de Propaganda Fide (1622), dirigió los trabajos de conversión de protestantes en Irlanda, Inglaterra, Escocia, Noruega, Islandia, Dinamarca y el norte de Alemania, y apoyó así mismo la resistencia de los católicos en estas zonas. En 1625 participó activamente en la defensa de los intereses romanos frente a la nueva ocupación francesa de la Valtellina (Becker). No es muy clara la causa por la que el cronista lo relaciona con el oficio de carpintero ni los intereses que lo movieron a guardar una tabla pintada durante el siglo XIII.

(figura 24) con el san Francisco firmado por el artista (que se conserva en la Pinacoteca de los Museos Vaticanos) (figura 27) gracias a que en el grabado presentado en los *Anales* latinos de 1632 está reproducida la firma “Margarit de Aretio me fecit”, hoy casi perdida en el original (Boverio, *Annalium* 906). Aunque esta no fue la única obra que el aretino firmó, tanto la forma del capucho como la inclinación de la cabeza del santo nos sugieren que fue este el san Francisco original del grabado, figura que sirvió como paradigma iconográfico de otros retratos del santo atribuidos a Margaritone sin evidencias contundentes. Ignoramos la razón por la que esta firma fue omitida en la reproducción de la traducción castellana.

Uno de los primeros artistas en crear paneles biográficos del santo en tabla fue el italo-bizantino Bonaventura Berlinghieri<sup>122</sup>. Aunque a Berlinghieri también se le han atribuido varias obras, hasta el momento solo se sabe con certeza que fue el autor del retablo *San Francisco y seis episodios de su vida*, que realizó para la iglesia de San Francisco de Pescia en 1235 —solo nueve años después de la muerte del santo—, obra que firmó con la frase “A. D. MCCXXXV Bonaventura Berlinger de Luca me pinxit” (Belli) (figura 28). Con toda seguridad, el boceto presentado por el cronista de la tabla episódica de san Francisco, conservada en la iglesia de los conventuales de “Pisa” y adjudicada a Margaritone (figura 25), corresponde a este retablo de Berlinghieri, realizado para la iglesia de Pescia (ubicada en la provincia de Pistoia, región de Toscana), dadas las coincidencias en la fecha de realización y en la fragmentación del panel en seis episodios de la vida del santo.

Por otra parte, Chiara Frugoni ha sugerido que Berlinghieri trabajó en una retrotábulas similar a la de Pescia, fechada hacia 1228 —que perteneció a la iglesia de san Francisco de San Miniato al Tedesco—, cuya única evidencia de existencia es el grabado reproducido en los *Anales* de Zacarías Boverio (321-322). Frugoni sostiene esta atribución gracias a las similitudes que presentan ambas imágenes: Francisco está con el rostro de frente, posee las marcas de los estigmas y muestra una palma de su mano estigmatizada mientras sostiene un libro, cuya

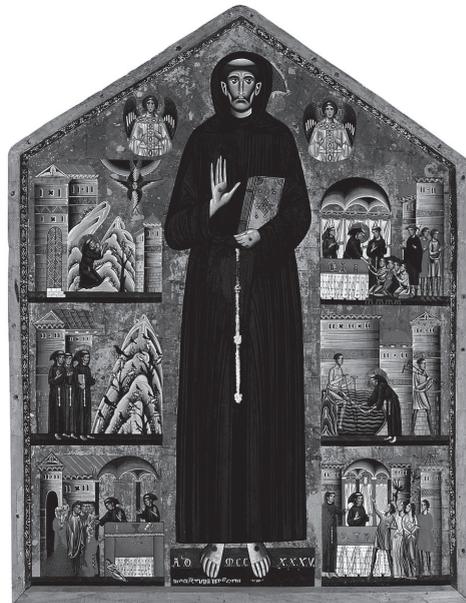
<sup>122</sup> Son escasos los datos biográficos de Bonaventura Berlinghieri. Se sabe que fue hijo del famoso pintor Berlinghiero y que trabajó con él en su taller, aunque se ignoran las fechas de su nacimiento y muerte. El documento más antiguo que se conoce en el que consta su nombre es el juramento de paz firmado entre las comunidades de Lucca y Pisa el 22 de marzo 1228. Al parecer, estuvo activo entre 1235 y 1244, aunque cabe la posibilidad de que su labor artística fuera iniciada en fechas anteriores (Belli; Garrison 11-31; Kleiner 404-405).

Figura 27. Retrato de san Francisco. Pinacoteca de los Museos Vaticanos



Fuente: Fotografía de la autora.

Figura 28. Berlinghieri, *San Francisco y seis episodios de su vida*. Iglesia de San Francisco de Pescia



Fuente: Dominio público.

encuadernación está aderezada con una figura en forma de rombo. Así mismo, los episodios referidos sobre su vida son seis. Al respecto, Yarza Luaces asegura que Margaritone adoptó el modelo de san Francisco impuesto por el arte de Berlinghieri: “de frente y de pie, con la capucha en la cabeza, mostrando la tonsura, vistiendo la túnica ceñida con el cordón característico, haciendo visibles las huellas de los clavos en pies y manos, con un libro cerrado en una mano” (191).

El hecho de que durante el siglo XIII se representara al santo portando un libro resulta incoherente con el desprecio por la posesión libresco promovida por san Francisco en vida. Paroma Chatterjee propone que, así como la visibilidad de los estigmas en las representaciones del santo posibilitó su reconocimiento como *alter Christus*, la vinculación iconográfica de san Francisco con la posesión del libro significó una reivindicación de este frente al rollo manuscrito, situación que favoreció directamente al gremio de los libreros universitarios (163-217). Así pues, *el libro que sostiene san Francisco* fue también un elemento simbólico con el que se “domesticó” la figura del santo de Asís.

El retablo de la iglesia de Pescia, realizado por Berlinghieri en 1235, merece un comentario más. En la mayoría de libros, la reproducción más acusada de la obra presenta al san Francisco de la imagen central con una aureola de santidad sobrepintada, mientras que, hacia el lado derecho (visto de frente), se puede observar una forma irregular junto a la capucha que viste el santo. Sabemos que la pieza fue restaurada en 1982 (Corrie 290-292), lo que explica por qué en las reproducciones más recientes en papel y en formato digital, como la que aquí presentamos, la aureola ha desaparecido y en su lugar se percibe un capucho puntiagudo enteramente cargado hacia la derecha de la cabeza del santo. La forma de este capucho restaurado se corresponde con el discurso visual de la indumentaria que visten san Francisco y sus compañeros en las seis escenas dispuestas en los costados del santo.

No hemos podido documentar la fecha en que se sobrepintó la aureola del Francisco central, sin embargo, es probable que esta alteración se hiciera entre los años 1322, 1323 y 1354, periodo que corre desde las condenas que Juan XXII impuso a los espirituales radicales y al movimiento iniciado por Miguel de Cesena, hasta la aprobación de las nuevas constituciones franciscanas impulsadas por el general Farinier de Aquitania. En estas constituciones se dispuso que, en adelante, los frailes ortodoxos vistieran hábito con capucho cuadrado, cuyo largo no rebasara más de dos dedos del cordón. La cuestión aquí es dilucidar por qué, si en la época de Zacarías Boverio el retablo de

Pescia presentaba a san Francisco sin capucho y con aureola, en el boceto de la obra, expuesto en el apéndice que trabajamos, san Francisco tiene un capucho similar al que se puede observar en el retablo, luego de su restauración. Como sugerimos antes, si los capuchinos del siglo XVII conocieron detalladamente la tabla de San Miniato, la creyeron obra de Margaritone y, al mismo tiempo, atribuyeron a este el retablo de Pescia que perteneció a los conventuales, es probable que el encargado de los grabados que ilustran el apéndice simplemente haya copiado en inverso la figura central del retablo de san Miniato —agregándole la referencia de la fecha de creación que caracterizaba a la retro-tábulas de Pescia— y haya omitido los detalles de los episodios laterales.

Ahora bien, aunque Margaritone de Arezzo realizó algunas representaciones del santo portando una cruz —como la que se encuentra en el Museo Cívico de Montepulciano (Toscana, provincia de Siena)—, consideramos factible que el modelo del san Francisco del convento de “Certimundo”, presentado en el apéndice (figura 23), se deba al pincel de otro artista. Hemos observado que los retratos del santo, firmados o atribuidos a Margaritone, se caracterizan por algunas constantes corporales: san Francisco es representado como un joven adulto, delgado pero nunca demacrado, en posición frontal, aunque con la cabeza ligeramente ladeada hacia un costado. El retrato de “Certimundo”, en cambio, representa a un hombre con los rasgos de un adulto en plenitud, totalmente de frente y con los pómulos bien resaltados. De acuerdo con esto, sugerimos aquí que el original de esta imagen fue realizado por Giunta de Capicino, mejor conocido como Giunta Pisano, quien ha sido considerado el primer pintor oficial de la Orden de Frailes Menores, luego de que fray Elías de Cortona —compañero de san Francisco, vicario de la orden tras la muerte del santo, promotor de la construcción de la iglesia de Asís, inventor de la estigmatización de san Francisco y, finalmente, excomulgado por Gregorio IX tras ser acusado de mago y alquimista (Cantarella; Frugoni)— le solicitara la realización de un crucifijo (hoy perdido) para el templo de San Francisco en Asís, inaugurado unos años antes, crucifijo que pintó hacia 1236<sup>123</sup>.

<sup>123</sup> Giunta de Capicino nació en Pisa —de donde procede el sobrenombre de Giunta Pisano— en los últimos años del siglo XII. Es reconocido como el artista italiano más innovador durante la primera mitad del siglo XIII gracias a la introducción del *neollenístico* en la península itálica, un estilo opuesto al clasicismo lineal, propio de la pintura del siglo XII. Fue famoso por el modelo sinuoso de Cristo crucificado y es considerado como el predecesor de Cimabue y Giotto. Murió probablemente hacia 1254 (*The Grove*, “Giunta Pisano” 20-22; Tartuferi).

Figura 29. Pisano, *San Francisco y seis episodios de su leyenda*. Museo Nacional de San Mateo (Pisa)



Fuente: Fotografía de François Chédeville publicada en Flickr.

Además de los numerosos crucifijos monumentales que se encuentran repartidos por la península itálica, Giunta Pisano realizó dos retablos hagiográficos del santo: *San Francisco y seis episodios de su leyenda*, durante la década de 1230 y actualmente conservado en el Museo Nacional de San Mateo (Pisa) (figura 29), y *San Francisco y cuatro historias de su vida*, fechado hacia 1253 y custodiado en la sala 1 de la Pinacoteca de los Museos Vaticanos (figura 30). Resulta interesante el hecho de que en ninguno de los dos paneles episódicos esté representado el pasaje de la estigmatización y que el san Francisco central de la tabla conservada en Pisa carezca de estigmas. En ambas obras el santo sostiene un libro —que en la tabla rectangular sugiere estar abierto—, viste hábito holgado y obscuro, y su rostro, extremadamente delgado, revela la anorexia voluntaria a la que se sometió como penitencia, aunada al desgaste de su cuerpo debido a los padecimientos que sufrió con más severidad durante sus últimos años.

Figura 30. Pisano, *San Francisco y cuatro historias de su vida*.  
Pinacoteca de los Museos Vaticanos



Fuente: Fotografía de François Chédeville publicada en Flickr.

Al igual que en la imagen central de la tabla conservada en Pisa, en las escenas de los paneles laterales de ambos retablos se aprecia que san Francisco viste un hábito con capucho puntiagudo. Sin embargo, en la tabla rectangular de 1253, san Francisco es representado con estigmas, sosteniendo una cruz trebolada que simula un pequeño cetro, con el capucho de su hábito que cae a sus espaldas y que impide precisar su forma. Quizá el capucho fue alterado, pues, como veremos en seguida, este tipo de modificaciones no fueron excepcionales.

Es muy probable que la imagen del san Francisco de “Certimundo” (figura 23) sea una síntesis iconográfica de las tablas episódicas atribuidas a Giunta Pisano, tamizada por los intereses específicos de la apropiación que de ella hicieron los capuchinos. Sabemos que Pisano trabajó en la zona de la Toscana, perteneciente entonces a la gran región histórica de Etruria, donde, durante el siglo XIII, floreció el estilo *neoellenístico*. La provincia de Etruria

incluía entonces Arezzo, Cortona, Lucca, Pisa, Perugia y Florencia, ciudades que durante la segunda mitad del siglo XIII continuaban envueltas en las guerras entre güelfos y gibelinos. El cronista refiere que el convento de conventuales de “Certimundo” perteneció a la provincia de Etruria, ubicado “no lejos del lugar de Puppio del distrito de Arecio”<sup>124</sup>, y que había sido edificado “por los condes de Novello, cerca del año de 1262” (“De la verdadera” 29).

Poppi es un pequeña comunidad italiana adscrita a la histórica diócesis de Arezzo-Cortona-Sansepolcro y a la villa de Casentino. Este lugar fue estratégico para los gibelinos, dada su topografía y su cercanía con Florencia (actualmente la ruta terrestre entre ambos sitios es de 58,2 kilómetros). Además, tan solo 26,5 kilómetros separan a Poppi del monte Alverna, donde se dice que san Francisco recibió los estigmas. Tras la victoria de los gibelinos sobre los güelfos en esta importante región, en 1262 Simone y Guido Novello decidieron fortificar Poppi. El lugar fue fortificado no solo con muros, sino también con la construcción del convento franciscano de Certomondo, que serviría para mantener el orden instaurado, pues la amenaza güelfa-florentina estaba latente.

Durante el siglo XIII el convento de Certomondo, además de representar la victoria del emperador Federico II sobre el papado romano, se convirtió en uno de los puntos nodales de la tradición franciscana gracias a su cercanía con el monte Alverna y por la estrecha vinculación política y cultural entre la villa de Casentino —regida por los Novello— y los territorios de Lucca, Arezzo, Cortona y Pisa. De hecho, un año después de la fundación del convento, Simone Novello financió la construcción de la Capilla de los Estigmas, edificada en el sitio donde, el 14 de septiembre de 1224, el santo los recibió (Freschi). Cabe destacar que en uno de los inventarios del convento de Certomondo, rescatado por Patrizia Freschi, se alude a la existencia de un san Francisco pintado por Margaritone de Arezzo. No obstante, no se conoce tal obra, por lo que resulta plausible que, como en otros casos, la atribución del san Francisco de “Certimundo” a Margaritone sea incorrecta. Este caso abre la posibilidad de que Giunta Pisano haya sido su autor.

Otro grupo de imágenes, presentado por el cronista para certificar cuál fue la verdadera forma del hábito de san Francisco, está compuesto por seis

<sup>124</sup> En el original en latín se lee: “qui non longè à Puppj Oppido Aretinae Diæcesis”.

representaciones florentinas del santo “que se guardan y muestran en la iglesia de Santa Cruz de los Conventuales”: la que “está en la capilla de los Bardos y en la opinión común la pintó Cimabuo [...] que floreció en el año del Señor de 1260” (figura 31) y cuatro más, ubicadas en la sacristía de la misma iglesia y pintadas por Giotto por encargo de los Bardi (“De la verdadera 34-35). La referencia apunta invariablemente a la basílica de Santa Croce, ubicada en Florencia, que se comenzó a construir en 1294 y, más tarde, fue decorada con frescos de Cimabue, Giotto, Giorgio Vassari y Donatello, entre otros. A la derecha del presbiterio de la basílica se encuentra la capilla Bardi —nombrada así por su pertenencia a la poderosa familia Bardi—, que se dedicó al manejo de la banca europea durante el siglo XIV. Hacia 1320 —no se sabe con certeza la fecha exacta— Giotto fue contratado por los Bardi para decorar esta capilla con escenas de la vida de san Francisco, pues el encargo de estos trabajos suponía la expresión pública de la posición social. Cabe destacar que, durante la centuria, el fuerte vínculo que existió entre los banqueros florentinos y las órdenes mendicantes se establecía, principalmente, por medio del ingreso de algún miembro de estas poderosas familias a la vida religiosa de franciscanos y dominicos. Los banqueros consolidaban su poder práctico y simbólico al construir y decorar capillas dentro de los conventos, convirtiéndolas en parte de propiedades privadas que podían heredar (Paoletti 96-97).

Estos datos revelan algunas incongruencias cronológicas en el discurso del cronista capuchino. Del pintor florentino Giovanni Cimabue (1240-1302, aproximadamente) consta su paso por Roma, hacia 1272, momento en el que comenzó a figurar entre los artistas más destacados de su época gracias al *Crucifijo* que pintó para la iglesia de Santo Domingo en Arezzo —hacia 1271— y a otro famoso *Crucifijo*, de 3,90 metros de altura, realizado para la basílica de Santa Croce (desgraciadamente, esta obra quedó muy dañada por las inundaciones que sufrió la ciudad de Florencia en 1966). Sin embargo, no hay constancia de que alguna de las representaciones de san Francisco dentro de la capilla Bardi sea obra de Cimabue. Entre 1277 y 1280 el artista trabajó en el programa de frescos de la iglesia inferior de la basílica de san Francisco, en Asís, y en su monumental *Virgen con el niño entronizados*, donde se encuentra la representación más conocida del santo realizada por él (Argan; Paoletti; Ruud) (figura 7). Aunque el lector podría sugerir que la imagen atribuida a Cimabue por el cronista capuchino corresponde al san Francisco representado en la *Virgen con el niño entronizados*, si se observan detenidamente algunos detalles, tal relación resulta imposible. El

Figura 31. Retrato de san Francisco de la "Capilla de los Bardos"



Fuente: Boverio, Primera parte. BHPCA.

san Francisco del cronista viste un hábito con capucho puntiagudo, recargado hacia la derecha, sostiene con una mano un libro y, con la otra, realiza el gesto que sugiere el acto de bendecir. El gesto de la mano denota la singularidad de la obra, pues, como hemos visto, con mucha regularidad se representó al santo mostrando la palma de la mano que nada sostiene para evidenciar los estigmas. En cambio, el san Francisco de Cimabue sostiene un libro con ambas manos y su capucha cae hacia atrás, lo que imposibilita que el espectador pueda intuir su tamaño y su forma.

Al igual que las peculiaridades del grabado de la obra atribuida por el cronista a Cimabue —el capucho largo cargado a la derecha y el gesto de la mano—, las relaciones que el capuchino tejió entre esta y la capilla Bardi sugieren que la fuente de la imagen fue la tabla episódica de la vida de san Francisco, considerada por Le Goff como la primera representación figurada de la *Vita prima* de Tomás de Celano, realizada hacia 1240 y expuesta en la capilla Bardi de Santa Croce como retablo central (figura 32). Hemos apuntado anteriormente que existen evidencias de que el recurso artístico de representar en paneles episódicos la vida del santo se utilizó, al menos, desde 1228, y que este género pictográfico en tabla ganó fama gracias al trabajo de Berlinghieri, fechado en 1235. Por lo tanto, la singularidad del retablo Bardi no radica ni en su antigüedad ni en su disposición iconográfica.

Sin embargo, el retablo es particularmente interesante porque, además de lo que ya hemos anotado, cuenta con veinte escenas de la vida del santo, inspiradas en la *Vita prima* de Celano pero asimiladas a la historia de Cristo. Por ejemplo, san Francisco renuncia a sus bienes atado a una columna frente a su familia, lava los pies de los leprosos, aparece en Arles como un san Francisco-Cristo resucitado y multiplica la comida para ayudar a unos marineros a punto de naufragar. Esta equiparación entre episodios cristológicos y franciscanos queda consolidada, desde nuestro punto de vista, con el gesto de la mano en acción de bendecir. La peculiaridad del retablo de Bardi consiste en que el contenido imagográfico permite la simbiosis simbólica entre Cristo y san Francisco, es decir, en la representación del santo como el *alter Christus* al que nos hemos referido antes. Así pues, es muy probable que el modelo del san Francisco atribuido a Cimabue por el cronista (figura 31) sea justamente el san Francisco *alter Christus* representado en el retablo de Bardi. Por otro lado, resulta inquietante que los capuchinos no se apropiaran de uno de los pasajes del retablo Bardi en el que se representa a Francisco, vestido de seglar

Figura 32. Retablo con episodios de la vida de san Francisco.  
Capilla Bardi de la basílica de Santa Croce (Florencia)



Fuente: Dominio público.

pero con aureola de santidad, mientras traza la forma del hábito puntiagudo frente al obispo (¿de Ostia?) (Chatterjee 67-125) (figura 33).

Respecto a las cuatro reproducciones de algunos detalles de los frescos que decoran la capilla Bardi en la basílica de Santa Croce, el cronista no se equivocó al atribuirlos a Giotto, aunque actualmente los expertos estudiosos de la obra del artista cuestionan el hecho de que la decoración íntegra de la capilla haya sido solo obra suya. No obstante, lo cierto es que la similitud entre los episodios franciscanos pintados en Asís y en Santa Croce permiten al menos adjudicar los frescos de la capilla Bardi a la escuela giottesca. Los frescos de la

Figura 33. Retablo con episodios de la vida de san Francisco (detalle).  
Capilla Bardi de la basílica de Santa Croce (Florencia)



*Fuente:* Dominio público.

leyenda de san Francisco en la capilla Bardi se realizaron, probablemente, entre 1317 y 1329, utilizando como modelo las escenas pintadas antes por Giotto en la basílica de Asís (Holmes 239). Los episodios de los frescos de la capilla Bardi reproducidos en el apéndice son los siguientes: 1) el martirio de “cinco santos frailes menores y a nuestro padre san Francisco en el aire, todos con capuchos largos y agudos”; 2) el momento de la expiración del santo y del ascenso de su alma al cielo; 3) san Francisco “en el aire apareciéndoseles a muchos frailes menores, cuyo traje es hábito y barba de capuchinos”; 4) san Francisco y su compañero que “están en presencia del pontífice y [de los] cardenales, vestidos

también en hábito capuchino” (“De la verdadera” 35-36 [*sic*: 38]<sup>125</sup>). Cabe destacar que ninguno de los detalles de estas imágenes es copia fiel de los frescos de la capilla Bardi, más bien son alusiones a ellos. Quizá, nuevamente, el grabador realizó las imágenes a partir de lo que recordaba de los frescos, lo que explicaría la causa por la que algunos de los grabados presentan más concordancia con los episodios pintados por Giotto en la basílica de Asís que con los de la capilla Bardi.

Sin embargo, lo que aquí nos interesa resaltar son las alteraciones en la disposición visual del hábito que viste san Francisco en las imágenes del apéndice, que evidencian la apropiación y manipulación capuchina de las obras originales para destacar la forma del hábito estrecho con capucho largo y puntiagudo. Por ejemplo, la imagen a la que alude el cronista, en la cual san Francisco aparece en el aire con hábito y barba capuchinos en presencia de un grupo de frailes (figura 34), se refiere indiscutiblemente al episodio recreado en la capilla Bardi sobre la aparición del santo ante los menores (gracias a su poder de bilocación) en el capítulo de Arles (Provenza) presidido por san Antonio, entre 1224 y 1225 (figura 35). Mientras el san Francisco del apéndice tiene el rostro demacrado, lleva un discreto bigote y barba rala, y viste un hábito sumamente estrecho, el san Francisco de la capilla Bardi es más joven, de tez clara, con rostro más bien regordete, lampiño o muy bien afeitado, y viste un hábito tan holgado que presenta pliegues a lo ancho de la túnica, en las mangas y en el corte de la tela que insinúa la caída del capucho a sus espaldas. La manipulación en la forma del capucho se aprecia más nítidamente en la figura de san Antonio. Situado en el extremo derecho de la imagen del apéndice, san Antonio porta un capucho estrecho y áspero —dibujado artificialmente para evidenciar su forma— que no guarda ninguna relación con el hábito y el capucho, anchos y holgados, que viste en el fresco de la capilla.

Es evidente que los capuchinos reelaboraron los rasgos físicos e indumentarios de san Francisco y de sus contemporáneos. Estos rasgos, propios del discurso iconográfico giottesco, fueron a su vez el resultado de una recomposición anterior por la que se convirtió al san Francisco pequeño, moreno y descuidado, en un santo con rasgos nórdicos y domesticado. Esta doble operación

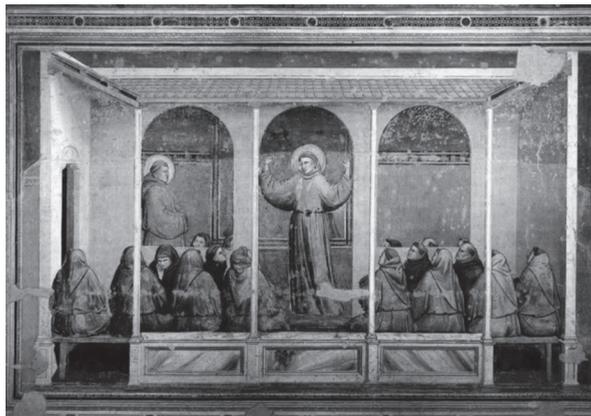
<sup>125</sup> Hay un error de paginación después del folio 37. Según la secuencia numérica, la página marcada con el número 36 corresponde al folio 38.

Figura 34. Aparición de san Francisco a los frailes según las *Chronicas capuchinas*



Fuente: Boverio, *Primera parte*. BHPCA.

Figura 35. Giotto, *Aparición de san Francisco en el capítulo de Arles*. Capilla Bardi de la basílica de Santa Croce (Florencia)



Fuente: Dominio público.

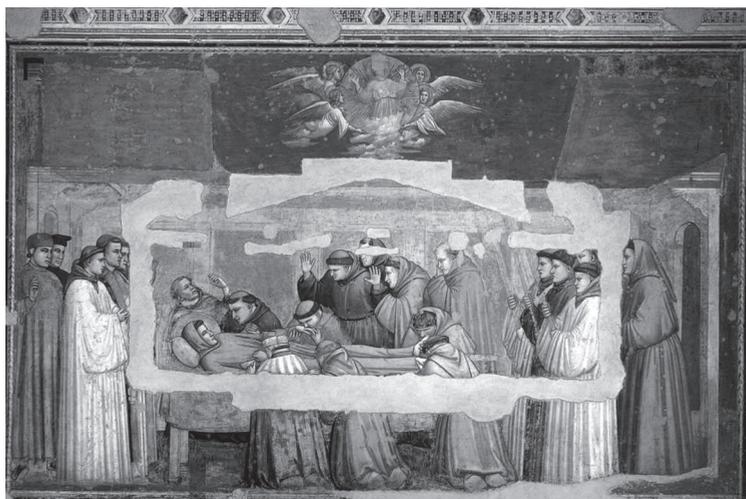
iconográfica e imagográfica es todavía más evidente en el grabado del apéndice que “reproduce” el pasaje de la muerte del santo y el ascenso de su espíritu al cielo, cuyo original es un fresco de la capilla Bardi (figura 36). En esta figura resalta la homogeneidad de la estrechez de los hábitos religiosos y del uso de la barba de chivo partida a la mitad —a excepción del fraile imberbe que sostiene un libro y parece ser adolescente—, así como la manipulación estética de la caída de los capuchos puntiagudos, que revela una mayor artificiosidad en la conservación de la forma triangular del hábito que viste san Francisco en su lecho de muerte. Así mismo, en la parte superior de la imagen —donde está representado el ascenso del alma del santo, custodiada por dos ángeles— la maniobra de colocar el espíritu del santo de perfil demuestra el grado de adulteración que

Figura 36. Muerte de san Francisco y ascenso de su espíritu al cielo según las *Chronicas capuchinas*



Fuente: Boverio, *Primera parte*. BHPCA.

Figura 37. Giotto, *Muerte de san Francisco*. Capilla Bardi de la basílica de Santa Croce (Florencia)



Fuente: Fotografía de Frans Vandewalle / Snarfel publicada en Flickr.

sufrió esta “reproducción”: en el modelo original el alma de san Francisco aparece de frente y todos los personajes visten hábitos holgados, son de tez clara y están afeitados (figura 37).

Finalmente, nos ocuparemos de dos obras en mosaico referidas por el cronista como argumentos visuales capaces de comprobar que la forma del hábito de los primeros franciscanos tenía un capucho puntiagudo y que entre ellos se instituyó el uso de las barbas desaliñadas. Una de ellas, señala el capuchino, se encuentra en la bóveda de la capilla mayor de la iglesia de San Juan de Letrán, “edificada en el Monte Celio”, donde puede verse a san Francisco y a san Antonio con este tipo de hábito y, debajo de ellos, también pueden observarse “dos frailes menores, a cada uno el suyo, que tienen en las manos unos instrumentos del arte, dando a entender que son los arquitectos de aquella obra, y su hábito es el mismo también de los capuchinos” (figura 38). La otra se ubica en el coro “de Santa María la Mayor del Monte Exquilino”, donde, según el cronista, san Francisco y san Antonio son representados como capuchinos contemporáneos, pues, comenta, “quien quisiese pintar un fraile menor capuchino, no tiene que hacer más que copiar esta imagen” (“De la verdadera” 27-28) (figura 39). En esta segunda imagen puede leerse lo siguiente: “Iacob

Torriti pictori op mosiac feci”. Si bien no hemos podido identificar el detalle del mosaico de San Juan de Letrán referido por el cronista —los frailes ubicados debajo de cada uno de los santos, que sostienen “instrumentos del arte” y visten hábito capuchino—, no cabe duda de que los modelos de estos grabados fueron los trabajos en mosaico que Jacopo Torriti realizó en los ábsides de la archibasílica de San Juan de Letrán (1291) y de la basílica de Santa María La Mayor (1296), respectivamente (figuras 40 y 41).

La obra artística de Torriti, realizada en ambos templos, nos sirvió antes como reflejo del interesante fenómeno de la pérdida de la barba en la

Figura 38. San Francisco y san Antonio en la bóveda de San Juan de Letrán, según las *Chronicas capuchinas*



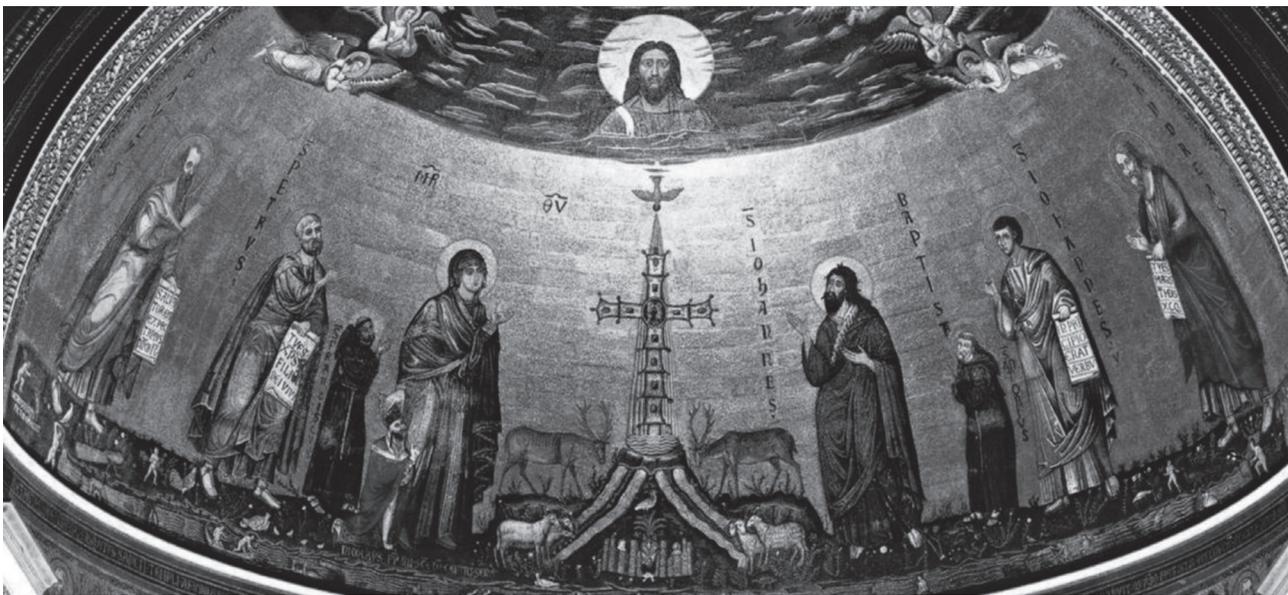
Fuente: Boverio, *Primera parte*. BHPCA.

Figura 39. San Francisco y san Antonio en "Santa María la Mayor del Monte Exquilino", según las *Chronicas capuchinas*



Fuente: Boverio, *Primera parte*. BHPCA.

Figura 40. Torriti, detalle del ábside de la archibasílica de San Juan de Letrán (Roma)



Fuente: Wikimedia Commons.

Figura 41. Torriti, detalle del ábside de la basílica Santa María la Mayor (Roma)



Fuente: Wikimedia Commons.

iconografía de san Francisco. El artista representó a san Francisco notablemente moreno y barbado en San Juan de Letrán. Seis años más tarde, esta representación fue modificada en Santa María La Mayor, en donde puede observarse al santo con edad juvenil, de tez clara y totalmente imberbe. Esta rápida transformación estuvo estrechamente relacionada, como apuntamos antes, con el ascenso al papado de Nicolás IV —primer franciscano en ocupar la silla apostólica—, con la polémica entre espirituales y conventuales, recrudescida a finales del siglo XIII, con el poder económico de la Santa Sede —reflejado en la ostentuosidad de sus edificios— y con el crecimiento de la burguesía florentina. Sin embargo, ni el cronista ni el grabador parecen haberse percatado de la carga histórica y simbólica de estas alteraciones. Quizá los capuchinos obviaron estas singularidades deliberadamente, ya que, en estricto sentido, el mosaico de Santa María La Mayor resulta un argumento visual contrario a las tesis que los capuchinos defendían sobre el uso de la barba entre los primeros franciscanos.

Consiguientemente, estos dos grabados son elaboraciones capuchinas propias que tibiamente se aproximan a la representación de san Francisco plasmada en el mosaico de Letrán. Aunque en los mosaicos de Torriti es evidente que el hábito vestido por san Francisco y san Antonio carece de capilla redonda y tiene capucho puntiagudo, existe una variación en el color: en Letrán, el

hábito es negro, en Santa María, pardo. Además, la barba que llevan los santos en Letrán están recortadas, es decir, no aparecen ni con barba larga ni con barbas partidas de chivo, como quiere la representación de los grabados capuchinos. Por lo demás, sorpresivamente, aunque san Francisco presenta los estigmas en los dos mosaicos de Torriti, la falta de ellos en el san Francisco del grabado capuchino de Letrán es el único elemento que marca una clara distinción entre este san Francisco y el del grabado capuchino de Santa María La Mayor.

Ernest Gombrich asegura que el arte “puede *representar* un objeto del mundo visible [...] y puede también *simbolizar* una idea”, ya sea en el ámbito de lo convencional o en el de lo privado, de lo cual se deduce que “una imagen puede convertirse en expresión de la mente consciente o inconsciente del artista” (214). En este sentido, los grabados que ilustran el apéndice sobre la verdadera forma del hábito de san Francisco, más que como representaciones, deben ser considerados como símbolos privados y privativos de los capuchinos de la época moderna, quienes encontraron su medio de difusión en el libro impreso bajo una pretendida certificación histórico-documental. Así como la elaboración de imágenes a partir de relecturas y recomposiciones de modelos fue parte sustancial del proceso de adoctrinamiento entre los frailes capuchinos, dicha elaboración también tuvo un efecto hacia el exterior de la orden, pues las ilustraciones, como apunta Gombrich, “se aproximan extraordinariamente al diagrama didáctico, las personificaciones están totalmente subordinadas a la idea y pueden ser reemplazadas sin dificultad por meros rótulos verbales” (219). Ilustraciones, en fin, capaces de construir mundos a partir de formulaciones particulares relacionadas con la tradición creada, con sistemas simbólicos específicos y con referentes de percepción estética.

Así pues, texto escrito y texto figurativo configuraron el entramado discursivo con el que los capuchinos fundamentaron que su reapropiación del hábito con capucho no tenía relación directa con ninguno de los movimientos calificados como heréticos por la Iglesia romana —particularmente, el de los *fraticelli* y el de los seguidores de Miguel de Cesena—. Así mismo, los capuchinos utilizaron a su favor el argumento de los observantes según el cual el uso del capucho puntiagudo era una monstruosa invención: demostraron que la verdadera innovación en la indumentaria franciscana había sido la histórica introducción de la *capilla redonda* que decoraba el hábito de sus impugnadores. Los observantes, al privarse del uso de las barbas y al modificar la forma original del hábito utilizado por san Francisco, manifestaban, según la lectura

capuchina, el olvido de los principios de pobreza y humildad del fraile menor. Finalmente, gracias a la manipulación estética de las “fieles” reproducciones artísticas que componen el *corpus* documental del apéndice, los frailes crearon una *ilusión referencial* (Barthes, *El efecto*) capaz de convertir a cada capuchino en un *alter Franciscus*. Incluso construyeron un discurso mágico-taumatúrgico a partir de la materialidad del hábito, es decir, otorgaron capacidades prodigiosas al hábito con capucho largo y puntiagudo y a la cuerda franciscana (Hernández, “El prodigioso”).

Por consiguiente, es posible leer la articulación entre texto escrito y texto figurativo, contenida en el apéndice, como una ventana a la historia de la sensibilidad barroca, basada en la ritualidad del *ver / ser visto* y del *ser/parecer*, que hundía sus raíces en el almacenamiento de significaciones simbólicas con las que se percibía la *realidad*, es decir, la *presencia*. En este sentido, el discurso “De la verdadera forma del hábito” funcionó como el extensísimo epigrama de la primera imagen de san Francisco que se muestra al inicio de las *Chronicas*, entre la introducción y el libro primero, donde puede leerse: “Vera Sancti Francisc Effigies, Capucinatorum, aliorumque Minorum Patris & Institutoris”<sup>126</sup> (figura 42).

En esta imagen, san Francisco es representado como un hombre delgado, de edad madura, con estigmas, barba rala y bigote, que viste un hábito sencillo con capucho y sostiene un libro y una cruz patriarcal de tradición bizantina, también conocida como cruz de Lorena o cruz de Caravaca. De doble brazo, la cruz patriarcal es, simbólicamente, la Vera Cruz o la Santa Cruz donde murió Jesús: la barra superior evoca el *titulus crucis* INRI (Iesus Nazarenus Rex Iudæorum) que se colocó en la histórica cruz del Gólgota (Pitarakis). Así como la cruz que sostiene el santo simboliza su calidad de *alter Christus*, la función del lema es la homologación del fraile capuchino al *alter Franciscus*, explicitada en el discurso escritural y figurativo del apéndice. En conjunto, se trata entonces de una gran *empresa* barroca. Esta, de acuerdo con Filippo Picinelli, es

[...] una composición de una figura y un lema, que además de tener un significado literal, está destinada a representar alegóricamente un

<sup>126</sup> “La verdadera imagen de san Francisco, patrón y maestro (preceptor) de los capuchinos y de los otros (hermanos) menores”. Agradezco afectuosamente el apoyo de Rosa Lucas González en las traducciones del latín contenidas en este libro.

Figura 42. Verdadera imagen de san Francisco según las *Chronicas capuchinas*



Fuente: Boverio, *Primera parte*. BHPCA.

concepto nuestro particular. [Y, por tanto,] es un compuesto en el cual el cuerpo o figura es la materia y el lema es la forma, de modo que una y otra como partes contribuyen a integrarlo. [Así] es un compuesto con un significado doble: uno literal y otro alegórico. (88)

Como máquina persuasiva, la *empresa* barroca —apunta Rodríguez de la Flor— genera “una red de semejanzas que permiten establecer una ‘lectura moral’ del mundo natural, y de traslado de los acontecimientos históricos al presente” (*Imago*, 238).

Este entramado de semejanzas y traslados contenidos en la *empresa* es la base de la configuración de la *ontología capuchina* aun en nuestros días. Dicho entramado se puede evidenciar en la hagiografía de san Pío de Pietrelcina, el primer sacerdote de origen capuchino estigmatizado aceptado por la Santa Sede (figura 43). El religioso, de nombre secular Francesco Forgione (1887-1968), fue beatificado en 1999 y canonizado en 2002 por Juan Pablo II, luego de que fueran probados los dones que recibió de Dios: bilocación, clarividencia, sanación, levitación, transverberación del corazón, profecía (en 1947 le anunció a Karol Józef Wojtyła que llegaría a la silla pontificia) y estigmas que emanaban fragancia floral.

En 1918 el padre Pío recibió los estigmas con los que vivió durante cincuenta años. Llevando a cabo la tradición franciscana del amparo a los enfermos, se ocupó de la fundación del hospital Casa Sollievo della Sofferenza (Casa Alivio del Sufrimiento) inaugurado en 1956. Para conmemorar el prodigio de los estigmas, el 20 de septiembre de 1968 celebró una misa especial en San Giovanni Rotondo (región italiana de Apulia), a pesar de que la Santa Sede había declarado “la poca constancia en la sobrenaturalidad de los hechos”, razón por la que se le prohibió celebrar públicamente el oficio de la misa entre 1923 y 1933 (“San Pío”). Murió el 23 de septiembre de 1968, tres días después de haber oficiado la histórica misa, sin que en su cuerpo quedara marca de alguno de los estigmas (Gagliardi). El capuchino Paolo Covino, encargado de dar la extremaunción a Pío de Pietrelcina, lo ha calificado como “un hombre convertido en un segundo Jesucristo”, a quien la Virgen María lavaba y acariciaba las manos estigmatizadas (Trigueros). Así pues, como construcción discursiva, san Pío de Pietrelcina revela la contemporaneidad de las personalidades *alter Christus* y *alter Franciscus*, histórica y simbólicamente representadas en el fraile capuchino.

Figura 43. Escultura de san Pío de Pietrelcina.  
Parroquia de El Sagrario (San Luis Potosí, SLP, México)



Fuente: Fotografía de la autora.



# EXÉGESIS Y PRÁCTICA DE LA REGLA FRANCISCANA

## LAS QUESTIONES SELECTAS DE LEANDRO DE MURCIA

Si bien la Orden de Frailes Menores Capuchinos tuvo sus orígenes en la península itálica del primer cuarto del XVI, un siglo más tarde fueron los frailes que conformaron las provincias capuchinas de la península ibérica quienes gozaron de fama por ser los religiosos que practicaban los estatutos de la orden con mayor severidad entre las provincias europeas. Con mucha probabilidad, este fenómeno estuvo relacionado con las peculiaridades que caracterizaron a la religiosidad hispana desde finales del siglo XV. Recordemos que con el proyecto político religioso encabezado por el cardenal Cisneros, a instancias de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, el franciscanismo hispano devino en un progresivo endurecimiento de la regla que intentó, entre otras cosas, erradicar la vida suntuosa dentro de las comunidades religiosas y que logró finalmente la supresión de los franciscanos conventuales en el territorio. Además, en búsqueda de la observancia rigurosa de la regla franciscana, surgieron en España diferentes movimientos reformistas, como el de los descalzos extremeños. Poco después, la familia franciscana observante tuvo dos generales de origen hispano, Francisco de los Ángeles Quiñones (1523-1527) y Vicente Lunel (1535-1541), quienes promovieron el severo acatamiento de la regla por medio de la conformación de las *casas de recolección*, institución de la que surgió la rama de los franciscanos observantes recoletos.

En este contexto, si los capuchinos llegados a la península ibérica en el último cuarto del siglo XVI pretendían competir en rigurosidad con las reformas franciscanas de la observancia hispana, era necesario extremar la severidad de sus prácticas religiosas para, al menos, equipararlas con la disciplina regular de descalzos y recoletos. De ahí que los ministros de las provincias ibéricas

ordenaran la realización de ediciones de la regla franciscana, acompañadas de su exégesis en lenguas vernáculas —principalmente en castellano y en catalán—, desde los primeros años del siglo XVII<sup>127</sup>. El acceso a estos documentos en su lengua materna supuso la apropiación capuchina de la regla franciscana en medio de un ambiente hostil generado por las otras ramas franciscanas hispanas. Si bien es cierto que capuchinos, observantes, recoletos y descalzos compartían los preceptos de la regla, el trabajo de su edición realizado dentro de cada congregación no fue infructuoso, pues sirvió como medio de cohesión comunitaria por medio de la inclusión de glosas y comentarios que le imprimían el sello especial de cada instituto. La exégesis de la regla, en suma, significaba su apropiación.

En 1611, los capuchinos barceloneses editaron una versión de la regla y del testamento de san Francisco de Asís que incluía, además, las constituciones de la orden. A esta obra le siguieron otras del mismo cariz, impresas en Sevilla, Zaragoza y Madrid (Elizondo 66-71). Sin embargo, consideramos que la impronta capuchina en la exégesis de la regla franciscana y su impacto en la difusión de sus ordenanzas no conoció su pleno desarrollo sino hasta la década de 1640, principalmente porque, antes de este periodo, las impresiones de la regla comentada por los frailes capuchinos fueron de carácter local y su circulación fue restringida. Además, la ausencia de este tipo de textos en los catálogos bibliográficos con fondos antiguos nos hace suponer que el tiraje de aquellas primeras ediciones del siglo XVII fue mínimo.

En coincidencia con la publicación de la *Primera parte de las Chronicas capuchinas*, en 1644 un capuchino anónimo de la provincia de Castilla se dio a la tarea de traducir del italiano las constituciones de su orden bajo el título *Constituciones de los frayles menores capuchinos de San Francisco*<sup>128</sup>. Los ejemplares

<sup>127</sup> Fidel Elizondo trabajó en el compendio bibliográfico de estas ediciones de la regla realizadas por los capuchinos desde el siglo XVII hasta mediados del siglo XX. La compilación histórica de las ordenanzas y constituciones capuchinas más reciente que conocemos es la *Colección de textos legislativos* publicada en 1948. En la primera mitad del siglo XX Constancio de Aldeaseca, en su *Natura iuridica paupertatis*, realizó un estudio sobre la evolución de la aplicación de la regla y las constituciones capuchinas durante los siglos XVI y XVII; sin embargo, la lectura de la obra está restringida a quienes dominen el latín.

<sup>128</sup> Sorprende que Fidel Elizondo no mencione esta importante obra en su catálogo de ediciones capuchinas. Jaime Galbarro ha estudiado los nueve ejemplares de estas *Constituciones*, resguardados hoy en la BHPCA (Sevilla), y ha hecho evidente la existencia de dos impresiones diferentes de la obra, fechadas en 1644. Aunque el texto parece no haber sido modificado y

resguardados en las diferentes bibliotecas con fondos antiguos nos hacen suponer que esta traducción circuló en Castilla, Cataluña, Navarra y Andalucía y cumplió con dos objetivos: el adoctrinamiento en lengua vernácula de los religiosos que engrosaban con rapidez las filas de la orden, a sabiendas de que el conocimiento del latín no fue nunca requisito de ingreso, y la divulgación de la rigurosidad con la que los capuchinos aplicaban los preceptos franciscanos. A decir del fraile mínimo Juan Ponce de León —quien también escribió una aprobación a la *Primera parte de las Chronicas*—, con la traducción de las constituciones capuchinas “tendrá de nuevo el mundo noticia de lo que es esta penitensísima familia, y cuáles y cuán rigurosos son sus estrechos estatutos y ordenaciones, sin que haya alguno que ofenda al mayor servicio de las dos majestades” (*Constituciones de los frayles*, “Censura”).

A la publicación de las páginas en cuarto que componen estas *Constituciones* le siguió una obra mucho más ambiciosa. Se trata de las *Questiones selectas regulares* del capuchino Leandro de Murcia. El libro se imprimió en 1645. En sus más de quinientas páginas en folio, con el texto dispuesto a dos columnas, contiene la exposición de la regla franciscana comentada por el autor y los preceptos de su debida aplicación dentro de las comunidades hispanas de la Orden de Frailes Menores Capuchinos. Murcia recogió parte de las preocupaciones de los miembros de las provincias capuchinas españolas respecto a la intolerancia que descalzos, recoletos y observantes manifestaban sobre su presencia en la península ibérica. De ahí que la portada del volumen, realizada por el “indigno capuchino” fray Basili, haga explícito el conflicto por la legitimidad capuchina como hijos del santo de Asís, cuestión que ya hemos descrito ampliamente.

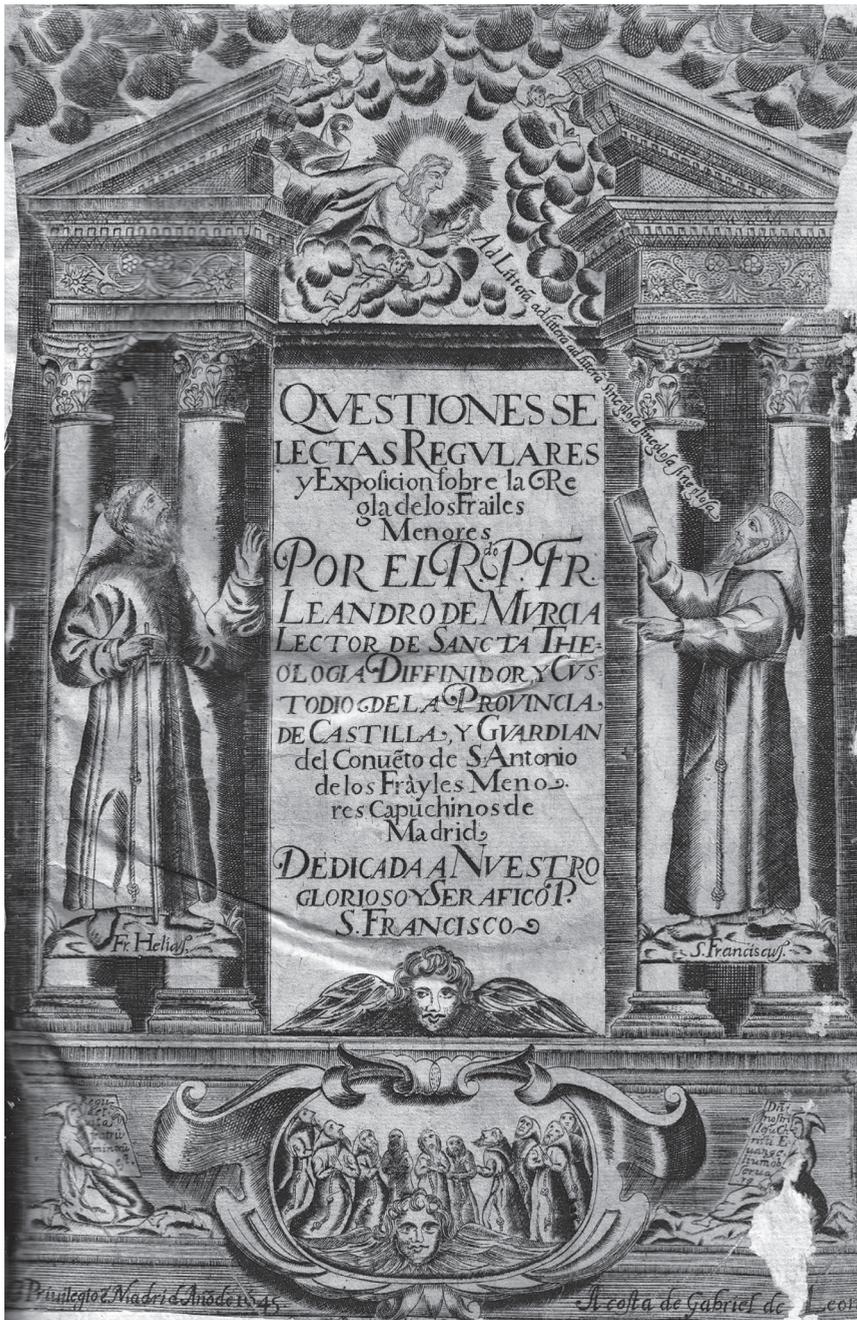
---

los datos de los pies de imprenta coinciden en ambas impresiones (Madrid: Carlos Sánchez, 1644), el investigador señala que “la disposición de las líneas cambia claramente”, pues, luego del cotejo de una impresión con otra, “al interior del libro una edición ocupa 123 páginas (ejemplares XVII.c.148 y XVII.c.149), como puedes ver en la descripción catalográfica, y la otra 107 páginas”. Galbarro presume que “sencillamente la primera tirada de 1644 (probablemente los ejemplares XVII.c.148 y XVII.c.149) se acabó en algún momento y los capuchinos necesitaban más *Constituciones*, libro fundamental para ellos. En algún momento se volvió a encargar otra tirada, pero claro está, tenía que ser exactamente con el mismo texto, pues era el que había sido aprobado por Urbano VIII. Quizás en ese encargo, el impresor que lo hizo puso tanto celo que copió hasta el pie de imprenta de la edición original (“falsificando” la original en ese sentido). En cualquier caso no cabe duda de que son dos impresiones distintas y muy probablemente realizadas por impresores distintos” (Galbarro, comunicación personal, 28 de junio de 2014. Consúltese también Galbarro).

En el frontispicio se representa a fray Elías —del lado izquierdo— y a san Francisco —en el derecho—, ambos barbados y vistiendo hábitos con capucho alargado y puntiagudo. Los personajes miran hacia el cielo, donde Dios le dirige a san Francisco la sentencia *Ad literam ad literam ad literam sine glosa sine glosa sine glosa* (a la letra y sin glosa) mientras este sostiene un libro que, presumiblemente, contiene la regla franciscana. Al recibir la sentencia, este último señala con el dedo índice a fray Elías, quien fuera el primer ministro general de la orden franciscana luego de la muerte del santo. En la parte inferior, un grupo de diez franciscanos, todos ellos barbados y con hábito capuchino, observan el triángulo comunicativo compuesto por Dios, san Francisco y fray Elías en actitud votiva. A los costados del grupo de religiosos se encuentran dos franciscanos, imberbes y con el capucho puesto sobre la cabeza, que a su vez sostienen sendas láminas en las que se lee *Regula et vita fratrum minorum est*, a la izquierda, y *Domini nostri Iesu Christi Evangelium observare*, a la derecha. Estas láminas hacen alusión al comienzo de la Regla bulada y aprobada en 1223 por Honorio III: “Regula et Vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate”, es decir, “La regla y vida de los Hermanos Menores es esta, a saber, guardar el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, viviendo en obediencia, sin propio y en castidad” (Francisco de Asís, “Regla bulada”; Francisco de Asís, “Regula bullata”) (figura 44).

Aunque otros capuchinos hispanos —como Mateo de Anguiano, con su *Disciplina religiosa de los menores capuchinos* (1678), o José de Rafelbuñol, quien un siglo después publicara su *Instrucción sencilla y practica de un novicio capuchino* (1783)— también explicaron y comentaron la regla franciscana, consideramos que la obra de Leandro de Murcia fue paradigmática en el asunto por dos cuestiones. En primer lugar, el autor cotejó su extensa explicación e interpretación de la regla con el discurso histórico de la orden expuesto en los dos tomos de los *Anales* escritos en latín por Zacarías Boverio, pues en 1645, año en que se publicó la obra, solo se había impreso el primero de los tres tomos de la traducción al castellano realizada por Antonio de Madrid Moncada. Así, el libro *Questiones selectas regulares* se convirtió, al menos hasta 1647 —fecha en que se publicó el tercer volumen de la traducción de Madrid Moncada—, en el medio para que los capuchinos menos cultivados de las provincias hispanas pudieran conocer parte de las apreciaciones y los argumentos históricos ofrecidos por Boverio en la década de 1630. Quizá gracias a la inteligente instrumentación

Figura 44. Frontispicio de las *Questiones selectas* de Leandro de Murcia



Fuente: L. de Murcia, *Questiones*. BHPCA.

discursiva de Leandro de Murcia, años después el texto se difundió en un formato más sencillo y asequible para los religiosos, pues en 1666 el predicador capuchino Gregorio de Salamanca publicó el *Compendio de las cuestiones selectas*, libro que incluye solo las conclusiones doctrinales a las que llegó De Murcia en su extensa disertación.

En segundo lugar, podemos considerar que la exégesis de Leandro de Murcia formó parte de un programa literario más amplio proyectado por el autor —compuesto, además, por la *Llave maestra y escudo de la verdad* (1650) y por la *Breve y clara exposición* (1658)— sobre la apropiación de la regla franciscana por parte de religiosos y religiosas pertenecientes a las jurisdicciones españolas, programa en el que se evidenció la promoción de la rígida observancia de la regla que el capuchino suscitó desde su ingreso a la orden hasta su muerte.

Leandro de Murcia no era natural de Murcia. Nació en Puebla de Sanabria (Zamora) hacia 1600 y fue bautizado con el nombre de Juan Monte de Aragón. Su padre tenía el cargo de corregidor de la localidad y fue enviado a Salamanca como teniente de corregidor, razón por la cual el futuro capuchino zamorano realizó sus estudios en Salamanca entre 1615 y 1616. En esos años ingresó a la orden capuchina y en 1622 recibió la ordenación sacerdotal. A la edad de veinticuatro años fue nombrado lector de artes en Madrid y se dedicó a la enseñanza de filosofía y teología entre los religiosos hasta 1630. Fue guardián de los conventos de Alcalá (1628), Valladolid (1631), Toledo (1631), El Pardo (1639-1642) y San Antonio del Prado (1660). También desempeñó los cargos de definidor general (1638-1644, 1651 y 1655), custodio provincial (1642), ministro provincial (1646), custodio general (1655) y predicador de Felipe IV (Carrocera, *La provincia* 1: 398-399; Negredo, *Los predicadores* 453).

El padre Carrocera asegura que Leandro de Murcia fue el autor del papel anónimo titulado *A los doctos, desapasionados, y amigos de la verdad*, impreso en 1641 (*La provincia* 1: 133). El papel es un alegato en contra del obispo que censuró la predicación de un religioso capuchino, lo que manifiesta nuevamente el compromiso del fraile en la defensa de su comunidad. Como ministro general de la provincia de Castilla, Murcia se preocupó por promover la estricta observancia de la regla dentro de los conventos que estaban a su cargo, principalmente, haciendo pública resolución de las dudas que los religiosos presentaban sobre la aplicación de esta. Sus obras literarias, entonces, estuvieron animadas por el cumplimiento severo de los preceptos capuchinos. Además, durante su provincialato impulsó el apostolado misional, ya que él mismo se

destacó como famoso predicador desde su ingreso a la orden. Igualmente, organizó misiones dentro de la provincia de Castilla y envió religiosos capuchinos castellanos a las misiones exteriores del Congo (1645), Guinea (1646) y de la región del Darién (1647) (Carrocera, *La provincia* 1: 163-165).

De Murcia apoyó también las misiones capuchinas en Sudamérica y fue destacada su participación en la iniciativa propuesta a la Corona española —planteada en 1647 por Diego de las Casas, mayordomo de la iglesia de Nuestra Señora del Socorro de Perú— consistente en solicitar licencia para que “pasen a aquellas partes para el servicio de la dicha iglesia y culto divino los religiosos de la orden de capuchinos, por ser tan ejemplar y de tanta edificación como será notorio” (Carrocera, *La provincia* 1: 166). Sin embargo, la iniciativa no prosperó, debido a la prohibición impuesta por el Consejo de Indias a los capuchinos de extender sus misiones en América y fundar conventos en territorio transatlántico. No hay que perder de vista que la política imperial hasta tiempos de Felipe II rechazó la presencia capuchina en España. Luego de lograr su asentamiento en la península ibérica, los capuchinos obtuvieron permisos reales para misionar en América pero el Consejo de Indias les cerró las fronteras, pues había acordado conceder solo a determinadas órdenes religiosas (franciscanos observantes, dominicos, agustinos y mercedarios) los privilegios para misionar y fundar conventos en este continente (Carrocera, “El Consejo”).

Además, sabemos que entre los siglos XVI y XVII las disputas territoriales de las congregaciones religiosas asentadas en América fueron continuas<sup>129</sup>, razón por la cual la integración de otra orden religiosa al crisol evangelizador suponía acrecentar estos problemas jurisdiccionales. Incluso todavía en el siglo XVIII, y dentro de la familia franciscana de reformados que ya estaban establecidos en América (descalzos, dieguiños, Tercera Orden de Penitentes y capuchinos donados o misioneros), existieron pugnas por cuestiones como la jurisdicción territorial, el reparto de limosnas y las actividades permitidas a cada comunidad<sup>130</sup>.

A pesar de que los capuchinos se ganaron el favor de Felipe III y Felipe IV y obtuvieron licencias para misionar en América, hacia mediados del siglo

<sup>129</sup> Ejemplos de estas contiendas encarnizadas entre franciscanos, dominicos y agustinos en el Valle del Mezquital (Estado de Hidalgo, México) han sido estudiadas en Rubial, *El convento*.

<sup>130</sup> Un ejemplo de estas discordias aparece en la real cédula publicada en 1748. En ella se alude al conflicto causado por la invasión de jurisdicciones eclesiásticas, determinadas para cada congregación, en el arzobispado de México desde 1746 (AGN, *Reales cédulas*, vol. 68, ff. 31-40 v.).

XVII —siempre bajo la condición de no fundar conventos ahí, pues su estancia estaba reducida a los tiempos que durara la misión—, cuando los frailes solicitaban el envío de más religiosos a las zonas de misión, el Consejo de Indias les denegaba la solicitud argumentando que la presencia de los capuchinos en tierras americanas suponía un gasto excesivo para el erario público. Además, en repetidas ocasiones los miembros del Consejo exigieron el regreso de los frailes que ya se encontraban misionando en América e intentaron por diferentes vías que se les prohibiera esta práctica, ya que entre las disposiciones regulatorias de la institución se afirmaba que solo los frailes que tuvieran conventos en América podían hacer trabajos de misión (Carrocera, “El Consejo” 285-286).

El fomento de la estrecha observancia de la regla y de la organización de misiones interiores y exteriores llevado a cabo por Leandro de Murcia lo convirtió en un importante activista que marcó las directrices pretendidas para la orden capuchina en la España del siglo XVII. Sin embargo, al igual que otros capuchinos contemporáneos, fue desterrado de la corte madrileña debido a un problema de carácter electoral. Como custodio general de las provincias capuchinas españolas, en 1656 Murcia se dirigió a Roma para asistir al capítulo general de la orden. El embajador español, auspiciado por los intereses de Felipe IV, le pidió que votara por el padre Buenaventura de San Mateo para el cargo de definidor general en España, pero Murcia no lo hizo. El Consejo de Estado pidió al capuchino Alejandro de Valencia su opinión al respecto y este aseguró que la desobediencia debía castigarse con el destierro. Desterrado de la corte, fue entonces enviado al convento de Villarrubia de los Ojos (Castilla La Mancha). Lo curioso del asunto es que, a pesar de este episodio, en 1661 fue nombrado predicador de Felipe IV y, tres años más tarde, calificador de la Suprema Inquisición (Carrocera, *La provincia* 1: 401-402).

Otro suceso desconcertante de la vida religiosa de Leandro de Murcia fue que, teniendo ya una avanzada edad, quiso dejar la orden de los capuchinos para pasar a las filas de los observantes. Carrocera apunta que, a la edad de 76 años, el capuchino obtuvo un breve concedido por Alejandro VII para separarse de la orden capuchina, además de las licencias de los ministros generales capuchinos Simpliciano de Milán (ministro entre 1656 y 1662) y Marco Antonio de Carpenédolo (ministro entre 1662 y 1665). Presentados estos documentos ante el general de los observantes, se aceptó su solicitud de ingreso. Cabe destacar que estos trámites los realizó “sin dar cuenta a nadie” pues,

[...] estando conventual en San Antonio del Prado, salió cautelosamente el 5 de enero de 1666 y se fue a los observantes con intento de recibir su hábito. Estos se lo dieron, efectivamente, y por ello se siguió pleito ante el nuncio, quien al fin dio razón a los capuchinos, anuló todo lo hecho y el 15 de septiembre de 1668 el padre Murcia se vio obligado a volver al convento del Prado. (Carrocera, *La provincia* 1: 401)

Probablemente el intento fallido de separarse de la orden que había defendido y legitimado durante años estuvo relacionado con las enemistades que se ganó dentro de la congregación, puesto que durante esa época se vivió un ambiente de disenso entre los religiosos respecto a la firmeza con que se debía observar la regla franciscana. Además de esto, los miembros de las provincias capuchinas españolas contendían entre sí, ya fuera por la jurisdicción de cada una para la recaudación de limosnas, por las concesiones que cada reino hispano otorgaba a las provincias o —especialmente en Castilla— por el acatamiento a ciertos preceptos de la regla. Siendo la provincia castellana la más cercana al ambiente cortesano, los religiosos que la integraban argumentaban que las circunstancias exigían que sus casas tuvieran más arreglo que las del resto de las provincias, a pesar de que las ordenanzas capuchinas prohibían el lujo y la ostentación en el vestido y los edificios conventuales. Este contexto nos permite intuir las causas por las que Alejandro de Valencia, también de la provincia de Castilla, fácilmente sugirió al rey el destierro del padre Murcia luego de los sucesos referidos.

En el prólogo de sus *Questiones selectas regulares*, el capuchino apunta que, con seguridad, muchas personas podían considerar superflua una nueva exposición de la regla franciscana y admirarse de que él se hubiera “atrevido a tomar la pluma para escribir [...] sobre la seráfica regla, habiendo tantas y tan doctas exposiciones de ella” (“Al cristiano y religioso lector”)<sup>131</sup>. El autor justifica su obra explicando que, si bien en sus días existían exposiciones capuchinas de la regla franciscana en italiano y en latín, no había aún una obra de tal calibre en lengua castellana<sup>132</sup>. Como resultado de esta carencia, los capuchinos “de

---

<sup>131</sup> En adelante, a menos que se indique lo contrario, las citas textuales provendrán de este prólogo que carece de paginación en el impreso.

<sup>132</sup> Es necesario tener en cuenta que la traducción anónima de las *Constituciones capuchinas* de 1644 carece de glosas explicativas y de resolución de casos. Suponemos que Leandro de Murcia

menos letras” se veían obligados a estudiar las exposiciones franciscanas publicadas en castellano por “otras congregaciones”. Según el fraile, el hecho de que los capuchinos hispanos estudiaran las exposiciones de la regla realizadas por observantes, descalzos o recoletos resultaba peligroso, pues, aunque eran “tan doctas y graves, que no se puede echar menos nada en ellas, de lo que pertenece a la regla en común”, los lectores capuchinos encontrarían allí determinadas costumbres que no eran aplicables a su propio instituto y, por lo tanto, ignorarían las ordenanzas dictaminadas particularmente en los capítulos generales de la orden capuchina y en las disposiciones de los casos reservados propios de su congregación. Porque, asegura Murcia, si es verdad que “el peor enemigo es el doméstico”, algunas de las exposiciones provenientes de otras congregaciones interpretan la regla franciscana con “veneno azucarado y cubierto con la capa de lo lícito”, situación que provocaría la pérdida de los principios instituidos por el santo fundador.

Así pues, dado que el autor consideraba que algunas exégesis de la regla ajenas a las directrices de la orden capuchina estaban envenenadas, recomendaba el estudio de su exposición tanto a los capuchinos “más doctos, como [a] los que menos saben”, al igual que a los religiosos de otras congregaciones franciscanas que quisieran conocer las materias y las dificultades interpretativas concernientes a los preceptos instituidos por san Francisco y por los hermanos “que comieron y bebieron” con él. Porque, aunque los franciscanos de otras ramas impugnaban la facultad de los capuchinos para exponer nuevamente la regla y argumentaban que estos podían servirse de las exposiciones ya publicadas por otras congregaciones, Leandro de Murcia aseguró que una cosa era exponer la regla con las glosas pertenecientes a cada comunidad, y otra, exponer “el sentido literal de nuestra regla [y la] intención [de] nuestro padre san Francisco y [de] Dios nuestro Señor, que se la reveló” sin las “glosas violentas y relajantes” para no acatar su “verdadero y espiritual sentido” (L. de Murcia, *Questiones* 6).

Amparado en las disposiciones pontificias y en algunas exégesis anteriores a la suya, el capuchino dividió la regla en seis rubros según la calidad y cualidad de los preceptos. Tal división está compuesta de mandamientos,

---

conoció esta traducción pero que le pareció una obra insuficiente para detallar la forma en que las regulaciones capuchinas debían acatarse en las provincias hispanas.

“equipolentes” o iguales a mandamientos, preceptos que tienen fuerza de mandamientos, amonestaciones que enseñan a hacer el bien, amonestaciones que enseñan a huir de lo malo y licencias o libertades de la regla aceptadas por el papa Honorio III. La envergadura de esta partición corresponde, según el exégeta, a la relevancia de la regla franciscana en el orbe, pues esta “es libro de vida, testamento del Altísimo y pacto de eterna confederación y conocimiento perfectísimo de la verdad de Dios y de su doctrina evangélica” (L. de Murcia, *Questiones* 2). Pareciera entonces que los mandatos de la regla superan las formalidades contenidas en la Biblia, puesto que el capuchino considera que la primera es el instrumento más eficaz para conseguir la vida eterna. Es importante resaltar que, desde el punto de vista de la teología franciscana, esta aseveración no resultaba heterodoxa. Primeramente, porque san Francisco nunca usó términos técnicos como Escritura, Biblia o Antiguo y Nuevo Testamento, pues su encuentro con la palabra de Dios tuvo lugar en la liturgia y en los textos que se desprenden de ella (breviarios, misales, salterios, evangeliarios, etc.). De acuerdo con los teólogos, el conocimiento divino que ofrece la regla franciscana está originado en la revelación directa que Dios hizo al santo de Asís. Por lo tanto, estos no consideran a san Francisco como un intérprete de la palabra divina, sino como una interiorización de esta (Montero). En segundo lugar, la preponderancia de la regla sobre otros documentos para la consecución de la vida eterna se explica porque la teología franciscana estuvo basada, desde los tiempos del fundador, en la cristología. San Francisco asumió la figura de Jesucristo como sinónimo de la practicidad y el dinamismo de la palabra de Dios —como el Verbo, en definitiva— y encontró el rostro de Jesús en el leproso, en los pobres, en los “idiotas” y en todas las criaturas a las que predicaba. Por medio de esto, Jesucristo se convirtió “fundamentalmente [en] el mediador entre Dios y los hombres” (Iammarrone 151). Así las cosas, la regla franciscana ofrecía a los frailes la revelación sobre la conducción práctica de los hombres hacia la vida eterna y, por tanto, como quería Leandro de Murcia, su estudio suponía el conocimiento perfecto de la verdad divina.

Los preceptos contenidos en cada uno de los rubros de la regla dividida por el capuchino son los siguientes. Los *mandamientos* son ocho: 1) que en ninguna manera sea lícito salir de la religión; 2) que de ninguna forma los frailes reciban dinero o pecunia; 3) que no se apropien los religiosos de cosa alguna; 4) que los frailes obedezcan a sus ministros; 5) que no tengan “sospechosas compañías o consejos de mujeres”; 6) que ningún fraile entre a los monasterios

de monjas; 7) que los religiosos “no sean compadres de varones o mujeres”; 8) que los ministros, obligatoriamente, pidan al pontífice un cardenal protector para la orden (L. de Murcia, *Questiones* 2-3).

Las determinaciones *equipolentes*, es decir, que tienen el mismo peso que los mandamientos, son doce: 1) que los frailes no tengan más que una túnica con capucho y otra sin capucho —en caso de que algún religioso quisiera tenerla—, además de cuerda y paños menores “y no otras cosas, sin necesidad”, salvo en casos permitidos bajo licencia especial; 2) que ningún fraile pueda traer calzado sin necesidad; 3) que todos los frailes vistan con “vestiduras viles”; 4) que los frailes clérigos —aquellos que han recibido la ordenación sacerdotal— hagan el oficio divino según el breviario romano, mientras que los legos están obligados a rezar el padrenuestro el número de veces que les corresponde; 5) que se respeten los ayunos desde la fiesta de Todos los Santos hasta la fiesta de Natividad, los de todos los viernes del año y los de la Cuaresma mayor; 6) que ningún fraile “vaya a caballo, sin manifiesta necesidad o enfermedad”; 7) que los ministros y custodios cuiden a los enfermos y se preocupen por los vestidos de los frailes; 8) que si algún fraile cayere enfermo, los demás le sirvan; 9) que no prediquen en algún obispado sin el permiso del obispo o “cuando por él les fuese contradicho”; 10) que ninguno se atreva a predicar al pueblo “sin primero estar examinado y aprobado para ello” por el ministro general; 11) que, si los frailes “supiesen que no pueden guardar la regla espiritualmente en el lugar donde están”, recurran a sus ministros; 12) “que se guarde cuanto la regla dice, en cuanto a la forma del hábito de los novicios y profesos, cuanto a la recepción de los mismos novicios, y modo de darles hábito y profesión” (L. de Murcia, *Questiones* 3).

Las máximas que tienen la *fuerza de mandamiento*, aunque canónicamente no lo son, son cinco: 1) que los frailes sean obligados a obedecer a san Francisco y a sus sucesores; 2) que si alguno de los religiosos peca mortalmente “en alguno de los pecados reservados”, acuda inmediatamente a sus ministros; 3) que todos los frailes sean obligados a elegir un ministro general que sea de la misma orden; 4) que ministros, provinciales y custodios estén obligados a asistir a los capítulos generales; 5) que si a provinciales y custodios les pareciera que el ministro general no es suficientemente apto para su cargo o no cuida el bien común de la orden, estén obligados a elegir otro ministro (L. de Murcia, *Questiones* 3).

El autor enumera luego doce *amonestaciones* o consejos que, si bien no obligan, *enseñan a los frailes a hacer el bien*: 1) que los frailes vayan por el mundo

de manera pacífica y moderada; 2) que cuando entren en una casa digan, en primer lugar, “Paz sea en esta casa”; 3) que los frailes “a los cuales el Señor dio gracia de trabajar” lo hagan devotamente, especialmente quienes trabajan en el coro; 4) que, a la hora de pedir limosna, los frailes “no tengan vergüenza”; 5) que los religiosos no deseen otra cosa más que la “altísima pobreza”; 6) que los frailes se muestren siempre “domésticos y familiares entre sí”; 7) que los ministros, si son sacerdotes, impongan penitencia con misericordia; 8) que la predicación de los religiosos esté basada en palabras “examinadas y castas”; 9) que, como siervos que son los ministros de los otros frailes, los vistan, amonesten y corrijan con humildad y caridad; 10) que los frailes recuerden siempre que son súbditos de Dios y que negaron, al ingresar a la religión, sus propias voluntades; 11) que los ministros reciban a los frailes que recurrieren a ellos; 12) que los frailes tengan, sobre todas las cosas, el deseo de tener al Espíritu Santo en sus obras (L. de Murcia, *Questiones* 3).

Las *amonestaciones que enseñan a huir del mal* son seis: 1) que los frailes y ministros no sean complacientes con las peticiones de los novicios; 2) que los religiosos no desprecien ni juzguen a las personas que vistan “vestiduras blandas” —trajes ataviados y preciosos—; 3) que, cuando vayan por el mundo, los frailes no litiguen entre sí; 4) que los frailes “no se airen, ni conturben por el pecado de alguno”; 5) que se guarden de la soberbia, vanagloria, envidia, y demás pecados; 6) que los legos “que no saben letras, no curen [*sic*] aprenderlas” (L. de Murcia, *Questiones* 3-4).

Finalmente, las *libertades o licencias* que permite la regla, en el caso exclusivo de los religiosos capuchinos del siglo XVII, son seis: 1) que los frailes puedan remendar sus hábitos; 2) que el ayuno de Cuaresma, que comienza en la Epifanía, se pueda hacer hasta 42 días de continuo; 3) que, en tiempos de mucha necesidad física, los frailes no sean obligados al ayuno; 4) que les sea permitido a los frailes comer cualquier alimento, siempre que este se les pudiese delante y no lo hubiesen buscado deliberadamente; 5) que los ministros y custodios puedan llamar a capítulo a los frailes varias veces en el mismo año; 6) que, con licencia del ministro, los frailes que sintieran una divina inspiración pudiesen ir a predicar entre infieles, pero que los ministros solo dieran la licencia a aquellos religiosos que considerasen idóneos y no a todos los que lo solicitaran (L. de Murcia, *Questiones* 4).

Luego de esta enumeración, cada uno de los preceptos es analizado y ejemplificado con circunstancias de la vida conventual cotidiana. El autor expone

también algunos casos reservados a cada precepto, es decir, casos en los que las circunstancias obligan a los ministros a dictaminar alguna excepción puntual en el seguimiento de la regla o casos que podían ser resueltos circunstancialmente de forma privada. Un ejemplo de estos casos reservados conviene a la cuestión del hermafroditismo. ¿Qué hacer si un hermafrodita aspira a formar parte de una congregación religiosa?, ¿qué pasa si el hermafrodita se ha reservado su condición natural?, ¿cómo deberían modificarse los cánones establecidos para la admisión de religiosos en situación tan peculiar? A estas y otras cuestiones responde Murcia con largas disertaciones morales, políticas y sociales teñidas del pensamiento de la época. Respecto a esta cuestión particular, el autor concluye que, si en el hermafrodita “prevalece el sexo de varón” y así profesó en convento de hombres, no hay motivo para invalidar su entrada al convento. Sin embargo, si en quien prevalecía el sexo de varón había profesado en un convento de mujeres o si el hermafrodita “excede en el sexo de mujer” y profesaba en convento de hombres, “es la profesión y entrada nula”. En el supuesto de que en el hermafrodita sobresalieran de igual manera los sexos masculino y femenino entonces, debido al “peligro de incontinencia”, era obligatorio que los ministros de la orden prohibieran su ingreso a la congregación (L. de Murcia, *Questiones* 51).

Aunque la regla franciscana era compartida por conventuales, observantes, descalzos, recoletos, etc., la diferencia en su práctica estaba determinada por las glosas que mitigaban la dureza de los preceptos. Por ejemplo, la determinación *equipolente* de no llevar calzado fue glosada por otras ramas en las que su uso era permitido con bastante regularidad. Lo mismo sucedía con el precepto de no utilizar caballos, mulas y carruajes como medio de transporte, en la obligación que mandaba pedir limosna o en la rigidez del ayuno. En este sentido, Leandro de Murcia defendía que los capuchinos, además de seguir la regla bulada y el testamento de san Francisco, solo tenían obligación de responder a las disposiciones de Nicolás III y Clemente V sobre la regla franciscana, y que estas disposiciones eran “sin duda las que más se ajustan a la pura y sincera intención de nuestro padre san Francisco”. Con esto los capuchinos se diferenciaban de los padres conventuales porque guardaban la regla “a la letra, sin dispensación, explicación, ni glosa”, mientras que su singularidad frente a observantes y descalzos estaba determinada porque estos, aunque presumían de la rígida observancia regular, no solo seguían las interpretaciones de Nicolás III y Clemente V, sino que también aplicaban las prescripciones y privilegios otorgados a los frailes menores por Juan XXII, Martín IV y Martín V (L. de Murcia, *Questiones* 6-7).

Esta puntualización era necesaria porque Murcia reclamaba que, tan solo ante la obediencia capuchina de los mandatos regulares dispuestos por Nicolás III y Clemente V, algunos descalzos —en especial un tal padre fray Martín— “nos han querido achacar, que no somos hijos de san Francisco nuestro padre, sino ermitaños que, haciendo vida eremítica, tomamos por nuestra devoción y profesamos la regla del mismo santo, no habiendo antes sido frailes menores” (L. de Murcia, *Questiones* 102).

Es probable que Murcia, en este apartado, se refiriera al fraile descalzo Martín de San Joseph, quien publicó una *Breve exposicion de los preceptos*, cuya primera impresión fechada data de 1638 —aunque existe otra edición sin fechar— y se reimprimiría con añadidos en 1642 y en 1655. En ella, el descalzo asegura que no hay más que una regla para la familia franciscana observante —incluyendo en esta tanto a descalzos como a capuchinos—, porque “aunque unos la guardan y entienden con más rigor que otros [...] todos cumplen con lo esencial de la regla”. A pesar de esto, Martín de San Joseph escribe que

[...] algunos afirman, cuando hablan con seglares, una cosa que no se puede fundar más que en la ignorancia: y es, que por traer el capucho más o menos largo, son los ciertos y verdaderos hijos legítimos de nuestro padre san Francisco, pues traen su hábito, y aun añaden a lo dicho, que ellos guardan la primera regla. (San Joseph 81-82)

Según el autor de la *Breve exposición*, estos “no son frailes de san Francisco sino ermitaños, [como] consta de las crónicas de la orden [capuchina]”, y han difundido esas “patrañas” entre los seglares que son “amigos de novedades [y] las creen con gran descrédito y desdoro de la religión” (San Joseph 82-83). A esta cuestión, Murcia respondía que el ermitaño vive libremente, sin votos, sin profesión y sin obligaciones. Nada más alejado de la vida que llevan los capuchinos, quienes no solo juraban los votos franciscanos, sino que sus obligaciones como religiosos eran cumplidas con la más rígida estrechez regular. Pero si alguno —continuaba el fraile— insistía en el asunto trayendo a la memoria la vida que practicaban los primeros capuchinos, especialmente la de Mateo de Bascio, era necesario recordarle que aquel no fue un ermitaño común ni un principiante, sino un aprovechado en la vida eremítica que pudo alcanzar la cumbre de la virtud y de la soledad espiritual mediante la comunicación directa con Dios (L. de Murcia, *Questiones* 103-104).

## TIEMPO CONVENTUAL, TIEMPO DE ORACIÓN

Durante la época moderna, la observancia capuchina de la regla franciscana gozó de gran estima social debido a la fama de las rigurosas prescripciones con las que los frailes seguían los horarios conventuales. En las constituciones capuchinas se respetaron las horas canónicas tradicionales para los regulares y se añadieron horas extras de oración mental. A diferencia de la oración vocal, la oración mental se consideraba

[...] un devoto empleo y ocupación o ejercicio santo de las tres potencias de la alma, que son: Memoria, Entendimiento y Voluntad, en algun misterio o verdad de nuestra santa fe católica; como son las postrimerías, Muerte, Juicio, Infierno, Gloria, la eternidad, la fealdad y daños de un pecado mortal, la hermosura de la gracia. (Jaén, *Remedio* 182)

Con excepción de los religiosos enfermos y los huéspedes, los frailes cumplían diariamente con el siguiente horario. A las doce de la noche se llamaba a maitines y a laudes, y los religiosos destinaban una hora extra de oración mental a las establecidas en la regla; luego dormían hasta poco antes de las cinco de la mañana para prepararse al rezo de prima<sup>133</sup> que acompañaban con una hora más de oración mental. A las seis asistían a la oración litúrgica de las horas y a la celebración de la misa conventual. Después de hacer un “desayuno parco y de pie”, se ocupaban en el rezo de tercia (al mediodía) y en los estudios o los trabajos que cada hermano tenía asignados. Descansaban un par de horas antes de ser llamados al rezo de sexta (a media tarde) que se hacía en la iglesia, donde también rezaban el rosario. Al término de este, iban al refectorio para comer y luego cada fraile volvía a sus labores específicas. En la nona (desde media tarde hasta la puesta del sol) rezaban de forma individual hasta las vísperas (hora del anochecer), momento en que se reunía toda la comunidad para rezar el oficio divino y al que se añadía una hora de oración mental. Finalmente, después de la cena, se llamaba a *completas* (rezo que los religiosos realizan antes de ir a dormir) aproximadamente a las ocho de la noche (Azcona, *La fundación* 117-118; Begoña 49-56; Carrocera, *La provincia* 1: 313-314; E. Martínez Ruiz 226).

---

<sup>133</sup> Esta oración era conocida como *oración de la pelde*, es decir, la oración realizada al toque de campanas del convento, antes del amanecer.

Desde el siglo XVII los ministros capuchinos de las provincias españolas dispusieron horas añadidas de oración mental a este programa de actividades, en calidad de precepto de inviolable ley. Así, en los conventos de estas provincias se practicaba la vida monástica más rígida de todos los conventos europeos de la orden. De hecho, en las *Chronicas* se refiere que algunos aspirantes españoles al hábito capuchino preferían realizar su noviciado en las provincias italianas para evitar la severidad impuesta en las casas hispanas (Boverio, *Segunda parte* 288). Este fenómeno no debe sorprendernos, pues mientras que en la península itálica del siglo XV se desarrolló la sensibilidad humanista que impactó diferentes prácticas culturales durante los siglos subsecuentes, en la península ibérica el misticismo generado en torno al ímpetu “reconquistador” de las tierras en manos de infieles y la política contarreformista hispana del siglo XVI dieron como resultado el decreciente influjo del humanismo renacentista y generaron la religiosidad barroca propiamente hispana, caracterizada por prácticas corporales de mortificación exacerbada. Esto explica por qué en las provincias hispanas se dispuso de un tiempo añadido de oración mental y se adicionaron también más días de penitencias y mortificaciones de los ordenados en las constituciones capuchinas. En la provincia de Castilla, por ejemplo, se implantaron 44 días extras de disciplina al año, 13 días más de ayuno a pan y agua y 7 más de ayuno simple, además de

[...] disciplina y ayuno a pan y agua la víspera del santo de cada uno, y disciplina el día que se estrenase algo nuevo, como mangas, capucho, manto, túnica o hábito [y] los que no habían cumplido cuatro años de hábito debían hacer la disciplina las vísperas de los días de comunión, que solían ser tres veces en semana y todos los viernes del año; y los coristas, así nuevos como antiguos, debían dar la disciplina y comer en tierra los lunes, miércoles y viernes de Adviento y Cuaresma y las vísperas de las festividades de segunda clase, de la iglesia o de la orden. (Carrocera, *La provincia* 1: 315)

La importancia de los tiempos destinados a la oración mental, a las disciplinas y a los ayunos implicó que los capuchinos hispanos impulsaran la práctica de la oración de las cuarenta horas entre la feligresía. Actualmente existen dos hipótesis sobre el origen popular de este rezo que, como su nombre lo indica, se hacía durante cuarenta horas. Hay quien asegura que con esta práctica

los primeros cristianos solían conmemorar las horas que Jesucristo estuvo en su sepulcro, episodio referido en el evangelio de Mateo, donde se lee que Jesús murió a la hora nona<sup>134</sup> (tres de la tarde) y resucitó “al alborar el primer día de la semana” (siete de la mañana)<sup>135</sup>. Los cristianos entonces oraban desde la tarde del Viernes Santo hasta la noche de Pascua (Canals 33). Con mucha probabilidad, el rezo de las cuarenta horas tuvo un origen precristiano, como apunta Elémire Zolla en *Los místicos de Occidente*, libro que ha destacado la importancia del número 40 en el desarrollo de la mística pagana, luego adoptada y adaptada al cristianismo primitivo. La otra hipótesis sugiere que con este continuo y prolongado tiempo de oración las comunidades cristianas rememoraban los cuarenta días de ayuno y oración que Cristo realizó en el desierto (*Pastoral* 203).

Si consideramos la tradición contemporánea de exposición del Santísimo Sacramento dentro de las iglesias católicas durante los días santos, resulta más convincente la primera hipótesis sobre el origen de esta práctica popular. Sin embargo, no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XVI que, por primera vez, las autoridades eclesiásticas, mediante la bula expedida en 1560 por Pío IV, aprobaron la oración de las cuarenta horas como parte de los ejercicios pastorales a realizarse durante la Semana Mayor (Mellado XI: 931; *Pastoral* 2013). Aunque en la bula de Pío IV no se determinaba que durante las cuarenta horas de oración se expusiera al Santísimo, se decretó en Roma la fundación de la Archicofradía de la Oración de la Muerte. Esta institución llegó a España y dio origen a la Congregación de la Luz y Vela de Sevilla y, después, a la Real Congregación de la Guarda y Oración al Santísimo Sacramento, en cuyos estatutos se disponía la exposición del Santísimo durante el rezo (*Estatutos de la congregación; Constituciones de la Real Congregación*).

Los estudiosos que han indagado sobre la formalización del culto de las cuarenta horas, anterior a la proclamación de Pío IV, coinciden en que

<sup>134</sup> “Desde la hora sexta hubo oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora nona. Y alrededor de la hora nona clamó Jesús con fuerte voz: ‘Elí, Elí!, ¿lemà sabactaní’, esto es: ¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado? [...] Jesús, dando de nuevo un fuerte grito, exhaló en espíritu” (Mt. 27: 45-50).

<sup>135</sup> “Pasado el sábado, al alborar el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro. De pronto se produjo un gran terremoto, pues un ángel del Señor bajó del cielo y, acercándose, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella. [...] El ángel se dirigió a las mujeres y les dijo: ‘Vosotras no temáis, pues sé que buscáis a Jesús, el crucificado; no está aquí, ha resucitado, como lo había dicho. Venid, ved el lugar donde estaba. Y ahora id enseñuida a decir a sus discípulos: Ha resucitado de entre los muertos [...]’” (Mt. 28: 1-7).

fue en Milán donde, durante la primera mitad del siglo XVI, se promovió popularmente esta práctica, lo que obligó al pontífice romano a decretar su institucionalización. En el origen de la promoción de las cuarenta horas estuvieron la monja agustina Arcángela Panigarola, el padre Juan Antonio Bellotti (o Bellosi), Antonio María de Zacarías, Felipe Neri y Carlos Borromeo (F. Carmona; Canals 33-34; Iraburu). La influencia de Borromeo —quien fuera además sobrino de Pío IV— en la difusión de las cuarenta horas fue trascendental, pues, luego de renunciar a la curia romana para convertirse en obispo de Milán, prescribió la devoción en su diócesis (Malé 85-88; Po-Chia 159<sup>136</sup>). En sus *Instrucciones* religiosas exhortó a los feligreses al ejercicio de este culto con la siguiente sentencia:

[...] asistirás a todas las oraciones ordinarias y extraordinarias de las cuarenta horas o de otra suerte que estén dispuestas en la iglesia metropolitana, o en tu parroquia; haciendo tu estación cuando te tocara por turno; y antes excedas en esto, que faltes. (Borromeo 173)

Hay quienes sostienen que fueron los padres jesuitas quienes impulsaron esta práctica, realizándola anualmente dentro de sus conventos e incorporándola a la pastoral contrarreformista, escenificando durante el rezo episodios de la Pasión de Cristo y montando escenografías con temas escatológicos en el lugar donde se exponía al Santísimo Sacramento (*Diccionario* 250-251, 421; Gonzalbo 62; Monesillo 243; J. O'Malley 121; Po-Chia 265). Sin embargo, al día de hoy algunos capuchinos aseguran que la institución y propaganda de esta devoción se debió a los religiosos de su orden (María 27).

Por un lado, parece cierto que fue el agustino Antonio Bellotti quien, en 1527, durante el *Sacco di Roma*, sintió la necesidad de congregarse con otros fieles y orar durante cuarenta horas para recordar el tiempo que Cristo estuvo en el Santo Sepulcro. Años más tarde, en 1534, Antonio María de Zacarías, influido por las costumbres barnabitas, retomó aquella práctica e impulsó la celebración de las cuarenta horas. De acuerdo con algunos historiadores, la contribución de los frailes capuchinos a este culto radicó en que fueron ellos quienes impusieron esta práctica como parte del apostolado misional que

<sup>136</sup> En este texto de Ronnie Po-Chia Hsia se lee que Borromeo murió en 1610, fecha errada que corresponde al año de su canonización. El reformador murió en 1584.

realizaban, práctica que más tarde retomarían los jesuitas y que se incluiría en las actividades de sus misiones rurales (Black 99-100; Majorana; Regazzoni).

Ya en 1540, Bernardino de Ochino, vicario general de la orden capuchina, desarrolló un programa instructivo para los fieles congregados en Milán durante las cuarenta horas (Roest 445). Tras el éxito de la empresa, las plumas capuchinas iniciaron el ciclo de la literatura instructiva sobre esta celebración mediante el *Metodo ossia istruzioni sul modo da ternesi per celebrare divotamente e con frutto l'orazione delle Quarantone* —escrito por Giuseppe da Ferno († 1556) e impreso póstumamente en Milán en 1571 (Regazzoni 258)— y con el *Trattato della santa oratione delle quaranta hore*, publicado en 1588 por uno de los cronistas de la orden anterior a Zacarías Boverio: y Mattia Bellintani da Salò (Marcocchi 195). Incluso, en las *Chronicas capuchinas* se asegura que fue Giuseppe da Ferno quien instituyó la oración de las cuarenta horas en Milán (Boverio, *Primera parte* 576-577). En el siglo XIX, el presbítero italiano Giuseppe Riva (1803-1876) escribió en su *Manuali di Filotea* que, en 1537, cuando la peste había invadido la ciudad de Milán, el capuchino Giuseppe da Ferno convocó a la feligresía y les propuso la adoración a Jesucristo sacramentado, expuesto en el altar durante cuarenta horas, como medio para evitar el flagelo que caía sobre la ciudad. Lo mismo hizo el Domingo de Ramos, cuando pregonó la devoción mediante una procesión en la que los participantes llevaban vestidos penitentes, cruces sobre sus hombros y cuerdas alrededor del cuello<sup>137</sup>. Este evento está referido también en la hagiografía de Carlos Borromeo, publicada por Antonio Sala en 1858 (103), por lo que parece cierta la participación de los hermanos capuchinos en el desarrollo de la devoción de las cuarenta horas.

<sup>137</sup> “Quando rivestito da lume particolare propose al popolo l'adorazione di Gesù Cristo sacramentale esposto per quarant'ore continue sopra l'altare, come mezzo il più opportuno per allontanare il flagello che stava per piombare sulla città, il popolo accolse con entusiasmo un progetto così santo, e lo realizzò col dar principio a questa esposizione nella Domenica delle Palme, due ore prima di serà: intervenendo alla processione preparatoria non solo l'Arcivescovo con tutto il clero secolare e regolare, ma ancora i deputati della città, tutti vestiti di sacco [...] Il concorso fu veramente straordinario, e quel che è più da notarsi, tutti i concorrenti erano in abito di penitenza, con croce sulle spalle e strumenti di mortificazione alla mano. Il padre Giuseppe con una corona di spine in testa, una fune al collo, un crocifisso nelle mani, inginocchiato al lato del SS. Sacramento, faceva ogni ora dei brevissimi discorsi ai concorrenti che si scambiavano laborando sempre il suo dire sul testo di Giona: *Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta*” (citado en Tripputi 116).

El interés de los capuchinos por la difusión y la instrucción de este culto entre los seglares debemos suscribirlo al primer ideal capuchino de vida religiosa, manifestado en las constituciones de Albacina en 1529, que no fue modificado sino hasta 1536 con las constituciones impulsadas por Bernardino de Asti. Durante este periodo las ordenanzas que regían a los recién reformados determinaban la prioridad de la oración y la penitencia sobre la práctica del apostolado. Como lo ha demostrado Bert Roest, aun después de la modificación en los estatutos de la orden, cuyo objetivo fue regular los tiempos de recogimiento y favorecer el desarrollo de la predicación, la impronta de la anterior vida contemplativa de los primeros capuchinos influyó durante los siglos subsecuentes gracias a la predilección de los religiosos por los tiempos de oración (441-448). Este fenómeno explica la causa por la que las temáticas de la mayor parte de la producción literaria capuchina realizada entre los siglos XVII y XVIII fueron la práctica de la oración mental y los ejercicios ascéticos y místicos, incluso cuando la gran época del misticismo europeo había terminado.

Otro de los temas predilectos en la cultura libresca capuchina fue lo que Freud llamó la *neurosis demoniaca*. La vinculación entre oración y embustes demoniacos tejida por los capuchinos hasta las primeras décadas del siglo XIX fue expuesta, entre otros, por Félix de Alamín, quien en su obra *Falacias del demonio* dedicó un tratado a “las utilidades de la oración y de cuanto la procura estorbar el demonio”. Según el fraile, la práctica constante de la oración es ineludible no solo para los religiosos, sino para la humanidad entera, ya que con ella se reconoce el perpetuo estado de penitencia del género humano, fruto de la caída de los primeros padres. Después de la expulsión de aquellos del Paraíso, según cuenta, la humanidad quedó sin memoria, con un entendimiento en tinieblas y con la voluntad colmada de pasiones maliciosas. Con la oración —continúa el religioso— los hombres reparan (parcialmente) las disfuncionalidades del alma corrupta por el demonio, pues, aunque la memoria “quedó lisiada y con olvido de Dios y del Cielo”, la oración ayuda al cristiano a recordar el Paraíso y este recuerdo se convierte en un aliciente para servir al Creador. Por su parte, “el entendimiento quedó lleno de errores; por eso no puede caminar hacia el Cielo”, pero, gracias a la práctica de la oración, es posible reconsiderar las obras propias y discernir entre las buenas y las malas acciones. Finalmente, aunque el capuchino supone que la única voluntad restante al género humano luego del gran pecado cometido en el Paraíso es la voluntad de las pasiones, asegura que la oración posibilita a los hombres desear y “abrazar las obras buenas” (7-9).

Si la oración es remedio indispensable para la trágica condición humana, los mayores empeños del demonio están dirigidos a su corrupción. Satanás se mueve en un eterno *circuit quarens*<sup>138</sup>, repitiendo: “Quíteles yo la oración, que con eso les privo de todas las buenas obras, porque si destruyo la raíz, fuente y principio de todas las virtudes, no necesito de hacer otra guerra”. Con diferentes artimañas, prosigue el fraile, logra persuadir a los hombres para impedir la santa vocación de la oración (Alamín 6). A algunos les corrompe el entendimiento para que piensen que no es necesario arrodillarse para orar, puesto que no han caído en pecado mortal. A otros les propone que es vano este ejercicio porque “uno vive en este mundo y es forzoso atender a lo temporal, y que eso lo manda Dios” (Alamín 31). Otros tantos evitan la oración luego de que el demonio los persuade de que es innecesario traer a la memoria los *cuatro novísimos*, puesto que, si Jesucristo ya ha sufrido por los hombres, no es necesaria la meditación sobre cuestiones desconocidas como la muerte, el juicio, el infierno y el cielo, que solo causan incertidumbre (Alamín 33). A muchos más los hace creer que guardando los mandamientos y ejercitando algunas virtudes alcanzarán la salvación, aunque no oren continuamente, mientras que a otros los acosa con el pensamiento de que la oración es una actividad de mucha dificultad, por lo cual solo puede ser practicada por los letrados y los inteligentes (Alamín 35). A esta última cuestión el fraile responde con aspereza:

Si dices soy rudo, no sé leer, no tengo entendimiento y por eso no puedo tener oración. Dime, por rudo que seas, ¿no piensas todo el día en tu hacienda y negocios? [...] Si pues para tomar venganza de los agravios, ¿qué medios no discures? [...] Para la malicia, en gente de poco entendimiento, suele estar tan adelantado el discurso, que aun suele causar admiración a los entendidos. ¿Y de dónde procede esto? Porque a solas discurren en ello por mucho tiempo [...] ¿Por qué no dejarás algunos ratos esos pensamientos del mundo, y traerás a la memoria los muchos pecados que has cometido y [el] riguroso castigo que merecías, para moverte a penitencia? [...] El considerar esto es oración. (Alamín 38-39)

<sup>138</sup> Con este término Alamín se refiere al movimiento circular del demonio. Apunta que su omnipresencia se debe a que “busca el círculo, por el cual se entiende su movimiento continuo; porque el movimiento circular es perpetuo; continuamente esta registrando y examinando por dónde podrá acometer al alma [...] Pórtase como el cazador que rodea todo el bosque para hallar la caza” (Alamín 2).

Los argumentos sobre la falta de tiempo, la dedicación a actividades ociosas para rehuir a la oración y, principalmente, la preocupación por lo que dirían otros seculares al enterarse de que alguien se ha regalado a la conversación con Dios son, de acuerdo con el autor, argucias demoniacas. Alamín, por medio del diálogo interior de quienes se niegan a orar, retrata la justificación de su falta con este discurso:

Yo he vivido mal hasta ahora, mi vida ha sido muy divertida y aun escandalosa: pues si ahora trato de oración, esta obrará en mí una vida recogida y mortificada. Pues viéndome, ¿qué dirán?, ¿qué parecerá? Dirán que soy un hipócrita y un santo fingido; algunos me darán chasco y harán burla de mí, y me pondrán algunos nombres ridículos. (Alamín 46)

Quizá porque los capuchinos fueron acusados de hipócritas y fingidos, el capuchino consideró que es esta persuasión demoniaca una de las más peligrosas. Pero los embustes del demonio para impedir los frutos de la oración no se limitaban al mundo secular. En 1783 el capuchino Manuel de Jaén, en su *Remedio universal de la perdición del mundo*, parafraseó las historias contenidas en las *Crónicas capuchinas* del siglo XVII —cuyos orígenes estuvieron en el imaginario monástico desarrollado, al menos, desde los tiempos de san Benito—, en las que se relatan las formas que el demonio utiliza para impedir la oración entre los religiosos. Jaén apunta que, al tocar la oración de la pelde, los diablos se atropellaban unos a otros frente a los frailes para impedir que alcanzaran el grado de concentración que la labor merecía. Otras veces el mismo Satanás esperaba a los religiosos en la puerta del coro cargado “de silletas, banquillos, maderos y almohadas, y que como iban saliendo los religiosos se los iba ofreciendo y repartiendo”, esto con la finalidad de que se relajaran y terminaran durmiendo durante el tiempo de oración. Si esta táctica no funcionaba —ya que los frailes no admitían aquellos instrumentos demoniacos—, los diablos tocaban panderos, saltaban por la iglesia y golpeaban los bancos “para estorbar con el ruido” la oración conventual (90-91). El reciclaje de estas historias dentro de la comunidad capuchina de finales del siglo XVIII, además de dar cuenta del conservadurismo ideológico que la caracterizó, evidencia la aspiración a la condición ascética de los integrantes de la orden, piedra angular de su ontología.

Aunque es cierto que el ascetismo contrarreformista por antonomasia surgió con la difusión de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola

—publicados por primera vez en latín en 1548—, es necesario destacar que, de acuerdo con John O'Malley, la innovación ignaciana en las prácticas religiosas de la época no estuvo ni en el ideal de la oración mental como medio de trascendencia al sufrimiento ni en la articulación sistemática del estoicismo, sino en el rango de institución al que Loyola las elevó. De acuerdo con el autor, “el libro, en efecto, creó la institución conocida como ‘Ejercicios espirituales’ (o ‘Retiro’ en varias lenguas) y en esa creación se asienta su principal originalidad” (66), afianzada mediante la espina dorsal de la congregación ignaciana: los colegios jesuitas. En este sentido, es importante reconocer que las prácticas ascéticas populares basadas en el atavismo del *memento mori* promovidas por los capuchinos, aunque no ganaron el rango institucional logrado por sus contemporáneos jesuitas, fueron indispensables en la conformación del sistema religioso contrarreformista, extramuros de los colegios de la Compañía. Así lo demuestra, entre otros ejemplos, la importancia de la intervención capuchina en el fomento a la oración de las cuarenta horas, práctica que luego capuchinos y jesuitas implementaron en sus programas misionales. De ahí que, en la opinión de Ronnie Po-Chia, las órdenes religiosas emblemáticas de la renovación católica en el mundo moderno fueran a la Orden de Frailes Menores Capuchinos y la Congregación de la Compañía de Jesús (50)<sup>139</sup>.

## LA POBREZA Y LA IGNORANCIA DE LAS LETRAS

Al leer las *Questiones selectas regulares* sorprende que el autor aconseje a los frailes limosneros despojarse de la vergüenza para realizar su labor. ¿Cómo podían los capuchinos avergonzarse al pedir limosna, cuando su subsistencia estaba basada en la mendicidad? Aclaremos el asunto. Como herencia de la regla no bulada de 1221, dictada por san Francisco, se incluyó en la regla de los frailes menores, aprobada en 1223 por Honorio III, el capítulo IV, según

---

<sup>139</sup> La comparación entre los apostolados capuchino y jesuita y el análisis de sus convergencias y divergencias es un tema escasamente explorado por la historiografía contemporánea, a pesar de que estas congregaciones religiosas fueron referentes de la pastoral católica desde la celebración del Concilio de Trento hasta la época en que los jesuitas fueron expulsados de los dominios españoles. También hace falta un estudio documentado sobre el predominio que adquirió el apostolado capuchino luego de la expulsión de los jesuitas, tanto en las misiones populares como en los entornos cortesanos.

el cual se prohíbe la apropiación de todo tipo de cosas —incluida la de conventos— por parte de los frailes y se les anima a que, “sirviendo al Señor en la pobreza y humildad, vayan por la limosna confiadamente [...] sin avergonzarse, porque el Señor se hizo pobre por nosotros en este mundo” (*Colección* 13). Teóricamente, esta advertencia era acatada dentro de las congregaciones que componían la extensa familia franciscana. En la práctica, sin embargo, la histórica opulencia mostrada por los conventuales y la continua adquisición de propiedades por parte de los observantes —tierras, hospederías, conventos y casas de estudio— no hacían sino demostrar el menosprecio por la mendicidad.

Como consecuencia del continuo esfuerzo realizado por los capuchinos para asimilarse física y espiritualmente al santo de Asís y de los vínculos tejidos entre esta asimilación y la sensibilidad hispanobarroca del XVII, surgió entonces —al menos en el plano dialéctico— la necesidad de rescatar la esencia de la pobreza franciscana. Si bien la práctica de la mendicidad, el uso del hábito rústico y remendado y la dejación de la barba fueron, dentro de la orden capuchina, los elementos que hicieron visible la experiencia capuchina de la pobreza franciscana, filosófica y teológicamente las cualidades y calidades de la pobreza practicada por san Francisco trascendían la carencia material al ser entendida como parte del estado espiritual idóneo para acercarse a Dios. Reciclando la ideología de los primeros franciscanos, los capuchinos aseguraban que no era suficiente *vivir* en la pobreza (*vivir* la pobreza), había que *envidiarla* (Bazarra). San Francisco quiso ser el hombre más pobre del mundo para emular a Cristo, de ahí que eligiera el nombre de “hermanos menores” —los más pequeños e indignos— para referirse a los integrantes de la congregación que había fundado.

Es evidente que el anacrónico intento capuchino de practicar aquella histórica pobreza, relacionada con el sistema-mundo feudal, fue infructuoso, pues el discurso sobre la pobreza envidiada contravenía las demandas ideológicas del naciente capitalismo. Por eso, entre los capuchinos de la época moderna, la práctica de la mendicidad se consideró como la vía más perfecta del fraile menor para experimentar la pobreza y, en consecuencia, la espiritualidad verdaderamente franciscana. Ideológicamente, el capuchino que pedía limosna de casa en casa alcanzaba el grado casi perfecto de humildad terrenal y del ejercicio en vida de esta virtud dependía el espacio que su alma ocuparía en las postrimerías. El fraile menor, virtuoso en humildad, se adiestraba diariamente en la represión de sus deseos de honra inclinándose por el más bajo (pobre) concepto que podía tener de sí mismo. El amor propio, generado por

el “vicioso instinto de la naturaleza” que busca deleites y complacencia, era el enemigo de la virtud adquirida mediante la práctica de la humildad (Bergamo, *El capuchino* 58).

El humilde, apuntaba en el siglo XVIII el capuchino Gaetano da Bergamo, “tiene amor a su propio desprecio [...], elige para sí lo peor [y] teme siempre caer en cualquiera defecto” (*El capuchino* 57). No hay, pues, en el universo capuchino, diferencia entre humildad y humillación, por lo que la práctica de la mendicidad era traducida en la oportunidad de *ser* pobre y de *ser* humillado como Cristo durante la Pasión. La mendicidad, además, posibilitaba el cumplimiento de una de las admoniciones dictadas por san Francisco y basada en el evangelio de Mateo: “quien es pobre de espíritu se odia a sí mismo y ama a los que le golpean en la mejilla” (“Admoniciones”; también Rivera). En suma, avergonzarse de pedir limosna significaba avergonzarse de imitar a Jesucristo.

La corporeización de la trascendencia metafísica que los capuchinos otorgaron al concepto de pobreza franciscana está contenida en la figura del primer santo de la orden: Félix de Cantalicio. De acuerdo con el relato hagiográfico, este afirmaba que “el cuerpo es un jumentillo del alma y que como tal había de tratarle, quitándole a palos y haciéndole andar derecho”, razón por la que realizaba tres disciplinas corporales al día, preferentemente luego de la caída del sol y en lugares específicos como la entrada de la iglesia conventual o dentro del cementerio dispuesto para los religiosos, “cargándose de tantos azotes, desde la cabeza a los pies, con unas riendas de caballo de suma dureza, que quedaba siempre muy lastimado”. Para manifestar el odio que se tenía a sí mismo, el fraile gustaba de autonombrarse “el asno del convento de Roma” y continuamente se colocaba en situaciones humillantes. Cierta día, mientras pedía limosna de puerta en puerta, tropezó hasta llegar al suelo, y no pudiendo levantarse debido a su avanzada edad, solicitó ayuda a su compañero limosnero diciendo: “¡Ah! compañero, ¿no echas de ver que ha caído el asno? ¿Por qué no le ayudas a levantar, dándole muchos palos en las costillas?”. De episodios como este está plagada la hagiografía del santo canonizado en 1712, lo que sugiere que el grado de santidad que practicó en vida lo obtuvo mediante su desmesurada propensión a la humillación (Boverio, *Segunda parte* 651, 656, 658).

Otra manifestación capuchina de la pobreza franciscana fue el menosprecio por las letras. La dinámica sociocultural del mundo moderno estuvo marcada por la difusión de textos por medio de la imprenta, situación que generó los niveles más altos de alfabetización conocidos hasta el momento en

Occidente. En el imaginario capuchino, los *verdaderos* pobres, además de menesterosos, eran ignorantes, puesto que sus posibilidades de instrucción para aprender a leer o escribir —prácticas que se enseñaron separadamente hasta el siglo XIX— eran escasas. Recordemos que cuando se erigió la orden capuchina se dispuso en las constituciones de Albacina el menosprecio por la lectura y la escritura y se prohibió la construcción de casas de estudio con el objetivo de que los frailes no tuvieran distracciones en su disciplina espiritual. Aunque con este argumento se prohibió también que los religiosos confesaran seglares, es evidente la mala reputación que hubiesen tenido los capuchinos al ocuparse del sacramento de la confesión, ya que el ejercicio de este ministerio exigía conocimientos doctrinales, teológicos y filosóficos que un analfabeto difícilmente podía adquirir. En las constituciones de 1536, no obstante, se prescribieron algunos “santos y devotos” estudios, con lo que eventualmente el vicario general podía conceder licencias para que los padres más avanzados en letras se ocuparan del trabajo confesional. Además del equilibrio pretendido en estas constituciones entre contemplación y acción, surgió la necesidad de preparar a los frailes para hacerlos predicadores y misioneros, tarea para la cual eran necesarios algunos libros básicos sobre la elaboración temática del sermón, los códigos mnemotécnicos utilizados en oratoria y el adiestramiento corporal. Así pues, durante el siglo XVII el ingreso de frailes letrados a la orden capuchina se hizo urgente. Esta fue la razón por la que los religiosos fundaron conventos cerca de las universidades y, posteriormente, se hicieron de sus propias casas de estudio.

Con todo y eso, los capuchinos consideraron que los actos de leer y escribir eran necesidades específicas del apostolado, pero nunca una obligación religiosa ni una vía del progreso espiritual de los integrantes de la congregación, porque en la regla aprobada por Honorio III se estipulaba que “no se cuiden los que no saben letras de aprenderlas” (*Colección* 17). Como *verdaderos* pobres, el grueso de la población capuchina no conoció la instrucción lectoescritural, pues el desempeño de esta habilidad no formaba parte de los requisitos de ingreso a la orden. Del estado de ignorancia de los frailes capuchinos dependía, según lo escrito hasta aquí, la perfección y continuidad de la disciplina física y espiritual conventual. Además de esto, la jactancia de la santa ignorancia entre seglares y seculares abría para los capuchinos diferentes oportunidades de ser humillados. Esto último revela las razones por las que una de las amonestaciones murcianas que servían para huir del mal fuera la ignorancia de la letras, junto con la condena a la sollicitación, la soberbia, las riñas y los escándalos.

Según Leandro de Murcia, la ignorancia de las letras es obligada para los religiosos legos, ya que estos, antes de sentir la “tentación de estudiar”, debían adiestrarse en la perfección espiritual,

[...] para que todos sepan de cuanto mayor importancia es tener el espíritu del Señor y de su santa obra; la cual, como dice san Buenaventura, es la devoción y la oración, [...] y así especifica nuestro Padre las operaciones del espíritu, que son orar siempre a Dios de puro corazón, y tener humildad y paciencia en la persecución y enfermedad, y tener caridad tal que se extienda a amar a nuestros enemigos y a los que nos persiguen y calumnian. (L. de Murcia, *Questiones* 475)

A imitación de san Francisco, los capuchinos consideraron que a la puerta de la verdadera salvación no se llegaba con lecturas teológicas ni con discursos universitarios, sino mediante el conocimiento y la experiencia de la palabra de Dios y las acciones realizadas diariamente, inspiradas en las revelaciones del Verbo hecho hombre del Nuevo Testamento (Montero). Por esa razón, durante el noviciado, los hermanos legos se ocupaban principalmente de los trabajos de encargo, de la recolección diaria de limosnas y de algunos oficios. Entre los más importantes estaba la fabricación de sayales, aunque algunos también se dedicaron a la planeación arquitectónica de nuevos conventos y a los trabajos de albañilería y carpintería, generalmente ayudados por los *donados*. Estos eran personas que vivían fuera de la comunidad conventual, en casas cercanas al convento, y que, sin tener la intención de integrarse al noviciado, hacían algunos votos, ayudaban en los quehaceres del convento y prometían llevar vida piadosa en el siglo (Carrocera, *La provincia* ocupaban 1: 293).

Ahora bien, a los frailes *más adelantados* —entiéndase, los que en su vida secular habían recibido instrucción institucional y sabían leer y escribir— se les permitía estudiar lógica y filosofía. Según Murcia, los religiosos estaban conscientes del daño que el estudio de estas disciplinas podía generar entre los frailes inmaduros, que con facilidad se abandonaban a la vanidad intelectual. Por eso, en las constituciones capuchinas impresas en 1644 se advierte a

[...] aquellos, pues, que fuesen puestos al estudio, se esfuercen juntamente con la santa pobreza, a no dejar jamás el camino real que lleva al Cielo, esto es, la santa humildad, acordándose muchas veces de aquel dicho del

santo beato Jacopono<sup>140</sup>, que ciencia adquirida da mortal herida si no está vestida de corazón humillado. Serales [*sic*] ocasión para humillarse, el conocer que se les ha acrecentado nueva obligación para con Dios, por haberlos promovido al estudio. (*Constituciones de los frayles* 49)

El único estudio promovido entre todos los integrantes de los conventos capuchinos hispanos era el de la regla franciscana, pues su conocimiento fue un precepto obligatorio. El fraile ignorante de la regla incurría en pecado mortal. No obstante, existió una especie de tabulador que incluía cinco grados de pecaminosidad relacionados con los tipos de ignorancia de la regla en que podía caer un religioso, a saber, ignorancia de derecho, ignorancia de derecho divino, ignorancia crasa, ignorancia supina, ignorancia afectada o ignorancia de hecho<sup>141</sup>. Las características que definían cada tipo de ignorancia y su penitencia correspondiente estaban determinadas por las obligaciones y el cargo del religioso: como afirmaba Leandro de Murcia, no todos los capuchinos tenían la obligación de conocer las sutilezas de la regla, por lo cual la ignorancia de esta entre los prelados era más grave que la ignorancia entre los legos.

Murcia refiere situaciones específicas en las que, por ignorancia de la regla, los frailes podían encontrarse en peligro de pecado. Por ejemplo, si los frailes constructores proyectaban un convento en espacios cómodos y bien ubicados, con puertas y ventanas de mucho valor, faltaban a los preceptos de pobreza y

<sup>140</sup> Probablemente se trata aquí de Iacopone da Todi o Giacomo da Todi, porque Antonio Arbiol, en su *Mística fundamental de Cristo Señor Nuestro*, apunta que el “beato Jacopono, de mi religión sagrada, escribió un elegante y conciso ritmo de la vanidad del mundo” (302). Además, en un manual para frailes menores escrito en italiano, se alude a los himnos y ritmos escritos por el franciscano Giacomo da Todi en tiempos de Inocencio III (Latera 257).

<sup>141</sup> *Ignorancia de derecho*: la más común, llamada también culpable, significa que se peca por carecer del conocimiento de la regla y, por tanto, es fácilmente superada con el adoctrinamiento. Puede llevar a incurrir en pecado venial o mortal según la gravedad. *Ignorancia de derecho divino*: aquella en que incurre el que no conoce la ley eclesiástica y debe ayudarse de los doctos para adquirir este conocimiento. *Ignorancia crasa*: es aquella en que un religioso incurre cuando, por negligencia, no se entera de su obligación y tampoco busca la manera de vencerla porque se deja llevar por la tibieza. *Ignorancia supina*: es cuando un religioso con temeridad realiza actos que van en contra de la regla. *Ignorancia afectada*: cuando un religioso cae en ignorancia supina pero no siente remordimientos, ya que voluntariamente eligió ignorar sus obligaciones. *Ignorancia de hecho*: cuando uno sabe sus obligaciones y sabe que cae en pecado al desobedecerlas, pero no discierne en ello y se deja llevar por las acciones que le parecen más prácticas. Un ejemplo de este tipo de ignorancia es la del religioso que fabrica conventos y, por hacer rápido la obra, no repara en el gasto de materiales, en la ornamentación, etc. (L. de Murcia, *Questiones* 8-9)

humildad. Quienes negligentemente edificaban un convento inseguro que al poco tiempo tendría que ser derribado o aquellos religiosos que solapaban el trabajo mal hecho por los albañiles, que echaban “mucho más cal de la necesaria, por obrar ellos con más facilidad”, también incurrían en pecado (*Questiones* 9).

Los limosneros pecaban si no daban noticia a los prelados sobre las limosnas pecuniarias ofrecidas deliberadamente o al pedir o admitir “cosas que no vienen al uso estrecho de los frailes”. Los sacristanes caían en la falta de la ignorancia si no limpiaban el polvo en el altar y en los utensilios del oficio divino, si no remendaban casullas y ropa para el uso de los sacerdotes o si almidonaban demasiado la ropa, hasta echarla a perder. Los roperos, frailes legos que se dedicaban al cuidado de los hábitos, eran pecadores si no lavaban y remendaban los hábitos de la ropería al uso de los demás religiosos, si cortaban los hábitos más anchos de lo permitido por las constituciones, si gastaban mucho sayal “en contra de la santa pobreza y otras veces en hacerlo tan extremo estrechos, que no sirven un año y luego es menester hacer otros”. Los frailes hospederos, cuyo trabajo era lavar los pies de los huéspedes del convento y cuidar de sus mantas, almohadas y ropas, incurrían en la falta de la ignorancia si no sacudían, oreaban y limpiaban estos enseres (L. de Murcia, *Questiones* 10).

Quienes estaban al cuidado de las bibliotecas pecaban por ignorancia si no encuadernaban los libros desgastados por el uso, si no los sacudían y si no los tenían atados con cintas para impedir que se deshojaran. En el caso de que el convento no contara con algún fraile que se ocupara del cuidado de los libros, “las culpas corren por cuenta del prelado”. Los cocineros quebrantaban las disposiciones regulares si, por ignorancia, gastaban más leña, carbón o aceite de lo necesario; si dejaban echar a perder la carne y el pescado “por no ponerlos en parte fresca, o salarlos”; si tiraban la comida sobrante de los religiosos “que decentemente se les puede volver a servir”; si daban algún día tanta comida a los hermanos que estos fueran incapaces de terminarla o si daban tan poca que los religiosos “se quedan muertos de hambre”; si distribuían injustamente los alimentos ofreciendo más a ciertos religiosos para ganar su aceptación o si dejaban poca vianda para los viejos, los enfermos y los huéspedes; también cometían una falta si sazonzaban tanto los alimentos que no se pudieran comer. Los refitoleros, personas que se ocupaban del refectorio, pecaban si dejaban enmohecer el pan, pudrir la fruta, desbravar el vino o si, al igual que los cocineros, repartían estos bienes de manera injusta. Los enfermeros caían en la culpa de la ignorancia si guardaban los medicamentos por tanto tiempo

que después no pudieran servir o si la ropa de los enfermos no era oreada y lavada con lejía “para que no le peguen las enfermedades de unos a otros” (L. de Murcia, *Questiones* 10-11).

Los frailes que no se dedicaban a ninguno de estos oficios —sacerdotes, predicadores y misioneros— pecaban por ignorancia al no remendar y lavar su propio hábito o si guardaban comida como “dulces y conservas, y otras cosas de precio, para gastarlas sin licencia”. Lo mismo sucedía para los que utilizaban pañuelos y prendas superfluas. Los predicadores que usaban más libros de los indispensables para su oficio, así como los que hacían comprar breviarios nuevos, aun cuando ya tuviesen uno, pecaban también por ignorar las prescripciones de la regla relativas a la propiedad y la pobreza. Así mismo, los religiosos que guardaban materiales para hacer suelas u otros enseres sin expresa necesidad y los que tenían “cosas curiosas o que llaman de devoción, en cantidad de valor notable, con título de darlas a seglares, sin haber necesidad presente”, debían hacer penitencia para limpiar estos pecados cometidos por ignorancia regular (L. de Murcia, *Questiones* 11).

Es claro, pues, que este complejo concepto de pobreza franciscana, capaz de vincular los espectros materiales y espirituales con el *saber hacer* y el *saber ser*, aunque restringía el *saber* por sí mismo, fue el eje medular de la sistematización del universo capuchino.

## LA VILEZA DEL HÁBITO Y LA DESCALCEZ

Ya imaginará el lector que en la amplia exégesis de la regla escrita por Leandro de Murcia la cuestión sobre la legitimidad de la forma del hábito capuchino no podía omitirse. El autor utilizó el discurso de Zacarías Boverio al respecto e hizo glosas en algunas partes. Según Murcia, era obligación de todo capuchino defender la forma de vestimenta instituida por san Francisco, porque “la forma es la que diferencia las cosas de las demás y la hace distinguir de ellas, de tal manera que si se muda la forma sustancial, no queda el mismo ser de la cosa”. En realidad, la singularidad de la exposición murciana sobre el tema radica en el boceto que presenta sobre el desarrollo de ciertas prácticas culturales alusivas a la vestimenta dentro de la comunidad capuchina. El capuchino apunta que si bien, por lo general, la costumbre “tiene fuerza de ley”, el vestir hábito con capucho, cuerda y paños menores es una prescripción

*equipolente* porque la *costumbre* de ataviarse de esta manera fue instituida por san Francisco (*Questiones* 100).

Si al religioso le faltaba alguno de estos tres elementos, dejaba inmediatamente de serlo y caía en pecado mortal cuando, sin causa justificada, andaba algún día sin ellos. El hábito, entonces, era el cuerpo mismo del fraile menor y por eso los capuchinos no se desnudaban de él ni para dormir. Aunque entre los frailes de la familia observante no existía el precepto prohibitivo de desnudarse el hábito durante las noches, a no ser que se desvistieran “con ánimo de vagar” como seglares, entre los capuchinos la costumbre de “no quitarse jamás el hábito” (L. de Murcia, *Questiones* 100), salvo en ocasiones en que la gravedad del caso lo ameritara, se introdujo para practicar la más estrecha observancia,

[...] porque llevar el hábito está anexo a la profesión de religioso, que no se puede dejar temerariamente: esto es sin razonable causa, y sin culpa: antes bien muchas veces de su dejación se puede seguir descomunión [...], lo cual sería como si totalmente le dejase por apostatar de la orden, o si quedando en ella usase del hábito de otra orden, o si saliendo de la religión sin justa causa y suficiente licencia, tomase el hábito de otra orden; o si le llevase escondido porque no le conociesen. [Aunque si] le dejó temerariamente por breve tiempo, como para saltar, o correr, o tirar la barra, dejó el hábito por una hora; y aunque fuese por un día, no incurría en la descomunión, aunque pecaría venialmente. (L. de Murcia, *Questiones* 107)

Esta costumbre fue practicada también por los frailes descalzos, quienes juzgaban que dormir sin hábito era pecado venial (San Joseph 69). Sin embargo, al parecer, entre los capuchinos la prescripción de no quitarse el hábito “ni para dormir, ni en ninguna enfermedad aunque sea tan peligrosa” fue objeto de una rigurosa observancia hasta la segunda mitad del siglo XVIII (Ajofrín, *Carta familiar* 48).

Como evidencia del cumplimiento de esta prescripción, conocemos la preocupación que el médico de Jaén Juan Bautista Manzaneda y Molina manifestó sobre el asunto. En su *Discurso medicinal sobre el uso y costumbre de los padres capuchinos de no desnudarse el hábito en sus enfermedades* —publicado en castellano en 1679 y traducido al latín un año más tarde para ser presentado al pontífice mediante la Congregación de Obispos y Regulares—, Manzaneda suplica al papa que “mandase a los capuchinos mitigasen ese rigor [de no desnudarse jamás el hábito] como temerario e impío”, argumentando que esta práctica

generaba focos de infecciones dentro de los conventos. En la Congregación de Obispos y Regulares fueron examinadas las razones médicas esgrimidas por Manzaneda. Aun así, la petición fue denegada y la Congregación resolvió que “se observase lo que tan santamente y con tanta edificación del mundo se había observado siempre, exhortando a ello con paternal amor y dulzura” (Ajofrín, *Carta familiar* 49).

Al respecto, en la segunda mitad del siglo XVIII, Francisco de Ajofrín escribió que esta costumbre estaba vinculada con la santidad y significaba otra forma de penitencia por medio de la cual se lograba un acercamiento más perfecto con Dios. El capuchino refiere que esta mortificación fue experimentada por el obispo franciscano y virrey de la Nueva España, Juan de Palafox y Mendoza (*Carta familiar* 49). Aunque Ajofrín no muestra las evidencias de su afirmación, es probable que su fuente haya sido la *Vida interior* del obispo y virrey, editada por Miguel Vergara en 1691, donde se lee que aquel

[...] envió a pedir un hábito de san Francisco capuchino, y todas las noches se lo vestía, pidiendo al santo que intercediese con Dios, que le perdonase; y así durmió algún tiempo sobre una tabla debajo de una escalera de su cuarto. (Palafox, *Obras* 41<sup>142</sup>)

Dado que el discurso sobre la relación de esta práctica del obispo con la costumbre capuchina de no desnudarse el hábito solo lo hemos encontrado en la *Carta familiar* de Ajofrín, es probable que la conexión sugerida por el capuchino no formase parte de las justificaciones ordinarias utilizadas por los miembros de la orden para negarse a revocar la prescripción. Seguramente la referencia al padre Palafox fue utilizada por Ajofrín como un recurso literario capaz de yuxtaponer la figura de un viejo conocido entre la feligresía novohispana con la apenas conocida orden capuchina porque, recordemos, la primera edición de la *Carta familiar* se publicó en México hacia 1765, cuando Ajofrín y Olite recogían limosnas en la Nueva España para la misión del Tíbet.

A la costumbre con fuerza de ley de no desnudarse el hábito, salvo en ocasiones bien justificadas, Leandro de Murcia añade el precepto que obligaba a los

<sup>142</sup> En 1691 Miguel Vergara editó e hizo imprimir los manuscritos del obispo bajo el título de *Vida interior del ilustrísimo [...] D. Juan de Palafox y Mendoza*. Este texto formó parte de la compilación de las obras palafoxianas realizada en el siglo XVIII.

capuchinos a vestirlo vilmente. Las características más elementales de un hábito vil se concentraban en el bajo precio de su hechura y en su color. Los hábitos capuchinos no debían ser ni preciosos ni curiosos y su color podía variar según “la costumbre y uso de la tierra o región en que los frailes viven”, siempre que este no fuera “artificial, sino natural”. Con esto quedaba estrictamente prohibido que los religiosos vistieran hábitos con telas teñidas, ya que el uso de tintes artificiales, además de ir en contra del voto de pobreza, marcaba diferencias sociales y jerárquicas entre los religiosos y la gente común del lugar (*Questiones* 107-108).

Siendo los religiosos más próximos a las disposiciones de san Francisco, los capuchinos añadieron a estas características el mandato de remendar el hábito para que resplandeciera de pobreza y aspereza. “Por amor de la pobreza y humildad”, los frailes remendaban sus hábitos con sacos, pedazos de lana o restos de otras telas cuando se les trozaban o se desgastaban. Además, estaba permitido que los religiosos remendaran sus vestidos “para mayor vileza y desprecio del mundo, no solo cuando está roto el hábito, sino aun sobre [el hábito] sano, como lo hacía nuestro padre san Francisco” (L. de Murcia, *Questiones* 108). El remiendo del *hábito sano* fue también promovido entre los franciscanos descalzos (San Joseph 75-86), a pesar de que en la Orden de Frailes Menores Observantes esta práctica fuera muy criticada, pues estos aceptaban los remiendos justificados por la rotura o el desgaste de la tela pero nunca los remiendos innecesarios. Al respecto, decía el observante Luis de Miranda:

[...] los remiendos monstruosos, afectados y echados sin necesidad y por sola la apariencia, no creo son conformes a la intención y voluntad de nuestro padre [...] Que no sean conformes a la intención y voluntad de nuestro padre san Francisco expresamente se colige de la fuerza de las palabras de su regla [...] *Quodom nes vestimentis vilibus induantur & pos int ea repetiare, &c. Repetiare*, significa remendar, y quien dice remendar, quiere decir reparar y renovar con algún pedazo nuevo, aquello que estaba roto y viejo. Pero el hábito o manto que está nuevo echarle un pedazo viejo, ¿eso de qué sirve? (348)

La defensa capuchina del remiendo estético y voluntario en el hábito religioso como manifestación de la santa pobreza debía matizarse, so peligro de ser calificados como frailes herejes. Ya entre los siglos XIV y XV los *fraticelli* habían sido acusados de herejía debido al hábito harapiento, sucio y remendado

que vestían y con el que exteriorizaban su condición de pobreza extrema (Pou). Así, era necesario que los remiendos al *hábito sano* entre los capuchinos se ajustaran a la representación de la pobreza franciscana aceptada por la Santa Sede. Los zurcidos con trozos de saco debían hacerse por *amor a la pobreza*, nunca por *presunción de pobreza*, pues, apunta Murcia, quienes zurcían sus vestidos movidos por esta presunción convertían los hábitos en trajes carnavalescos, con lo que generaban “que los que los ven se muevan a horror o a hacer burla”, razón por la cual el capuchino condena a quienes remendaban sus hábitos exageradamente y los califica de “sediciosos, noveleros [e] invencioneros”. A estos se les castigaba, según el capuchino, con la pena de excomunión por la incursión en el pecado de escándalo dentro y fuera de los espacios conventuales. La diferencia visible entre el hábito vil y el hábito “novelero” era que el primero conservaba las medidas prescritas en las constituciones de la orden —anchura, largura, tamaño de las mangas y forma de la capucha— y los paños que se usaban para su remiendo eran opacos y colocados a los costados o en la parte baja de la túnica. Un hábito novelero o “monstruoso” se caracterizaba por ser más estrecho de lo prescrito y estar remendado por todas partes con “paños de diversos colores”, a tal grado que era imposible encontrar el color original de la prenda. Es evidente que esta valoración resultaba bastante subjetiva: mientras que para un religioso ciertos remiendos en su hábito podían significar amor a la vileza, para otro, esos mismos remiendos eran vanidosas extravagancias. De ahí que, en última instancia, fueran los prelados quienes regulaban los remiendos lícitos o ilícitos en sus conventos (L. de Murcia, *Questiones* 108-109).

Nuevamente, la hagiografía de Félix de Cantalicio es útil para comprender la valoración subjetiva del hábito vil. Deseoso incansable de humillación y de penitencia, otra de sus grandes virtudes era su amor incondicional a la pobreza manifestada en el hábito. Se cuenta que, con licencia de sus prelados, vivió con un hábito extremadamente corto y estrecho,

[...] lleno de remiendos por todas partes, no del mismo paño sino de diferentes, según le ocurrián, porque como los iba topando en las calles, o en otro cualquiera lugar, los iba recogiendo para este fin. (Boverio, *Segunda parte* 647)

El hábito del santo estaba tan saturado de remiendos, que con frecuencia los seglares se acercaban a preguntarle cuál era el significado de esa túnica tan

heterogénea, a lo que el fraile respondía que los parches desiguales cosidos a su hábito “eran sus bordaduras de oro y piedras muy preciosas”. Incluso, Zacarías Boverio apunta que el hábito del primer santo capuchino “no parecía manto remendado, sino manto hecho de remiendos” (*Segunda parte* 647-648). Ante esto solo cabe preguntarnos cuál era la apariencia, entonces, del hábito noveletero y monstruoso denostado por Leandro de Murcia.

Otro elemento diferencial de las prácticas culturales referentes a la indumentaria entre capuchinos y otras congregaciones franciscanas estaba en la restricción capuchina al uso del calzado, ya que en la regla se disponía que los frailes solo podían calzarse en casos de extrema necesidad. Murcia, en referencia a esta cuestión, se ocupa de definir qué debe entenderse por calzado y qué significa extrema necesidad. Escribe que algunos expositores de la regla, como san Buenaventura, argumentaron que por calzado debía entenderse cualquier forma capaz de cubrir la totalidad del pie, razón por la que “las suelas o sandalias” no podían considerarse calzado, al no cubrir totalmente el pie. Otros pensaban que para que el calzado fuera tal, además de envolver todo el pie debía estar fabricado con cuero, por lo que cualquier forma hecha de otro material no podía considerarse calzado. Así mismo, Murcia argumenta que el calzado es aquello que cubre la planta del pie o el pie completo y considera que los verdaderos herederos de san Francisco deben andar “con los pies desnudos”. En cuanto a lo que se podía considerar como extrema necesidad, el capuchino apunta que ni el padecimiento de frío ni “el miedo superfluo de enfermar” suponían justificación para calzarse. Esto aplicaba también a los frailes predicadores, aunque argumentaran la necesidad de calzarse para “conservar la voz”. La extrema necesidad significaba estar expuesto —prosigue el capuchino— a una enfermedad grave o a un clima tan extraordinario que impidiera a los frailes el cumplimiento de sus obligaciones, aunque siempre existía la posibilidad de obtener licencia del prelado para calzarse aun en condiciones no vinculadas con la extrema necesidad (L. de Murcia, *Questiones* 109). Por ese motivo no debe sorprendernos que Zacarías Boverio lleve sandalias en el grabado contenido en las *Chronicas* (figura 1), pues era habitual que los ministros otorgaran la licencia de calzarse a los frailes que se dedicaban a escribir por su mandato.

Así pues, queda claro que sobre los prelados recaía la guarda perfecta de la regla franciscana, ya que de su valoración y su juicio dependía el otorgamiento de dispensaciones en la observancia de la regla. Las licencias concedidas por aquellos, justificadas con argumentos poco sólidos, eran, en suma, las

generadoras de la inobservancia de la regla, por lo que Murcia exhorta a los prelados a evitar la concesión de licencias,

[...] porque fácilmente y poco a poco en esto [en la licencia del calzado] y en las demás cosas, se irá introduciendo la relajación; y en esta parte los prelados han de dar estrechísima cuenta en el juicio de Dios, porque ellos siempre que ha habido relajación en la orden, han sido la causa principal de ella, con la sobrada facilidad en dispensar y en dar licencias o permisiones contra los preceptos de la regla, o buenas costumbres de la religión. (*Questiones* 109)

Si bien, como su nombre lo indica, los franciscanos descalzos tenían la prohibición de usar calzado (M. E. Martínez), al parecer no se ocuparon por indagar sobre la naturaleza de lo que podía considerarse como tal. En las constituciones descalzas se determinaba que “los frailes están obligados a andar descalzos con choclos o sandalias abiertas, sin cubrir el pie, ni con peales de paño, ni otra cosa alguna” (San Joseph 328), mientras que entre los dieguños novohispanos se prescribía que

[...] ningún religioso, dentro y fuera del convento, use de algún género de calzado (según el precepto de nuestra regla) sin manifiesta necesidad y licencia del ministro provincial, y discretos del convento, los cuales podrán traer unas sandalias pobres y sin curiosidad alguna, y ninguno se ponga sandalias nuevas, sin que primero las vea el guardián, el cual no permitirá usarlas si no fueren muy religiosas. (*Constituciones de la provincia* 49)

Estas sentencias parecen indicar que el uso de las sandalias fue común entre los hermanos de la descalcez, pues no eran consideradas calzado, mientras que entre los capuchinos cualquier material que cubriera entera o parcialmente el pie estaba prescrito como tal.

## AYUNOS, VIANDAS Y ALIMENTOS TABÚ

Los seres humanos hemos hecho del acto de comer un lenguaje normativizado. Qué ingerir, cuándo y dónde hacerlo son cuestiones que se inscriben en el cuerpo y forman parte de actitudes socialmente compartidas. El ayuno

—la inanición voluntaria— también forma parte de esta regulación alimentaria porque con él se normativizan el tiempo y la forma en los que un ser humano expresa, de manera consciente, las contradicciones que surgen de su integración en la comunidad. Quien ayuna elige el hambre como método de transformación, “interviene sobre su propio cuerpo [en un intento] de contrarrestar la presión ejercida sobre el individuo” (Masip 75). En el Occidente moderno, el ayuno y las restricciones alimentarias prescritas en la regla franciscana eran observados con extrema rigurosidad entre los frailes capuchinos. Desde el siglo XVI, la fama que estos ganaron gracias a la austeridad alimentaria se contrapuso al derroche de comida y al uso de cubertería e instrumentos de cocina opulentos comunes entre las familias nobles y cortesanas.

Zacarías Boverio cuenta que los primeros capuchinos se alimentaban con agua, yerbas crudas y fruta, y que solo “los flacos de estómago” tomaban de vez en cuando un poco de vino. Se negaban a recibir limosna de carne, con lo que, “corriendo la voz comúnmente de que los capuchinos no comían carne, ya no había quien se la diese”. El refectorio de los conventos más antiguos de la orden no contaba con mesas. Los religiosos comían *en tierra* solo una vez al día, utilizando ollas de barro y cucharones de madera para mayor pobreza espiritual. Las cáscaras de calabaza hacían las veces de recipientes y, como manifestación del gran desprecio por las vanidades mundanas, había quien “solía echar ceniza en lo que comía para que perdiese el sabor” (Boverio, *Primera parte* 151-152).

Sin embargo, para los capuchinos fue imposible sostener esta rigurosidad, ya que la pobre dieta combinada con las penitencias estrictas a las que se sometían los condenaba a enfermar con mucha facilidad. Por ello, a finales del siglo XVI, se hizo necesaria una modificación en los hábitos alimenticios, al mismo tiempo que la radicalización de las prácticas alimentarias y los excesos en las abstinencias comenzaron a interpretarse como argucias demoniacas para extinguir la reforma capuchina. Así lo demuestra la historia de un novicio de la provincia de Lodi (región de Lombardía) que, en 1597, “comenzó a tratarse con tal aspereza, que aun se abstenía de lo que era necesario para vivir”. Según se cuenta, el demonio se le presentaba en la figura de Jesucristo y lo persuadía para que dejase de comer y extremase sus penitencias, con la finalidad de que enfermara y abandonara la orden o que muriera (Boverio, *Tercera parte* 269). Por lo tanto, entre los siglos XVII y XVIII, los refectorios conventuales se amueblaron con mesas y bancos, se incorporaron a las cocinas nuevos utensilios, se

amplió la dieta regular de los religiosos, se atenuaron las mortificaciones penitenciaras y se moderó la rusticidad de los conventos (M. Pérez 262).

No obstante, las prescripciones alimentarias capuchinas siguieron considerándose como las más drásticas entre las congregaciones franciscanas. Mientras que observantes y descalzos podían comer lácteos y huevos en tiempos de ayuno —con excepción del ayuno estipulado para la Cuaresma—, en la congregación capuchina la ingesta de estos alimentos estaba prohibida y el desacato a esta disposición era considerado pecado mortal (L. de Murcia, *Questiones* 185). El pescado, los huevos y la carne podían comerse fuera de los tiempos de ayuno bajo dos condiciones: que algún benefactor los hubiera regalado deliberadamente a la comunidad —porque los capuchinos tenían prohibido pedir estos alimentos como limosna— y que el prelado otorgara licencia para su consumo. Si la comunidad recibía demasiados alimentos de sus benefactores, los capuchinos repartían las viandas entre los pobres porque estaba prohibido que los religiosos almacenaran alimentos para más de dos o tres días.

La dieta básica capuchina estaba compuesta de fideos, arroz y vino rebajado con agua. Estaba prohibido el uso de especias para condimentar las comidas, aunque esta restricción no se aplicaba en la preparación de los alimentos dispuestos para los hermanos enfermos (M. Pérez 564-565). En la mesa no se permitía el uso de manteles, se servía solo un género de comida o guisado con algunas colaciones y, en tiempos de ayuno, ensaladas crudas o cocidas (Boverio, *Primera parte* 141-149). Los miércoles de todo el año estaba prohibida la ingesta de carne y los frailes se conformaban con “una suerte de escudilla” (*Constituciones de los frayles* 21). Aunque en la regla se estipulaban ayunos obligatorios bien señalados —desde la fiesta de Todos los Santos hasta la Natividad y desde la Epifanía hasta la Cuaresma—, se estima que los frailes más penitentes ayunaban casi la mitad del año, pues tenían la libertad de abstenerse de comer carne y beber vino los días que quisiesen, previa obtención de la licencia del prelado (Barraquer 469). Así lo hizo el beato Bernardo de Ofidia, quien se impuso ayuno a pan y agua durante todos los viernes del año, según su hagiografía (Villalpando 197). El Viernes Santo era el día de ayuno más riguroso: los frailes comían *en tierra* solo pan y agua, aunque durante el resto del año cualquier religioso podía pedir licencia para separarse de la mesa y comer a ras del suelo (M. Pérez 566).

El acto de *comer en tierra* podía ser una penitencia autoimpuesta o un castigo ordenado por los superiores del convento. Los prelados estaban

autorizados para separar públicamente de la mesa al fraile que hubiera infligido alguna ordenanza, y obligarlo a comer en posturas humillantes, ya fuera en cuatro puntos (apoyado en el suelo por las manos y rodillas) o debajo de la mesa (M. Pérez 571). La vinculación simbólica entre la tierra, la penitencia y la ingesta es evidente en el modelo de santidad capuchina proyectado en la hagiografía de san Félix de Cantalicio. Cierta día, el santo y su compañero pedían limosna y un bienhechor les ofreció “un pernil cocido de tocino”. Animado por su compañero, san Félix comió un bocado “contra su común estilo de no comer fuera del refectorio”, acto que le provocó tan grandes escrúpulos de conciencia que se autocastigó “no sólo con lágrimas, sino también con no comer bocado en tres días”. Anduvo luego triste y cabizbajo:

[...] preguntó el compañero a san Félix, que ¿qué tenía pues tan melancólico andaba? Y Félix respondió en esta forma: *La salud no es mala; pero la boca me hiede a tierra*. Aludiendo a aquella leve golosina. Como tenía tan acostumbrado a dieta, a ayuno y a mortificación el paladar, extrañó el olfato el oler a tierra, o a terreno, esta vez; porque los mortificados huelen más o menos a terrenos. (Madrid, *El César* II: 372)

Si el olor a tierra formó parte de la construcción simbólica de la observancia rigurosa de la disciplina alimentaria capuchina, ¿qué representaron entonces para los religiosos el olor y el sabor del cacao? Aunque el cacao y sus derivados fueron satanizados por algunos miembros del clero, Leandro de Murcia escribió una larga disertación sobre el alimento más controvertido de la Europa moderna: el chocolate. Desde finales del siglo XVI salieron a la luz diferentes textos que defendían las propiedades médicas del chocolate (Barrios; J. Cárdenas; Ledesma). Sin embargo, fue en el ámbito eclesiástico donde más atención se prestó a la relación de la bebida del chocolate con el ayuno. Un ejemplo de la preocupación del clero sobre el asunto es que, gracias a la fama que tuvo el chocolate como una bebida inflamadora de pasiones, las monjas carmelitas del convento de Santa Teresa de la Ciudad de México, al tomar la profesión, hacían voto “de no beber chocolate ni ser causa de que otra lo beba” (Corcuera, *Entre gula* 123). Así, la *cuestión del chocolate* fue objeto de discusiones médicas y morales.

Entre los siglos XVII y XVIII la producción literaria sobre el tema y su vinculación con el ayuno eclesiástico fue abordada por Antonio León Pinelo

en su *Question moral* (1636)<sup>143</sup>; por el clérigo regular menor Tomás Hurtado en su *Chocolate y tabaco* (ca. 1645); por el obispo de Quito, Alonso de la Peña, en su *Itinerario para párrocos* (1668)<sup>144</sup>, libro que conoció nuevas ediciones durante la segunda mitad del XVIII; y por Manuel Caro Dávila en su *Discurso físico y moral* (1699), entre otros. En estas obras, la discusión está focalizada en dilucidar la cuestión sobre si la bebida del chocolate quebrantaba o no el ayuno eclesiástico. Algunos afirmaban que con la ingesta de chocolate se quebrantaba el ayuno porque la bebida “fue inventada para confortar el estómago y por sus ingredientes viene a ser de más substancia que la almendrada: luego si la almendrada quebranta el ayuno, mejor lo hará el chocolate”. Otros consideraban que el chocolate podía tomarse durante el ayuno, sin quebrantarlo, y argumentaban que “es bebida usual en estas partes de las Indias y también en España: por lo cual sin escrúpulo alguno le toman todos los días de ayuno, seguros de que no quebranta el ayuno”. Finalmente, había quien opinaba que el ayuno eclesiástico “solamente se quebranta por comida”, por lo cual solo el religioso que en tiempos de ayuno comiera dos veces o más al día y bebiera leche o almendrada en vez de agua y vino, rompía el ayuno (La Peña 438)<sup>145</sup>.

En este contexto, el capuchino Leandro de Murcia se vio obligado a discutir la cuestión. Desde su óptica, la dificultad del tema radicaba en averiguar “si el chocolate es esencialmente bebida o comida”. Si el chocolate se consideraba una comida, entonces era lícito tomarlo en días de ayuno como el único

<sup>143</sup> El autor afirma que el chocolate beneficia la salud y remedia todo tipo de males. Sin embargo, nunca viajó a México ni conoció el chocolate oriundo de las tierras mexicanas, lo que implica que el chocolate degustado por León Pinelo en España seguramente era de calidad desigual porque los ingredientes llegaban generalmente descompuestos después del viaje trasatlántico. Al parecer, el autor se valió de los estudios del médico novohispano Juan de Barrios, quien relacionó la teoría hipocrática de los humores con los efectos del chocolate. Para ampliar la información, consúltese Corcuera, “La embriaguez”.

<sup>144</sup> De esta edición de 1668, impresa en Madrid, solo tenemos referencias indirectas. La obra conoció al menos dos ediciones corregidas: una impresa en Amberes en 1726 y otra madrileña publicada en 1771. Aquí nos hemos servido de la última.

<sup>145</sup> El uso cotidiano del chocolate por todos los estratos sociales americanos quedó manifestado en el diario escrito por el italiano Gemelli hacia 1697: el chocolate “se usa tanto que no hay en las Indias negro ni peón que no lo tome cada día y las clases más acomodadas cuatro veces al día” (citado en Corcuera, “La embriaguez” 523). La almendrada era una bebida compuesta de leche, almendras y azúcar. Es importante aclarar que, en el Occidente moderno, la preparación de la bebida de chocolate se hacía mezclando el cacao con harina de maíz y agua, nunca con leche. De ahí que, mientras la almendrada era considerada como alimento por estar elaborada con leche, el chocolate fue considerado una bebida equiparable al agua o al vino entre los eclesiásticos.

alimento ingerido en la jornada. Si, por el contrario, era una bebida, podía tomarse en tiempos de ayuno a cualquier hora. Murcia concluye que el chocolate es una bebida porque “en su primer origen se inventó como bebida, y por tal la usaron los indios y la recibieron los españoles”, aunque aclara que no se trata de una bebida simple y natural, como por ejemplo el agua. Sin embargo, al igual que el vino y la sidra, que son bebidas compuestas, podía tomarse sin quebrantar el ayuno eclesiástico, a pesar de su espesa consistencia. Argumenta el fraile que la consistencia característica del chocolate no es razón suficiente para considerarlo como alimento, antes bien, gracias a ella, esta bebida es medicinal porque sirve “para facilitar la digestión y para ayudar la cocción de los demás manajes, [y así] quitar la flaqueza del estómago y cocer los humores crasos de él” (*Questiones* 191-192).

Ahora bien, Murcia consideraba que la mejor forma de dilucidar la *cuestión del chocolate* era analizando la forma en que se preparaba y los ingredientes que se le añadían. Si la bebida se preparaba solo con “cacao, azúcar y chili” debía entonces considerarse como una bebida simple. Pero si ordinariamente se le mezclaban almendras, nueces tostadas, maíz, clavo, canela, alegría, avellanas, especies aromáticas y otros ingredientes, utilizados corrientemente por los indígenas chiapanecos y yucatecos, el chocolate era una comida porque

[...] todas esas cosas son comestibles y se quedan en su misma forma, aunque están molidas [...], luego se quedan en el mismo ser de comestibles y son esencialmente comida, y por el consiguiente, no se pueden tomar fuera de la refección en el día de ayuno. (L. de Murcia, *Questiones* 193)

Este último tipo de chocolate era una comida y quebrantaba el ayuno porque “a la manera que la leche y el caldo, parecen bebida y esencialmente son comida” (L. de Murcia, *Questiones* 196). La clasificación del chocolate como bebida o como comida resultaba tan controversial que ni doctores ni pontífices habían podido ponerse de acuerdo en la cuestión. Antes bien, la controversia solo había servido, según el capuchino, para

[...] abrir la puerta a muchas culpas, por lo menos veniales de intemperancia, pues creyendo que hay declaración pontificia de que el chocolate es bebida, la usan [los frailes] destempladamente a todas horas, como consta de la experiencia. (L. de Murcia, *Questiones* 194)

Para el capuchino, la indefinición acerca del chocolate y las creencias gestadas en torno a este alimento solo valían para introducir relajaciones en la disciplina regular, pues lo que verdaderamente era corrupción se convertía en costumbre.

En medio de estas controversias irresueltas, la única solución viable para zanjar la cuestión fue determinar la calidad y la cantidad permitidas en la bebida de chocolate. Leandro de Murcia afirma que, entre los capuchinos, estaba permitida la bebida “en cantidad de onza y media o dos de todo ingrediente, por parvidad de materia” (*Questiones* 196). Si los frailes respetaban estas medidas podían tomar chocolate sin quebrantar el ayuno, siempre y cuando existiera una causa razonable para su consumo. Por causa razonable se entendía la ingestión de la bebida en la porción autorizada para mejorar la digestión o el seguimiento de las indicaciones médicas dispuestas para los hermanos enfermos. El consumo por antojo, sin embargo, sí quebrantaba el ayuno y estaba prescrito como pecado venial porque, bajo el pretexto de que el chocolate tenía bondades curativas, algunos religiosos lo tomaban para luego pedir dispensas a sus confesores utilizando aquella justificación (León, *Question moral* 104). Es evidente, entonces, que en la *cuestión del chocolate* no se obtuvieron conclusiones definitivas dentro del seno eclesiástico. Al parecer, la ingesta de este delicioso manjar por parte del clero estuvo determinada por los usos y las costumbres particulares en cada congregación y por prerrogativas específicas que dependían de las gracias otorgadas por los confesores a los religiosos penitentes. Quizá por esta indeterminación, más de cuarenta años después de la publicación de las *Questiones* de Leandro de Murcia, el capuchino Martín de Torrecilla se aventuró a resolver fácilmente la cuestión en su *Suma de todas la materias morales* (1691): el chocolate no quebranta el ayuno “porque así lo ha interpretado la costumbre, la cual (aun dado y no concedido, que fuese comida) puede haberlo hecho lícito, como ha hecho lícita la colación” (151).

Al respecto, Fernando Rodríguez de la Flor ha escrito que la polémica fascinación médica, moral y eclesiástica sobre el tema de la ingesta de chocolate, característica de la sociedad hispana del siglo XVII, formó parte del proceso de “banalización de las cosas de Indias”, necesario luego de que monarcas y misioneros advirtieran los pobres resultados de la evangelización de los indígenas americanos (*Barroco* 320). Rodríguez considera que, como método paliativo de las frustraciones monárquicas y eclesiásticas —causadas por las constantes evidencias que certificaban la existencia de la América “idólatra” aun a finales

del seiscientos— y de la resaca moral producida por el cuestionamiento sobre la valoración de los genocidios perpetrados contra los indígenas desde el siglo anterior, en el mundo de las letras hispano se impuso el “olvido histórico” de estos y otros asuntos poco cómodos, que fueron sustituidos por temas marginales como la *cuestión del chocolate*, entre otros “escapismos ridículos” (*Era melancólica* 276). De ahí que el acceso europeo al cacao, su preparación para convertirlo en chocolate y su ingesta fueran las temáticas preferidas entre las órdenes religiosas, pues funcionaron como distractores discursivos frente al asunto trascendental de la fallida evangelización americana. Por eso las historias de monjas y frailes golosos que transgredían el ayuno eclesiástico con la ingesta del chocolate fueron comunes y, en ocasiones, sus casos fueron llevados a los tribunales eclesiásticos. El caso de los capuchinos no fue diferente.

En la segunda mitad del siglo XVIII, el capuchino Juan de Zamora se vio inmiscuido en problemas concernientes a la relajación de la observancia de la regla y a la *cuestión del chocolate*. En el convento real de El Pardo, fundado entre 1612 y 1613 gracias a la amistad entre fray Serafín de Policio y los reyes Felipe III y Margarita de Austria (Pise, *Quarta parte* 27-28)<sup>146</sup>, los frailes del setecientos practicaban una vida de excesos condenables en las constituciones capuchinas: tenían cosas para su uso particular (pañuelos, ropa, azúcar, chocolate, tabaco) y no se ocupaban regularmente de los trabajos de la huerta. Cuando lo hacían, regalaban las frutas y verduras que recolectaban, pues contaban con modos de subsistencia estables derivados de las donaciones que recibían de los nobles. En 1774 Juan de Zamora fue elegido guardián de El Pardo y se le ordenó la reformatión de la comunidad conventual. Según Carrocera, Zamora concibió una estrategia para realizar esta tarea que consistía en “ganarse la voluntad de los súbditos, no negándoles nada de cuanto necesitaban”, para luego “dar el paso definitivo” (*La provincia* 2: 176). El resultado de tal táctica fue que, en virtud de las innumerables concesiones otorgadas por el guardián, se mantuvo la relajación en el convento. El grado de indisciplina conventual fue tan evidente que

<sup>146</sup> La fundación de El Pardo es calificada en las *Chronicas* como “la más blanda” porque, sin demasiadas gestiones, los reyes aceptaron la construcción del convento. De hecho, se preveía que el convento se edificara cerca de El Escorial pero, según el documento, los frailes prefirieron la soledad del bosque de El Pardo. Este convento aún está en pie y es famoso porque resguarda el impresionante *Cristo de El Pardo*, obra de Gregorio Fernández. Para ampliar la información véase Blanco. Sobre los cristos yacentes y crucificados que funcionaron como *imago*s barrocas, consúltese F. Rodríguez, “Cristo”.

Juan de Zamora fue acusado ante los ministros de Carlos III, quienes tomaron cartas en el asunto. Aunque, al evaluar históricamente esta situación, Carrocera denostó en sus escritos a los ministros y los calificó de entrometidos “en asuntos que no eran de su competencia” (179), lo cierto es que tal valoración no es acertada, ya que, desde su fundación, el convento de El Pardo se había sostenido gracias al patronazgo regio.

De este caso se conserva un manuscrito (copia del original) dirigido al rey, escrito en Roma por el general de la orden capuchina el 13 de septiembre de 1775, donde se acusa al guardián del convento de El Pardo, Juan de Zamora, por “inobservancia en los actos regulares”. Según el texto, el capuchino guardián faltaba periódicamente al coro —“en particular de noche”—, se ausentaba del convento con regularidad y transgredía el santo voto de pobreza,

[...] haciendo comprase el síndico porción considerable de cacao y materiales, para fabricar chocolate, el que llevó a su celda gastando en esto cantidades graves de la limosna, que la piedad del rey (que Dios guarde) y otros bienhechores dan para las necesidades verdaderas de la comunidad de dicho convento. (RAH, sig. M-RAH, 9/3632 [31], f. 205)

Además, al ser nombrado guardián de El Pardo en 1774, Zamora “mandó que todos los religiosos llevaran a la celda del guardián el tabaco y [el] chocolate que tenían para su uso”. En el documento se asegura que, al tomar el cargo como guardián, Zamora obtuvo licencia de dos padres definidores para dar “onza y media de chocolate todos los días a cada uno de los religiosos, y una onza en los días de ayuno”. Aunque no consta la vía por la que los religiosos se abastecían de los ingredientes para preparar la bebida de chocolate, dadas las especiales condiciones de este convento real resulta plausible suponer que eran comprados por el administrador del convento gracias a la mediación de nobles y cortesanos. Luego de que se hiciera público que el nombramiento de Zamora como guardián de El Pardo solo había servido para acrecentar la indisciplina en el convento, el asunto que más alarmó al ministro general de la orden, a los custodios de la provincia capuchina de Castilla y a los ministros de Carlos III ocupados en el caso fue que el guardián, además de transgredir las disposiciones regulares referentes al ayuno, almacenaba el chocolate de la comunidad, “haciéndose conservador y como depositario de los [chocolates] que ofrecía administrar diariamente a los religiosos” (RAH, sig. M-RAH, 9/3632 [31], ff. 205-205 v.).

El acopio que el guardián hizo del tabaco y del chocolate pertenecientes a los frailes —a quienes les estaba vedado el derecho a la propiedad—, su disposición de las limosnas para adquirir cacao y especias, y la permisividad otorgada a los religiosos para beber chocolate diariamente fueron, a todas luces, acciones contrarias a la observancia capuchina de la regla:

[...] onza y media de chocolate a un capuchino contenida y pactada por su prelado, y una onza para los días de ayuno es indisputable su exceso, pues los ricos del mundo acaso diariamente no toman tanto, y una onza para los días de ayuno indistintamente se juzga por doctrina laxa, y aun relajada, ajena de la profesión religiosa de un capuchino. (RAH, sig. M-RAH, 9/3632 [31], f. 205 v.)

Es probable que estos actos hayan sido interpretados por el historiador Carrocera como parte de la estrategia de Juan de Zamora para ganarse la voluntad de los frailes que estaban bajo su custodia. Sin embargo, de la lectura del documento se deduce que las acusaciones realizadas contra el guardián por el general de la orden en septiembre de 1775 fueron el resultado de una serie de imputaciones hechas a nivel provincial, por lo menos cuatro meses antes. Al parecer, Zamora presentó un escrito a los custodios de Castilla, durante la primera mitad de 1775, en el que defendió la perfecta vida común observada en El Pardo gracias a su guardianía. En el documento, el capuchino se quejaba de las “voces esparcidas contra su conducta, y aun algunos desprecios, que experimentó de algunos súbditos”, asuntos parecidos a los que ya había vivido como guardián en el convento de Toro, lugar en el que fue impuesto y luego depuesto por el primer ministro general español de la orden capuchina entre 1761 y 1766, Pablo de Colindres (RAH, sig. M-RAH, 9/3632 [31], ff. 205). Esta información pone nuevamente en entredicho las consideraciones del padre Carrocera, pues evidencia que Juan de Zamora solía utilizar el cargo de guardián como plataforma para llevar una vida religiosa relajada y a expensas de la compra de voluntades de sus subordinados.

Considerando que el “tenor de vida [de Juan de Zamora] está más cercano a la verdadera hipocresía y muy distante de la pura observancia”, el ministro general capuchino solicitó al rey que dispusiera las medidas necesarias para diligenciar el caso en España, con el objetivo de que “sea Vuestra Excelencia el juez y árbitro de este asunto” (RAH, sig. M-RAH, 9/3632 [31], ff. 205-205 v.).

Los ministros de Carlos III y los custodios capuchinos de Castilla recopilaron informaciones que fueron enviadas a Roma como memoriales de las opiniones a favor y en contra de Juan de Zamora. El hecho de que algunos capuchinos castellanos defendieran las actividades de Zamora nos indica que el caso supuso una válvula de escape a las tensiones internas de la provincia castellana, que habían sido evidentes desde la década de 1750, cuando surgió la polémica en torno al curso de filosofía escrito por el capuchino Francisco de Villapando. Entre los capuchinos que criticaron duramente la laxitud de Juan de Zamora estuvo el cronista provincial castellano Francisco de Ajofrín. Finalmente, en 1776, el ministro general Erhard de Radkesburg (1775-1789), apoyado por los magistrados reales, determinó que en El Pardo se impusieran las mismas ordenanzas por las que se regía el seminario de misioneros de la perfecta observancia del convento capuchino de Toro —del que más tarde nos ocuparemos—. Así, Juan de Zamora fue reelegido como guardián de El Pardo para que fuese él mismo quien iniciara esta reformación (Carrocera, *La provincia 2*: 176-187). Probablemente, el hecho de mantener a Zamora en el cargo de guardián formó parte de la penitencia que desde Roma le fue impuesta.

El resultado de esta determinación fue tangible cinco años más tarde. Las disposiciones del general de la orden lograron modificar el comportamiento de Juan de Zamora, aunque siempre quedará la duda sobre la autenticidad de esta transformación espiritual: en 1781 el capuchino sacó a la luz una obra que, paradójicamente, se tituló *El eclesiástico perfecto*, libro que fue reimpresso un año más tarde y que conoció una nueva edición en 1799. En este texto Zamora propone a los eclesiásticos y a los padres misioneros unos ejercicios espirituales para “alcanzar la perfección propia de su estado”, que debían practicarse durante ocho jornadas “sin que para hacerlos tuviesen que dejar sus casas” (“Prólogo y razón”). Las reflexiones sugeridas en estos ejercicios versan sobre los misterios y las obligaciones sacerdotales, a pesar de que regularmente se recomendaba para estos efectos la meditación sobre los novísimos, porque

[...] este método de considerar las propias obligaciones del estado en el tiempo de los ejercicios me ha parecido más útil al aprovechamiento espiritual y reforma de los eclesiásticos, que el de meditar las verdades fundamentales de nuestra santa fe: Muerte, Juicio, Infierno, &c. que para todo ejercitante prescriben comúnmente los libros que tratan de ejercicios; porque aunque estas verdades, reflexionadas seriamente, son

más poderosas a despertar a un pecador aletargado en la culpa, [...] tengo por más oportunas [para estimular a los clérigos a la perfección] que profundamente carguen la consideración sobre las particulares obligaciones de su estado. (J. de Zamora, “Prólogo y razón”)

El caso de Juan de Zamora no debe ser considerado como un evento aislado, aunque sí paradigmático, dadas las condiciones singulares en que ocurrió. La documentación archivística demuestra que, en la segunda mitad del siglo XVIII, los ministros eclesiásticos desarrollaron diferentes campañas exhortativas a la observancia y a la regulación del ayuno entre clérigos y la feligresía hispana en general, pues eran evidentes las relajaciones en la disciplina monástica, secular y seglar al respecto. Por ejemplo, en 1746 el obispo e inquisidor de Teruel, Francisco Pérez de Prado y Cuesta, dirigió a los católicos de todos los estados un impreso titulado *Papel sobre comer carne y ayuno*, en el que afirmaba que, al persuadir Eva a Adán de comer el fruto prohibido, esta lo indujo a infringir el ayuno que Dios les había impuesto, turbando así y para siempre la vida paradisíaca de los primeros padres con la incitación “del deseo de comer”. El mal consejo de Eva —sigue el obispo— “ha sobrevenido” ahora en forma de un papel que circula entre los fieles y que los disuade de la vigilancia del ayuno eclesiástico con el argumento de que, por bula dictada en los reinos de España, en tiempos de ayuno eclesiástico se permitía a los feligreses hacer dos comidas al día “y usar en ellas de carne y algún pescado”, principalmente entre nobles y burgueses, quienes tenían el poder adquisitivo para obtener estos alimentos. De este texto se deduce que en aquel papel, considerado por el obispo como apócrifo, se demostraba que los pobres ayunaban solo por no contar con los recursos económicos para comprar carne y pescado, situación que les impedía además adquirir la bula —lo que evidencia que esta se compraba como indulgencia— para quebrantar lícitamente el ayuno. El obispo concluye con que ese pernicioso documento estaba lleno de invenciones retóricas con las que se promovía la relajación en la observancia del ayuno.

Un año más tarde, Pérez de Prado y Cuesta insistía en la cuestión con la publicación del *Edicto sobre la restitución de la observancia del ayuno*. En este documento el obispo muestra su preocupación por la facilidad con que eran otorgadas las licencias para comer carne y pescado entre religiosos y seglares de toda España, a pesar de las repetidas “intimaciones pontificias” —que habían pretendido “extinguir la semilla de esta división cismática de juicios y operaciones sobre la obediencia”— y del peligro latente de caer en pecado

mortal. Esta circunstancia obligó al obispo e inquisidor turolense a prohibir “*in totum*” el papel al que se refirió un año antes —lo que demuestra el alcance y la difusión que tuvo— y a obligar a todos los fieles de la Iglesia, “que no estén impedidos por causa necesaria y evidente del derecho natural o privilegio pontificio, [a que] hagan una comida sola con la colación de la noche” durante la Cuaresma y los demás días del año en que se obliga al ayuno, clarificando que la colación nocturna debía ser de yerbas y frutas en moderada cantidad. En el *Edicto* se determinaba que la responsabilidad de difundir la doctrina del ayuno recaía en los médicos, los predicadores, los confesores, los prelados y los obispos, y se advertía que si algunas de estas personas defendían en público —oral o escrituralmente— la inexistencia de decretos pontificios que declararan la caída en pecado mortal debido a la inobservancia del ayuno, la Inquisición procedería en contra “como falso dogmatizante en materia de costumbres”. En cambio, si este error se defendía en privado, la corrección estaría en manos “de sus propios prelados eclesiásticos”.

Muy probablemente, el evento que desató el enfado de Francisco Pérez de Prado y Cuesta fue la publicación en 1745 del *Discurso léxico, canónico, moral* de don Francisco Martín Rangel, pseudónimo del jesuita Alejandro Laguna, que trata sobre “la benignidad apostólica en las gracias e indulgencias que contiene la Santa Bula de Cruzada” (“Al ilustrísimo”). El autor apunta que, con su obra,

[...] se ocurre a los escrúpulos que se han originado sobre el contenido de los últimos breves apostólicos, en orden a la observancia del ayuno; se ponen en claridad pacífica las conciencias de los fieles; se promueve el aumento de caudales a la Santa Cruzada; se manifiestan sus privilegios, entendidos según todo el rigor posible, sin disminuir, ni adelantar sus facultades. (s. p.)

Además, el jesuita Laguna declara que escribió esta obra de casi cien páginas luego de que

[...] me resolví a dar al público un reducido y material resumen [de las indulgencias contenidas en la Santa Bula de Cruzada y en los breves apostólicos], para que la cortedad de un medio pliego de papel y la hermosura del carácter con que se hizo la impresión, convidase a su logro y despertase la pereza de muchos que no se quieren tomar el trabajo de

leer la bula y reconocer el sumario de indulgencias que incluye, por más que en estos últimos años se ha puesto por este Supremo Consejo todo el cuidado posible sobre que el papel y los caracteres (aunque menudos) sean de mejor calidad y más legibles, que los que se han usado en los años anteriores.

Aquella pequeña obra, hija de mi buena intención, la expuse primero a la aprobación y censura del eminentísimo señor cardenal de Molina, predecesor de Vuestra Ilustrísima<sup>147</sup>, que con el permiso y el aplauso de mi deseo, le dio todo el aliento necesario para que saliese al público. (s. p.)

Cabe la posibilidad entonces de que el papel referido por el obispo de Teruel —que, según su parecer, disuadía a los fieles de observar el ayuno— haya sido el mismo que Alejandro Laguna, bajo el pseudónimo de Francisco Martín Rangel, dio a la imprenta para difundir las dispensas respecto al ayuno, prescritas mediante bulas y breves de la Santa Cruzada. Estas circunstancias, además de mostrar el ambiente de crispación que se había generado entre los clérigos debido a la polémica sobre la regulación del ayuno, décadas antes de que el caso del capuchino Juan de Zamora se hiciera público, nos permiten contextualizar la resonancia que causó el abuso chocolatero del guardián de El Pardo en un momento en que el desgaste discursivo sobre el ayuno eclesiástico era evidente.

## HEREJÍA, SUPERSTICIÓN Y PRÁCTICAS POPULARES

Se entiende por herejía el “error voluntario y pertinaz contra la doctrina o verdad católica, mantenido por aquellos que han recibido la fe”. La herejía, entonces, es un concepto teológico, mientras que el hereje es un concepto social. La primera remite al universo de las creencias, el segundo, al de las actitudes. Sin embargo, durante la época moderna, el acto de creer y el acto de hacer se fundían conceptualmente en un mismo espectro, por lo que “la herejía se confundió con el concepto de delito que vinculaba la vertiente moral (pecado), la social (daño común) y la personal (ofensa)” (R. García, *Inquisición* 195).

---

<sup>147</sup> Se refiere a Domingo de Bustamante, quien en 1745 fungía como obispo electo de Cádiz y comisario apostólico general de la Santa Cruzada.

Los delitos calificados como heréticos podían ser de diferente orden: los privados, generalmente relacionados con pecados como la gula o la lujuria; los públicos, que ofendían o dañaban a terceros, como en los casos de robo, adulterio y homicidio; y los que contravenían a la República y a la Iglesia, como el delito de lesa majestad, la simonía, la apostasía, el aborto y la falsificación documental o de monedas (R. García, *Inquisición* 195-199). Aunque estos últimos fueron considerados como los delitos más graves, lo cierto es que, en la práctica, determinar la calidad de la herejía, decretar el perfil del hereje y disponer los castigos tomando como base las consideraciones anteriores fueron actos marcados por imprecisiones conceptuales que eran remendadas mediante valoraciones circunstanciales. A esto hay que añadir que la represión inquisitorial no fue uniforme a lo largo de su historia, pues el tiempo y el espacio definieron al sujeto y al acto de persecución, que variaron significativamente entre los siglos XVI y XIX.

Los alcances de la dinámica inquisitorial rebasaban la persecución del sujeto transgresor y la imposición del castigo. Como apunta Solange Alberro, en el Tribunal del Santo Oficio se desarrolló una suerte de *sociología de los delitos* por la que se castigaba al hereje por sus creencias, por sus dichos o sus obras, pero también por su condición sexual, étnica y socioeconómica, de lo cual resultó que las sentencias inquisitoriales nunca fueron iguales para un hombre, una mujer, un peninsular, un criollo, un converso, un rico, un pobre, un seglar o un religioso (Alberro 185-191; Bøeglin). El proceso inquisitorial abierto a los religiosos que incurrieran en sollicitación, apostasía, prácticas abortivas, *caída de la carne*, hechizos, encantaciones y sortilegios se trataba como caso reservado, el procedimiento de enjuiciamiento se hacía en secreto y siempre bajo la presunción de inocencia de los reos. Generalmente, las causas de los clérigos eran procesadas con benignidad, pues el Tribunal evitaba la aplicación de tormentos a los religiosos y era habitual el otorgamiento del indulto para el procesado, por lo que se les imponían solo penas espirituales —penitencias—, incluso en casos tan graves como la sollicitación con violencia (R. García, *Inquisición* 299-302).

Preocupado por la estricta observancia de la regla franciscana y por la conservación del santo instituto capuchino, Leandro de Murcia dedicó buena parte de sus *Questiones selectas* a la definición de los pecados más graves por los que un fraile podía ser procesado por la Inquisición. En el ámbito de las supersticiones, el capuchino define el hechizo como un maleficio realizado

por medio de “cosas naturales, señales, ligaduras, imágenes de cera”, que hacía que un tercero fuese “ofendido, atosigado, muerto o alterado”. Ayudados por el demonio, los hechiceros utilizaban venenos, raíces y yerbas para hacer sentir amor u odio a determinada persona, aunque también se valían de “señales, caracteres, láminas y cédulas”, elementos cuya portación hacía posible el daño a los hombres y sus haciendas. Por su parte, las encantaciones —apunta Leandro de Murcia— son “todos los engaños que se hacen por arte mágica”, capaces de mutar las cosas o los sentidos. Los magos hacen “curas supersticiosas de enfermedades, sean verdaderas o aparentes, como cuando se dicen sobre los enfermos oraciones supersiticiosas o palabras vanas e ineficaces para la salud, con pacto del demonio de darla en su pronunciación”, recomendando como remedio a los enfermos “alguna nómina que trajese al cuello” con palabras que manifestaban el pacto implícito o explícito con el demonio (L. de Murcia, *Questiones* 346). Finalmente, los sortilegios son

[...] toda especie de adivinación mágica de las cosas futuras y toda cualquiera superstición; y todas aquellas cosas que se adivinan mirando algunas señales que no dicen orden natural, ni conducen para saber las cosas futuras y ocultas de su naturaleza, y con todo eso por medio de ellas se pretenden saber. (346)

Las hechicerías, las encantaciones y los sortilegios, según el capuchino, solo funcionaban por medio de un pacto con el diablo. Esta conceptualización ofrecida por Murcia parece más cercana al saber popular que al conocimiento de la dogmática teologal sobre el asunto. La mixtura que hace el capuchino entre las definiciones de magia, brujería y hechicería formó parte del imaginario colectivo desde el siglo XVI. Ya en la obra más famosa del médico francés Ambrose Paré, *Monstruos y prodigios* (1575), se maneja de manera similar la yuxtaposición de los conceptos referentes a las artes mágicas, las ilusiones y los pactos demoniacos.

Siendo consideradas un conjunto de recursos regidos por el principio de simpatía-antipatía, con los que se perseguía el dominio de la naturaleza por medio de fenómenos extraordinarios —aunque sin ningún tipo de intervención demoniaca—, las artes mágicas —entre las que se destacaban la astrología y la alquimia— fueron practicadas comúnmente en Occidente hasta la plenitud del Medioevo con el beneplácito de la Iglesia (R. García, *Inquisición* 284).

Sin embargo, a partir del siglo XIII, los ministros eclesiásticos —ahora también inquisidores— mostraron su recelo frente a la influencia social de astrólogos y alquimistas entre la feligresía, por lo que ciertas prácticas relacionadas con el espectro mágico, que hasta entonces habían sido aceptadas, fueron condenadas como hechicerías o brujerías. La distinción nominal entre una y otra práctica fue muy pobre, pues ambos conceptos estuvieron vinculados con los *maleficia*, es decir, con los actos de magia capaces de dañar o causar males gracias a la invocación de las fuerzas sobrenaturales del mal que determinada persona —bruja o nigromante, según el género— llevaba a cabo. Esta invocación, se decía, producía perjuicios individuales o colectivos.

Aunque los teólogos aceptaban que brujos y nigromantes eran auxiliados por el demonio para provocar daños, no fue sino hasta el siglo XV que el clero convirtió al demonio en la figura protagonista de estos actos y destacó su relación con hombres y mujeres que se sometían a su voluntad para obtener poderes sobrenaturales. Así nació la idea de que la bruja, para ser tal, debía iniciarse en los *maleficia* por medio de la relación sexual con el diablo, lo que implicaba una interrelación física entre la mujer y el enemigo de Dios. Surgió también la teoría de los demonios íncubos y súcubos, los mitos de “el hijo del diablo” y la congregación del Sabbath, además de una vasta literatura *brujeril* (Bologne; Boureau; Daxelmüller; Evans-Pritchard; Ginzburg, *Historia nocturna*; Nathan; Stephens). Así pues, al inicio de la Edad Moderna la delgada línea conceptual que separaba la magia de la brujería se disolvió y ambos términos fueron utilizados frecuentemente como sinónimos. A estos conceptos se les opuso el término *religión*, como el sistema “legítimo” de manipulación de lo sagrado (Bourdieu, “Génesis”).

No obstante, estas cuestiones de orden semántico no interesaron demasiado a los ministros capuchinos, quienes prestaron más atención a la regulación y vigilancia de las prácticas cotidianas susceptibles de ser condenadas como heréticas y a la difusión que los frailes hacían de aquellas entre el pueblo común durante sus labores apostólicas. Entre los capuchinos, el esfuerzo por delimitar los conceptos vinculados a la herejía estuvo subordinado a la resolución de casos prácticos, pues en las constituciones de la orden está manifiesta la generalidad con que el tema de la herejía era tratado:

[...] ordenamos que si se hallase algún fraile por tentación diabólica (lo que Dios no permita) manchado de algún error contra nuestra santa fe católica, los frailes lo denuncien al Santo Oficio [...] y porque es

casi imposible ordenar leyes y estatutos para todas las cosas particulares que pueden acaecer, no habiendo de ellas número alguno determinado, exhortamos en la caridad de Cristo a todos nuestros hermanos, que en todas sus obras tengan delante de los ojos del alma el Sacro Evangelio, la regla a Dios prometida, las santas y loables costumbres y ejemplo de los santos. (*Constituciones de los frayles* 61)

Es probable que, para definir los errores que por tentación diabólica se cometían en contra de la fe, los capuchinos predicadores y misioneros se auxiliaban con libros como el *Tribunal de superstición ladina* (1631), del canónigo Gaspar Navarro, en donde se condena el deseo del conocimiento vedado al hombre común y la práctica de hechizos, conjuros y otras “acciones vulgares” —nigromancia, cabalística y maleficios— calificadas como “artes diabólicas” colmadas de fantasías<sup>148</sup>. También es posible que acudieran al *Manojito de flores* del franciscano Juan Nieto, impreso a finales del XVII y que conoció al menos veinte ediciones durante el siglo XVIII<sup>149</sup>.

El *Manojito*, publicado en doceavo, es una compilación de lo que Gaspar Navarro estimó como “acciones vulgares”, pues además de ofrecer explicaciones sobre la misa, los sacramentos y la preparación para la buena muerte, se exponen los conjuros útiles —aceptados y practicados por los ministros eclesiásticos— para contrarrestar la fuerza y el poder de las tempestades, de los duendes

<sup>148</sup> Consúltense especialmente la disputa I del *Tribunal de superstición ladina*, cuyo tema es “que la sabiduría hace los hombres felices, y así la desean todos; pero aunque es natural el deseo de saber, no es cristiano deseo el querer saberlo todo” (ff. 1-5). Hemos de aclarar que la condena de Navarro no gira en torno a las supersticiones en sí, sino a las creencias de la gente común que consideraba que el trabajo de los hechiceros, saludadores, nigromantes, etc. era benéfico. Por ello, a lo largo de su obra intenta persuadir al lector de que las acciones de estos “sabios” es obra demoníaca y desmiente que los sucesos paranormales de esta naturaleza sean milagros de Dios.

<sup>149</sup> La edición que hemos consultado fue impresa en Sevilla por Joseph Navarro y Armijo. Esta edición carece de año de impresión pero contiene dos licencias, la de la orden y la del juez, fechadas en 1701 y en 1737, respectivamente. Muy probablemente la primera edición del *Manojito* se hizo en Salamanca, aunque desconocemos la fecha. Aguilar Piñal sostiene que la primera edición se realizó en 1695 (*Introducción* 137) y Michel Mathes, en su estudio sobre las bibliotecas de Baja California, da información sobre otra edición impresa en Salamanca por Gregorio Ortiz en 1699 (423), que es referida también por José Antonio Catalá y Juan José Boigues (320). En los catálogos digitales con fondos antiguos la edición más temprana registrada es la salmantina de 1699, sin embargo, sabemos que muchas ediciones de la obra se imprimieron sin lugar y sin año, por lo que no descartamos la posibilidad de una edición anterior.

y las brujas, y de los *daemones obsidentes aliquam creaturam* (endemoniados). El texto contiene, además, exorcismos para casas y lugares que padecen del contagio de la peste, exorcismos contra ratones caseros, pulgones, langostas y “otros animales nocivos”, y sortilegios contra maleficios de diversa índole. Podríamos decir que, por su tamaño, contenido y difusión, fue todo un *best-seller* de la época, conocido tanto en la península ibérica como en el continente americano. Aunque hasta ahora no tengamos noticia de la existencia de obras escritas por los capuchinos sobre los conjuros condenados por la Iglesia y sobre la práctica de conjuros y exorcismos permitidos eclesiásticamente para beneficio de la comunidad, sabemos que los misioneros de la orden solían utilizar libros de exorcismos como herramienta de su trabajo pastoral. Así lo demuestra el ejemplar del *Manuale exorcistarum* —conservado en la Biblioteca Nacional de México— escrito por el franciscano Candido Brognolo, que contiene una anotación en la portada que indica que su propietario fue el misionero capuchino fray Antonio de Bertinico<sup>150</sup>.

Ahora bien, son conocidas las críticas que durante el siglo XVIII lanzó el benedictino Benito Jerónimo Feijoo sobre ciertas prácticas culturales españolas disfrazadas de devoción. Feijoo consideraba que muchas manifestaciones religiosas hispanas lindaban con el fanatismo y la superstición. En especial los exorcismos de animales y plantas realizados para generar buenas cosechas, la elevación del cargo de conjurador de nubes a oficial municipal dotado de un salario, la promoción de “supercherías” que hacían algunos miembros del clero regular y secular entre los pueblos y la práctica de la astrología como vía de conocimiento “científico” del universo (A. Domínguez 177-214; R. Fernández 73-98; Franco; Mestre)<sup>151</sup>. Los clérigos, principalmente los miembros de las

<sup>150</sup> La primera impresión de esta obra se hizo en 1658. Tenemos noticia de cuatro ediciones más, la última publicada en 1720, de la que nos servimos para esta investigación. Ignoramos cómo llegó este ejemplar al continente americano, puesto que hasta ahora no nos consta la presencia del capuchino Antonio de Bertinico en la Nueva España.

<sup>151</sup> Es importante mencionar que en el siglo XVIII los temas tratados en los pronósticos astrológicos y en los almanaques comenzaron a modificarse. En ellos se incluyó entonces una serie de motivos desacralizadores provenientes de la cultura popular. Así, a los típicos temas sobre el zodiaco y las enfermedades venideras, de acuerdo con la lectura de las conjunciones planetarias, se incorporaron noticias —disfrazadas de humor y burla— de carácter ordinario que han sido calificadas por algunos investigadores como precursoras del periodismo contemporáneo. En España, uno de los personajes que revolucionó los contenidos de estos almanaques fue Diego Torres de Villarroel (Zavala).

órdenes mendicantes, competían entre sí para atraer al mayor número de feligreses posible mediante acciones “milagrosas” y exorcismos, y afianzar así su fama y su prestigio en la comunidad. Por ejemplo, las estampitas votivas con imágenes de santos, vírgenes y mártires, que aun en nuestros días circulan entre la comunidad católica, tienen sus orígenes en algunas oraciones manuscritas que funcionaban como talismanes o amuletos que protegían a su portador. Aunque este no supiera leerlas, bastaba llevarlas consigo para certificar su eficacia. Otros manuscritos, como las *cartas de resguardo y daño*, eran conocidos por su capacidad de actuar sobre los enemigos. Algunos más, conocidos como *cartas de toque*, podían sanar un cuerpo enfermo al ser colocadas en la parte doliente del cuerpo. Además, las personas conocidas como *saludadores* atendían a los recién nacidos y los proveían de amuletos y nóminas que les garantizarían una buena vida (Bouza, *Corre* 85-135; Marquilhas; Moulian; E. Ruiz). En la época moderna, el poder del manuscrito era inexorable. Aunque la Inquisición pretendió extirpar estas supersticiones, fueron pocos los resultados obtenidos, dada la popularidad de estas prácticas entre los feligreses y la promoción que de ellas hicieron algunos eclesiásticos.

En este contexto, la historia de milagros y sanaciones realizados por los frailes capuchinos está colmada de prácticas que poco difieren de lo que Leandro de Murcia definió como encantaciones o sortilegios. El único rasgo que marca una diferencia conceptual entre el milagro y el sortilegio es que, mientras los actos heréticos eran eficaces gracias a un previo pacto con el demonio, en las acciones milagrosas capuchinas el ejecutor era Dios y el fraile solo funcionaba como intermediario entre el poder divino y su materialización. Así, hasta bien entrado el siglo XVIII, los frailes capuchinos utilizaron estampas, polvos del báculo de san Francisco, cruces, aceites de las lámparas de algunos santos, partes del hábito y cabellos de la cabeza y barbas de frailes que habían muerto con olor a santidad, entre otras cosas, para curar enfermedades o exorcizar endemoniados, ya fueran personas o animales. Los milagros realizados por los capuchinos eran tan disímiles que podían pasar por acciones heréticas o supersticiosas, principalmente si consideramos que los frailes que obraban milagros eran creídos santos por la devoción popular pero nunca para los cánones eclesiásticos. Estas acciones capuchinas han sido denominadas por Martín Gelaberto como “prácticas desviadas de la ortodoxia católica adaptadas a la idiosincrasia de la cultura campesina” (“Reforma” 247), referentes del poder milagroso y de la santidad de los miembros de la orden. Tal fue el caso

de fray Domingo de Buscheto, predicador capuchino durante la primera mitad del XVI, quien curó a un caballo dándole de beber del agua con la que los frailes de su convento se lavaban las manos. Al notar su efecto sanador, la dio luego también a los bueyes de un labrador, y obtuvo así gran fama con esta agua milagrosa (Boverio, *Segunda parte* 782).

Otro ejemplo de estas prácticas de clara orientación mágica es el siguiente: hacia 1571 un hermano lego, al darse cuenta de que un pollo estaba destruyendo la huerta del convento, le lanzó una piedra para espantarlo. El golpe que recibió el animal lo mató y el lego anduvo triste por la muerte del pollo y temeroso del castigo que el guardián del convento le impondría. Fray Antonino de Regio, quien notó el estado emocional del lego, abrió la boca del cadáver del pollo “y soplándole, le infundió tal espíritu que al momento voló de su mano y sacó al fraile de su temor” (Boverio, *Segunda parte* 605). Este evento no solo causó asombro entre la familia conventual, sino entre todos los aldeanos que pronto se enteraron del suceso. Otro acontecimiento milagroso sucedió años después, a finales del siglo XVI, cuando, gracias a la oración colectiva de un grupo de capuchinos italianos, un niño de tres años resucitó y, más tarde, “para testimonio perpetuo del [milagro] se colgó una tabla en la iglesia” donde se narraba el portento (Boverio, *Tercera parte* 213). Un evento más ocurrió a mediados del siglo XVI, cuando Félix de Cantalicio curó a Emilio Sefhiro de una enfermedad mortal “colgándole luego al cuello una cédula en que iba escrito el nombre dulcísimo de Jesús y, sacando de la manga un pedazo de torta de pan, se lo dio para que le comiese” (Boverio, *Segunda parte* 702).

Según la historiografía capuchina oficial, los frailes de la orden ganaron fama entre los seglares gracias a la ayuda que prestaban a las mujeres en el trabajo del parto. Estos solían atar la cuerda de cáñamo con la que se ceñían el hábito a las parturientas que tenían dolores horribles y complicaciones para dar a luz, y garantizaban con este ritual el nacimiento del neonato en estado sano y la conservación de la vida de la madre (Boverio, *Tercera parte* 234, 273). Además, con el gesto de la señal de la cruz, los capuchinos revivían muertos, curaban enfermos, hacían que los partos concluyeran con rapidez, cauterizaban llagas y alejaban a los demonios, todo esto a pesar de que, desde 1552, estaba constitucionalmente prescrita la prohibición de “entrometerse en cualquier género de exorcismos” (Boverio, *Primera parte* 498). Incluso, Antonino de Regio (el mismo fraile que resucitó al pollo asesinado por un lego) era famoso por sus capacidades extraordinarias para multiplicar el vino y curar a los enfermos de

las cuartanas que azotaron la región, hacia 1571, donde se encontraba su convento<sup>152</sup>. El fraile obraba esos milagros haciendo la señal de la cruz al mismo tiempo que pronunciaba la frase: “Cristo nació; Cristo murió; Cristo resucitó” (Boverio, *Segunda parte* 604). De igual manera, el lego capuchino Adrián Casto-Juan, nacido en Zaragoza durante la primera veintena del siglo XVII, con solo hacer la señal de la cruz colocó correctamente los miembros de un recién nacido “descompuesto en brazos y piernas [que causaba] horror y lástima” (Pise, *Quarta parte* 80).

Ahora bien, la cruz como objeto material tenía otra connotación. Los frailes capuchinos tenían prohibido confeccionar objetos a partir de materiales brutos y venderlos o regalarlos, ya que estas acciones eran consideradas como pecunia (L. de Murcia, *Questiones* 254). A los frailes les estaba vedada incluso la confección de cruces porque el trabajo manual y el tiempo que exigía esta actividad suponía una merma en su dedicación a la oración y a las cuestiones espirituales. La transgresión de esta prohibición era castigada por los prelados conventuales y por Dios, como lo demuestra el caso del capuchino Fabián de Massafro, de la provincia de Otranto, quien labraba “con mucha curiosidad” cruces de bronce y marfil, además de imágenes de Cristo crucificado, y ocupaba en ello el tiempo de oración. Como los prelados lo castigaban periódicamente, apostató de la religión y se fue a Venecia, donde “puso una tienda pública en la que vendía las cruces e imágenes de Cristo”. Como castigo divino, vivió en la miseria y cometió algunos crímenes, aunque no sabemos la calidad de estos. Finalmente, “vino a morir en una horca, que siendo muerte que corresponde a la antigua de cruz, fue muy proporcionada y debida al delito también de la cruz” (Boverio, *Tercera parte* 270).

Caso parecido fue el de fray Juan Bautista de Ancona, quien hacia 1604 se esmeraba en confeccionar cruces y relicarios de bronce, hueso y marfil. Para ello tenía en su celda “limas, piedras de amolar y otros instrumentos, sin licencia de los superiores”. El prelado le quitó estos instrumentos, pero el justo castigo a su desobediencia lo recibió de Dios, pues un día “se le hinchó toda la cara notablemente y se le llenó como de unas escamas de lepra inmundas, que causaban en él una horrible monstruosidad”. Su enfermedad se agravó y en los

<sup>152</sup> Se conocían como cuartanas a unas fiebres que atacaban al organismo cada cuatro días (*Diccionario de fiebres*; Janer).

últimos momentos de su vida gesticulaba y se movía como si estuviese peleando con alguien. Confesó luego que peleaba con el diablo “por los instrumentos del arte de la escultura” y, consciente ya de que la enfermedad era producto del castigo divino por haber caído en el delito de propiedad individual, murió en paz después de su confesión (Boverio, *Tercera parte* 469–470).

Seguramente, la regulación sobre la manufactura de imágenes y crucifijos tenía relación con las disposiciones del Concilio de Trento, tratadas en la sesión 25 que se celebró en 1563. En ella se establecieron las directrices sobre la realización y exhibición de imágenes y reliquias, y se regularon las formas de exposición para evitar interpretaciones profanas o alegorías ininteligibles al común de los fieles. También se prohibía el uso de imágenes como señuelo para pedir limosna o para venderlas, se determinó que las imágenes debían ser colocadas solo en los templos y, con el objetivo de adoctrinar al feligrés, se le explicaba que no correspondía adorar las imágenes votivas por sí mismas, sino por lo que ellas representaban (Suárez). Para llevar a cabo esta regulación en España, Felipe II envió a Ambrosio Morales a los territorios de León, Galicia y Asturias para identificar las reliquias que se veneraban, los sepulcros reales y los manuscritos resguardados en catedrales y monasterios, esto con la finalidad de establecer desde la ortodoxia el canon de objetos de veneración (E. Flores). Como parte de este proyecto, Gregorio Madera López publicó sus *Discursos de la certidumbre de las reliquias* en 1601, donde clasifica algunos objetos sagrados descubiertos en Granada entre 1588 y 1598. Siguiendo esta línea, décadas más tarde se realizó la clasificación de las reliquias resguardadas en la catedral de Oviedo (Ramallo). Sin embargo, los esfuerzos por precisar el carácter ortodoxo de estos objetos sagrados y de su culto de acuerdo con las regulaciones postridentinas resultaron inútiles, ya que ni el brazo eclesiástico ni el secular pudieron extirpar la veneración popular de las imágenes no aceptadas por la Iglesia, tal y como lo demuestra el informe de 1781 sobre las falsificaciones de escrituras públicas, monumentos sagrados, reliquias, imágenes votivas, libros, etc. (*Razón*).

Así, al margen de las disposiciones del Concilio de Trento y de las prohibiciones prescritas en las constituciones de su orden, era común que los capuchinos utilizaran cruces para realizar portentos durante las misiones apostólicas. El famoso predicador capuchino Diego José de Cádiz (1743-1801), beatificado por León XIII en 1894, solía hacer curaciones milagrosas sumergiendo una cruz en agua o en chocolate. Los enfermos, al tomar sorbos de la

mezcla milagrosa, quedaban sanados. Con este milagroso remedio, el fraile sanó a Nuria Ignasi Martí de su mal parto y ayudó a Francesc Ribas a dar a luz en 1787 (Gelarbertó, “Reforma” 244). Además, el capuchino exorcizó a los hijos de Ramón Jordana, quienes volaban por el aire haciendo crujidos con los dientes y hablando en lenguas ininteligibles. El fraile puso las manos sobre sus cabezas y,

[...] después de haber dicho algunas palabras de consolación a sus padres, les bendijo unos rosarios, encargándoles los pusiesen dentro de un vaso y que por espacio de nueve días les diesen a ambos por dos veces al día agua que hubiesen tocado los rosarios, lo practicaron así y el caso portentoso fue que concluidos los nueve días, halláronse todos buenos y libres de tanto mal. (Gelarbertó, “Reforma” 245-246)

Es evidente que el estudio teológico sobre los conceptos y las prácticas heréticas vinculadas al espectro sobrenatural fue escaso y tangencial dentro de la comunidad capuchina. Aunque hasta el momento no exista una investigación seria y profunda sobre las causas de los procesos inquisitoriales en los que estuvieron involucrados los capuchinos durante la época moderna, es posible deducir que el número de frailes acusados por practicar artes mágicas no fue proporcional al número de frailes que consuetudinariamente realizaban dichas prácticas. Los miembros de la orden se dedicaron al trabajo misional en zonas que podríamos calificar como marginales, dentro y fuera de la Península, lo que condicionó el grado de impacto que tales acciones podían generar. Además, recordemos que existieron tribunales especiales para procesar a los miembros del clero y que los inquisidores actuaron con indulgencia cuando los sujetos a proceso eran ministros eclesiásticos.

Así las cosas, seguramente los capuchinos estaban convencidos de que prácticas poco ortodoxas como las que hemos descrito no podían ser calificadas como hechizos, sortilegios o maleficios, puesto que su eficacia dependía de la voluntad de Dios y no de invocaciones o pactos demoniacos. Por lo demás, con estas acciones no pretendían generar maleficios en la comunidad, antes bien, procuraban que la feligresía obtuviera beneficios, principalmente en materia de salud. Finalmente, es importante rescatar el discurso de larga duración sobre este tipo de prácticas populares capuchinas, que se inició con la escritura

de las *Chronicas capuchinas* y fue reciclado hasta las postrimerías del siglo XVIII gracias a figuras como Diego José de Cádiz.

## LA TENTACIÓN DE LA CARNE Y EL PROBLEMA DE LA CONFESIÓN

De acuerdo con la clasificación propuesta por Leandro de Murcia, los casos reservados comunes entre observantes, descalzos y capuchinos eran diez: 1) inobediencia contumaz; 2) tocamientos impúdicos; 3) pecado de la carne con mujer, hombre o bestia; 4) sollicitación maliciosa al pecado de la carne con persuasión, amenazas, dádivas o visitas; 5) falso testimonio en juicios; 6) infamación falsa del prójimo; 7) composición y publicación de libelos, principalmente contra dominicos y franciscanos; 8) falsificación de sellos y cartas; 9) asentamiento de falso juicio sobre otro religioso, especialmente sobre los prelados; y 10) disimulación o falseamiento de acciones que se deben castigar (*Questiones* 361-362). Lo que aquí nos interesa destacar es la relación entre los actos de sollicitación, el concepto de la *caída de la carne*, la práctica del aborto y el ministerio de la confesión, habida cuenta de que, como se señaló anteriormente, desde el origen de la reforma capuchina se prescribió la prohibición de la confesión de seglares por parte de los frailes.

Durante la época moderna, la clasificación de delitos cometidos por frailes y castigados por los prelados o por la Inquisición incluía la categoría de *delitos menores*: irreverencias en acto o en palabra al orden eclesiástico o monárquico; blasfemias a sacramentos, personajes o lugares sagrados; fingimiento del estado sacerdotal para decir misa en los pueblos y recibir limosnas de los fieles; y el acto de solicitar a un penitente favores sexuales durante la confesión o con pretexto de ella. Eufemísticamente, la Iglesia definió este tipo de relaciones sexuales como “actos torpes y deshonestos”. Es importante señalar que la sollicitación fue considerada un delito menor, siempre que no se produjera durante la administración de un sacramento (Alberro 178-179). Además, se regularon tres tipos diferentes de sollicitación: la sollicitación en el confesionario sin voluntad de confesar, la sollicitación fuera del confesionario pero en el marco de la confesión y la sollicitación fuera de los lugares habituales, pero con gestos que recordaban la celebración del sacramento de la confesión. Naturalmente, en

estas situaciones fue común que los clérigos solicitantes alegaran haber sido presas de la maldad y la lujuria de las mujeres, o bien, que sus acciones habían sido malinterpretadas por la víctima del acoso sexual (R. García, *Inquisición* 299-300).

El Santo Oficio definió el delito de la sollicitación como el acto por el que un confesor, regular o secular, sin distinción de su grado o su condición,

[...] sollicitara o provocara durante el acto de la confesión, antes o después de él, o bajo pretexto del mismo, a sus hijos o hijas espirituales o terceras personas, por obra o de palabra, a cometer actos torpes y deshonestos; o que tuviera con los penitentes conversaciones de carácter ilícito o proposiciones deshonestas. (J. R. González 153)

Lo cierto es que esta definición no fue suficiente para clasificar el amplio abanico de actos sexualmente intimidatorios realizados por los confesores. Sabemos que los *actos torpes* consistían en tocar o intentar tocar las manos, los dedos, la cabeza, la cara, las rodillas, los pies o las partes íntimas del cuerpo del penitente, mientras que las *conversaciones ilícitas* giraban en torno al sexo, explícita o implícitamente. Conocemos un ejemplo de este tipo de conversaciones a través de la denuncia que una religiosa del convento de San Jerónimo (Puebla, México) hizo en contra del presbítero Joseph Cano, quien le preguntara durante la confesión “Si cuando se acostaba se tocaba los pechos, o alguna cosa, y si cuando se bañaba se miraba con deleite y si se tocaba alguna parte”. Si bien no existió una definición concreta de lo que se consideraban *proposiciones deshonestas*, el estudio de las denuncias inquisitoriales ha hecho evidente que se trataba de un encuentro, premeditado y provocado por el sacerdote, para apersonarse con el o la penitente en lugares desiertos o íntimos donde, como parte de su expiación, se le obligaba a consumir el acto sexual (J. R. González 153-156).

Aunque generalmente la sollicitación fue considerada un delito menor y la imposición de la penitencia al confesor delincuente recaía en sus superiores directos, cuando una denuncia de sollicitación llegaba a las instancias del Santo Oficio el caso se procesaba como reservado, al igual que en los procesos contra religiosos apóstatas o contra clérigos practicantes de abortos, hechizos, encantaciones y sortilegios. El procedimiento de enjuiciamiento inquisitorial en los casos reservados se hacía en secreto y, como hemos apuntado, bajo la presunción de inocencia de los reos y evitando la aplicación de tormentos a los religiosos acusados. Regularmente, al finalizar el proceso, los inquisidores

otorgaban indultos acompañados de penitencias de tipo espiritual (R. García, *Inquisición* 299-302).

Al delito de sollicitación le seguía el pecado del aborto, que también era tratado como caso reservado. De ahí que Leandro de Murcia se preocupara por puntualizar los pormenores de lo que el aborto y su práctica significaban. Según el capuchino, Sixto V determinó en 1588 que los frailes que procuraran auxilio o consejo para que las mujeres pudiesen abortar serían depuestos de sus cargos, condenados a excomunión y enviados a la jurisdicción secular para recibir castigos. Pero, en 1591, Gregorio XIV moderó las penas y determinó que si la criatura se abortaba antes de estar animada, las penitencias serían de orden común y la mujer podía ser absuelta tras una buena confesión y una dura penitencia. Así, eran tres las condiciones bajo las cuales un religioso podía ser acusado de incurrir en complicidad o ejecución del pecado del aborto: 1) que la mujer verdaderamente estuviera preñada; 2) que la criatura estuviera “animada con anima racional”; y 3) que la bebida, el golpe, la carga o cosa que se le hiciera para abortar se hiciera con intención y no circunstancialmente (L. de Murcia, *Questiones* 351). ¿Cómo podía entonces saber un fraile que la mujer realmente estaba embarazada y que la criatura que llevaba en su seno materno estaba animada o no? No lo sabemos, pues el capuchino solo apunta que algunos embarazos eran ilusiones demoniacas, sin referirse a las prácticas utilizadas entre los clérigos para certificar la gravidez. En cuanto a la segunda cuestión, Murcia ofrece al lector las claves “científicas” para reconocer si la criatura estaba animada o no.

Sabemos que, utilizando la teoría aristotélica del binomio frío-calor y la teoría hipocrática de los humores, los médicos de la época moderna determinaban que en la procreación “la semilla más cálida y más seca engendra al varón y la más fría y húmeda a la hembra” (Delumeau, *El miedo* 505). La eficacia de la humedad en la generación y desarrollo del feto era menor que la de la sequedad, por lo que se consideraba que la criatura con sexo femenino tardaba más tiempo en formarse que la de sexo masculino. El resultado visible de este proceso era que, durante el periodo de gestación, la mujer embarazada de un varón se encontraba más alegre, el color de su piel era bermejo y gozaba de un buen apetito. Conociendo el sexo de la criatura se podía determinar el momento de su animación. De acuerdo con Delumeau, como parte de la tradición médica encabezada por Ambrose Paré, hasta el siglo XVI se tuvo por cierto que Dios infundía el alma al niño en el cuadragésimo día, mientras que la niña recibía el ánima en el quincuagésimo (*El miedo* 505). El capuchino Murcia aseguraba,

sin embargo, que la animación divina de la criatura sucedía después de cuarenta días de gestación en los varones y después de ochenta en las mujeres (*Questiones* 351).

En virtud de estos pormenores, Murcia afirmaba que los frailes no cometían pecado si, habiendo participado en un aborto, se demostraba luego que el embarazo era ficticio. Tampoco incurrían en pecado si, después de examinar los síntomas de la madre (estado de ánimo, color de piel, grado de apetito), el aborto se realizaba antes de que Dios infundiera en el feto la animación. Lo mismo sucedía cuando los frailes demostraban que su participación en el aborto había sido involuntaria. En caso de que un capuchino colaborase voluntariamente en la inducción de un aborto de una criatura animada, apunta que, aunque el religioso podría haber aconsejado la acción a la mujer, el pecador no era él, sino la mujer que lo persuadió a participar en la interrupción del embarazo. Por esta razón era muy difícil culpar al fraile de homicidio voluntario, según la clasificación de delitos/pecados que incluía al aborto. Además, como descargo de conciencia, el exégeta apunta que “el homicidio calificado es mucho mayor que el voluntario” (*Questiones* 352).

La práctica del coito anal constituía un delito castigado por las leyes jurídicas y eclesiásticas, y las causas eran procesadas también como caso reservado. La sodomía se consideraba, ante todo, un crimen moral, ya que su ejercicio transgredía la naturaleza y el orden del mundo dispuesto por Dios. De ahí que la sodomía fuera conocida también como un *acto contra natura* y, según Vigarello, durante la época moderna, suponía “ante todo un desafío a Dios, *lesa divina majestad*” (33). Conocemos el caso de un capuchino procesado por esta causa que tuvo además una sentencia muy singular. Se trata del capuchino francés Jean-François Pascal, quien, hacia la segunda mitad del siglo XVII, mató a un niño que se resistió a las prácticas sodomitas acostumbradas por el religioso. Los legisladores franceses argumentaron que en el castigo debía considerarse el crimen *contra natura* y el crimen de homicidio, por lo cual el religioso fue condenado a la rueda y a la hoguera (punición que simulaba el castigo divino a las ciudades de Sodoma y Gomorra). Durante el escarmiento llevaba un cartel en el que se leía: “Corrupto contra natura y asesino” (Vigarello 33).

Menos aterrador que la sodomía era el pecado de la *caída de la carne*, llamado también polución (Murcia), que estaba relacionado con la efusión y el derramamiento del semen. En general, las órdenes religiosas consideraban que si los frailes caían en la polución involuntaria, por ejemplo, al ver a una mujer

decentemente vestida, solo cometían pecado venial y no eran procesados como casos reservados. Si los frailes eyaculaban voluntariamente luego de mantener alguna conversación (principalmente con mujeres) o de oír “cosas deshonestas” —aunque fuera pecado mortal—, su caso no entraba en el rubro de los reservados. En cambio, la caída de la carne voluntaria suponía un pecado mortal y formaba parte de los casos reservados cuando era producto de la vista del cuerpo desnudo y de la mirada deshonestas: “porque semejante vista es de suyo provocativa e inductiva a la polución” (*Questiones* 355). En esta tipificación, Murcia alude a la *caída consumada con obra*, que

[...] no significa solamente que la emisión del semen sea realmente consumada, sino que se entiende, según la razón de medio por el cual uno se induce o provoca a tal emisión de semen, como *v.g.* medio sería para lo dicho el tacto inhonesto y libidinoso, o de sí mismo, o de otra persona. (354)

Sobre el asunto, el capuchino afirma que desde 1513, durante la celebración del capítulo en Roma,

[...] se declaró estar reservada para toda nuestra congregación [franciscana], la caída de la carne voluntaria consumada con obra en primera persona, *verbi gratia*, la polución voluntaria, tenida con tactos propios. (356)

Así las cosas, la masturbación seguida de eyaculación, aun sin la presencia de una tercera persona, era pecado mortal y se trataba como caso reservado. En el caso de que un religioso practicase el coito obligado por una mujer bajo amenaza de “que si no consentía, había de dar voces y decir que la quería hacer a la fuerza”, aunque el religioso “consintiese por miedo de esta infamia [y] esta caída de carne no fuera voluntaria”, también se trataba como caso reservado. Sin embargo, en caso de que esos tocamientos se hicieran jugando o como burla, sin “ánimo lascivo y deleitarse sensualmente [...], sin intención deshonestas”, no eran considerados casos reservados (356).

Así pues, la caída de la carne —voluntaria y consumada con obra—, la sollicitación y el aborto formaban una triada cotidiana en el espectro pecaminoso de los religiosos. Así mismo, y a pesar de la penalización judicial e inquisitorial sobre el concubinato clerical, en las sociedades modernas los hijos naturales e

ilegítimos, al igual que los llamados niños expósitos —abandonados por razones de honor personal—, conformaron una parte importante de la población, pues ministros eclesiásticos y laicos fueron tolerantes al concubinato clerical incluso hasta el siglo XIX. Se conocen diferentes casos documentados de clérigos que tuvieron descendencia y se ocuparon de la manutención de sus hijos con escaso escándalo social, ya que generalmente las demandas sobre el asunto se pronunciaban solo si el sacerdote era promiscuo, si la relación mantenida era adúltera o si el religioso no se ocupaba de alimentar y vestir a sus vástagos (Haliczer; Lavrin; Wiesner-Hanks 126).

Comúnmente, los tocamientos impúdicos y las relaciones sexuales ocurrían en el confesionario, aunque también durante las visitas espirituales de los religiosos a casas particulares. Los confesores que caían en delitos de la carne se defendían argumentando que las acciones lascivas eran producto de la necesidad: “necesitaban usar un lenguaje sexualmente sugestivo para conseguir que un penitente llegase a comprender sus pecados” (Wiesner-Hanks 128). O bien, se defendían con la antiquísima acusación de la mujer como agente de Satán (Delumeau, *El miedo* 505-531). El confesionario, entonces, suponía para los capuchinos dos peligros: la distracción de la vida espiritual y de predicación y la tentación de la carne. De ahí que desde las primeras constituciones capuchinas se prohibiera que los frailes atendieran las confesiones de seglares. Estándoles prohibida la confesión de seglares y monjas —aunque estas prohibiciones tuvieron algunas excepciones y se otorgaron algunas licencias—, los sacerdotes capuchinos que podían ejercer este ministerio debían pedir licencias a sus preladados. Sin embargo, en la última década del siglo XVI, algunos capuchinos se dirigieron a Gregorio XIV para solicitar una bula con la que se impidiera que los sacerdotes de su misma orden, incluso aquellos que ya contaban con licencias de sus preladados, pudieran confesar, pues consideraban que, además de ser anticonstitucional, el confesionario distraía a los frailes con “mundanas ocupaciones”. Gracias a esta bula, firmada en 1591, se determinó entonces que

[...] de aquí adelante ningún religioso de la dicha orden pueda, ni deba ocuparse en las confesiones de los seglares hombres o mujeres, ni de los clérigos de cualquier dignidad, preeminencia, autoridad y facultad que sean, ni oír sus confesiones, aunque para ello hayan tenido hasta ahora licencias de los superiores de la dicha orden, o del protector, o nuestra, o de la Sede Apostólica. (Boverio, *Tercera parte* 722)

Aunque en el origen y consolidación de la reforma capuchina fueron mujeres como Vittoria Colonna, Catalina Cibo, Catalina de Médici y Margarita de Austria, entre otras, quienes promovieron y apoyaron a los miembros de la nueva congregación, constitucionalmente el contacto de los capuchinos con el sexo femenino estuvo muy regulado. Incluso la fundación de la rama femenina capuchina en 1538 no fue producto de la petición directa de los frailes, sino de la devoción y los deseos particulares de Lorenza Llonc (llamada en las *Chronicas* María Lorenza de Longo). Esta mujer había fundado en Nápoles un hospital de incurables<sup>153</sup> y un convento femenino de la Orden Tercera de San Francisco, bajo la regla de las clarisas. Dicho convento estaba administrado por la Orden de Clérigos Regulares o teatinos que, sin que conozcamos las causas, abandonaron el lugar. Por la misma época, Lorenza hospedó a algunos capuchinos mientras intentaban la fundación de un convento napolitano y pidió que temporalmente administraran los sacramentos a las clarisas del convento terciario. La devota consiguió licencia pontificia para ello y “de allí adelante mudaron [las terciarias clarisas] el nombre, llamandose monjas capuchinas”. Lorenza Llonc, contenta con la nueva administración, quiso que la gestión de los capuchinos fuera permanente, a pesar de que los frailes estaban interesados en el crecimiento de sus conventos y no en conseguir licencias para gobernar a las nuevas monjas. La fundadora capuchina consiguió un breve de parte de Pablo III por medio del cual ella se convertía en abadesa del convento. En el breve también se determinaba que las religiosas tuvieran confesores capuchinos que les administraran los sacramentos, recibieran las profesiones de las monjas y velaran por su clausura (Boverio, *Primera parte* 307-308).

La Orden de Clarisas Capuchinas fue expandiéndose. La petición pontificia de licencias para la administración de las monjas se repitió con ocasión de las fundaciones conventuales de Perusa (1553), Gubio (1561), Roma (1575) y Marsella (1624), entre otras. Los capuchinos, sin embargo, no estuvieron particularmente contentos con la administración de conventos de monjas, razón por la cual, con el paso del tiempo, la dirección espiritual de las clarisas capuchinas no siempre estuvo bajo su responsabilidad. Además, las capuchinas pudieron fundar en lugares donde se impidió el asentamiento de la rama varonil, por lo

---

<sup>153</sup> Sobre la tradición de este tipo de hospitales durante la época moderna véanse Carmona; Cavallo y Granshaw.

que era prácticamente imposible que fueran ellos los administradores de sus conventos. Tal es el caso de las fundaciones americanas: las primeras capuchinas fundaron convento en la ciudad de México, hacia 1665, a pesar de que la rama varonil no consiguió asentarse allí sino hasta principios del siglo XX<sup>154</sup>.

Así, durante el siglo XVIII, Francisco de Ajofrín aseguraba que “todas las capuchinas, excepto algunas, están sujetas al ordinario<sup>155</sup>, por tener los padres ley expresa que les prohíbe su gobierno”, y que la administración de los frailes en los conventos de monjas capuchinas se hacía con “la total separación e independencia de ellas” (*Carta* 33). A pesar de esta disposición, es probable que los ministros capuchinos estuviesen al tanto de los sucesos importantes que acontecían a las monjas capuchinas, incluso en territorio transatlántico. Por ejemplo, entre los documentos que resguardaba el cronista capuchino Ajofrín —bautizados por él mismo como *Tolle et lege*— se encuentra una copia de la carta que la abadesa del convento de capuchinas de Guatemala escribió en 1773 a la abadesa del convento de capuchinas en Oaxaca. En esta carta, la primera relata con lamentos el estado de devastación en que quedó el convento guatemalteco y la ciudad entera debido a un intensísimo terremoto (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [21]).

<sup>154</sup> En 1654 Isabel de la Barrera, viuda del capitán Simón de Haro, donó 10.000 pesos para la construcción de un convento de capuchinas en la ciudad de México, consagrado al beato Felipe de Jesús. Las religiosas que debían ocupar el convento tenían que ser todas capuchinas de Toledo. Sin embargo, en 1659, Isabel de la Barrera murió, con lo que la fundación se pospuso hasta 1665, momento en que don Francisco de Villareal se dispuso a cumplir con los deseos de la fallecida. Las monjas estuvieron en el convento de La Concepción (fundado por Isabel de la Barrera) hasta que se terminaron las obras de su propio convento. En mayo de 1666 fundaron el convento de San Felipe de Jesús y Pobres Capuchinas de México (*Diccionario universal* 138-140). Una historia de los primeros conventos de monjas capuchinas en España, escrita hacia finales del XVII, es *La Thebayda en poblado* de Francisco Villareal. Cabe mencionar que la madre Conchita, autora intelectual del asesinato de Álvaro Obregón en 1928, fue capuchina (R. Jiménez). La presencia de la rama varonil capuchina en México data de 1907 a 1911 (Zudaire 19-21). Sirva la nota para agradecer a fray Pablo Jaramillo por su apoyo para dilucidar esta última cuestión.

<sup>155</sup> Resulta complejo definir la figura del *ordinario*, ya que se trata de un concepto flexible que depende principalmente del contexto. De manera breve se puede decir que “por el nombre de ordinario se entienden en derecho, además del romano pontífice, los obispos diocesanos y todos aquellos que, aun interinamente, han sido nombrados para regir una iglesia particular o una comunidad a ella equiparada [...] y también quienes en ellas tienen potestad ejecutiva ordinaria, es decir, los vicarios generales y episcopales; así también, respecto a sus miembros, los superiores mayores de institutos religiosos clericales de derecho pontificio y de sociedades clericales de vida apostólica de derecho pontificio, que tienen, al menos, potestad ejecutiva ordinaria” (Reyes).

Si, según la tradición, san Francisco se ocupó de las hermanas clarisas, cabría preguntarnos por qué los capuchinos no quisieron atender las necesidades espirituales de las capuchinas, aun cuando pretendieron ser genio y figura del santo. Además de la prohibición constitucional de confesar seglares —especialmente mujeres—, de los escrúpulos sobre el cuerpo y sus tentaciones, y de la preocupación por atender la vida de oración, la mendicidad y la predicación, el capuchino Ajofrín utilizó el discurso de la santidad para explicar la escisión entre capuchinos y capuchinas:

[...] verdad es que los capuchinos son santos y las capuchinas santas; y no sé si en esta santidad habrá influido la referida separación e independencia; solo sí me acuerdo haber oído a mis mayores, con la sencillez propia de aquellos tiempos, este proverbio: *Entre santa y santo, pared de cal y canto*. (Carta 34)

Ahora bien, a pesar de la promulgación de la bula de Gregorio XIV y de las prescripciones constitucionales sobre el ministerio de la confesión entre los capuchinos, es cierto que algunos religiosos obtuvieron licencias para confesar monjas y seglares. Sin embargo, es evidente que el confesionario no fue una actividad que preocupara mucho a los frailes, pues a lo largo del siglo XVII y XVIII se publicaron solo dos obras capuchinas en lengua castellana sobre este ministerio: la *Práctica del confesionario* de Jaime de Corella, impresa en 1689 y editada por lo menos veinte veces más en Madrid, Barcelona, Valencia, Zaragoza y Pamplona<sup>156</sup>; y la *Instrucción utilissima y facil para confesar* del capuchino Manuel de Jaén, publicada en 1767 y reeditada numerosas veces hasta mediados del siglo XIX<sup>157</sup>. Así mismo, los religiosos hispanos se sirvieron de la obra del capuchino italiano Gaetano Bergamo, *L'uomo apostolico istruito nella sua vocazione al confessionario* (1727), como lo demuestra la cantidad de ejemplares disponibles en territorio ibérico.

---

<sup>156</sup> La última edición de la que tenemos noticia se imprimió en 1767, aunque no dudamos de la existencia de ediciones posteriores. De Jaime Corella sabemos que tomó el hábito en Cienfuegos el 22 de enero de 1673 y que murió muy joven, a los 42 años de edad, en 1699 (Riezu 250).

<sup>157</sup> Esta obra contó con casi una veintena de reimpressiones. Una de las últimas se realizó en 1850, en Madrid, por la Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros del Reino. Además, en 1821 se imprimió una edición en México a cargo de Alejandro Valdés (Guedea 632).

El catolicismo, como ninguna otra religión, ha dado una importancia crucial al ministerio de la confesión, pues, por medio de la reflexión detallada de los pecados cometidos, “la Iglesia romana quiso tranquilizar a los fieles testificándoles el *perdón* divino [a cambio de] una *confesión* explícita” (Delumeau, *La confesión* 9). Gracias a la confesión, la Iglesia generó un tipo de conciencia individual entre sus siervos y llegó a convertirse en la dispensadora del perdón divino. En esta dinámica poliédrica donde la introspección, la reflexión, la culpa y el perdón se conjugaban, “la confesión quiso tranquilizar; pero después de haber inquietado al pecador” (Delumeau, *La confesión* 12). Los confesores, entonces, eran el medio del que Dios se valía para otorgar misericordia y benevolencia a cambio del arrepentimiento del pecador y de su intención de no volver a pecar, es decir, ellos eran los médicos de las almas, *curaban* las faltas de los hombres y les evitaban las penas del infierno. Aun así, el cómo de la confesión y bajo qué preceptos se había de absolver al penitente fueron temas espinosos que se discutieron continuamente entre los jerarcas eclesiásticos: esta discusión se dio desde el Concilio de Letrán (1215) —donde se hizo obligatoria la confesión anual de los feligreses— hasta el siglo XIX, pasando por las disposiciones del largo Concilio de Trento (1545-1563).

Durante la época moderna, las controversias religiosas generadas a partir de los preceptos contrarreformistas —con los que la Iglesia católica se opuso a los dogmas establecidos por las facciones reformadoras protestantes— fueron numerosas. El ministerio de la confesión fue duramente criticado por Martín Lutero, quien lo consideraba un ministerio “sometido a la tiranía y a las exacciones de los pontífices” (129), y defendía que el juicio de la calidad de los pecados y la gracia del perdón dependían solo de Dios y no de los humanos (353). La atrición, para el religioso alemán, era un “semiarrepentimiento” (347), pues los feligreses no alcanzaban a diferenciar el arrepentimiento por amor a Dios (contrición) y el arrepentimiento por miedo al infierno (atrición)<sup>158</sup>. Además, Lutero argumentaba que con una sola confesión obligatoria anual era difícil que el penitente recordara todas las faltas que había cometido durante un año,

---

<sup>158</sup> Algunos escotistas de los siglos XVI y XVII resolvieron esta crítica luterana argumentando que tanto la contrición como la atrición eran eficaces para el perdón de los pecados: por medio de la contrición se procuraba el perdón divino y con la atrición se procuraba el perdón por la absolución de un sacerdote, representante de Dios. Sobre las controversias ente atricionistas y contricionistas dentro del seno mismo de la Iglesia católica, consúltese Delumeau, *La confesión* 51-61.

con lo que la enumeración de sus pecados era “una empresa imposible y constituía un enorme tormento” (348). Estas críticas, entre muchas otras, agitaron los dogmas católicos sobre la confesión incluso dentro de las jerarquías católicas. El problema de fondo sobre la manera de realizar una buena confesión radicaba en que la teoría confesional no se correspondía con la práctica:

[...] la elaboración de dictámenes, la redacción de tratados especiales sobre cuestiones de intereses y tratos, la composición de manuales, en que se dan pautas para confesar [...] va forzosamente unida a grandes discusiones teológicas, acerca de temas mucho más abstrusos, como lo son los de la naturaleza del libre albedrío y las teorías de la gracia y la predestinación. (Caro, *Las formas* 535)

Las élites eclesiásticas pretendían que la confesión anual fuese detallada, que los penitentes se culpabilizaran de sus pecados veniales y mortales, que llegaran al confesonario entendiéndolo que el arrepentimiento podía venir de la contrición o de la atrición y que una confesión movida solo por la atrición (por el miedo a las condenas del infierno) no era una confesión completa, con lo cual la absolución del penitente podía quedar aplazada. Sin embargo, en la práctica los confesores no tenían tiempo de escuchar durante horas el *mea culpa* de un sinnúmero de penitentes obligados a la confesión anual. Además, el vulgo poco sabía acerca del discernimiento entre pecados veniales y mortales, y entre atrición y contrición, por lo que muchos confesores decidían realizar confesiones rápidas y superfluas en las que el solo hecho de que el penitente se presentara en el confesonario ya era visto como el inicio de su contrición y se le absolvía de sus pecados. Otros confesores escuchaban al penitente pero no evaluaban las circunstancias en que fueron cometidos sus pecados —qué, cómo, cuándo, dónde, con qué intención, etc.—, pues consideraban que los agravantes no eran importantes para diferenciar los pecados mortales de los veniales. Algunos más daban penitencias relajadas a sus feligreses bajo la creencia —bien fundamentada por la práctica— de que el penitente no realizaría una penitencia en justa proporción con la cantidad de pecados cometidos y, por lo tanto, sin la penitencia realizada, podría morir en pecado y ser condenado a las llamas infernales. Sabemos incluso que algunos confesores pactaban con su penitente el tipo de penitencia a realizar, por el temor de los ministros a que los penitentes no se confesaran por “miedo a que les den una penitencia

demasiado grande” (Delumeau, *La confesión* 93). Este tipo de confesores, provenientes de todas las órdenes religiosas y del clero secular sin distinción, fueron conocidos como *laxistas*.

El obispo de Ypres, Cornelio Jansenio, y sus seguidores, conocidos como *jansenistas*, en sintonía con el clero galicano y tomando como base las *Instrucciones a los confesores* de Carlos Borromeo, abrieron la ventana del rigorismo confesional adoptado también por religiosos y sacerdotes no adscritos a estos movimientos. Los *rigoristas* promovieron la evaluación exhaustiva de la calidad y las circunstancias de los pecados, se esmeraron por diferenciar al pecador consuetudinario del reincidente, obligaron a los confesores a que su juicio estuviera de acuerdo con los padres y doctores de la Iglesia y fueron partidarios del aplazamiento de la absolución. Esto último se daba si la confesión no había sido motivada por la contrición, pues la atrición, en palabras del jansenista Saint-Cyran, era “el último relajamiento del sacramento de la penitencia”. Bajo este precepto se propició la dureza de las penitencias (Delumeau, *La confesión* 64).

Aparte de los *laxistas* y *rigoristas*, existieron los *probabilistas* confesionales, quienes, siguiendo la noción moderna de la autonomía de la conciencia expuesta por Guillermo de Ockham en el siglo XIV, determinaban que los confesores podían evaluar los pecados de sus penitentes a partir de opiniones probables. En esto seguían a los antiguos doctores y padres de la Iglesia, pero también a los modernos<sup>159</sup>. Con ello, el juicio del confesor sobre los diferentes pecados que no estaban tipificados claramente, sobre la penitencia que requerían y la absolución del penitente luego de su confesión, se sustentaba en la discrecionalidad tras la evaluación de la condición del penitente, de la gravedad de sus pecados y de las posibilidades de una genuina absolución, aunque estos juicios no se ajustaran a los dictámenes “más probables” de los antiguos doctores eclesiásticos. Delumeau define el probabilismo como una revolución moral, puesto que fue entonces el momento en que se evidenció la importancia de integrar nuevas autoridades al seno intelectual de la Iglesia,

---

<sup>159</sup> La tradición de las teorías filosóficas sobre el probabilismo fue desarrollada desde la academia platónica gracias a la figura de Carneades de Cyrene (214 o 213-129 a. C.). Para el caso que nos ocupa, los jesuitas españoles, principalmente, fueron quienes retomaron esta filosofía y la aplicaron al ministerio de la confesión durante la época moderna. Un repaso de esta larga tradición y de su influencia en la España moderna puede revisarse en Caro, *Las formas* 535-570. Sobre la autonomía de la conciencia promovida por Ockham, véase Merino, “Antropología”.

autoridades modernas que adaptaran al canon las realidades confesionales de la época. Además, aunque era fácil que el probabilismo cayera en un laxismo, lo cierto es que subrayaba

[...] el respeto que se debe a las conciencias y la necesidad de limitar la esfera de la obligación para proteger la de la libertad. Mostraba de forma nueva que el hombre moral sólo raras veces está en posesión de certezas sin fisuras y que, incluso a los especialistas, les cuesta discernir lo probable de lo más probable. (Delumeau, *La confesión* 121)

La oleada de disquisiciones teológicas sobre el ministerio de la confesión y la incompatibilidad de la teoría con la práctica confesional hicieron que los papas Alejandro VII (1665-1667) e Inocencio XI (1676-1689) matizaran y condenaran aspectos de las tesis laxistas, rigoristas y probabilistas. Alejandro VII condenó 45 proposiciones de estas tesis y, en 1679, Inocencio XI condenó 65 más (Lumber).

Como hemos dicho, el ejercicio confesional capuchino entre seglares y monjas solo se practicó bajo licencia de los prelados. Por esta razón, dentro del contexto antes descrito sobre las controversias teológicas acerca del ministerio de la confesión, los miembros de la orden intentaron, al menos en teoría, evitar las innovaciones y las posiciones laxistas, rigoristas o probabilistas, y ajustarse en lo posible a la observancia de las tesis condenadas por los pontífices. En este sentido, la obra de Jaime Corella puede ser leída como la puesta en práctica de la exposición que en 1684 el capuchino Martín de Torrecilla realizó sobre las disposiciones de Alejandro VII e Inocencio XI bajo el título *Consultas morales, y exposición de las proposiciones condenadas* —obra que tuvo al menos cuatro reimpressiones más—. Años más tarde, el mismo Martín de Torrecilla imprimió en dos tomos su *Suma de todas las materias morales*, texto que, además de incluir las materias correspondientes al ministerio de la confesión, se detenía en las determinaciones romanas sobre los preceptos concernientes a la celebración de la misa, el bautismo, el ayuno, los diezmos, la penitencia, la gravedad de los pecados, las capellanías, etc. Así pues, el instituto capuchino intentaba, en palabras de Mateo de Anguiano, vivir su religiosidad “con subordinación siempre al [sentir] de la Iglesia (Torrecilla, *Suma* 2; “Aprobación”).

El capuchino Jaime Corella comenzaba su *Práctica del confesionario* (1689) lamentándose de “la omisión y poco celo de algunos confesores” que confesaban

a mucha gente de prisa, sin enseñar al penitente el dolor de los pecados y la diferencia entre las culpas mortales y las veniales. Como resultado de estas apresuradas confesiones, los confesores absolvían penitentes a diestra y siniestra, sin evaluar la disposición de aquellos de no pecar en adelante. Para Corella, la negación de la absolución como resultado de la evaluación detallada del confesor sobre las acciones de los penitentes no representaba un castigo, sino más bien un beneficio: cuando el confesor considera que el penitente es incapaz de recibir la absolución y se la niega, el penitente “conoce su mal estado y atiende al peligro en que su alma se halla; advierte, cuán enmarañada está su conciencia de recibir con mala disposición el sacramento” (“Lamentación” s. p.).

Según la visión capuchina ajustada, claro está, a la visión pontificia, los principales empleos del confesor eran tres: ser juez, ser maestro y ser médico de las almas. Como juez, el confesor debía obligar al penitente a acusarse a sí mismo de sus pecados mortales y veniales, e interrogarlo sobre las circunstancias que lo hicieron caer en sus faltas y sobre sus intenciones al pecar, para ayudarlo a juzgar la gravedad de sus culpas y a aceptar graciosamente la penitencia impuesta. Esto obligaba al pecador a “restituir fama, honra o hacienda cuando ha damnificado al prójimo en ellas”. Como maestro, el confesor debía “sacar al penitente de sus ignorancias, enseñándole cuál sea pecado mortal y cuál venial [...] y cómo ha de examinar la conciencia”. Además, debía interrogarlo no ya como juez, sino como un agente útil del que el penitente podía servirse para decir sus pecados y desahogar sus culpas. Como buen médico, el confesor debía administrar al feligrés medicinas “según lo pidieren los achaques de sus pecados [y] con suaves amonestaciones, pintarle la fealdad de sus culpas”, con lo que el penitente finalmente llegaba a aborrecer sus pecados (Corella, “Preámbulo”).

A diferencia del rigorismo confesional, la confesión capuchina estaba enmarcada en los principios del amor, la caridad y la comprensión, antes que en el castigo. Se recomendaba que los confesores oyeran el discurso de sus penitentes hasta el final y se abstuvieran de interrumpirlos para reprenderlos. De esta manera el confesor “no ha de enseñar luego los dientes al penitente, sino oír primero toda su acusación y, después acabado el contexto de ella, exhortarle al dolor de sus culpas”. Si el confesor consideraba poco probable la absolución de su penitente, tenía entonces la obligación de decírselo y no proseguir con la confesión, “porque no tiene derecho el confesor a saber los pecados restantes del penitente, cuando no le ha de absolver”. Pero si el confesor creía que podía absolver al feligrés, en ningún modo y bajo ninguna circunstancia debía

dejarle creer que podía negarle la absolución, pues “de decirlo se seguirá que el penitente, temeroso de que se le niegue la absolución, calle algunos pecados” (Corella, “Preámbulo”).

En la vigésima edición de la *Práctica del confesionario* (1704), ampliada y mejorada por su autor, Corella afirma que el confesor, en su faceta como juez de las almas, debía considerar algunos factores para determinar la absolución al penitente que hubiese cometido un pecado que *pareciera* mortal: 1) si el pecado se cometió sin “plena advertencia de parte del entendimiento”; 2) si se había cometido con entendimiento pero sin “pleno consentimiento de parte de la voluntad”; y 3) “porque aun habiendo advertencia y consentimiento, la materia no es grave sino leve”. De acuerdo con esto, para que un pecado fuera considerado mortal debía componerse de “plena advertencia, consentimiento pleno y materia grave” (“Preámbulo”<sup>160</sup>). El autor advierte, además, que los confesores debían evaluar cuidadosamente los pecados veniales, ya que algunos podían convertirse en pecados mortales tras el examen de los fines últimos y adjuntos que movieron al penitente a la realización de la falta. Sobre el tema, Corella escribe que los pecados veniales que causaban escándalos y que, generalmente, eran menospreciados por los penitentes, también podían convertirse en pecados mortales, porque

[...] el pecado mortal puede dejar de serlo y lo que sería venial, pasar a ser mortal, por la conciencia errónea con que se comete el venial, juzgándolo por mortal, y el mortal teniéndolo por venial. (Corella, “Preámbulo”)

El capuchino amonesta a sus hermanos confesores a acatar las disposiciones pontificias sobre la penitencia y la absolución, razón por la cual, a lo largo de su voluminosa obra, se ocupó de clasificar y desarrollar algunos puntos nodales de las disposiciones respecto a los mandamientos, la fe, la caridad, la virtud de la religión católica, los juramentos, las blasfemias, las maldiciones, los votos religiosos, la misa, los días de fiesta, el ayuno, las obligaciones de los hijos con los padres y viceversa, las obligaciones de la mujer con el marido y viceversa, la crianza de los hijos, el odio contra sí mismo y contra los prójimos,

---

<sup>160</sup> Nos referimos a la edición de 1704.

el homicidio, el duelo, el aborto, los escándalos, la polución, el incesto, el adulterio, el estupro, la fornicación, los sacrilegios, las obligaciones matrimoniales, el divorcio<sup>161</sup>, los pensamientos lascivos, el hurto, la rapiña, los contratos, la usura, los juicios temerarios, la murmuración y las penitencias. Aparte de estas consideraciones, el capuchino se ocupó de una amplia exposición sobre las proposiciones condenadas por Inocencio IX respecto al ministerio de la confesión.

En cuanto al desempeño de los capuchinos como directores espirituales y confesores de monjas, solo conocemos, para el caso español, una obra impresa escrita por fray Francisco de Ajofrín, publicada en 1789 bajo el título de *Tratado teológico-místico-moral*. Sabemos, no obstante, que otros capuchinos con licencia para confesar monjas realizaron pequeños manuales manuscritos que no llegaron a la imprenta. Estos trataban principalmente de los estados o caminos de la vida espiritual, es decir, del misticismo vivido a partir de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. El tema del misticismo femenino debía trabajarse con mucha precisión, ya que la labor de director espiritual y confesor de monjas consistía, en gran medida, en evitar que estas cayeran en proposiciones y acciones heterodoxas<sup>162</sup>.

Tal es el caso del libro manuscrito titulado *Compendio ascético-místico por orden alfabético para utilidad de los confesores de monjas* de “fray Roclas de Nancrato Phincacou”, anagrama de fray Carlos de Tarancón capuchino (BPZ, sig. FA CD 1)<sup>163</sup>. Aunque ignoramos la causa por la que decidió firmar la obra en anagrama, sus datos biográficos y la fecha en que escribió este *Compendio*, es

<sup>161</sup> No debemos entender el concepto de divorcio bajo los términos contemporáneos. El divorcio era considerado como la ausencia de una de las partes en el matrimonio. El capuchino se refiere exclusivamente a la circunstancia en que el *marido* se ausentara por un tiempo de la casa matrimonial. Las causas por las que podían divorciarse los esposales eran dos: el adulterio y “cuando alguno de los casados teme del otro algún daño considerable, *v. g.* continuo maltrato, la embriaguez o locura, en que corre riesgo la vida del inocente”. En la impresión de 1689, Corella asegura que si la mujer cometiese adulterio y, en consecuencia, el hombre hiciese lo mismo, esto no se consideraba causa de divorcio, pues “se ha recompensado un delito con otro” (134-135).

<sup>162</sup> Una obra capuchina que explica impecablemente los estadios de la vida mística —tanto femenina como masculina— es la *Escuela de la verdad* (1701) de Antonio de Fuentelapeña. Esta obra desarraigaba los principios heterodoxos de la contemplación adquirida e infusa de la vía unitiva.

<sup>163</sup> Agradezco afectuosamente a Fernando Rodríguez de la Flor el haberme dado la noticia de este manuscrito y facilitado una versión digitalizada.

posible que el capuchino haya trabajado en el manuscrito durante la segunda mitad del siglo XVIII.

El cuerpo de la obra está dividido en cuatro partes: un prólogo, unas advertencias numeradas, unos apuntes introductorios (segundas advertencias) y un sumario sobre visiones, raptos, demonios y otros conceptos propios de las experiencias místicas de las monjas durante la época moderna. Este último apartado está ordenado alfabéticamente. En este orden de exposición el fraile omitió las entradas con letras iniciales *k* y *n̄*. Por la forma en que termina, se puede suponer que se trata de un texto inconcluso o parcialmente perdido, puesto que faltan las entradas de las letras *v*, *w*, *x*, *y* y *z*. Por lo demás, en el último folio conservado se puede leer una frase que evidencia la intención del fraile de continuar su escritura: “[...] pero ya se pondrán algunas reglas para conocer qué espíritu es el que obra, si es divino, diabólico o humano” (Tarancón f. 528).

Aunque el *Compendio* en su estructura parece ser un diccionario, es difícil considerarlo como tal debido a que no contiene conceptos acabados como *ángel*, *rapto*, *amor*, etc. La división de temas se hace propiamente mediante frases, por ejemplo: “Amenazas y golpes de los enemigos diciendo que las han de matar son frecuentes...”, para la letra *a*; “Cuerpo de algunos siervos de Dios es elevado algunas veces...”, para la *c*; “Razones y motivos que tiene para amar al director y sentir su ausencia...”, para la *r*, etc. Así mismo, el texto contiene frases que se repiten en varias ocasiones con alguna pequeña modificación. En otros casos, también frecuentes, el autor hila el final de un párrafo explicativo con la definición del tema que sigue. Por ejemplo, el comienzo de la definición de “Aborrecimiento al pecado” termina con la frase “por eso el Señor las” y, en el siguiente párrafo, como tema aparte, escribe: “Abraza y da ósculos...”, de donde tenemos dos definiciones hiladas. Finalmente, dentro de una misma categoría, el fraile incluyó párrafos aparte donde explica variantes del objeto al que se refiere y, en definitiva, algunas veces se pierde la materia concreta tratada en la explicación de las otras.

Al parecer, el objetivo del fraile era dotar a los confesores de un manual en el que la rápida búsqueda de casos místicos acaecidos a sus confesadas pudiera facilitar la resolución de dudas sobre su naturaleza. Este tipo de manuscritos fue una herramienta de uso común entre los confesores franciscanos. Para el caso de Nueva España, conocemos un manuscrito similar, encuadernado como libro y titulado *Regla de frailes menores* (BNM, clas. RMS MS. 912), en donde, a partir de preguntas y respuestas, se desentrañan conceptos de “teología mística

en común”, tales como afectos, favores y dones celestiales, hablas interiores, instinto divino, silencio interno, aniquilación mística, enfermedad de amor divino, llagas del amor divino, sed mística, ósculo místico, matrimonio espiritual, visiones, revelaciones, éxtasis, sueños, vuelos y raptos místicos.

La importancia del director espiritual de las monjas radicaba en el control del saber femenino y de sus experiencias, con el fin de evitar transgresiones a las prácticas ortodoxas suscitadas mediante raptos, visiones y éxtasis (Anderson 251-277; Rosa; Rubial, *Profetisas* 189-241; Peñafiel). Por medio del sufrimiento penitencial inscrito en su cuerpo, las monjas se acercaban a Dios, pero igualmente, a instancias de sus directores espirituales y como derivación de las inquietudes de estos, escribían diarios y otro tipo de textos. Las experiencias místicas eran entonces la marca del otro (de la divinidad) en el cuerpo femenino, padecida a través de la filiación ente el goce y el dolor, así como la manifestación del erotismo femenino barroco (Aranguren). Al respecto, es importante destacar que la cultura sexual contrarreformista estuvo basada en la constante indagación sobre la materialidad del cuerpo, que incluyó la corporeidad sexual de Jesucristo (Rodríguez de la Flor, *Barroco* 369)<sup>164</sup>. De esta indagación surgió la producción de tratados sobre la fornicación, como los *Tres libros contra el pecado de la simple fornicación* (1585) de Francisco Farfán, y manuales para confesar monjas que alimentaron el imaginario erótico de las penitentes y de sus directores espirituales; estos textos ponían en funcionamiento una suerte de máquina represora contra el saber sexual difundido en el seno mismo de la Iglesia. Así, raptos, éxtasis, vuelos místicos, ósculos divinos y una larga lista de conceptos se inscribían en el cuerpo femenino y se escribían en papel. Esta escritura luego servía a los confesores para realizar obras como el manuscrito de Carlos de Tarancón.

Los confesores de monjas eran los vigilantes de la moral femenina enclaustrada en el convento y, a la vez, eran testigos del nivel de autonomía que podían adquirir estas mujeres gracias a su acceso a la lectura y a la escritura, por medio de las cuales descubrían su propio cuerpo y sus experiencias vinculadas con la esfera sexual (Bercovich). Por ello, y aunque las vivencias místicas de

---

<sup>164</sup> En *La penínsus metafísica*, el autor reproduce la pintura titulada “Varón de Dolores”, realizada por Maerten van Heemskerck en 1525, donde se representa a Jesucristo con la corona de espinas y el pene semierecto (249). Sobre el deseo erótico vinculado con la esfera místico-religiosa, véase Alberoni.

las monjas no suponían una afrenta directa a los dogmas o a las jerarquías eclesiásticas, era necesaria la figura del censor moral (del confesor), “por la amenaza que suponía una práctica religiosa que se desarrollara fuera del ámbito del control centralizado y fiscalizado por la autoridad eclesiástica” (Aranguren 26). De ahí que un confesor de monjas tuviera la obligación de discernir, con ayuda de manuales como el *Compendio*, entre la mística genuina, la ilusión demoniaca y el embuste de las monjas (Bieńko). Esta es la razón por la que Ajofrín, en su *Tratado teológico-místico-moral*, menciona varias veces que el confesor debe persuadir a la monja para que exponga todos sus pecados, aunque ella sienta vergüenza, pues la vergüenza es una de las vías por las que se pierden infinidad de almas en el infierno. Así, el confesor, “después de Dios, ha de ser su singular y único consuelo en todas sus congojas y aficciones” (57-58).

Por otro lado, aunque son pocos los libros de confesores escritos por los miembros de la orden capuchina, no debemos desestimar el fomento que, en algunas ocasiones, los religiosos de la capucha hicieron sobre la expedición de licencias para confesar seculares, principalmente en poblaciones rurales y a pesar de su poca preparación para ejercer la labor del confesionario. En 1628, los ministros seculares no querían otorgar las licencias para la fundación de un convento capuchino en “Villanueva del Cardete” (¿Villanueva de Alcardete, Toledo?), pues imaginaban que estos frailes serían “mas cargosos que necesarios” debido a que, por sus constituciones, no podían confesar en la villa y solo podían predicar. Además de esto, al parecer eran ya muchos los religiosos mendicantes que acudían a la población para solicitar limosnas (Pise, *Quinta parte* 204-205). Para obtener la fundación, los capuchinos

[...] determinaron usar de la licencia del capítulo general, que en caso de no haber otro convento de religiosos en el lugar donde se ofreciese la fundación, concedió, pidiéndolo el lugar así, que pudiesen oír confesiones los ministros deputados a ellas en cualesquiera días del año. (Pise, *Quinta parte*, 205)

En el mismo sentido, el 10 de marzo de 1649, Felipe IV escribió una carta al cardenal Albornoz en la que le manifestaba que en la Villa de los Arcos (Navarra) había mucha población y “falta de personas suficientes para la enseñanza de la doctrina cristiana y administración de los sacramentos”, por lo que las confesiones a los seculares solían “dilatarse largo tiempo [...] no habiendo en aquel territorio conventos de ninguna religión a donde puedan acudir sin

grande incomodidad”. Los capuchinos habían fundado en 1648 un convento justo en esa villa (J. Á. Echeverría) y seguramente sabían que tendrían que pedir la licencia para administrar sacramentos y continuar el trabajo de predicación al que por excelencia se dedicaron. Por ello, al poco tiempo de asentarse allí, hicieron patente que los pobladores no tenían una iglesia cercana donde confesarse y solicitaron la mediación del rey para conseguir del papa un breve que los facultara a “administrar el sacramento de la confesión entre ambos sexos” porque, de no obtener dicha licencia, “no se consigue [en la villa] el más necesario intento con que admitieron la fundación”. De acuerdo con esto, el rey terminaba su epístola solicitando al cardenal que procurara “la expedición de esta gracia en que aquellos naturales recibirán grande beneficio y consuelo espiritual; y yo seré muy servido de vos en ello” (AHN, *Nobleza* [Toledo], Osuna, C. 1980, D. 9).

Así pues, aunque constitucionalmente los capuchinos tenían prohibido confesar seglares y monjas, en algunas ocasiones aprovecharon las licencias pontificias para ejercer este ministerio y lograr la erección de conventos. El argumento sobre los bienes espirituales para los habitantes de poblaciones rurales que podrían derivarse de entregar tales licencias se convirtió de igual forma en una manera de evidenciar la utilidad de la orden frente a las jerarquías políticas y religiosas de la época moderna. Sin embargo, es importante aclarar que este ministerio no supuso el centro de la actividad apostólica capuchina. Fue más bien un trampolín de asentamiento y expansión, incluso en la corte real, pues algunos capuchinos llegaron a ser confesores de reyes.

## DELITOS, CÁRCELES Y FUGAS

Como hemos apuntado antes, gran parte de la responsabilidad sobre la observancia de la regla franciscana y de las constituciones capuchinas recaía en manos de los prelados. En un esfuerzo por instruirlos sobre temas de la vida cotidiana, Leandro de Murcia trató en sus *Questiones selectas* temas como el soborno y la simonía dentro de las elecciones ministeriales de la orden. Según el exégeta había dos tipos de sobornos: el bueno y el malo. El buen soborno es aquel por el que “se persuaden las buenas y verdaderas calidades del que ha de ser electo por buen fin, que es el bien comun de la República”; mientras que el soborno perverso o malo es por el que “se persuaden las falsas calidades del indigno, dando a entender que es digno para que sea elegido, en daño común de la República”.

El mal soborno se hacía por medio de favores, intereses, promesas, halagos “y caricias”, por lo cual quienes sobornaban malamente a los electores, conforme a intereses particulares y desatendiendo el bien común de la orden, caían en pecado mortal y debían ser castigados con la excomunión (*Questiones* 429).

De igual manera, los religiosos que dieran cosas temporales, dones, favores, promesas o servicios para conseguir grados eclesiásticos caían en el pecado de simonía. Los ofrecimientos electorales que el capuchino denunciaba como pecados eran, por ejemplo, prometer a algún fraile que con su voto a favor tendría licencias para confesar, predicar o recibir la ordenación sacerdotal, una guardianía, un provincialato o, incluso, el generalato de la orden. También se incurría en el pecado de simonía si durante la elección “los electores se convienen en que el uno dé el voto al uno en una elección, y el otro se le dé a él en otra” (L. de Murcia, *Questiones* 432). Quizá las reprimendas al padre de Murcia después del capítulo romano de 1656, fomentadas en buena medida por fray Alejandro de Valencia, estuvieron determinadas porque Leandro de Murcia no se dejó sobornar y no aceptó las dádivas ofrecidas para que votara por el padre Buenaventura de San Mateo para el cargo de definidor general de la orden en España.

Pecados como el soborno o la simonía debían procesarse mediante un juicio eclesiástico, aun cuando algunas veces el procedimiento judicial era compartido por las instancias de justicia secular. El juez regular de los delitos cometidos por los religiosos podía proceder de tres formas: por acusación, por denuncia o por inquisición. Por modo de acusación, el juez anteponía a quien probaba el delito y al delincuente. La denuncia consistía en que un religioso delataba un crimen ante el juez, sin probarlo, y el trabajo del juez consistía en evaluar la denuncia, al denunciante y al denunciado. Finalmente, por vía inquisitorial se procedía cuando el juez por oficio, sin acusación o denuncia antecedente, visitaba a los religiosos para “reformular las costumbres de los súbditos o para hallar al delincuente cuando consta delito” (L. de Murcia, *Questiones* 488).

Las denuncias podían ser de dos tipos: evangélica o judicial. El primer tipo consistía en que algún religioso se acercaba a su superior —*como padre*— para acusar a un prójimo sobre algún pecado que había que tratarse en secreto. Así, el prelado, independientemente de que encontrara testigos o no sobre la delación, “por vía de corrección fraterna” castigaba al fraile en secreto —nunca en público— porque solo se perseguía “la enmienda del hermano”. La denuncia judicial era aquella que se hacía al superior *como juez* y el castigo

era de orden público, pues se sancionaba al religioso denunciado “por el bien común” (L. de Murcia, *Questiones* 488).

Existían tres vías inquisitoriales por las que un juez podía proceder: la general, la especial y la mixta. Por la vía inquisitorial general se regulaba que los religiosos guardaran sus obligaciones, leyes y preceptos a partir de las visitas ordinarias a los conventos. Por la vía inquisitorial especial se trataban los delitos de un crimen específico o del comportamiento de un religioso en particular. Por la vía mixta se procesaba un delito especial, de acuerdo a las disposiciones de la inquisición general, o un delito general que, por su gravedad, debía tratarse por la inquisición especial, “como cuando se hace inquisición de quién hizo tal hurto, de quién hirió tal hombre, o si se hace inquisición si tal prelado guardó las leyes y constituciones a que estaba obligado” (L. de Murcia, *Questiones* 488).

Sabemos que algunos conventos capuchinos contaban con una cárcel general. En el siglo XVIII, el convento de San Antonio del Prado (Madrid) solía estar habitado por el padre provincial de Castilla y por otros religiosos con cargos provinciales. Este convento fue colegio de estudiantes, enfermería y, además, era una

[...] *custodia* o cárcel general de la provincia, donde eran reclusos aquellos religiosos que habían cometido algún delito, a fin de ser luego juzgados según el *modus procedendi* y, si era castigado a permanecer en prisión un tiempo determinado, allí cumplía su condena, para lo cual había celdas dispuestas convenientemente. (Carrocera, *La provincia* 2: 386)

El encarcelamiento de un religioso quedaba normalmente en manos de los ministros generales, de los ministros provinciales, de los visitadores de las provincias o de los custodios, pero, en casos muy especiales y de resolución urgente, los guardianes de los conventos podían privar de la libertad al religioso acusado

[...] en un aposento o celda fuerte, declarando por auto, que solo le ponía en ella por asegurar la fuga y no por pena, hasta avisar al provincial de lo hecho, para que dispusiese y ordenase lo que se debía hacer. (L. de Murcia, *Questiones* 509)

Los religiosos encarcelados eran los que habían sido acusados de delitos como apostasía, fornicación, sodomía, hurto, conspiración contra la vida de los

superiores o de otros religiosos, escritura o divulgación de algún libelo difamatorio contra los prelados, solicitud de actos carnales, falsificación del sello o de la escritura de algún superior, acusación calumniosa sobre algún delito, falso testimonio y juramento falso; además de otros delitos atroces —como los califica Murcia—, por ejemplo, la rebelión, el crimen de *lesa maiestatis* y el homicidio premeditado. Para muchos de estos delitos, además de la privación de la libertad, se imponían castigos corporales con la finalidad de que el religioso aceptara sus culpas.

El tiempo que los religiosos delincuentes estuviesen dentro de la cárcel dependía de las circunstancias y agravantes examinados por los jueces. El proceso de encarcelamiento de un religioso debía hacerse conforme a las siguientes pautas: era necesario que existiera contra el acusado una información sumaria en la que constara la culpabilidad del reo y que el juez estuviera satisfecho con la sentencia dictada para el reo, teniendo “seguridad moral, que en alguna manera le certifique, de que el reo ha cometido la culpa”, porque la mayor dificultad para encarcelar a un religioso radicaba en averiguar el grado del delito que había cometido y si la acusación o delación en su contra no había sido motivada por enemistades personales que hubiese tenido con otros religiosos. Para resolver esta cuestión, estaba dispuesto que sobre el delito cometido dieran fe al menos dos “testigos singulares mayores de toda excepción o, a lo menos, que uno de ellos sea mayor de toda excepción” y que los indicios de la falta estuvieran comprobados (L. de Murcia, *Questiones* 510). De ahí que Murcia exhorte a los jueces regulares a

[...] que no dejen piedra por mover antes de llegar a este remedio tan áspero, particularmente con los religiosos de buena fama y crédito, porque con este golpe solo dejan destruido y perdido a un religioso para siempre; y así, si no justifican mucho la causa, deben temer que la sangre de su hermano por ellos destruido, no se la pidan en el tremendo juicio de Dios. (511)

Los indicios del delito podían ser leves, graves o gravísimos. Un indicio leve estaba determinado por conjeturas que “tienen alguna verosimilitud para sospecharle, aunque remotamente”, por ejemplo, “el haber fama de que uno cometió el crimen de que se inquiera, o de que era enemigo mortal del mismo herido”. Un indicio grave era aquel por el que se colegía el delito por el comportamiento del acusado, por ejemplo, en caso de que este último intentara

fugarse después de haber cometido la falta. Un indicio gravísimo era aquel en que las evidencias del delito cometido eran, a todas luces, certeras. Por ejemplo, en caso de que un religioso fuera hallado desnudo en la cama con una mujer o si hubiera herido a otra persona y se le encontrase con la espada ensangrentada (L. de Murcia, *Questiones* 511-512).

Algunos religiosos estaban exentos de los tormentos en las cárceles: los menores de catorce años y los viejos (aunque se los podía azotar y amenazar para que dijeran la verdad), los nobles religiosos (sacerdotes, prelados, predicadores del pontífice o del rey, custodios, provinciales electos en capítulo general y el ministro general) y las personas “insignes en letras” (L. de Murcia, *Questiones* 512). Aunque, escribe Murcia,

[...] se ha de advertir, que en los delitos atrocísimos, como de herejía, crimen *iesæ maiestatis*, sodomía y los semejantes, no se guarda privilegio de nobleza o alguno otro, sino que no obstante él, concurriendo los indicios o pruebas suficientes, en casos semejantes se le ha de dar tormento al reo. (513)

En caso de que un religioso incurriera en el delito de apostasía, las constituciones capuchinas declaraban, en primer lugar, que el apóstata que por propia voluntad hubiese regresado al convento debía ser recibido, sería absuelto de la excomunión frente a la comunidad y se determinaría su penitencia públicamente en el refectorio. Si el religioso abandonaba el convento por primera vez y en un tiempo menor de veinticuatro horas, sin haber cometido delitos ni escándalos y sin haber “dejado el hábito y volviere espontáneamente”, la penitencia consistía en realizar tres veces la disciplina en público refectorio, por espacio de un *miserere*<sup>165</sup>, el ayuno a pan y agua durante una semana los días lunes, miércoles y viernes, y “por espacio de tres meses, diga cada día la culpa”. Además, “si faltasen una o dos de las dichas circunstancias, sea castigado a arbitrio del padre ministro provincial y definidores” (*Constituciones* 11-12).

Cuando el religioso repetía la salida del convento bajo las mismas condiciones, además de realizar la penitencia por duplicado, era obligado a portar

<sup>165</sup> La expresión latina *miserere* se traduce como *apiádate* o *ten piedad*. En la liturgia católica, el *miserere* está compuesto por salmos penitenciales, principalmente el salmo 51 (50), que lleva el mismo nombre y se reza todos los viernes del año durante los laudes.

el caparón por un mes. Si por tercera vez el fraile salía sin permiso y regresaba en menos de veinticuatro horas, debía cumplir la misma penitencia, ahora triplicada, y era aprisionado en la cárcel conventual por un mes. Si se repetía lo mismo por cuarta vez, la penitencia se cuadruplicaba y el fraile era “puesto en cárcel por seis meses” (*Constituciones de los frayles* 12).

En el caso de que el religioso saliera del convento por más de un día, sin llegar a extenderse al mes, y “no hubiere andado vagueando fuera de su provincia”, era absuelto después de hacer seis veces la disciplina en el refectorio por espacio de un *misere*, de ayunar a pan y agua durante tres días por dos semanas y de vestir el caparón el mismo tiempo que estuvo fuera del convento. Así mismo, el apóstata era privado de voz activa y pasiva durante un año, “en el cual tiempo dirá la culpa todos los días, como lo hacen los novicios”. Quien por vez primera saliera del convento sin licencia, durante un mes o por más tiempo, y vagara fuera de su provincia, además de las penas señaladas en el último caso, era privado de la voz activa y pasiva por cuatro años, y

[...] puesto en la cárcel por tanto tiempo, cuanto hubiere estado fuera; y pierda la antigüedad por el mismo tiempo y otro tanto más indispensablemente, de modo que no pueda ser dispensado sino por el capítulo general. (*Constituciones de los frayles* 12)

Quien reincidiera en la salida del convento, por un mes o más tiempo, debía cumplir la penitencia anterior pero perdía la voz pasiva y activa de por vida y, en caso de que el religioso fuera predicador, perdía la licencia para ejercer el oficio y era encarcelado “por tanto tiempo cuanto hubiere estado fuera y otro tanto más”. El que por tercera vez repitiera esta huida, además de todo lo anterior, quedaba al arbitrio del ministro provincial y de los definidores provinciales, y perdía toda la antigüedad que tenía en el convento, de manera que

[...] el día de su recepción sea reputado como si fuera el primero en que vino del siglo y tome el hábito de novicio: siéntese en el último lugar de los sacerdotes, si fuere sacerdote; si fuere corista, en el de los coristas; y si lego, en el de los legos, de la cual pérdida del lugar en ningún modo pueda ser dispensado sino por el capítulo general. (*Constituciones de los frayles* 12)

Si bien en este último caso el castigo no incluía el encarcelamiento, sino la pérdida del estatus religioso, quien por cuarta vez saliera del convento en las circunstancias antes descritas era puesto en prisión, “de la cual no pueda ser librado sino por el capítulo general, al cual se ruega se muestre difícil en tal libertad”, con la finalidad de que “ninguno tenga atrevimiento de multiplicar las salidas, en grave daño de su alma, y de toda la religión”. Igualmente,

[...] las penitencias sobredichas se entienden darse por la sola apostasía; pero si además de la apostasía hubiere cometido cualquiera delito, así antes como después de haber salido fuera de la religión, sea castigado según la calidad del exceso. Y si algunos de estos apóstatas fueran dispensados en cualquiera pena por el muy reverendo padre ministro general, no se entienda jamás ser dispensados del tiempo que hubieren estado fuera de la religión, declarando que a la pena del caparón no se satisface trayéndole en la carcel, sino cuando se trajere fuera de ella. (*Constituciones de los frailes* 12)

Prueba de la existencia de este lugar de castigo la encontramos en la causa elevada por el Tribunal del Santo Oficio de México contra el capuchino castellano fray Antonio de Ágreda en 1773, fraile acusado “por celebrante y haber confesado sin tener órdenes algunas” (AGN, *Inquisición*, vol. 845, exp. 9, f. 156). El comisario del puerto de Veracruz envió un auto a la Inquisición de México después de la llegada de un donado que se encontraba “en el convento de San Francisco de este puerto”, y que al parecer pretendía partir en una flota, sin los papeles correspondientes, rumbo a Cádiz. Ágreda compareció en el Tribunal de México “por mandato de su confesor” y, “para descargar su conciencia”, se autodenunció. En su testimonio indica que en mayo de 1729

[...] se salió del convento grande de San Antonio de su religión capuchina de esta Corte de Madrid, en donde se hallaba preso por sus prelados, con el ánimo de recurrir a Roma, aunque no lo ejecutó, ni tampoco dejó el hábito sino que con él anduvo en diversas partes de la Europa. (AGN, *Inquisición*, vol. 845, exp. 9, f. 159 v.)

Además, el fraile capuchino se inculpó de haber celebrado en dos ocasiones el santo sacrificio de la misa: una, el día de la Santísima Trinidad de 1729 en “Venta de Carpio que está entre Córdoba y Carpio”, y la otra, “en el año

de treinta y uno el día primero de febrero en un oratorio del pueblo o aldea, conocida o nombrada Dos Hermanas”. También testificó que en una ocasión dio penitencia a un sacerdote “del Orden de San Juan, a quien absolvió o simuló absolverle, lo que ejecutó el mismo año de veinte y nueve, víspera de la Ascensión del Señor” (AGN, *Inquisición*, vol. 845, exp. 9, ff. 159 v.-160).

Pero esta fuga de la cárcel del convento de San Antonio del Prado no fue la primera. Antonio de Ágreda declaró que, dos años antes, en 1727, se fugó de la cárcel donde se encontraba preso (no sabemos si se trató de la misma cárcel madrileña) en compañía de fray Carlos de Salamanca y que juntos habían “celebrado el santo sacrificio de la misa, no siendo sacerdote sino solo diácono”, en el arzobispado de Burgos. Después, “anduvieron juntos en diversas partes de Europa, Francia y Italia”, pero Ágreda le perdió la pista a Salamanca en Barcelona, donde “le dejó con plaza de soldado” (AGN, *Inquisición*, vol. 845, exp. 9, ff. 160-160 v.).

Viéndose en tales aprietos, Ágreda aprovechó para denunciar a otro religioso: fray Nicolás de Madrid, a quien acusó también de decir misa sin ser sacerdote, pues “solo era subdiácono”. Aquí cabe rescatar un dato curioso: Ágreda declaró que él y su compañero Carlos de Salamanca administraron “el santo sacramento de la penitencia”, simulando ser sacerdotes, para que “les tratasen mejor entre las personas y parajes donde transitaban”. Este último acontecimiento nos recuerda la historia de Mateo de Bascio en su camino rumbo a Roma, luego de que apostatara para conseguir las licencias de vida eremítica que pretendía (AGN, *Inquisición*, vol. 845, exp. 9, ff. 162-162 v.).

Finalmente, el Tribunal de México lo acusó de apostasía pero, considerando su testimonio como una “denuncia espontánea”, se ordenó que fuese remitido al puerto de Cádiz bajo la amenaza de que, si en menos de dos meses no declaraba en el Supremo Consejo de la Santa General Inquisición de la villa de Madrid, se le castigaría con “pena de excomunión *ipso facto incurrenda* de perdimiento de beneficio de espontáneo y de diez años de galeras y otras al arbitrio del Santo Oficio” (AGN, *Inquisición*, vol. 845, exp. 9, f. 164 v.).

El caso de fray Antonio de Ágreda, además de corroborar la existencia de las cárceles capuchinas, manifiesta el funcionamiento irregular de estas y el desarrollo de una cultura de la corrupción religiosa, incluso en los niveles jerárquicamente más bajos. El uso que estos apóstatas dieron al hábito capuchino demuestra la importancia de su representación social y de su poder simbólico en la época. Había que *actuar* en el gran teatro del mundo, razón por la cual

estos frailes debían simular ser sacerdotes —representar un título que no tenían— para ser tratados mejor. Por otro lado, este caso evidencia la relativa facilidad con la que los religiosos podían trasladarse de Europa a América sin la posesión de pasaportes y certificados de licencia. Este último es un tema apasionante que aún espera ser dilucidado.

Aparte del encarcelamiento, otro castigo impuesto a los religiosos era la expulsión de la comunidad y el destierro, incluso en ultramar, como lo certifica el caso del excapuchino llamado en el siglo don Francisco de la Zerda. Ignoramos las causas de su expulsión y el proceso judicial en el que se vio envuelto, pero sabemos que llegó en 1768 de Cádiz al puerto de Veracruz en la fragata de Nuestra Señora del Carmen, alias *el Pájaro*, junto con otros pasajeros y presos. El rey de España solicitó al virrey de la Nueva España que, por real cédula, recibiera a Zerda e investigara sobre

[...] los motivos de su expulsión [de la orden capuchina], su estado, y demás particularidades que hayan ocurrido para haber tomado esta deliberación [de viajar como preso en dicha fragata]. (AGN, *Reales Cédulas*, vol. 92, exp. 180, ff. 320-320 v.)

Desconocemos más datos sobre este capuchino desterrado a ultramar, sin embargo, según la tipificación expuesta por Murcia, el delito que cometió debió haber tenido agravantes importantes cercanos al homicidio doloso. Al parecer, no resultaba muy extraño que los clérigos españoles cometieran el delito de homicidio, como lo han comprobado Salvador Daza y María Regla en su obra *De la santidad al crimen*, en donde uno de los casos estudiados es el del capuchino fray Pedro de Huércanos, del convento de Laguardia, quien fue acusado de homicidio y cuyo proceso puso de manifiesto las tensiones entre la Chancillería de Valladolid y la legislación eclesiástica (231-287).

# EL CONVENTO CAPUCHINO COMO CONSTRUCCIÓN CULTURAL

## CASAS E IGLESIAS CONVENTUALES

La apropiación de los espacios, sea de manera individual o colectiva, es una de las características del ser humano. En este sentido, un solo espacio es, al mismo tiempo, un *espacio real*, determinado por su existencia, y un *espacio simbólico*, caracterizado por los usos y las costumbres que en él se llevan a cabo. En el presente capítulo hablaremos del convento capuchino a partir de estas dos nociones espaciales. Nos interesa indagar sobre el convento como núcleo de la comunidad capuchina desde la perspectiva arquitectónica pero también desde los roles jerárquicos que condicionaron el ordenamiento de dicho espacio, y de las costumbres y prácticas culturales que en él se realizaban. Ya hemos señalado que los conventos capuchinos eran propiedad de sus bienhechores y nunca propiedad particular de los frailes, así los religiosos sabían que los dueños de las casas podían pedirles que dejaran el edificio para apropiarse de él y darle el uso que quisieran. Eran entonces los bienhechores quienes ofrecían el dinero para la construcción de un convento o bien algunas casas conventuales ya edificadas para que los capuchinos las ocuparan. Sin embargo, antes de aceptar las habitaciones ofrecidas, los frailes debían pedir el consentimiento de sus superiores durante la celebración del capítulo provincial para después solicitar la licencia del ministro general de la orden y del obispo de la zona donde se proyectaba la nueva fundación conventual. Según la regla y las constituciones capuchinas, el fraile debía habitar un convento que le recordase constantemente los tres votos franciscanos: pobreza, castidad y obediencia, por lo que se ordenaba que

[...] de ningún modo reciban las iglesias y casas que para ellos sean fabricadas, sino fueren segun la forma de la altísima pobreza; por lo cual mucho menos es lícito a los frailes labrarlas o consentir que se labren suntuosamente. (*Constituciones de los frayles* 30)

En cuanto a la ubicación de los edificios, los capuchinos siguieron las determinaciones aprobadas por Urbano VIII, según las cuales el convento no podía estar ni muy lejos ni muy cerca de villas y ciudades, con el objetivo de que los pobladores del lugar pudieran servirse de los bienes espirituales que ofrecían los religiosos, en tanto que estos se servían de los bienes temporales de aquellos. Sin embargo, durante los siglos XVII y XVIII se edificaron conventos dentro de los centros más urbanizados gracias al amparo de la nobleza, de las familias pudientes y de los miembros de la Corte española. Tal fue el caso del convento real de San Antonio del Prado en Madrid, fundado bajo protección del duque de Lerma. En la época moderna hubo tres conventos reales de capuchinos en la provincia castellana, a saber, El Pardo, La Paciencia de Cristo y Santa Leocadia de Toledo, que fueron sostenidos con las limosnas que ofrecían los reyes y en los que, además, se les cedían a los frailes todo tipo de medicamentos provenientes de la Real Botica (Carrocera, *La provincia* 1: 310).

Como ejemplo del impulso nobiliario que recibió la orden, se conservan documentos referentes a la fundación del convento capuchino de Jadraque, que en 1676 fue realizada bajo el amparo de doña Catalina Gómez de Sandoval y Mendoza, duquesa del Infantado, “para el alivio y consuelo espiritual y temporal de los vecinos de la dicha villa y su comarca” (AHN, *Nobleza* [Toledo], Osuna, C. 1842, D. 44). También se conserva el libro de cuentas de esta fundación, fechado en 1686, donde se consignaron los reclamos que los frailes de Jadraque hicieron a los herederos de la fundadora debido a los atrasos en los pagos al convento (AHN, *Nobleza* [Toledo], Osuna, C. 1842, D. 46-68). Y, como parte de la resolución de estas deudas, en 1746 se expidió documentación sobre la

[...] aplicación hecha al convento de capuchinos de la villa Jadraque en la testamentaria del señor don Miguel de Toledo, marqués que fue de Tavara, de 880 reales de vellón de principal contra la villa de Madrid y sisa de la segunda blanca del carbón, en pago de 180.518 reales y 28 maravedís que se les estaba debiendo de los corridos de la dotación anual de dicho convento que les hizo la excelentísima señora doña Catalina Gómez de Sandoval, duquesa del Infantado. (AHN, *Nobleza* [Toledo], Osuna, C. 2175, D. 6)

No obstante, los apoyos nobiliarios que recibían los conventos capuchinos no siempre se hacían en forma de dotaciones anuales. Algunas de las

limosnas que estas familias de abolengo ofrecían a la comunidad se limitaban a la dotación de pan una vez a la semana, como lo demuestran los libros de cuentas del marqués de Baena, en los que se contabilizaron los gastos realizados desde 1739 hasta 1744 (AHN, *Nobleza*, [Toledo], Baena, C. 443, D. 3 a D. 8). Religiosamente, valga la palabra, cada jueves el marqués enviaba pan a los religiosos capuchinos del convento de La Paciencia (Madrid) y hacía lo mismo en otros conventos de la rama franciscana: el de San Francisco (todos los lunes), el de San Gil (los viernes), el de San Bernardino (los miércoles) y el de las capuchinas —no se especifica el nombre del convento— (los domingos). Si alguna vez el marqués no enviaba el pan en el día correspondiente, se diligenciaba la limosna otro día, como sucedió el domingo 8 de febrero de 1739, cuando se registró el gasto del “pan a capuchinos del jueves” (AHN, *Nobleza*, [Toledo], Baena, C. 443, D. 3). Esta práctica del marqués solo fue interrumpida del sábado 9 de febrero al sábado 26 de octubre de 1743. Ignoramos la causa, pues el administrador tan solo apunta que el 9 de febrero recibió “una carta de su excelencia escrita en Roma en 12 de enero en que mandó suspender todos los gastos y limosnas, excepto los portes de cartas”, y que el 25 de octubre recibió otra misiva “del marqués mi señor escrita en Roma en 28 de septiembre, en que me manda su excelencia, continúe las limosnas de pan a las casas de san Francisco y la luz al farol de la imagen de la escalera” (AHN, *Nobleza*, [Toledo], Baena, C. 443, D. 7).

La posesión y el patronato de conventos en la época moderna eran símbolo de poder y de piedad. Es por eso que los herederos de las familias nobles litigaban la tenencia de tales posesiones, luego del deceso del principal benefactor, por cuanto el mecenazgo religioso de tradición medieval no solo era un distintivo de caridad y de piedad religiosa, sino que también era la imagen del poder y, como tal, se heredaba y se reclamaba (Cruz). Igualmente, en muchos casos, formaba parte de estrategias políticas bien planificadas (Mauro; Rábade). Al respecto, se conserva la documentación sobre las reclamaciones realizadas en 1766 referentes al convento capuchino de Deusto por Antonio Diego Luis de Castro, hijo de Catalina de Zornoza y Rucavado y de Francisco Antonio de Castro, “caballero del orden de Alcántara”, para que se le concediese la real posesión y sucesión de

[...] los vínculos y mayorazgos de Zornoza y Rucavado, capilla de Santa Marina, que se halla en la iglesia matriz del señor Santiago de dicha villa

[de Bilbao] y patronato del convento de los padres capuchinos, que se erigió en la anteiglesia de San Pedro de Deusto, por el fallecimiento de la dicha mi madre poseedora que fue de todos los bienes de que se componen dichos dos mayorazgos, cuyas fundaciones para su verificación estuvo en su vista [y para que] ninguna persona de cuales quiera estado y calidad que sea, le inquiete ni perturbe en la dicha posesión. (AHN, *Nobleza* [Toledo], Fuente Pelayo, C. 5, D. 16)

Sobre la disposición de las casas y las iglesias capuchinas es importante señalar que las edificaciones realizadas a finales del siglo XVI tuvieron poca similitud con las del periodo que historiamos. Los conventos primitivos fueron construidos de acuerdo al perfil contemplativo de los primeros reformados, razón por la cual se prefirieron lugares alejados para levantar ermitas. En España, un ejemplo tardío de estas primeras habitaciones fue el convento de Calatayud (Aragón) fundado en 1600. Al parecer, dicho convento era en realidad parte de las cuevas del Camino de la Soledad. En ellas, los frailes hicieron celdas, iglesia, refectorio y cocina;

[...] vivían metidos en aquellas cuevas, como unos ermitaños en el desierto; y aunque tenían celdas, dormitorio, iglesia, etc. nada tenían, pues era solo en el nombre y nada en la realidad. Vivían también expuestos a un estrago general y una inevitable ruina de aquellos peñascos salitrosos. (Añorbe 27)

Este convento, después de la visita de san Lorenzo de Brindis —quien, dicho sea de paso, obró un milagro en aquellas cuevas—, fue “reconstruido” en un sitio más amable hacia 1607 y se inauguró dos años después.

En el siglo XVII se determinó que los conventos capuchinos debían contar con dos plantas para que en ellos pudieran habitar mínimo doce religiosos. La planta baja estaba dispuesta para la cocina, el refectorio y las celdas de los hermanos, mientras que en el segundo piso se encontraban las celdas de los padres, alguna habitación con chimenea para la época invernal (conocida comúnmente como “el calentador”) y la biblioteca. Con el paso del tiempo, en la biblioteca se abrió un espacio con fines archivísticos.

La iglesia del convento debía ser “baja y estrecha, pobre, austera, sin aliño y sin conveniencias temporales” (Azcona, *La fundación* 82). Aunque los capuchinos del siglo XVI prescribían la prohibición de cruceros y de retablos en las

iglesias, para el siglo XVII era común que se hiciese construir un crucero entre la nave mayor y la que atravesaba el templo. Las medidas de la iglesia solían ser de veinte metros de largo por diez de ancho en el crucero, y de quince metros de altura, aunque existieron conventos con dimensiones excepcionales, como los de San Antonio del Prado, La Paciencia, Tarancón y Esquivias, que llegaron a tener el doble de tamaño (Carrocera, *La provincia* 1: 281-282). Se prescribió también que en las iglesias debía haber una pequeña campana “de ciento cincuenta libras o cerca” y una sacristía muy pobre (*Constituciones de los frailes* 30).

En cuanto al adorno del altar, como manifestación de pobreza se generalizó el uso de una gran pintura al óleo aderezada con un marco de madera en lugar del retablo, en la que se representaba al titular de la iglesia (Fontana). Sin embargo, a mediados del XVII y durante el siglo XVIII, algunas iglesias capuchinas fueron adornadas con exceso de óleos, muchos de ellos ofrecidos a los frailes como regalos por parte de nobles o del propio monarca. Por ejemplo, sabemos que en 1772 se hicieron reformas en el convento de San Antonio del Prado, bajo el mecenazgo de los duques de Lerma y Medinaceli, y que, entre otras cosas, se hizo un altar mayor adornado con

[...] imágenes de san Antonio, de san Francisco y de san Fidel, rematado todo por un cuadro de Goya, expresamente encargado por el duque [de Medinaceli], y que representaba la encarnación por ser titular de la provincia de Castilla. (Carrocera, *La provincia* 2: 388)

Incluso, Bartolomé Esteban Murillo pintó para la iglesia de capuchinos de Sevilla varios óleos, entre ellos *Las santas Justa y Rufina*, obra que actualmente se encuentra en el Museo de Bellas Artes de esta ciudad (Tomás 214-215). Gracias al *Viaje de España* de Antonio Ponz, hoy conservamos una descripción de las pinturas que adornaron este convento capuchino hasta antes de la invasión francesa (IX: 138-141). Así mismo, el convento capuchino de Córdoba —donde aún hoy se encuentra el *Cristo de los faroles*— estuvo adornado con obras de importantes pintores y escultores de los siglos XVII y XVIII (Palencia), hasta antes de la invasión francesa,.

Los excesos en el adorno del altar fueron causa de reprimendas por parte de Lorenzo de Brindis, cuando, siendo vicario general de la orden, visitó las casas de la provincia de Aragón en 1603. Brindis amonestó a los capuchinos del convento de Tarazona porque la sacristía tenía ornamentos de seda, aun

cuando solo se admitían ornamentos de algodón, y porque dentro de la capilla mayor se encontraba un sepulcro de mármol mandado a hacer por don Miguel de Orti, quien había edificado todo el conjunto. Después de la reprimenda, Orti se vio obligado a “desistir de la pretensión que tiene del entierro perpetuo” y a quitar “la estatua de mármol que puso en la capilla mayor de la iglesia de dicho convento” (Añorbe 26-27). Por mandato constitucional, estaba dispuesto que las iglesias solo debían contar con los utensilios indispensables para la celebración del culto, a saber,

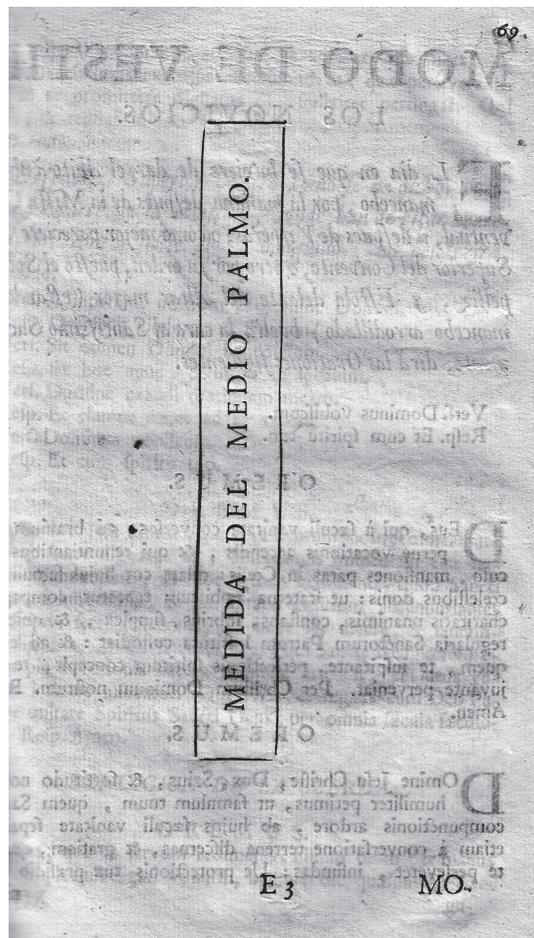
[...] dos cálices con la copa y [la] patena de plata, bien doradas; y no haya más cálices ni ornamentos de los que pide la necesidad del convento. En los frontales y paños del altar, no se use oro, ni plata, ni otra curiosidad, ni preciosidad según la clementina, y en todo se guarde suma limpieza, especialmente en los ornamentos sacerdotales. Los corporales y purificadores sean limpiísimos y blanquísimos. Los candeleros hechos a torno de simple madera. Y nuestros misales y breviarios y todos los otros libros de que usamos, estén pobremente encuadernados y sin registros curiosos. (*Constituciones de los frayles* 30-31)

Los ministros provinciales tenían la obligación de realizar inspecciones periódicas sobre la observancia de estos parámetros de pobreza en las iglesias capuchinas. Si en algún momento daban cuenta de que la comunidad había adquirido, por compra o donación, ornamentos que excedieran las prescripciones, imponían penitencias a quienes hubieran recibido estos objetos bajo la acusación de “desobedientes y poco amadores de nuestra simplicidad”. Parte de la penitencia impuesta a estos religiosos era obligarlos a devolver los ornamentos a sus dueños y “en no sabiendo de quién son, los hagan dar a otras iglesias pobrecillas” (*Constituciones de los frayles* 31).

Todo el conjunto conventual debía observar disposiciones espaciales sumamente concretas. Las celdas no podían rebasar los nueve palmos de largo y de ancho, por diez palmos de altura. Las ventanas del convento medirían “dos y medio [palmos] de alto, y uno y medio de ancho”. El refectorio, “desde el suelo al maderamiento”, no podía ser mayor de trece palmos, al igual que otros espacios comunales, aunque, “cuando el aire fuese sospechoso de mal sano, puede llegar a catorce [palmos]” (*Constituciones de los de los frayles* 31). Siendo el palmo una antigua unidad de longitud antropométrica, medida entre el extremo

del dedo pulgar y el extremo del meñique con la mano extendida, durante la época moderna era común que la equivalencia concreta de esta distancia se dispusiera localmente. Este problema de coincidencias dimensionales se extendió incluso hasta el siglo XIX, pues sabemos que en 1835 el palmo medía 26,367 centímetros en Nápoles (Granata 48), mientras que en Aragón equivalía a nueve pulgadas, es decir, a 22,86 centímetros aproximadamente (Roy 18). Para resolver estas confusiones métricas, en las constituciones capuchinas se reprodujo la medida exacta del medio palmo que se debía observar (figura 45),

Figura 45. Escala gráfica del medio palmo en las *Constituciones capuchinas* de 1644



Fuente: *Constituciones de los frayles*. BHPCA.

[...] porque los palmos no son todos de una misma medida, atendiendo a ello, se ha puesto al fin de este libro el tamaño del medio palmo, según el cual se medirán, así las fábricas como nuestros hábitos. (*Constituciones de los frailes* 32)

Los conventos debían tener también una enfermería. Separada del resto del conjunto claustral, esta era la pieza con mejores instalaciones, ya que contaba con habitaciones amuebladas con camas y almohadas. Dentro había una capilla con un pequeño altar para que los enfermos pudiesen recibir los sacramentos y hacer oración. Estaba atendida por algún fraile que tuviera conocimientos sobre medicina, como el capuchino fray Gil de Villalón, quien en 1731 sacó a la luz su *Nuevo tesoro de medicina*. Según los preceptos de las constituciones de 1552, los frailes enfermeros no tenían permiso para dedicarse a la sanación de seglares ni para recetar medicamentos (Boverio, *Primera parte* 498). Sin embargo, el texto de Gil de Villalón está pensado como un manual dirigido a toda la población interesada en medicina. La asistencia a los frailes enfermos no solo era médica, sino también espiritual, como se puede comprobar en la obra titulada *Consuelo de agonizantes* de Félix Bretos de Pamplona, que conocemos por la segunda impresión con fecha de tasa de 1687 y cuyo tema principal es la asistencia religiosa a los enfermos.

En realidad, los conocimientos médicos que se exigían a los frailes enfermeros eran de carácter básico, si atendemos al contenido del *Nuevo tesoro de medicina* de Villalón, que se reimprimió en 1735 y en 1750. El autor fue un fraile lego que tuvo el cargo de enfermero mayor en el convento de San Antonio del Prado y en el Real Convento de La Paciencia. Por la censura de la obra, realizada por el capuchino Miguel de Cepeda, sabemos que para escribir su obra Villalón fue enviado a Italia a estudiar con los capuchinos enfermeros de aquel país y a recopilar información sobre los fundamentos del arte de la medicina, de la teoría de los humores, de los pulsos, orinas, evacuaciones, ventosas, calenturas, vértigos, inflamaciones estomacales, epilepsias, apoplejías, parálisis, asma, tisis, dolores iliacos, modorras, curaciones de piedras, ardores e incontinencias de la orina, etc. La obra fue evaluada satisfactoriamente por dos de los médicos de la Corte española: Ignacio Rocafort y Juan Usete. En su censura, el primero aplaudió que el capuchino escribiera

[...] sin valerse para hermostrar su obra de mucha pulidez de palabras, ni echar la proa por las dilatadas campañas de la elocuencia, como

hacen los más Demóstenes de nuestros tiempos [...] pues sabe muy bien que las enfermedades no se curan con voces, ni palabras [...], sino que con el más donoso acierto ha sabido escoger lo florido, útil y provechoso de los más célebres autores, y con tanta cándida dulzura, que creo excede a los primeros héroes de la medicina. (Villalón, “Censura”)

Juan de Usete, por su parte, se admiró de la capacidad del autor, a pesar de su condición de lego capuchino, y consideró esa capacidad como una revelación de Dios, pues

[...] religioso lego es su autor, en que halla la admiración más motivo para el aplauso que para la murmuración; que si piadoso el cielo quiso revelar lo oculto de este Tesoro al humilde y ocultárselo al soberbio para demostración de su engaño y desengaño de su soberbia, [...] al ver, que no siendo de la profesión el autor, le estimule el deseo del bien público el haber tomado tan gran trabajo y desvelo. (Villalón, “Censura, y aprobación”)

Realmente, Gil de Villalón escribió un tratado de medicina doméstica, puesto que, después de evaluar las causas y los síntomas de cada enfermedad que trata, expone remedios valiéndose de las herramientas médicas que, según el capuchino, son cinco: la *lógica*, que sirve “para saber argumentar, de las señales, indicios, accidentes, síntomas, la gravedad de la enfermedad y los remedios necesarios para ella”; la *retórica*, “para persuadir al enfermo a tomar los medicamentos”; la *aritmética*, que ayuda a “enumerar las horas y el punto de venir la calentura y el de partirse”; la *astrología*, que “sirve para saber en qué signo está la Luna y qué tiempo es bueno o malo para sangrar y dar otras medicinas y hacer otras operaciones necesarias al bien del enfermo”; y la *geometría*, utilizada

[...] para medir los movimientos del pulso, que es lo más que debe advertir el médico; porque de este conocimiento depende muchas veces que los enfermos se vayan sin sacramentos (como acontece a cada paso) por cuya razón pido encarecidamente a todos los señores médicos, que no se descuiden en este punto, porque de esta hora depende la salvación o condenación eterna. (Villalón 2)

Así pues, para Gil de Villalón la medicina no estaba separada de la teología, ya que, mas allá de sanar al enfermo, el médico habilitaba la posibilidad de

que aquel tuviera el tiempo necesario para morir con una conciencia tranquila. De ahí se explica el título completo de la obra: *Nuevo tesoro de medicina, sacado de los aforismos de la caridad, según la práctica de muchos enfermeros capuchinos, así españoles como italianos*. Por cuanto la caridad y el amor de Dios se manifestaban, según el fraile, en el quehacer de los médicos, estos, antes de sanar el cuerpo, debían preocuparse de que los enfermos “primero se limpien la conciencia de todo pecado” (Villalón 2). Además, la medicina *per se* era producto de un acto caritativo enviado del cielo para beneficio de los mortales, pues Villalón reconoce que el padre de este “arte” es el mismo Dios y concluye:

[...] es verdad, que el autor de las cosas naturales es Dios; mas de las artificiales se suele escribir ser origen los hombres; mas la medicina tanto se adelanta a todas las demás, que se gloria de tener por autor al mismo Dios, como el sabio lo dice: *El Altísimo creó los medicamentos y Dios es causa de ellos*. (Villalón 3)

El libro de Villalón sigue la misma línea que la mayoría de obras médicas hispanas de los siglos XVII y XVIII, dedicadas principalmente a la divulgación de remedios domésticos con los que las clases menos favorecidas podían sanarse de las enfermedades más comunes. Estas obras son, entre otras, el *Libro de medicina llamado Tesoro de pobres* (1602) del maestro Julián, que conoció ediciones corregidas y aumentadas hasta 1869; *Medicina doméstica necesaria a los pobres* de Felipe Borbón; el *Tesoro de la medicina o El médico de los pobres; El médico de sí mismo* (1754) de Joseph Ignacio Carballo de Castro y el tratado del inglés Jorge Buchan, llamado *Medicina doméstica o Tratado completo de método de precaver y curar* (1785). Cabe destacar que, durante la segunda mitad del siglo XVIII, el capuchino fray Luis de Flandes se enfrentó escrituralmente con el benedictino Benito Jerónimo de Feijoo y Montenegro, debido a que este último criticó las prácticas supersticiosas y anticientíficas de los médicos de su época, que ya hemos estudiado en otro lugar (Hernández, “Doctos dicterios”).

## LA HUERTA, LA ERMITA Y EL RETIRO ESPIRITUAL

Un elemento importantísimo dentro del conjunto conventual era la huerta, por lo que se estableció como requisito para elevar una nueva fundación

disponer un terreno para esta, aun en los conventos que fuesen construidos dentro de las ciudades. Este espacio servía tanto para el esparcimiento de los religiosos como para la siembra de hortalizas y árboles frutales, principal base de la alimentación capuchina, por lo que forzosamente las huertas debían tener acceso al agua de riego. En la huerta se construían algunas ermitas adornadas con imágenes religiosas, preferentemente de la Pasión de Cristo, donde los religiosos oraban y realizaban sus ejercicios espirituales. Así mismo, se colocaban imágenes del Viacrucis (Vía Sacra o Vía dolorosa), para que los frailes pudieran realizarlo según los tiempos y las formas estipulados (Zedelgem).

En algunas ocasiones, la huerta capuchina, al igual que el resto de las huertas pertenecientes a las casas religiosas, tuvo que ser protegida de los pobladores del lugar porque los vecinos hacían uso del agua corriente sin permiso de los religiosos e incluso llevaban a pastar allí a sus ganados (P. Díaz). Esta situación la vivieron los capuchinos de Huesca (Aragón). Debido a la mediocre organización jurisdiccional de la zona y al relajamiento de costumbres entre los pobladores del lugar, en 1640 Felipe IV organizó una comisión de inspectores para que dieran cuenta de la situación y publicaran después unas ordenanzas en las que se establecían leyes para el buen gobierno de la ciudad. Las *Ordenaciones del regimiento y gobierno de la ciudad de Huesca* fueron publicadas un año más tarde. Entre los dictámenes expuestos encontramos una regulación sobre el agua para el riego de la huerta del convento capuchino de Huesca, fundado en 1602 bajo la advocación de san Orencio (Echeverría).

Gracias a las *Ordenaciones*, sabemos que la ciudad de Huesca otorgaba como limosna a los frailes capuchinos el “agua de la fuente de Santa Lucía para regar la huerta de su monasterio” pero, en vista de que los pobladores se apropiaban del agua que corría por la huerta y hacían balsas para ocuparlas en oficios personales, “la ciudad no consigue el fin de la limosna que ha hecho” (169-170). Se ordenaba entonces que

[...] cualquier persona que tomare dicha agua, así de invierno como de verano, tenga de pena en cada una vez sesenta sueldos, aplicaderos la mitad al jurado cuarto, a quien encomendamos la ejecución de la presente ordenacion, y la otra mitad al acusador. [Además de] mandar cerrar y cegar las [...] balsas y que de nuevo no se puedan abrir otras [...], y mucho menos coser o curar en ellas cáñamo, lino, no otra cosa alguna en pena de sesenta sueldos. (*Ordenaciones* 170)

La ermita de la huerta tenía una importancia capital para el desarrollo de las prácticas ascéticas dentro de la comunidad. En las *Chronicas capuchinas* se afirma que dos de las astucias del demonio para destruir la reforma durante el primer tercio del XVI fueron “el ansia impaciente de martirio” y el deseo de “hacer vida solitaria en los yerros, desamparando los monasterios en que habitaban”, por lo que se dispuso constitucionalmente que todos los conventos tuviesen un lugar de retiro para “buscar a Dios en soledad”, sin desatender la vida conventual (Boverio, *Primera parte* 204-205). Así pues, la ermita o el lugar de retiro dispuesto en la huerta se convirtió en el espacio que permitía el control de los anhelos ascéticos de los religiosos.

Un buen ejemplo de los ejercicios espirituales que se llevaban a cabo en estas ermitas se encuentra en el libro titulado *El capuchino retirado por diez días en sí mismo*, escrito en italiano por el capuchino Gaetano Maria da Bergamo y traducido por fray Francisco de Santander en 1723<sup>166</sup>. La versión original en italiano está dedicada al ministro general de la orden capuchina, Miguel Ángel de Ragusa (1712-1719). El padre Santander, como definidor general de la orden, fue comisionado en Roma para realizar la traducción del original, tarea que llevó a cabo, según sus palabras, “traduciéndolo a la letra [...] sin añadir, ni quitar [nada] en nuestro español lenguaje” (“Prólogo”). De acuerdo con el texto, la importancia del retiro espiritual radicaba en que no había

[...] nada más útil en el religioso y en cualquier cristiano que el interior retiro, porque es la fragua donde se enciende la voluntad en el Divino Amor, fuente y origen de todas las virtudes [porque en él] se penetran los olores de las virtudes y se huye el fetor de los vicios. [Así] estos ejercicios santos

<sup>166</sup> La traducción al castellano fue reimpresa por lo menos tres veces más durante el siglo XVIII (ca. 1758, 1772 y 1780). El autor del texto en italiano fue fray Gaetano Maria da Bergamo, aunque en la portada y en el prólogo solo se menciona que fue escrito “por un religioso del mismo orden de la provincia de Brescia”. El título original de la obra es *Il Capuccino ritirato per dieci giorni in se' stesso, ó sia: esercizi spirituali, aggiustati ad uso de Frati Capuccini di S. Francesco* y se imprimió por primera vez en Milán en 1722, también con omisión del nombre del autor, aunque quizá exista una impresión anterior. Sabemos que la edición italiana tuvo diferentes reimpresiones, una de ellas en 1737. Es interesante señalar que *El capuchino retirado* sigue siendo leído en ediciones modernas por la comunidad capuchina, como lo manifiesta Rufino María Grandez en su *Memoria del noviciado* (32-33). Para la segunda mitad del siglo XVIII, contamos con una obra póstuma del capuchino José de Cádiz, titulada *Meditaciones para un día de retiro*, que trata sobre el retiro espiritual.

son los muros y alimento suave, con que se forma la torre religiosa en su consistencia y firmeza. (Bergamo, “Censura de Tomás Guerrero”)

Fray Juan Hidalgo Crespo, prior del convento mayor y casa grande del Carmen de la Observancia de Sevilla, calificó al original italiano como un tesoro “de cosas raras y preciosas” porque, según su contenido, “los libros son los tesoros”. Advirtió que de no haberse traducido al castellano el tesoro hubiese quedado “escondido para todos”. Así, el trabajo del traductor Santander fue considerado como el descubrimiento del tesoro escondido para que todos los religiosos se aprovecharan de él y pudieran enmendar sus errores y acercarse al amor de Dios (Bergamo, “Censura de Juan Hidalgo”). Nuevamente vemos la importancia de la traducción en la cultura capuchina de los siglos XVII y XVIII.

El capuchino traductor, Francisco de Santander, explica que por *ejercicios espirituales* se entienden ciertas meditaciones sobre verdades eternas, dispuestas ordenadamente para que los frailes recuerden e interioricen la religiosidad católica (“Prólogo”<sup>167</sup>). Las meditaciones se dividían generalmente en los siguientes temas: de los novísimos, de la vida y Pasión de Jesucristo, de la importancia y utilidad de la oración, del mísero estado del alma, de las tentaciones del demonio, del pecado mortal, de los tres votos franciscanos, etc.<sup>168</sup>. El concepto de *retiro espiritual*, apunta Santander, no es moderno, pues ya Jesucristo había hecho retiro de cuarenta días en el desierto antes de comenzar su predicación, apartado “de las turbas y de sus discípulos”. También san Francisco y otros franciscanos —como san Antonio de Padua, san Buenaventura, san Bernardino de Sena y san Pedro Alcántara— tenían la costumbre de retirarse por cuaresmas enteras, dejando la aglomeración mundana.

Durante todo el año, los capuchinos dedicaban tiempo específico a los ejercicios espirituales, además de las dos horas de oración mental que, por decreto constitucional, debían realizar cada día. Igualmente, se les obligaba a cumplir como mínimo un retiro espiritual anual, ya que “cuando una religión es más austera, tanto más es necesario en ella el fervor para superar la

<sup>167</sup> A partir de ahora, a menos que se indique lo contrario, las citas provienen de este prólogo que se encuentra sin paginar.

<sup>168</sup> Un desarrollo muy amplio sobre cada una de estas meditaciones integradas en *El capuchino retirado* puede leerse en las *Falacias del demonio* del capuchino Félix de Alamín. Esta obra fue impresa en dos tomos, en Madrid, por Antonio de Zafra (1693 y 1694), bajo el mismo título. En 1714 fue reeditada, dispuesta en un solo tomo y con meditaciones añadidas.

repugnancia de la naturaleza, que no sabe acomodarse a la religiosa observancia”. El objetivo de este ejercicio anual era la desvinculación de las distracciones de la vida activa (oficios, predicación, confesión, etc.) para retomar los principios virtuosos de todo religioso y mantener el fervor espiritual en la vida en comunidad. Porque, al igual que a un reloj es necesario “alzarle las pesas una o dos veces al día [y] deshacerle y desarmarle una vez al año para limpiarle del polvo”, un capuchino, que por su condición de mendicante no podía estar totalmente separado del siglo, aun cuando cumpliera con sus tiempos diarios de oración, “debe con todo eso una vez al año renovar y repulir su espíritu del polvo del mundo que siempre, o poco, o mucho, se le pega indefensiblemente”.

En su prólogo, el padre Santander plasmó cierta melancolía por los primeros tiempos de la orden. Aseguraba que los frailes anteriores “eran mucho más observantes que nosotros” y por ello lograron un grado de santidad en espíritu que en su época no era tan visible, pues había frailes que argumentaban no tener necesidad de estos ejercicios espirituales. A estos últimos les advertía que “todo le falta a quien cree que nada necesita”. Por otro lado, admitía que, si bien existen diversas obras que tratan sobre meditaciones y retiros espirituales, la obra que tradujo no requiere, como otros libros, mucho tiempo para leerse, puesto que es pequeño y fácil de asimilar. Así, exhortaba a su lectura, señalando que

[...] cualquiera que seas, o superior, predicador, sacerdote, corista o lego, aquí hallaréis de día en día todo lo que hace y pertenece a cada [meditación y ejercicios], sin que lo dilatado te fastidie; y el punto solo consiste en que para salir de los ejercicios con fruto necesita de saber entrar bien dispuesto, resultando el retiro de más o menos provecho, conforme a la mayor o menor disposición con la cual resolvieres el retiro.

No nos detendremos en las meditaciones diarias a realizarse durante las diez jornadas del retiro espiritual que se proponen en la obra, pues principalmente nos interesa exponer cómo se hacía dicho retiro. Como apunta Santander, el factor decisivo en el éxito de la realización de los ejercicios y el retiro espiritual era la disposición de espíritu y de corazón. La primera se refería directamente a la intención no solo “de estar simplemente por diez días en silencio, separado de la conversación de los otros”, sino de retirarse para obedecer la voluntad de Dios y reformarse en la vida religiosa (Bergamo, *El capuchino* 1). El silencio eclesiástico servía para escuchar la voz de Dios, por lo

que no era entendido únicamente como la ausencia de la palabra, sino “como verdadero fin de la palabra”, es decir, como la enunciación constituida por la nada (F. Rodríguez, *Barroco* 83). Este silencio, esta *nada enunciativa*, fue considerado como una virtud monacal por san Benito alrededor del año 540 d. C., inspirado por pasajes del Antiguo Testamento:

Me decía: “Cuidaré mi conducta, sin faltar con mi lengua, pondré un freno a mi boca, mientras tenga al malvado ante mí”. Yo me callé, tranquilo y en silencio, mas mi dolor aumentó al ver su dicha. (Sal. 39 [38]: 2-3)

Los labios embusteros disimulan el odio; quien difunde calumnias es un insensato. El que mucho habla, mucho yerra; quien modera sus labios es sabio. (Prov. 10: 18-19)

Con el fruto de la boca se harta el vientre, se sacia del producto de los labios. Muerte y vida dependen de la lengua: el que la aprecia comerá su fruto. (Prov. 18: 20-21)

Así, en la regla benedictina se puede leer:

El profeta nos muestra aquí que si a veces se deben omitir hasta conversaciones buenas por amor al silencio, con cuánta mayor razón se deben evitar las palabras malas por la pena del pecado [...] Por tanto, dada la importancia del silencio, rara vez se dé permiso a los discípulos perfectos para hablar aun de cosas buenas, santas y edificantes, porque está escrito: “Si hablas mucho no evitarás el pecado”, y en otra parte: “La muerte y la vida están en poder de la lengua”. Pues hablar y enseñar le corresponde al maestro, pero callar y escuchar le toca al discípulo. Por eso, cuando haya que pedir algo al superior, pídase con toda humildad y respetuosa sumisión. En cuanto a las bromas, las palabras ociosas y todo lo que haga reír, lo condenamos a una eterna clausura en todo lugar, y no permitimos que el discípulo abra su boca para tales expresiones. (Benito)

De antiquísima tradición, el silencio conventual se consideró como la iniciación a la “intimidad contemplativa” que requería la extinción de lo mundano, porque callar es “un principio de mortificación”, una “empresa de dolor crística”, por medio de la cual el sujeto se escinde entre lo dicho y lo callado (F. Rodríguez, *Era melancólica* 258-259). Así, el silencio es, en términos antropológicos, “la entera construcción del hombre artificial, y desde luego, corona el edificio de

lo que es el hombre político” (F. Rodríguez, *Pasiones* 136). Si bien la radicalidad del silencio benedictino no tenía relación con el silencio capuchino cotidiano, durante los ejercicios espirituales realizados en los días de retiro los frailes debían evitar conversaciones, y las únicas palabras que podían salir de su boca eran los cantos del coro, los rezos en comunidad y las confesiones que hacían a sus superiores.

Otra de las disposiciones de espíritu para el retiro espiritual era la certísima persuasión que el fraile debía tener sobre la necesidad de realizarlo. Para que el religioso se convenciera de la importancia del recogimiento interior, se le proponía que lo hiciera con la siguiente reflexión:

Si yo hubiese de morir ahora, me hallaría en tal estado de fervor, y de espíritu, que no me daría gran pena el comparecer a dar cuenta de mi vida en el Tribunal de Dios? Si yo hubiese de morir dentro de diez días, qué desearía, y qué tendría necesidad de hacer? (Bergamo, *El capuchino* 2)

De este modo, el pensamiento trágico del *memento mori* impulsaba a los capuchinos a realizar el retiro anual para reformarse y entregar buenas cuentas a Dios.

Tres eran las disposiciones de corazón que los frailes debían tener para el inicio de los días de retiro: 1) la voluntad de recibir la inspiración divina, es decir, de considerar que su corazón era como “un papel en blanco” en el que Dios escribiría sus mandatos; 2) dejarse guiar de Dios sin buscar luces, revelaciones ni consolaciones místicas, repitiendo continuamente: “Yo me resigno en todo y por todo, Dios y Señor mío, a vuestro santo querer; ni tengo otra mira, que de agradaros”; y 3) que el corazón estuviera “libre y desembarazado absolutamente de todo”, es decir, que el religioso no pensara en haciendas, ministerios ordinarios, libros, cartas, “o cualquiera cosa distractiva, con firme propósito de querer tener a la mano todos los momentos de estas preciosas jornadas y no atender a otra cosa que a los intereses del alma” (Bergamo, *El capuchino* 3-4).

Debido a la necesidad de este desapego mundano era imprescindible el permiso del superior para que cualquier religioso pudiera ausentarse de sus obligaciones durante diez días. Así, los oficios, las predicaciones y la mendicidad debían dejarse cubiertas o encargadas a otro religioso para que el retirado pudiera acceder a las disposiciones del corazón. El mejor tiempo para realizar los ejercicios espirituales era la Cuaresma, “porque en los días de ayuno se halla

el ánimo menos agravada del cuerpo y, por consiguiente, más apta a entretenimientos de espíritu” (Bergamo, *El capuchino* 5). Sin embargo, debido a que en esa temporada los predicadores, los misioneros y los confesores se dedicaban con más ahínco a las necesidades de la feligresía en los pueblos y las villas, solía ocurrir que la práctica del retiro se hiciera durante periodos en los que los religiosos tenían menos ocupaciones fuera del convento.

Siete eran las reglas básicas para realizar el retiro espiritual. Primera, que después de conseguir el permiso y la bendición del superior, el religioso implorara al Espíritu Santo para que lo asistiera durante las jornadas y se encomendara a la Virgen, a san Francisco y a otros santos. Segunda, desconfiar totalmente de sí mismo y confiar en la ayuda de Dios para que el alma quedara vacía y apta “para llenarse de Dios”. Tercera, darse a la soledad durante los próximos diez días, pues solo en la soledad de cuerpo y de espíritu podía descender el Espíritu Santo, de manera similar a las ocasiones en las que asistió a Jesucristo: durante los cuarenta días en el desierto y cuando se presentó en el cenáculo donde se llevó a cabo la última cena frente a los apóstoles. Cuarta, tener conciencia de que el demonio tentaría al religioso con “tedios, repugnancias y melancolías”, principalmente a los religiosos “que han sido poco amigos del silencio y recogimiento” (Bergamo, *El capuchino* 6). Recordemos que el humor negro o melancólico no fue estudiado exclusivamente por los médicos de la época moderna, sino también por los teólogos, quienes lo consideraban una infusión diabólica que generaba acedia, es decir, un cansancio en el corazón similar a la tristeza, que impedía la oración y el acercamiento a la divinidad (Bartra, *El Siglo de Oro*; Bartra, *Cultura y melancolía*).

Quinta, que los religiosos dispusieran el tiempo diario de los ejercicios de retiro ordenadamente para poder “meditar, leer, examinar tu vida y notar aquellos sentimientos o inspiraciones que te concederá el Señor”. Cuatro eran las meditaciones diarias que debían hacerse, pero antes debían leerse lentamente para entenderlas y suplicar auxilio al Espíritu Santo para que el retirado pudiera ponerlas “en obra”. Del examen de cada meditación resultaba que al religioso le vinieran a la memoria todos sus defectos: “detestando estos con desplacer de haberlos cometido y propósito de enmienda, considerando cuánto estás obligado a la perfección por razón de tu estado de capuchino” (Bergamo, *El capuchino* 7-8).

Como sexta regla estaba prescrita una confesión general durante el tiempo de retiro, en la cual el fraile expusiera las faltas y pecados cometidos durante, al menos, el último año. Gracias a esta confesión, el religioso conocería mejor

su alma y detestaría con más crudeza los pecados cometidos. Finalmente, como última regla, los frailes debían distribuir las actividades de cada jornada diaria de retiro con antelación, de tal manera que durante el tiempo de retiro no perdieran la concentración pensando en lo que debían hacer después, pues “conviene poner la mira en acomodar las horas de tal suerte que puedan [los retirados] convenir a todos los actos de la comunidad, así en el coro como en el refectorio” (Bergamo, *El capuchino* 9).

El autor de la obra proponía la distribución de las jornadas de la siguiente manera: levantarse a medianoche a maitines y, concluidos estos, hacer una hora de oración mental con toda la comunidad. Después, el religioso podía recogerse en su celda, en la ermita o bien quedarse en el oratorio por media hora y hacer la disciplina. A las cinco de la mañana (después del descanso de los maitines), se levantaría al coro, media hora antes que el resto de la comunidad, para pedir la asistencia de Dios. A las cinco y media, tocada ya la campana de la hora prima, realizaría las acciones comunitarias del coro y, finalmente, participaría en la misa conventual. Si el retirado no era sacerdote debía oír otra misa; si lo era, él mismo daría la misa consecutiva a la misa conventual y, en esta segunda, todos los coristas y los legos que estuviesen también realizando los ejercicios de retiro debían comulgar.

A las ocho de la mañana, acabadas todas las funciones comunales, el retirado debía apartarse a su celda, en donde se ocuparía hasta las nueve de la mañana en el examen de su conciencia y realizaría la lectura o lección de la primera meditación. De las nueve a las diez haría la segunda meditación del día. De diez a diez y media de la mañana rezaría la tercera parte del rosario y haría un análisis de los sentimientos que hubiese tenido durante la oración. De diez y media a once el religioso debía disponerse para el examen de la confesión general. A las once de la mañana iría al refectorio para compartir la penitencia del ayuno con el resto de la familia conventual. Al religioso retirado no se le permitía

[...] decir su culpa, ni hacer otras penitencias públicas en el refetorio sin licencia de su padre director, el cual con mucha prudencia le impondrá en lo que debe hacer, atendiendo a que no se dé motivo de nota en estas exterioridades. (Bergamo, *El capuchino* 11-12)

La obligación que tenía, después de realizada la comida, era levantar las mesas y fregar los platos durante los diez días de retiro. Después de realizadas

estas tareas, iría a la iglesia a visitar al Santísimo Sacramento y, pidiendo la bendición de Dios, se retiraría a su celda o a la ermita. Reposaría luego durante una hora, y a la una y media rezaría el oficio parvo de Nuestra Señora. Este último oficio era una devoción mariana generalmente realizada por los feligreses y religiosos menores poco instruidos en letras y que derivaba del oficio divino. Se le llamaba *parvo* para diferenciarlo del *oficio grande* rezado por el clero secular y regular (que necesitaba más tiempo de lectura y oración). Generalmente, se leía en latín, aunque existieron versiones en lenguas vulgares que no fueron bien acogidas por la Iglesia, puesto que se consideraba que la lectura en latín de este oficio formaba parte de la tradición devocional de la Virgen María. Sin embargo, poco a poco, las impresiones en lenguas vulgares del oficio parvo fueron ganando terreno entre los siglos XVII y XVIII (Ulló).

Después de rezar el oficio parvo, el retirado debía ir al coro y esperar allí el toque de vísperas mientras reflexionaba y meditaba sobre la limpieza de su conciencia. A las dos y media, luego de vísperas, se presentaría nuevamente frente al Santísimo Sacramento para pedirle perdón por sus defectos, “interponiendo la protección de su Madre Santísima y de nuestro padre san Francisco”. Pediría también luz para hacer la tercera meditación, que realizaría en su celda desde las tres hasta las cuatro de la tarde. De las cuatro a las cinco de la tarde haría un examen práctico que se aparejaba con la cuarta meditación del día. Este ejercicio consistía en una repetición de las tres meditaciones anteriores que le ayudaría a evaluar la vida común que había llevado dentro de la orden. De las cinco a las seis y media cantarían las *completas* con la comunidad y después iría al coro con sus hermanos para realizar una hora de oración mental. Entre las seis y media y las siete participaría en la cena comunitaria y, después de levantar las mesas y fregar los platos, visitaría al Santísimo Sacramento y seguiría realizando su examen práctico mientras venía el resto de la comunidad para hacer la disciplina acostumbrada. Durante tres días, el retirado tenía la obligación de hacer disciplinas más rigurosas que las que realizaba habitualmente, con las que ganaba indulgencias. Hechas las disciplinas, se retiraría a su celda y ahí reflexionaría sobre “los sentimientos, que hubiere tenido en las meditaciones y actos de todo el día”. Después, se acostaría para prepararse a los maitines de medianoche (Bergamo, *El capuchino* 12-13).

El principal objetivo de los ejercicios espirituales realizados en diez días, dispuestos de la manera en que acabamos de exponer, era evaluar “el mísero estado de una ánima tépida”. Los capuchinos entendían por *ánima tépida* al alma

que ni es buena ni es mala, es decir, que es tibia y por tanto miserable, porque no tiene fervor, devoción, recogimiento ni aspiración de la perfección espiritual. Así, podríamos traducir el término latino *ánima tépida* como alma entibiada o languidecida. El fraile tépido, entonces, no cometía pecados mortales, pero con mucha facilidad caía en pecados veniales sin remordimiento de conciencia, pues era un “enfermo, tísico o hidrópico, el cual toma muy a menudo remedios; pero en nada le alivian y que solamente tiene tantas fuerzas, cuantas necesita, para hacerle penar y avencindarse al sepulcro” (Bergamo, *El capuchino* 14).

El autor hace hincapié en que el ánimo tepida gana terreno entre los religiosos en directa proporción con el tiempo en que estos han estado dentro de la orden, ya que los frailes recién profesos miran minuciosamente “la regla, sus modos y cautelas, las constituciones y [las] ordenaciones”. En cambio, un fraile profesado confesaba “siempre los mismos defectos con la misma carretilla de notables” sin aplicarse seriamente en la enmienda y, “con el pretexto de que hay otros muchos relajados”, se hacía pasar por un buen religioso, “pero en verdad de conciencia, ¿puedes ser bueno con tan poca obediencia y fidelidad a Dios?”. En realidad, la importancia del retiro espiritual anual era desterrar la “dureza de corazón” y abandonarse a Dios, como en los tiempos del noviciado, para regresar al seno de “una religion santa [la de los capuchinos], con un hábito santo [el hábito verdadero de san Francisco]” (Bergamo, *El capuchino* 16-17).

Los ejercicios espirituales ayudaban a reformar las almas de los religiosos y evitaban el vómito divino de las almas tepidas. Bergamo sostenía que el Padre vomita este tipo de almas parafraseando algunos pasajes del Nuevo Testamento como este:

Conozco tu conducta: no eres ni frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Ahora bien, puesto que eres tibio, y no frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca. Tú dices: “Soy rico: me he enriquecido; nada me falta”. Y no te das cuenta de que eres un desgraciado, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo. Te aconsejo que me compres oro acrisolado al fuego para que te enriquezcas, vestidos blancos para que te cubras, y no quede al descubierto la vergüenza de tu desnudez, y un colirio para que te des en los ojos y recobres la vista. Yo a los que amo, los reprendo y corrijo. Sé, pues, ferviente y arrepiéntete. Mira que estoy en la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo. Al vencedor le concederé

sentarse conmigo en mi trono, como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono. El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. (Ap. 3: 15-22)

En este sentido, ser capuchino significaba renovarse continuamente por medio de la oración, la meditación y la mortificación, por lo cual el religioso no debía considerarse capuchino solo nominalmente, por cuanto

[...] cualquier cosa es buena solo por el fin para que es hecha. Un cuchillo hecho para cortar, si no corta, es un cuchillo de nada. Una pluma tajada para escribir, si no escribe bien, no vale cosa alguna. Un capuchino destinado (en cuanto tal) para guardar la regla de san Francisco y sus constituciones, si no las guarda, ¿qué le queda de capuchino? Solo el nombre. (Bergamo, *El capuchino* 49)

La ermita de la huerta era, entonces, una deconstrucción del espacio arquitectónico, un núcleo edificatorio que hacía las veces de desierto espiritual —metáfora de los desiertos de los santos padres— y un “espacio cenobítico normalizado” (F. Rodríguez, *La península* 132). De acuerdo con esto, las formas de retiro en los bosques inermes, propia de ermitaños y de los primeros carmelitas, fueron sustituidas por la fantasía del descampado dentro de la ermita conventual, razón por la que este recinto ha sido calificado como una fórmula *light* de la soledad espiritual (138).

Pero la relación de los capuchinos con las ermitas supuso también su expansión territorial. En diferentes ocasiones, dada la fama de santidad de nuestros frailes, algunas ermitas levantadas por seglares bajo el patronazgo de alguna cofradía pasaron a manos de la orden, y reactivaron y difundieron el culto a la advocación protectora de estas. En otras ocasiones, las ermitas que recibían los frailes eran convertidas en conventos con dos objetivos: vigilar las costumbres y la religiosidad de los habitantes de la zona e incorporar las muchas ermitas existentes en la Península dentro de “los cauces de la religiosidad oficial” (Lázaro 292). Valgan dos ejemplos al respecto.

Siendo obispo de Jaén, Baltasar de Moscoso y Sandoval cedió a los capuchinos la ermita de Nuestra Señora de la Cabeza en 1624, a pesar de que los cofrades de la ermita no estuvieron de acuerdo. Dos fueron las intenciones del obispo para tomar esa decisión: la mala condición de vida que tenían los

capuchinos y la reforma de las costumbres entre los habitantes de la localidad. Hacia 1621 los capuchinos se habían establecido en Jaén, en unos edificios insalubres abandonados por los jerónimos tras la muerte por enfermedad de varios de sus miembros. El lugar era “un hospicio tan desacomodadamente pobre, que estaba muy lejos de merecer el nombre de convento” y, siendo el obispo muy devoto de esta orden, decidió llevarlos a su palacio mientras les aseguraba un lugar más apropiado para vivir (Jesús, cap. III). Cerca de la ciudad estaba la ermita de Nuestra Señora de la Cabeza, que contaba con una cofradía<sup>169</sup>. Al parecer, el retiro que brindaba la ermita comenzaba a servir para fines diversos y no precisamente devocionales, puesto que las cuevas que

[...] hermosamente la guarnecían eran motivos de que muchos frecuentasen aquella estación. Y como la malicia humana es tan infelizmente aprovechada en no perder oportunidad para su daño, valiéndose de la soledad y lobreguez de las cuevas para cometer innumerables ofensas de Dios hacía que el pretexto de la mentida devoción fuese verdadera capa de pecadores. (Jesús, cap. III)

Fue entonces cuando Baltasar de Moscoso dispuso que los capuchinos ocuparan la ermita de Nuestra Señora de la Cabeza y que se fundase allí un convento de la orden para que “desalojasen [del sitio] al demonio, que tan pacífica cuanto tiránicamente le poseía” (Jesús, cap. III). La cofradía estuvo en desacuerdo con tal iniciativa y, argumentando que la ermita era de su propiedad, incluso se suscribió “una escritura pública de protesta en 1626 ante el despojo de que eran objeto, ya que incluso la imagen [de la Virgen] fue ‘robada’ por los capuchinos” (Lázaro 294). El problema se resolvió mediante otra escritura pública donde se aseguraba que la imagen de Nuestra Señora de la Cabeza se colocaría en el altar mayor de la iglesia capuchina y que la cofradía podía hacer cada año su fiesta, como lo hacía antes, cuando la imagen se veneraba en la ermita.

Sobre un patrón similar se llevó a cabo la fundación del convento capuchino de Cogullada (Aragón) en 1651, dedicado a Nuestra Señora de Cogullada

---

<sup>169</sup> Hacia 1548 surgió esta cofradía en la ermita de San Cristóbal pero, con el paso de las décadas, los cofrades se mudaron a la ermita de Santa María de la Cabeza y la titularidad de la cofradía fue sustituida (Lázaro 292-294).

(Echeverría)<sup>170</sup>. El obispo san Braulio († 646), discípulo de san Isidoro, fundó una pequeña ermita dedicada a Nuestra Señora de la Cogullada después de un milagro acaecido en el lugar. Con el paso de los siglos, dada la gran afluencia de cristianos zaragozanos, la ermita creció en tamaño y se convirtió en uno de los principales focos de religiosidad de la región. Los feligreses constituyeron la Cofradía de Nuestra Señora de la Cogullada en tiempos muy tempranos, probablemente durante la ocupación musulmana, aunque los documentos más antiguos sobre ella datan de la época moderna. El problema es que, para el siglo XVII, los cofrades despilfarraban lo poco o mucho que tenían en fiestas y conmemoraciones celebradas en la ermita. El episcopado entonces pretendió poner alto a tales excesos e incluso determinó que en las comidas de la cofradía “no puedan dar sino dos principios: una sopada y la olla, y no otra cosa alguna de guisado; en pena de cincuenta libras jaquesas<sup>171</sup> por cada comida que excediese lo sobredicho” (*Guía para visitar* 61).

Hacia 1636 la ermita estaba en ruinas y, para realizar una merecida restauración, la imagen de la Cogullada fue trasladada a la catedral de El Salvador de Zaragoza (Simón 81). Entre 1651 y 1652 los hermanos capuchinos, quizá influenciados por el episcopado o quizá por propio ofrecimiento, firmaron un pacto con la Cofradía de Nuestra Señora de la Cogullada para renovar la vieja ermita y, al mismo tiempo, construir allí un convento que hiciese las veces de noviciado. Se establecieron entonces obligaciones compartidas en la ermita y la perpetuidad de la cofradía en el lugar. Por lo demás, don Claudio Mateo Sorbes († 1665) dispuso 12.000 libras jaquesas para la edificación del conjunto conventual<sup>172</sup> (Simón 82). Así pues, por motivos religiosos y morales se

<sup>170</sup> Es interesante observar que diferentes advocaciones marianas españolas pertenecen al mundo vegetal o animal, como es el caso de esta Virgen de la Cogullada. Según Ramón Morales y Luis Villar, el término *cogullada* se refiere a la planta de flores perteneciente a la familia *Plantaginaceae*. Sin embargo, según la leyenda sobre la aparición de esta Señora de la Cogullada, el término se refiere al canto de un pajarillo, canto que se conoce como cogullada (Simón 83-84). De acuerdo con la Real Academia Española la cogullada es la “papada del puerco”, mientras que en el *Tesoro* de Covarrubias la palabra *cogujada* o *coguxada* se define como “avecica muy conocida, cuasi cucujada, por el cucullo que trae de pluma sobre la cabeza, y porque parece celada la llamaron los latinos *galerita*, y en Castilla se llama por otro nombre alondra, y el italiano la llama *alladola*; del nombre latino *alauda*” (329).

<sup>171</sup> Como dato aproximado, diremos que la libra jaquesa equivalía a 340 maravedís de plata a principios del siglo XIX (Roy 442), aunque ignoramos su equivalencia durante el siglo XVII.

<sup>172</sup> Tras la exlaustración, los capuchinos abandonaron estos edificios en 1835. El lugar fue ocupado por monjes benedictinos procedentes de Francia desde 1896 hasta 1934, fecha en que el convento fue vendido. Desde 1940 el inmueble es propiedad de la entidad Iber-Caja.

determinaron algunas fundaciones conventuales capuchinas, que supusieron del mismo modo una revitalización del culto religioso y una propaganda sobre la regular observancia de los frailes.

## OSARIOS, SEPULTURAS Y CRIPTAS<sup>173</sup>

Escribir sobre los cementerios capuchinos es escribir sobre la experiencia de y sobre la muerte en el Occidente moderno. Es reencontrarse con los últimos suspiros de las danzas macabras medievales y dar paso a una de las manifestaciones más acabadas de la caducidad del cuerpo barroco. Es, en suma, enfrentarse a la *vanitas* humana, a la descomposición y a lo que Derrida llama la *retirada de la metáfora*<sup>174</sup>. La calavera invadió los años posteriores al Concilio de Trento: se le contemplaba, se le hablaba, se le deseaba, se le *hacía* hablar y hubo alguno, como el jesuita Francisco Cayetano, que dormía con la cabeza apoyada en ella (Malé 199-202). Un siglo más tarde, el pintor Juan de Valdés Leal (1622-1690) realizó en el Hospital de la Caridad de Sevilla dos de las obras que mejor expresan la relación de la conciencia barroca sobre el acabamiento: las alegorías *In ictu oculi* (“En un abrir y cerrar de ojos”) y *Finis gloriae mundi* (“El fin de las cosas mundanas”). La presencia constante de la calavera como “un sino común contra el cual no hay rebelión que valga” (Westheim 78) determinó que diferentes congregaciones religiosas hicieran con los huesos humanos una suerte de *edificios-cuerpo* o *edificios-vanitas*, “concebidos para que el visitante meditara sobre la fugacidad de la vida y sobre el triunfo inevitable de la muerte” (J. Ramírez 55).

Quizá uno de los primeros ejemplos de la utilización decorativa y moralista de los huesos dentro de espacios religiosos fue el osario de Sedlec, ubicado en la iglesia de Todos los Santos, en la actual República Checa. Después de la peste negra que invadió a Europa durante el siglo XIV, y de la mortandad de

<sup>173</sup> Una versión anterior de esta sección fue publicada en Hernández, “Una arquitectura”.

<sup>174</sup> “Ni metafórica, ni a-metafórica, esta ‘figura’ consiste singularmente en intercambiar los lugares y las funciones: constituye el sedicente sujeto de los enunciados (el hablante o el escritor que decimos que somos, o quienquiera que crea que *se sirve* de metáforas y que habla *more metaphorico*) en *contenido* o en *materia*, y parcial encima, y siempre ya ‘embarcada’, ‘en coche’, de un vehículo que lo comprende, lo lleva, lo traslada en el mismo momento en que el llamado sujeto cree que lo designa, lo expresa, lo orienta, lo conduce, lo gobierna ‘como un piloto en su navío’” (Derrida 36).

principios del XV debida a las guerras político-religiosas entre el emperador Segismundo y wycliffityas y huisitas, el cementerio de Sedlec resultó pequeño. En 1400 se decidió ampliar la iglesia, con lo que las obras llegaron hasta donde se encontraba el cementerio. Surgió entonces la idea de utilizar los huesos exhumados como arte decorativo y se determinó que formaran parte de la arquitectura de la capilla, y dejar así sitio para nuevos entierros (Quigley 177). Caso similar fue el de la iglesia romana de Santa María de la Oración y la Muerte, construida en 1573 y reconstruida durante el siglo XVIII, luego de que diferentes desastres naturales dañaran su primera arquitectura. Esta iglesia perteneció a la Archicofradía de la Oración y la Muerte, cuya principal ocupación era dar sepultura a los muertos anónimos del Tíber, por lo cual, con el paso de los años, la cripta subterránea se convirtió en una especie de escaparate con más de 8.000 cadáveres, algunos de los cuales aún se conservan (Witte 151-160). Construida en el siglo XVII, después de la muerte de más de un millar de personas debido a una explosión, la Capela dos Ossos de la iglesia de San Francisco de Évora (Portugal) forma parte también de esta *arquitectura de huesos* descrita por Juan Antonio Ramírez en su sugerente libro *Edificios-cuerpos*. Una de las particularidades de esta capilla es la famosa sentencia que da la bienvenida a sus visitantes: *Nós ossos que aqui estamos pelos vossos esperamos* (“Nosotros, los huesos que aquí estamos, por los vuestros esperamos”). La existencia de estos y otros osarios monumentales pone de relieve el desarrollo de una peculiar sensibilidad hacia la experiencia de la muerte, desde el declive de la Edad Media hasta el siglo XVII:

[...] at the end of the fifteenth century, we see the themes concerning death begin to take on an erotic meaning. In the oldest dances of death, Death scarcely touched the living to warm him and designate him. In the new iconography of the sixteenth century, Death raped the living. (Ariès 56)

La orden capuchina nació casi a la par de la gestación en Europa de la idea de la muerte como violadora de la vida. Se desarrolló entonces una *retórica del tenebrismo* (F. Rodríguez, *Barroco* 21), que alcanzó incluso el siglo XVIII dentro de órdenes tan conservadoras como la de los frailes capuchinos, basada en la concepción de que la interrupción violenta de la vida suponía el peligro de la condena eterna. Y es que, desde la época medieval, la comunicación constante entre vivos y muertos era cotidiana. Los primeros ayudaban a las almas

de los muertos por medio de sufragios, pero también muchos muertos aparecían entre los vivos para declarar las penas del infierno, la importancia de la buena confesión o incluso para reclamar justicia. Así pues,

[...] en este sistema de creencias religiosas la conclusión de la vida del individuo solo puede ser saldada en el Juicio Final [...], la biografía humana permanece irrealizada, sin conclusión hasta ese momento. (Gurevich 94)

En este sentido, la exposición de huesos exhumados dentro de capillas funerarias o sótanos eclesiásticos que funcionaban como osarios no debe entenderse *solo* desde la morbosidad<sup>175</sup>. La calavera representaba el *miedo benigno* del que el buen católico podía y debía ayudarse para considerar constantemente el momento de las postrimerías. Una muerte súbita, sin previa confesión, era el pase directo a los dolores que padecería el alma en el infierno. En cualquier momento, el Señor tocaría la campana, y la muerte y el diablo acecharían a quienes prefirieron los bienes temporales y no se ocuparon de los eternos. De ahí la trascendencia de la famosa copla:

Mira que te has de morir  
 Mira que no sabes cuándo  
 Mira que te mira Dios  
 Mira que te está mirando.<sup>176</sup>

Como asentó san Agustín en *La Ciudad de Dios*, los condenados al infierno padecen dolores corporales eternos porque,

[...] así como decimos cuerpos sensitivos y cuerpos vivientes, procediendo del alma el sentido y vida del cuerpo, así también decimos que los

<sup>175</sup> Médicamente, la palabra *morbo* es sinónimo de enfermedad. Sin embargo, son más conocidos los usos morales que se le han adjudicado al término. Lo mórbido o lo morbosos se relaciona cotidianamente con “lo malsano” o “lo desequilibrado”, siempre en alusión a la concepción moral del mundo. Así, el morbo sería una enfermedad moral de las sociedades.

<sup>176</sup> Esta sentencia pertenece al cancionero tradicional hispano. La primera referencia que se tiene de ella data de 1579 y se conocen varias versiones, incluso en el mundo americano (*Cancionero* 319). La representación figurativa de estas frases estuvo relacionada con la iconografía del Árbol de la Vida en el momento de ser cortado por la muerte, mientras Jesucristo toca una campana y el demonio espera a las almas pecadoras. En la catedral de Segovia existe un lienzo sobre el tema, obra de Ignacio de Ries, realizado hacia 1653 (Navarrete).

cuerpos [de los condenados] se duelen, aunque el dolor del cuerpo no puede ser sino procedente del alma. (639)

El miedo al infierno era una virtud cristiana, pues además de que con él se ejercía el control social, los fieles lo percibían como una herramienta que los ahuyentaba de los pecados y sus consecuencias extraterrenales. Los jesuitas fueron unos de los promotores más asiduos de los dolores padecidos en el infierno. Desde la publicación de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola hasta la impresión de la famosísima obra *El infierno abierto*, atribuida erróneamente en el mundo hispano al jesuita Pablo Segneri<sup>177</sup>, el tema del dolor físico en el infierno fue recurrente y continuamente difundido. Prueba de ello es que el discurso textual y figurativo de *El infierno abierto* no solo circuló mediante las diferentes reimpressiones que conoció el texto durante el siglo XVIII, ya que los grabados que componen la obra fueron luego reproducidos al óleo con total independencia del texto escrito. Estos grabados buscaban expresar de manera gráfica el infierno imaginado por los miembros de la Compañía de Jesús: una cárcel en llamas, donde el fuego nunca se extingue; la eterna compañía de los

<sup>177</sup> Conocemos dos ediciones del siglo XVII de *L'inferno aperto al cristiano*, obra escrita y publicada originalmente en italiano por el jesuita Pietro Pinamonti. Una es la impresa en Roma por Domenico Antonio Ercole, en 1691; la otra fue realizada por Alberto Pazzoni y Paolo Monti en Milán, en 1693. En ambas ediciones se reproducen ocho grabados que representan la entrada al infierno y las penas que se sufren ahí, aunque existieron otras ediciones italianas de la obra que carecieron de ellos. En el mundo hispánico la obra fue atribuida a Pablo Segneri, no obstante, él solo tradujo el texto de Pinamonti, y lo convirtió así en uno de los libros de cabecera del cristiano moderno de habla castellana. Sabemos que al menos tres de las traducciones castellanas del siglo XVIII, es decir, la impresa en Valencia en 1701, la de Mallorca de 1704 y la de Madrid de 1751, no incorporaron los ocho grabados que contenía el original italiano. Carecemos de elementos suficientes para afirmar la inexistencia de alguna edición española que recuperara los grabados de las versiones italianas, dado que no hemos consultado la producción editorial de la obra en la Península a cabalidad. Lo que sí podemos afirmar es que existieron al menos dos ediciones novohispanas de la obra traducida por Segneri, ambas impresas en la ciudad de Puebla de los Ángeles. *El infierno abierto*, en sus versiones poblanas, fue impreso primero por la viuda de Miguel Ortega en 1729 (el ejemplar se encuentra hoy en la Biblioteca José María Lafragua) y, 51 años después, en 1780, Pedro de la Rosa imprimió otra edición (la obra es hoy parte del acervo del Centro de Estudios de Historia de México Carso). Esta última impresión contiene ocho grabados inspirados (por no decir copiados) de la edición italiana, más otro de la Virgen de Guadalupe. Significativamente, los grabados sobre las penas del infierno reproducidos en la edición poblana de 1780 fueron luego pintados sobre un solo lienzo, presumiblemente a finales del siglo XVIII, expuesto hoy en la iglesia de San Rafael, ubicada a un costado de la parroquia de San Miguel Arcángel, en San Miguel de Allende (Guanajuato). Este lienzo se convirtió así en una reseña visual masificada del contenido textual y figurativo de *L'inferno aperto* y de sus traducciones hispanas.

condenados son demonios parlantes y violentos que desquician a las almas; entre los dolores más profundos de los condenados está la *pena de daño*, es decir, la privación del goce espiritual que ofrece la presencia de Dios; la conciencia del condenado es constantemente violentada por un gusano que le recuerda los males realizados en vida; y el estado anímico inmutable del individuo encarcelado es la desesperación infinita, pues las penas infernales son eternas.

Obviamente, en las meditaciones sugeridas para los retiros espirituales capuchinos, el tema de las penas del infierno también era fundamental. Situado en el centro de la Tierra, el infierno era “un basto calabozo lleno de fuego, de tinieblas y de toda suerte de los más crueles tormentos”, donde el cuerpo y las potencias del alma sufrían los martirios propinados por el demonio. La pena más dolorosa para las almas no radicaba en el padecimiento de insultos y dolores, sino en “que las almas condenadas en el Infierno no verán jamás la cara de Dios, aquella inmensa hermosura: en un mismo instante se conocen criadas por Dios y siempre lejos de Dios” (Bergamo, *El capuchino* 125-126). En este sentido, el fenómeno de los osarios monumentales puede entenderse como una apropiación de los espacios arquitectónicos desde el pensamiento recurrente, reforzado por la presencia de huesos reales, de la caducidad corporal. Caducidad inevitable, caducidad de la *vanitas*, de los placeres mundanos.

Estos osarios superaron la representación del *memento mori* para presentarlo con la finalidad de que quien entrara en esa matriz edificada por desechos *posmortem* reconsiderara su actuar en la vida terrenal y su futuro en el más allá. Contrariamente a lo que sucede en la actualidad, cuando la muerte parece un tema tabú y existen innumerables artilugios y pócimas para evitar la caducidad corporal, los primeros siglos de la época moderna estuvieron marcados por la familiaridad —concepto hartamente diferente al de domesticación que pretendemos ahora— y contemplación de la calavera. Por ello, era natural no solo imaginar la muerte propia, sino ver y presenciar la muerte ajena, puesto que “la muerte barroca es un espectáculo; es por eso mismo una muerte pública” (F. Martínez 324). La familiarización con la muerte en el mundo católico funcionó como contrapeso al luteranismo y al calvinismo. Lutero y Calvino denunciaron constantemente las creencias católicas alrededor de la muerte como un sistema de transacciones económicas y de empoderamiento eclesiástico, por lo que suprimieron la celebración de Día de Muertos, así como las indulgencias y los sufragios ofrecidos a las almas del purgatorio, ya que creían únicamente en la existencia del cielo y del infierno.

Para afianzar el poder romano, las disposiciones tridentinas hicieron de la experiencia de la muerte un espectáculo masificado. Y, aunque los humanistas de corriente erasmiana desestimaron la trascendencia de las incursiones diabólicas en el momento de la expiración, en general la Iglesia de Roma propagó las ceremonias mortuorias, la pintura macabra y magnificó las representaciones del purgatorio (F. Martínez 187-317). Así pues, el surgimiento y la consolidación de la reforma capuchina estuvieron empapados de esta espectacularidad postridentina de la representación de las postrimerías. Dado que los capuchinos fueron una de las órdenes religiosas más representativas de la Iglesia contrarreformista —junto con la Congregación de la Compañía de Jesús—, no debe sorprendernos que algunos de los osarios monumentales más famosos pertenezcan a la orden de la capucha y se hayan convertido, en la actualidad, en atracciones turísticas obligadas. Nos referimos a las catacumbas de Palermo y Burgio (Sicilia), y a la cripta de la iglesia de Santa María de la Concepción, en Roma.

La expansión capuchina en Sicilia durante los siglos XVI y XVIII fue asombrosa. Los frailes llegaron a la isla en 1533, apenas cuatro años después de la promulgación de las constituciones de Albacina, y fundaron en Mesina su primer convento. La comunidad capuchina ganó buena fama después de los servicios que prestó a los enfermos durante la peste que arrasó la zona en 1575 y, más tarde, durante la epidemia que se vivió en Palermo hacia 1624. En 1742 solo la provincia capuchina de Palermo contaba con más de una treintena de conventos (Lanuza)<sup>178</sup>. Sicilia, que entonces era una posesión española, constituía “una frontera y antemuralla de la cristiandad y [era] sede de uno de los principales distritos periféricos de la Inquisición española” (Sciuti-Russi 76). Además de la persecución de judíos, musulmanes, herejes y blasfemos, la Inquisición en Sicilia funcionó como herramienta de control político y social, cuyo epicentro estaba en la península ibérica (Ribot). Los enfrentamientos internos y externos, debidos a la disputa por el dominio de la zona entre franceses, españoles e italianos, determinaron que la proyección eclesiástica en el Reino de Sicilia, apoyada por la monarquía hispánica, rebasara la esfera del cuidado espiritual de las almas para convertirse en el violento brazo regulador

---

<sup>178</sup> Recomendamos la excelente investigación de Carmen Plugisi y Rosaria Stracuzzi sobre la escritura manuscrita y su difusión dentro del convento capuchino de Mesina. Para ampliar la información sobre los conventos capuchinos sicilianos, consúltese Cristina, “La nascita”.

de la política española en territorio italiano. Entre los trabajos particulares que desarrolló la Inquisición española en Sicilia, estuvo la persecución contra la doctrina del materialismo. Esta doctrina, que poco arraigo tuvo en la península ibérica, se fundamentaba en la creencia en que después de la muerte no existía la llamada segunda vida espiritual, por lo que se consideraba que, al morir el cuerpo, el alma moría también. De ahí que, desde 1540 hasta la primera década del siglo siguiente, la persecución del materialismo en Sicilia fuera un quebradero de cabeza para la Inquisición española (Ruiz Rodríguez 110).

Los capuchinos fundaron un nuevo convento en Palermo en 1534 y, como parte del conjunto conventual, proyectaron una fosa común para los frailes al lado de la iglesia que estuvo dedicada a Santa María de la Paz (Sentinella 219). Pasadas algunas décadas, los religiosos decidieron modificar el lugar donde se disponía la fosa y, al excavar, se dieron cuenta de que los cuerpos habían sufrido una suerte de momificación, debido a las propiedades de la tierra. Luego,

[...] los frailes perfeccionaron el proceso, y llegaron a definir una verdadera técnica de conservación de los cuerpos: primero los ponían en celdas subterráneas durante varios meses, para deshidratarlos; luego los lavaban con vinagre, y finalmente los exponían al aire por algunos días. A estas alturas los cuerpos estaban listos; los frailes los vestían con su ropa, y los colocaban en los nichos de las catacumbas. Estas últimas seguían haciéndose siempre más extensas, y al inicio del setecientos ya habían alcanzado las dimensiones actuales: cuatro pasillos largos que conforman un cuadrado, dividido en dos secciones por un quinto pasillo que cruza los primeros<sup>179</sup>. (Giovetti 157)

Así las cosas, a diferencia de los osarios monumentales de la República Checa, de la Archicofradía de la Oración y Muerte y de la Capela dos Ossos, fueron los mismos frailes capuchinos quienes se dedicaron a la momificación y distribución de los cadáveres dentro de las catacumbas de Palermo (figura 46).

<sup>179</sup> “Il frati perfezionarono il processo e misero a punto una vera e propria tecnica di conservazione dei corpi: prima li mettevano ad essiccare per vari mesi in celle sotterranee, quindi li lavavano con aceto e infine li esponevano per alcuni giorni all’aria aperta. A questo punto i corpi erano pronti: i frati li rivestivano dei loro abiti e li collocavano nelle nicchie delle catacombe. Queste intanto nel tempo diventavano sempre più estese e all’inizio del Settecento avevano già raggiunto le dimensioni odierne: quattro lunghi corridoi disposti a quadrato, divisi in due rettangoli da un quinto corridoi”. Traducción de Giorgio Emilio da Vero.

Figura 46. Catacumbas del convento capuchino de Palermo (Sicilia)



Fuente: Fotografía de Rainer Haeßner. Wikimedia Commons CC BY-SA 3.0.

Según algunas fuentes, las primeras referencias sobre la momificación artificial realizada por los capuchinos se encuentran en la *Vida de fray Bernardo de Carbone*, escrita por Benedetto Sambenedetti hacia finales del siglo XVII (Sentinella 222; Reverte)<sup>180</sup>. Actualmente, el convento de Palermo ofrece a los turistas una visita guiada en la que son dos las atracciones principales: la momia de fray Silvestre da Gubbio, quien murió en 1599, por lo que se trata del cadáver momificado más antiguo que se conserva; y la de la niña Rosalía Lombardo, fallecida en 1920 a la edad de dos años. La momia de Rosalía es famosa por considerarse una de las mejores conservadas en el mundo. Trabajó en la momificación del cadáver de la

<sup>180</sup> Cabe destacar que Sentinella y Reverte aseguran la existencia de la *Vida de fray Bernardo de Carbone*, pero no ofrecen datos sobre la edición ni sobre la ubicación. Hasta ahora, en la búsqueda de los catálogos digitales no hemos hallado noticias sobre esta *Vida*. Solo conocemos una *Vita del venerable Servo di Dio Fr. Bernardo da Corleone* (Palermo, 1690), en donde se menciona la existencia de momias en conventos capuchinos, pero no podemos considerarlo como un tratado de momificación de cuerpos.

niña el médico y embalsamador Alfredo Salafia, quien al parecer es el autor de un texto manuscrito titulado *Nuovo método speciale per la conservazione del cadavere umano intero allo stato permanentemente fresco* (Cristina, *La dimora* 90).

Menos conocidas, principalmente por su deplorable estado actual, son las momificaciones capuchinas del convento de Burgio (provincia siciliana de Agrigento). Los capuchinos llegaron a la zona en 1580 y se establecieron en una pequeña ermita. Sin embargo, la ermita estaba muy alejada de los poblados circundantes, por lo que en 1634 los frailes se mudaron a un nuevo edificio que se terminó de edificar en 1647. El cementerio común del convento, dispuesto en forma de capilla, contaba con sarcófagos horizontales, adornados con diferentes motivos y con cadáveres momificados. La causa del mal estado de conservación, tanto del convento como de los cadáveres, se debe a que, luego de la supresión de las corporaciones religiosas italianas en 1866, el convento quedó abandonado (Cristina, “La nascita”; Cristina, *La dimora*). De acuerdo con Umberto di Cristina, especialista en la historia de este convento y promotor de su restauración, no hay indicios que aseguren la existencia de algún tratado capuchino sobre momificación (al contrario de lo que se ha difundido, especialmente para el caso de Palermo), porque

[...] la práctica de la momificación de los cadáveres tiene un origen completamente incierto. Probablemente se remonta a la segunda mitad del siglo XVII y se desarrolló en el siglo XVIII, cuando las leyes sobre los entierros de los muertos obligaban a que las sepulturas ya no ocurrieran adentro de las iglesias, sino afuera de los pueblos, y alejadas como mínimo una milla<sup>181</sup>. (“La nascita” 92)

A pesar de que desde las primeras décadas del siglo XVIII se prohibió en Nápoles y en Sicilia la construcción de sepulturas en lugares cercanos a las iglesias, los capuchinos continuaron con la práctica de la momificación, argumentando que una cosa era la preservación de esqueletos y otra, la sepultura de los cadáveres (Cristina, “La nascita”, 92-93).

---

<sup>181</sup> “La pratica della mummificazione dei cadaveri ha origine assolutamente incerta. Essa nasce probabilmente nella seconda metà del XVII secolo e si sviluppò nel XVIII secolo quando le leggi sul seppellimento dei cadaveri imponevano che le sepolture non fossero più fatte dentro le chiese ma fuori dai centri abitati a non meno di un miglio di distanza da essi”. Traducción de Giorgio Emilio da Vero.

Es posible leer las momificaciones capuchinas sicilianas como una de las expresiones barrocas más acabadas del *memento mori*, de las postrimerías y de la vida en el más allá, sin perder de vista que el espacio siciliano fue durante la época moderna un lugar de continuas tensiones políticas y religiosas. Como consecuencia de las disputas entre diferentes credos (judaísmo, islam, catolicismo, luteranismo y calvinismo), los miembros de la sociedad siciliana cayeron en una crisis de credibilidad que se manifestó en la gran cantidad de blasfemos a los que persiguió la Inquisición española. Acciones como jurar “por el hígado y vientre de Dios”, describirse a sí mismo como el Mesías, personificar a Cristo como un saltador de caminos, creer que la sodomía era un pecado venial, que la homosexualidad no era pecado y que el cielo y el infierno no existían reflejaban las fuertes controversias dogmáticas entre los fieles sicilianos (I. Ruiz). El clero, como no podría ser de otra manera, respondió con una dureza inquisitorial especial (Sciuti-Russi). En este sentido, quizá los capuchinos, fieles siempre a las disposiciones eclesiásticas, pretendieron paliar el impacto de la doctrina del materialismo en Sicilia convenciendo a los feligreses de la importancia de las postrimerías y de la temeridad que se les debe, por medio de la *presencia viva de la muerte*.

De acuerdo con una reseña más reciente sobre el tema, “en Europa la desecación y conservación de cadáveres es un asunto particularmente siciliano” (Gill). Disentimos de esta percepción, pues las (aún escasas) investigaciones sobre la historia del embalsamiento en Occidente desde el declive de la Edad Media hasta el siglo XX han evidenciado que la conservación del cuerpo cadavérico fue continua y que con estas prácticas se perseguían diferentes objetivos, tales como el estudio anatómico del cuerpo, la conservación de la presencia *postmortem* de nobles y reyes, y el transporte de cadáveres de personajes importantes a su lugar de sepultura, entre otros (Bowler 31-69; Johnson; Trompette). Entre los personajes paradigmáticos que demostraron este interés científico por la constitución del cuerpo humano y la necesidad de ver, tocar, oler y sentir el cadáver, encontramos obviamente a Leonardo da Vinci y a Andreas Vesalius (C. O’Malley, *Leonardo*; C. O’Malley, *The Illustrations*).

Ahora bien, quizá la particularidad capuchina-siciliana estuvo determinada por las formas espaciales que ocupaban los cadáveres: recostados o de pie y vestidos con sus mejores galas, los cadáveres constituían una suerte de museológica. *Grosso modo*, la historia reciente de la ciencia de los museos ha clasificado dos tipos de estrategias comunicativas dentro de la exposición museística. La

primera es la museología del objeto, fundamentada en “el estatuto dado al objeto por la ciencia positivista del siglo XIX”. La museología de la idea, en cambio,

[...] conceptualiza al objeto como portador de información, como signo significante, como soporte de significados referenciales, todo ello en consonancia con los nuevos paradigmas científicos y la influencia del estructuralismo y la semiología en el análisis, interpretación y comunicación de la cultura material. (García Blanco 60)

En el caso de las capillas mortuorias sicilianas podríamos referirnos a una suerte de hibridación entre la museología del objeto y la de la idea, situándonos en la disposición espacial que convierte a cada cadáver en un *objeto cosificado* con el que se instruye empíricamente al espectador sobre la caducidad humana. Pero, al mismo tiempo, es un *objeto vivificado* que se nos muestra como portador del simbolismo religioso de la época. Esta es pues, desde nuestro punto de vista, la particularidad de los osarios capuchinos en Sicilia.

El *cadáver museístico* podía coexistir con el cadáver fragmentado que hacía las veces de ornamentación, es decir, con el *cadáver arquitectónico*. En este sentido, no podemos dejar de mencionar el famoso convento de Santa Maria della Concezione dei Cappuccini, ubicado en Roma y construido por mandato de Urbano VIII entre 1626 y 1631. Antes de habitar este convento, los capuchinos ocuparon la iglesia de Santa Croce e Bonaventura dei Lucchesi (Nibby 177), pero, gracias al nepotismo de Urbano VIII, los capuchinos pudieron construir un nuevo y mejor convento en la ciudad. Maffeo Barberini, nombre de este pontífice, subió al papado en 1623. Poco tiempo esperó para convertir a tres de sus sobrinos en funcionarios eclesiásticos o en cardenales: Francisco Barberini estuvo a cargo de la Biblioteca Vaticana, mientras que Antonio Barberini y Tadeo Barberini fueron pronto convertidos en cardenales; el último, además, llegaría ser prefecto romano (Fosi; Barker; Martelli y Galasso).

Antonio Marcello Barberini (1569-1646), hermano de Urbano VIII —que no se debe confundir con su sobrino, llamado Antonio Marcello, *el Joven*—, ingresó a la orden de capuchinos y, según se lee en las *Chronicas*, fue fraile durante casi treinta años (Pise, *Quarta parte* 593-594). En 1624, Urbano VIII le concedió el capelo cardenalicio y, curiosamente, dos años después los capuchinos se mudaron del antiguo convento de Lucchesi al recién construido de Santa María de la Concepción. Al morir, Antonio Marcello fue sepultado en

la iglesia del nuevo convento, donde también reposan los restos de san Félix de Cantalicio y de fray Crispín de Viterbo. La particularidad de este conjunto conventual capuchino es que posee una cripta con cinco capillas subterráneas donde se hallan, además de cuerpos momificados, miles de huesos exhumados entre 1528 y 1870. Las osamentas provienen del antiguo convento de Lucchesi, de los propios frailes que habitaron el convento de la Concepción y de seglares nobles que desearon que su cuerpo “descansara” en este mundo subterráneo. Los huesos sirven para decorar las paredes según su anatomía: por aquí las tibias, por allá los cráneos, más allá las caderas, etc., todo dispuesto como acabados arquitectónicos de la gran cripta. Actualmente, el lugar puede visitarse como atracción turística, con la guía particular de un capuchino (figura 47).

No tenemos noticia de que estas prácticas *exuberantemente barrocas* hayan llegado a España de la mano de los capuchinos, aunque es probable que los resultados de una investigación específica sobre el asunto llegue a sorprendernos. Lo que sí sabemos es que en la mayoría de los conventos capuchinos el cementerio era un osario común, dispuesto en alguna capilla cercana a la

Figura 47. Cripta del convento capuchino de Santa Maria della Concezione



Fuente: Fotografía de Dnalar\_01. Wikimedia Commons CC-BY-SA 3.0.

iglesia —donde se celebraba la misa semanal por los frailes difuntos— o en un espacio subterráneo de esta o de la sacristía pero nunca, por prescripción constitucional, debajo del altar (*Constituciones de los frailes* 20). Principalmente durante el siglo XVI, estos osarios comunes carecieron de señales o epitafios que rememoraran a los frailes difuntos, quizá porque los capuchinos pretendieron esfumar el recuerdo de las vivencias individuales del fallecido para vincularlas con la condición perene de toda la humanidad. Esta actitud podemos calificarla de medieval, pues el mundo premoderno se caracterizó por el

[...] esfuerzo por *esconder*, voluntaria o involuntariamente, el propio yo [...] Sin embargo, esta incapacidad [de expresarse a sí mismo] no es el resultado de una cierta “inmadurez” mental o “no saber”, no es la consecuencia de que en la Edad Media “*aún* no pudieran” hacer lo que aprendieron en la Edad Moderna, de manifestar su irrepetible mundo interior. Por lo visto, el individuo en esa época tenía conciencia de sí mismo de una manera distinta y en base a esta orientación específica no prestaba atención a esos rasgos de su individualidad que ahora apreciamos. (Gurevich 169)

Al respecto, hemos de recordar que Zacarías Boverio se quejaba en el prólogo de sus *Anales* de que los primeros padres de la orden no se hubieran preocupado por escribir sobre las vidas virtuosas de sus hermanos contemporáneos, sino que, por amor a la humildad, los sepultaron en el silencio. A gran escala, los conventos de Burgio, Palermo y Roma manifiestan la aspiración capuchina de la vivencia colectiva de la muerte.

Ahora bien, de acuerdo con las constituciones capuchinas, el entierro de seglares en sus iglesias estaba prohibido, aun cuando los expirantes hubiesen solicitado los santos óleos a frailes de la orden, ya que se exhortaba constitucionalmente a que estos, “visitando seglares enfermos, guárdense no solamente de inducirlos a que se entierren en nuestros conventos sino que, aun pidiéndolo, ellos no lo consientan de manera alguna” (*Constituciones de los frailes* 20). La razón de esta prescripción era que los capuchinos pretendían desmarcarse de las grandes parafernalias que envolvían las prácticas funerarias, principalmente notables entre las élites de la época moderna. Recordemos que, después de la expiración, el cadáver se preparaba para ser exhibido a los dolientes: se lavaba, se amortajaba o se vestía con el hábito religioso que con antelación el muerto

había dispuesto. Luego se le colocaba en un ataúd de madera, “puesto que Cristo había muerto en un madero para redimir los pecados de los hombres”, y se le adornaba con flores, porque “el tránsito de la muerte es una primavera en que se espera el fruto de los trabajos de la vida” (Lugo 578). Si el fallecido había comprado la bula de la Santa Cruzada<sup>182</sup>, se le ponía esta entre las manos. Posteriormente, se pregonaba la muerte del personaje, se hacía un duelo público y se disponía una procesión con el cortejo fúnebre, que recorría luego las calles. Finalmente, el cuerpo del difunto se enterraba y se le hacían exequias.

Los capuchinos aspiraban a que en sus conventos esta escenificación mortuoria festiva cambiara de tenor. La indiferencia que la orden manifestaba hacia lo temporal condicionaba a sus integrantes para vivir la muerte no como el inicio de una primavera, sino como un acto intimidatorio de la parca que, de la mano, los encaminaría a enfrentar las culpas de sus pecados y a aceptar con resignación los castigos que les serían impuestos. Aun así, a pesar de las aspiraciones a la negación de la individualidad y la reticencia a vivir la muerte como espectáculo festivo, hemos de reconocer que los capuchinos tuvieron que adaptarse a las exigencias culturales de los siglos XVII y XVIII.

En la época moderna, y como herencia de prácticas medievales, el entierro dentro o debajo de las iglesias tenía una significación social y religiosa importantísima. Mientras más cerca estuviera la sepultura del altar, el alma del difunto ganaba mayores indulgencias. En el caso de los monasterios, los claustros también sirvieron como lugares de entierro. La apropiación del espacio conventual como sepultura se hacía previa donación testamentaria a la orden religiosa en cuestión, por lo que fueron las sepulturas de nobles las que estuvieron más cercanas al altar. Luego del deceso de algún miembro de la nobleza, los familiares del difunto solicitaban la participación de los pobres en el rito funerario, ya que, según la lógica católica, “el pobre ejerce una función social, pues da al rico la posibilidad de practicar buenas obras” (M. Rodríguez 43-44). En este contexto, desde el siglo XVII se permitió que algunos seglares fueran inhumados dentro de las iglesias capuchinas. Generalmente, si los bienhechores así lo deseaban,

---

<sup>182</sup> Como su nombre lo indica, esta bula surgió en los tiempos de las cruzadas y era una especie de diploma pontificio que servía como indulgencia, concedida por la gracia divina, para que la estancia del alma en el purgatorio fuera menor. La obtención de esta bula fue un aliciente importante para los soldados católicos que lucharon en contra de los turcos y los protestantes. En adelante, la obtención de la bula pasó a ser un contrato de compraventa (M. Rodríguez 102-106).

eran sepultados en la iglesia de la fundación que habían promovido, junto al resto de los religiosos. Por ejemplo, en 1601 Juan de Monzón, bienhechor del convento de capuchinos de Zaragoza, dejó estipulado en su testamento que,

[...] siempre y cuando Dios nuestro señor ordenare que yo deba morir, mi cuerpo sea sepultado en la iglesia del señor san Juan Bautista del monasterio de padres capuchinos de esta ciudad, del cual soy fundador, en el entierro de los propios religiosos, puesto en un ataúd con el hábito del señor san Francisco de los dichos padres capuchinos. (Azcona, *La fundación* 278)

Aunque los fundadores compartieran la sepultura con el resto de capuchinos difuntos, era práctica común colocar lápidas en el lugar donde reposaban las osamentas de los bienhechores, tal y como fue el caso de Juan de Pradilla y su mujer, fundadores del convento de Borgia hacia 1623. En su testamento, Pradilla no solo dispuso el lugar donde quería que su cadáver fuera colocado, sino que se preocupó también por individualizar el espacio de su reposo eterno:

[...] dejo también a mi convento de los frailes capuchinos un cuadro grande de mi retrato para que lo pongan en la sacristía y los padres que llegan a decir misa tengan cuidado, como se les ruego, de encomendar mi alma a nuestro Señor. (Azcona, *El convento* 25)

Con el paso del tiempo fueron los mismos capuchinos quienes comenzaron a rememorar la vida y la muerte de sus hermanos de religión, individualizando las osamentas. Tal es el caso del convento capuchino de Toro (Zamora, España), fundado en 1619 y convertido en seminario de misioneros en el siglo siguiente, donde aún hoy se conservan los restos de algunos misioneros capuchinos dispuestos en nichos con sus respectivos epitafios<sup>183</sup> (figuras 48 y 49).

Así pues, desde los inicios del siglo XVII la sensibilidad capuchina respecto a la muerte sufrió transformaciones importantes, de las cuales surgió la individualización del cadáver custodiado en sus iglesias y cementerios mediante la

---

<sup>183</sup> Actualmente el convento de Toro, fundado gracias al apoyo del duque de Lerma, pertenece a la orden de mercedarios descalzos. Los capuchinos vivieron ahí desde 1619 hasta la desamortización eclesiástica de 1835. Posteriormente, fue convertido en posada hasta que en 1886 se instalaron los padres mercedarios. En 2009 se recuperó una parte de la pintura mural que adornaba la sacristía capuchina, gracias a la Fundación González Allende (M. B.)

Figura 48. Nichos de frailes capuchinos. Convento de Toro (Zamora, Castilla y León)



Fuente: Fotografía de la autora.

Figura 49. Epitafio de misionero capuchino. Convento de Toro (Zamora, Castilla y León)



Fuente: Fotografía de la autora.

construcción de tumbas, mausoleos y epitafios. Uno de los ejemplos más emblemáticos de esta mutación es la Cripta Imperial o Cripta de los Capuchinos, ubicada en la ciudad de Viena. Sabemos, gracias a la hagiografía de san Lorenzo de Brindis que escribió Francisco de Ajofrín, que los capuchinos se establecieron en esta ciudad a finales del siglo XVI. En el texto se afirma que “el emperador Rodolfo II trajo a su imperio a los capuchinos” a instancia de Clemente VIII y por mediación de Lorenzo de Brindis (*Vida, virtudes* 175-176). Por lo demás, en el *Compendio histórico* escrito por Lamberto de Zaragoza se lee que, como parte de sus actividades apostólicas en contra de la herejía luterana, Lorenzo de Brindis predicó en Viena y Praga durante el año de 1598, con lo cual se promovieron las fundaciones de los conventos capuchinos de Praga, Viena y Graz (32). Al parecer, la fundación de la Universidad de Graz, realizada por los jesuitas en 1585, así como el establecimiento de conventos capuchinos en la zona austriaca, funcionaron como instituciones matrices que posibilitaron la conversión al catolicismo de los protestantes y generaron el arraigo del espíritu católico en Austria y Baviera (*Nueva historia* 212-218).

Hasta el momento no hemos podido constatar que la iglesia capuchina dedicada a Santa María de los Ángeles, debajo de la cual se encuentra la Cripta Imperial de Viena, perteneciera al primer convento capuchino fundado en Viena por Lorenzo de Brindis. En cualquier caso, sabemos que la emperatriz Ana de Habsburgo-Gonzaga (1585-1618) —conocida también como Ana del Tirol (Bennassar, *Reinas* 268)— y su esposo Matías I de Habsburgo (1557-1619)<sup>184</sup> fueron quienes proyectaron la construcción de una cripta donde pudieran descansar los restos de la familia extendida de los Habsburgo austriacos, pues la pareja no tuvo herederos directos (*Il Kunsthistorisches* 70). La sencillísima iglesia tiene una enorme cripta subterránea, que ha servido desde el siglo XVII como panteón exclusivo de esta casa real. Entre más de un centenar de sarcófagos y mausoleos escultóricos, ahí se encuentran los restos mortuorios de Maximiliano I de México, Francisco José I de Austria e Isabel de Wittelsbach o de Baviera, mejor conocida como la emperatriz Sissi.

<sup>184</sup> Matías I sucedió a Rodolfo II después de una serie de conflictos que comprometían intereses políticos y religiosos. Matías I subió al trono como rey de Bohemia en 1612 y luego fue proclamado emperador. En 1618, un año antes de su muerte, el emperador se enemistó con los protestantes más poderosos de la zona y esta ruptura fue, entre otras causas, la justificación que daría inicio a la guerra de los Treinta Años (1618-1648) (Bennassar, *Historia moderna* 445-447).

Los féretros más recientes de la cripta pertenecen a Zita de Borbón y Parma —esposa de Carlos I de Austria y última emperatriz del Imperio austro-húngaro, fallecida en 1989— y a Carlos Luis de Habsburgo-Lorena, hijo de Zita y Carlos I, muerto en 2007 (“Ha muerto”; “Murió Carlos Luis”). Según Laurence Cole y Daniel Unowsky, la Cripta Imperial de Viena o Cripta de los Capuchinos es una representación histórica, sociológica y simbólica del poder político austriaco extendido por toda Europa<sup>185</sup>.

La importancia de la orden capuchina en la consolidación del poder político de los Habsburgo de Austria frente al Imperio otomano durante el siglo XVII no fue únicamente de índole religiosa. La figura del capuchino de la provincia de Venecia Marcos de Aviano (1631-1699), beatificado por Juan Pablo II el 27 de abril de 2003, representa, sin duda, los servicios políticos y militares prestados por los capuchinos a la casa imperial durante la época moderna. En el contexto de la llamada Gran Guerra Turca, iniciada hacia la segunda mitad del siglo XVII, Leopoldo I de Habsburgo recibió el apoyo del papa Inocencio XI para formar el numeroso ejército cristiano dirigido por Jan Sobieski, rey de Polonia y duque de Lituania, que defendería la ciudad de Viena frente a las incursiones turcas de 1680 (Stoye; Varvounis; Veiga). Fue en ese momento cuando Leopoldo I convirtió al capuchino Marcos de Aviano en su consejero espiritual y político, habida cuenta de la fama de que el fraile gozaba como predicador y, principalmente, como taumaturgo. En una relación madrileña fechada en 1681, sobre los prodigios que obraba el capuchino de Aviano en territorio italo-germano-austriaco, se lee que, por virtud del Altísimo, daba “vista a muchos ciegos, pies a tullidos y manos a mancos”, que liberaba los cuerpos del poder del demonio,

<sup>185</sup> “[...] the monarch may be said to have possessed a multiple person in legal and symbolic terms, as embodied in the famous list recited when the mortal remains of deceased Habsburg rulers sought entry to the Capuchin crypt in Vienna for burial. As well as being Emperor of Austria and King of Hungary, Franz Joseph was of course also the —uncrowned— King of Bohemia, alongside his numerous other titles. Habsburg historiography, with its emphasis on individual nationalities within specific crownlands, has largely ignored the dimension of Bohemian history. Hugh Agnew addresses this subject by describing Franz Joseph’s visits to Bohemia and the unfulfilled popular expectations that he be crowned Bohemian king. By looking at the series of imperial visits as well as symbolic representations of the Bohemian crown, Agnew suggest how, over time, the image of the crown became less a reminder of Bohemia’s link to the Habsburg state than a popular symbol of potential, and later actual, Czech statehood” (Cole 5).

que convertía milagrosamente a los herejes y que curaba, por contacto, todo tipo de enfermedades (*Verdadera noticia*).

Desde 1683 hasta 1688, Marcos de Aviano participó en la contienda armada contra los turcos, razón por la cual, al lado de Sobieski, es considerado el liberador de la ciudad de Viena y una de las figuras trascendentales en la unificación de la Europa cristiana moderna. Fue uno de los promotores más importantes de la formación de la Liga Santa, propuesta por Inocencio XI e integrada por el Imperio de los Habsburgo, la República de Venecia, la Confederación polaco-lituana y el Principado de Moscú, creada para hacer frente al Imperio otomano (Carmignano; Krautsack). Cabe destacar que el investigador Tomasso Caliò considera que la beatificación de este capuchino en 2003 debe leerse como parte del discurso católico legitimador del inicio de las hostilidades en Irak, perpetradas por George W. Bush en el mismo año.

La notabilidad de Marco de Aviano en el desarrollo de los acontecimientos políticos y militares durante la segunda mitad del siglo XVII pone de manifiesto la fuerte alianza entre la orden de los capuchinos y la casa reinante de los Habsburgo austriacos. No obstante, a diferencia de otros complejos arquitectónicos destinados a las honras fúnebres de la nobleza europea, tales como la capilla funeraria de los Medici en Florencia o el panteón real español del monasterio de San Lorenzo de El Escorial, la arquitectura de la Cripta Imperial de Viena es simple y austera. Los féretros que ahí se resguardan —principalmente los anteriores al siglo XIX— representan el poder de la calavera antes que el poder humano: dentro de la cripta se respira el aire de la melancolía, del humor negro generado por el constante pensamiento del *memento mori*. Por ejemplo, en el sarcófago del emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Carlos IV (1685-1740), la muerte aparece representada por calaveras en actitudes desafiantes e intimidatorias, que portan exuberantes coronas imperiales rematadas con cruces, mientras que a los costados del féretro pueden verse escenas de la guerra que el emperador emprendió contra los turcos durante la primera mitad del siglo XVIII (figuras 50 y 51).

La Cripta de los Capuchinos, fundada al comenzar la guerra de los Treinta Años, es un testimonio de las formas de consolidación histórico-sociales del imperio austriaco que han sobrevivido a las desastrosas guerras del siglo XX, al austrofascismo y a las luchas por la instauración de la República de Austria. Pero también es la expresión de las aspiraciones imperiales frustradas, la representación de la finitud de la gloria imperial y de las contradicciones gestadas

Figura 50. Sarcófago del emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Carlos IV. Cripta de los Capuchinos (Viena)



*Fuente:* Fotografía de la autora.

Figura 51. Sarcófago del emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Carlos IV (detalle). Cripta de los Capuchinos (Viena)



*Fuente:* Fotografía de la autora.

entre el rápido devenir histórico y el lento cambio de mentalidad en las sociedades europeas. Así pues, a la luz del estudio sobre la Orden de Frailes Menores Capuchinos, la novela de Joseph Roth, *La Cripta de los Capuchinos* (1938), es un documento imprescindible para comprender la fusión de las contradicciones generadas por la reticencia al cambio y la añoranza de la gloria mediante la prolongación de la sensibilidad barroca del *memento mori*: “Nada del mundo me interesaba ya. Mandé a París a mi hijo, a casa de mi amigo Laveraville. Y me quedé solo, solo, solo, solo. Iba a veces a la Cripta de los Capuchinos” (Roth 210). La sensación de lo percedero, convertida en la entelequia del mundo perdido, fue vivificada por José Emilio Pacheco en su poema “Kaiser von Mexiko”:

Veo la casaca agujereada, el resplandor  
del príncipe en una mancha de sangre seca,  
muerta como la hoja de la plenitud que me diste  
y guardo en algún libro (ya no sé cuál).  
Destino solemne  
del otro desdichado que yace  
incorruptible y encogido en su ataúd de metal  
en la cripta de Viena con toda su desastrosa familia. (118)

Ahora bien, en el ocaso del siglo XVIII, el nuevo concepto médico de sanidad impactó la concepción sobre los lugares de reposo terrenal *postmortem* entre los capuchinos. Desde las últimas décadas de la centuria, los médicos occidentales mostraron una preocupación escrupulosa por las percepciones olfativas y sus relaciones con la enfermedad. El discurso médico y moral sobre los hedores, las pestilencias, los miasmas y las secreciones, así como el interés por el impacto de los vapores del carbón en la salud, fueron temas nodales de las discusiones de la época (Alzate; Corbin). Contrariamente a la actitud que habían tenido los capuchinos sicilianos en el siglo XVI, a finales del siglo XVIII los frailes hispanos participaron en el nuevo concepto de salubridad y sanidad. En 1792 el capuchino Ramón de Huesca publicó su *Nueva instancia a favor de los cementerios contra las preocupaciones del vulgo*, en donde expuso la historia de prácticas funerarias para persuadir a sus lectores de que los cadáveres debían enterrarse en cementerios, apartados de las iglesias y de las ciudades, sin que por ello se perdieran el decoro, el respeto “y la comodidad de los fieles en los sufragios y oficios de caridad que prestan a sus hermanos difuntos” (3).

Los nuevos paradigmas médicos llegados a España, herencia de las tradiciones inglesas y francesas, estipulaban que las mofetas eran la causa de diferentes tipos de asfixia. La *asfixia* era definida como una “muerte aparente”, mientras que la *mofeta* era

[...] el aire, visible u oculto, cargado de vapores malignos más o menos perniciosos y mortales, que le hacen [al sujeto] incapaz de servir a la respiración y que, obrando en los nervios, hace que se sincopize [*sic*] el imprudente que se exponga a él. (Tissot 511-512)

Según los médicos, entre las asfixias más perjudiciales para la salud estaban las causadas por las mofetas despedidas de féretros, nichos, cementerios o bóvedas donde se colocaba a los muertos, pues se creía que en los vapores pútridos de los cadáveres viajaban las enfermedades que habían dado muerte a los difuntos, tales como la peste, el carbunco, el tabardillo o la calentura maligna. Además, se consideraba que las emanaciones cadavéricas no se consumían en poco tiempo, ya que el aire alargaba su *mefitismo* (la propiedad de los cuerpos para producir mofetas) incluso por décadas. Obviamente, los sepultureros eran los más expuestos a estas asfixias pútridas, aunque también lo fueron los fieles que asistían a iglesias —como las capuchinas— donde los sepulcros formaban parte del conjunto arquitectónico (Tissot 563-564).

Si bien el capuchino Ramón de Huesca no escribió detalladamente sobre las causas de las emanaciones pútridas, sino sobre la legitimidad moral y religiosa de los entierros fuera de las iglesias desde los primeros tiempos de la cristiandad, señalaba que

[...] últimamente prevaleció el abuso y de dos siglos a esta parte por lo menos, se ha hecho general en España, como en los demás reinos, la costumbre de enterrarse cada uno a su arbitrio dentro de las iglesias; y solo han quedado los cementerios (donde los hay) para la gente miserable y pobre que no puede satisfacer los funerales [y] que siempre son más costosos en la iglesia. (Huesca 79-80)

Este argumento le sirvió al capuchino para promover el restablecimiento de los cementerios extramuros de las ciudades, por cuanto

[...] todos hemos experimentado en las iglesias en que son frecuentes los entierros, un ambiente desapacible al olfato, en vez de la suavidad de

los inciensos y aromas ofrecidos al Altísimo; de donde resulta retraerse los fieles de la asistencia a los divinos oficios [...]. Tanto es el hedor a veces, que [la casa de Dios se] hace inaccesible e inhabitable [porque] respiramos en [las iglesias] un aire infectado de los efluvios fétidos que exhalan los cádaveres expuestos a la vista de todos antes de enterrarse; de los que transpiran por los poros y vacíos de la tierra los ya sepultados en su disolución y corrupción, y más si no están profundos o la tierra ha quedado floja; de los que salen en grande abundancia de las cisternas y sepulcros en que están cuerpos medio podridos o no del todo disueltos, al abrirse para sepultar a otros; y finalmente de los que despide la tierra del pavimento, removida frecuentemente para el mismo efecto. (Huesca 84-85)

Así, la ciencia, la política y la religión coincidieron en la necesidad de velar por la salud pública. Por ello, el capuchino criticaba a los vanidosos y a los orgullosos que pretendían introducir sus sepulcros en los templos, acusándolos de dañar la salud pública y el decoro de las iglesias. A lo que añadía que si alguien,

[...] por sus virtudes, hazañas y servicios a la religión o al Estado, merece un sepulcro singular y honorífico para perpetuar su memoria y estimular a su imitación a los venideros [...] podrá erigirse el mausoleo mucho mejor que en los templos, donde no conviene que haya otro objeto que arrebate la atención [del] Todo Poderoso y sus santos. (Huesca 92)

## LA ESTRUCTURA JERÁRQUICA

La organización sociopolítica y religiosa que rigió la Orden de Frailes Menores Capuchinos durante la época moderna fue muy similar a la del resto de la familia franciscana. Desde su fundación hasta el año de 1619, a la cabeza de la congregación estuvo el ministro general de la Orden de Frailes Menores Conventuales, quien fungía como el enlace directo entre el vicario general de los capuchinos y la curia romana. En 1619, año en que los capuchinos adquirieron su independencia frente a los Conventuales, el cargo de vicario general fue sustituido por el de ministro general. Este presidía los capítulos generales en Roma, celebrados generalmente cada tres años. Cada provincia

contaba con un superior o ministro provincial, el cual tenía la obligación de llamar a capítulo a todos los representantes de las provincias.

En España, durante los siglos XVII y XVIII, la periodicidad de la celebración de los capítulos provinciales osciló entre uno y tres años. En ellos se realizaba una votación para elegir al nuevo ministro provincial, aunque existía la posibilidad de que el superior en turno fuera reelegido. Dos eran los objetivos de estas reuniones provinciales. En primer lugar, se buscaba evaluar la marcha de la provincia por medio de las inquietudes de padres definidores, custodios, vicarios y representantes de la familia conventual, por lo que cada capítulo culminaba, por lo general, con la creación de nuevas ordenanzas para la comunidad. El segundo objetivo era llevar a cabo la elección o reelección de un nuevo ministro provincial. Para lograrlo, una de las principales obligaciones constitucionales del superior provincial era visitar todos los conventos de su jurisdicción, aunque en la práctica pocos fueron los superiores que realizaron esta tarea, pues preferían delegarla a los definidores. La obra de Francisco de Maderuelo, titulada *Doctrinal erudición de terceros* (1689), sirvió como un manual para que los definidores visitantes evaluaran el estado de los conventos de cada provincia y la calidad de la observancia de la regla practicada entre los capuchinos hispanos.

En la escala jerárquica, después del ministro provincial, el cargo más importante dentro del convento era el de los padres definidores, quienes actuaban como consejeros y mediadores entre los integrantes del convento y el ministro provincial. Generalmente, los exprovinciales se convertían en padres definidores. Al celebrarse los capítulos provinciales, los consejos y las recomendaciones de los definidores eran tomados en cuenta escrupulosamente cuando se dictaban nuevas ordenanzas para la comunidad. Sin embargo, a los definidores les estuvo vedada la voz activa y el voto en los capítulos provinciales, práctica que cambió entre 1693 y 1694, cuando fueron abrogados los discretos capitulares. Estos eran personas provenientes de la familia conventual —misioneros, predicadores, sacerdotes simples, coristas y hermanos legos—, elegidos localmente para representar a su convento en el capítulo provincial. Su función era comunicar el sentir de los frailes respecto a la organización de los conventos donde residían. Para Basilio de Rubí, por ejemplo, los discretos capitulares representaban “en la provincia la intromisión del elemento popular” (“Abrogación” 412), pues el cargo existía siguiendo la prescripción de la regla que señalaba la obligación de que en cada capítulo debía ser visible la opinión

de todos los hermanos, desde los recién ingresados hasta los de mayor rango (Pena, “Identidad”).

La elección de los discretos capitulares era concebida por algunos religiosos hispanos —entre los que destacó el padre Antonio de Trujillo— como la fuente de los males de la religión capuchina, puesto que en la elección de provincial “y demás oficios” tenían el derecho a voto. Esta situación generaba, según Trujillo, el condicionamiento del voto de los discretos capitulares a circunstancias de carácter político, más que a la búsqueda del mejoramiento de la provincia,

[...] por tener los superiores la comunidad en disposición de que vaya electo discreto el que han menester para hacer la elección de provincial a su gusto, disimulan los defectos, no castigan los delitos, conservan los religiosos que son causa de aflicción y mortificación y apartan los que con santo celo procuran la elección del mejor y del más digno. (Rubí, “Abrogación” 412)

Sobre la misma línea, el capuchino Martín de Torrecilla acusaba a los superiores de no corregir a sus súbditos, porque

[...] dependen de sus votos en las elecciones de discretos para mantenerse en el gobierno que poseen y en que están bien hallados, y necesitan mendigar su gracia y benevolencia para ser elegidos segunda vez, o para sacar por prelados a sus parciales y que sean hechuras de sus manos, para que estos después vuelvan a dejar en las mismas el sobredicho gobierno, restituyéndoles lo que les dieron *cuasi* en empréstito por el tiempo que les era precisa la vacancia actual de tal gobierno. [...] Disminúyese también [...] la reverencia y [la] obediencia que deben a sus prelados; pues por razón al sobredicho voto que tienen en las elecciones de discreto, se disminuye el temor en ellos [y] se origina de ahí y proceden de ese mismo principio las envidias, las iras, las riñas, las contenciones [y] las enemistades continuas entre religiosos [...] Del mismo principio se originan las convenciones y pactos, algunas veces simoniacos, con que *ad invicem* se prometen unos a otros su industria y favor [y] dimana la total ruina de la regular disciplina. Porque los prelados, por tener gratos a los súbditos a fin de sacar discretos a su modo y de su facción, no se atreven a corregirlos y castigarlos. (*Consultas, alegatos* 513)

En 1623 Inocencio XII publicó el breve *Nuper pro parte*, en el que dispuso la supresión del cargo de discreto capitular en la provincia de Castilla. Más tarde la disposición se hizo extensiva para las provincias capuchinas de Andalucía, Navarra y Cataluña. No obstante, la aplicación de tal ordenanza pontificia no se realizó sino hasta las últimas décadas del siglo XVII. Y es que las exigencias de religiosos como Trujillo y Torrecilla sobre la abolición del cargo resultaban poco convenientes para los frailes que gozaban de cargos superiores porque, en el ocaso de la centuria, la orden capuchina obtenía importantes beneficios regalistas mediante la intromisión de los ministros de Felipe IV y de Carlos II en las decisiones que se tomaban durante los capítulos provinciales. En ocasiones, gracias al peso que los ministros del rey tenían en las disposiciones capitulares, algunas ordenanzas fueron dictadas sin el apoyo de los frailes que integraban la familia conventual. Sin embargo, para Buenaventura Carrocera la abolición de los discretos capitulares fomentó, contrariamente a lo expuesto por el padre Torrecilla, que “de esa forma fueron siempre los mismos los que gobernaron la provincia y los que turnaron en los puestos” (*La provincia* 1: 261). Con esta abrogación se canceló el principio del voto popular. No fue sino hasta 1727 que la revocación de los discretos fue suspendida por el ministro general capuchino Hartmann de Bressanone, luego de realizar una visita a las provincias españolas y de percatarse de que gran parte de la comunidad estaba en contra de la abolición de los discretos capitulares, razón que determinó la reactivación del cargo.

En orden de importancia, a los definidores los seguían los custodios. Los custodios generales representaban a la provincia en la elección de superiores de toda la orden, mientras que los custodios provinciales eran elegidos por el padre provincial y por los definidores, y tenían que cumplir los mandatos de los últimos, habida cuenta de que los religiosos de su custodia les debían tanta obediencia como a sus superiores más próximos. A los custodios seguían los guardianes, quienes, elegidos en capítulo provincial, fungían como los superiores dentro de la comunidad conventual y ejercían el cargo de lectores y maestros de novicios. Con el aumento de la comunidad de novicios y la apertura de las casas de estudio, los guardianes dejaron sus cargos como lectores y maestros de novicios y, con autorización del padre provincial, se encargaron de recibir a los aspirantes a sacerdotes y darles la profesión. Así pues, a mediados del siglo XVII nació dentro de la orden capuchina la figura del vicario, elegido también en capítulo provincial. Los vicarios se desempeñaron principalmente

en el ámbito docente como maestros de novicios, maestros de nuevos —es decir, de aquellos religiosos que habían profesado recientemente—, profesores de gramática e instructores de los hermanos legos que salían del noviciado.

La familia conventual estaba constituida por sacerdotes, coristas, hermanos legos, donados y, en algunas ocasiones, criados. El grado sacerdotal estaba dividido entre los sacerdotes simples, los predicadores y los misioneros, aunque algunos sacerdotes realizaron también los oficios de limosnero, portero y hortelano por mandato de obediencia. Los sacerdotes simples se dedicaban principalmente al oficio de la misa y, previa posesión de licencias, al confesionario, pero les estaba prohibido el apostolado de la predicación. La distinción entre los tres tipos de sacerdotes radicaba en las licencias que obtenían para oficiar, predicar o misionar, que eran concedidas según el nivel de estudios que habían cursado y los grados que habían obtenido. La principal diferencia entre un sacerdote predicador y un sacerdote misionero consistía en que, mientras que el predicador se ocupaba de conservar la fe católica en una jurisdicción concreta durante periodos prolongados —auxiliado por los brazos inquisitorial y judicial—, el trabajo del misionero era principalmente la conversión al catolicismo de comunidades enteras de herejes e infieles mediante la planificación de actividades (ejercicios espirituales y sacramentales, predicación, confesión, institución del viacrucis y del santo rosario, etc.), que se realizaban en la jurisdicción de manera intensiva, pues los periodos de misión eran muy cortos.

Así, mientras que los predicadores trabajaban en una jurisdicción propia, los misioneros andaban de un lugar a otro persuadiendo a su auditorio de las verdades de la fe católica, valiéndose de adaptaciones y simulaciones propias de la cultura local (S. Ortega; Prospero; Rico; Rubial, “Estrategias”). Los misioneros también se ocupaban de visitar lugares de profesión católica, generalmente ubicados en zonas aisladas o interconectadas con comunidades protestantes o judías, para reforzar la doctrina entre ellos. Tal fue el origen de la Congregación de Propaganda Fide (Propagación de la Fe), proyectada durante la segunda mitad del siglo XVI e instituida canónicamente en 1622 por Gregorio XV (Metzler). El misionero era un hombre

[...] en posesión de la verdad y con un mandato divino de difundirla —el “hombre apostólico”, como se le definió habitualmente— [y] tenía por función apoderarse del corazón y los pensamientos de toda una población, llevándola ante el tribunal de la confesión para hacer una limpieza

general de sus culpas e implantar con su ayuda el proyecto de una nueva vida. Debía, pues, no ser una presencia habitual, como la del párroco, sino un transeúnte providencial, dramático y excepcional, imitación y anuncio de la venida de Cristo: el misionero debía llegar inadvertido para marcharse, al final, cargando sobre sus hombros todas las culpas de la comunidad. (Prosperi 239)

Los coristas estaban por debajo de los sacerdotes simples y eran los responsables del cuidado y de las actividades que se realizaban en el coro desde el momento de su profesión hasta que se ordenaban como sacerdotes. Coristas y hermanos legos constituían el grueso de los novicios, y algunos religiosos, por voluntad propia o por ser considerados poco idóneos para ejercer como sacerdotes, se desempeñaron durante toda su vida como coristas. Los hermanos legos eran los religiosos que se encontraban aún realizando los estudios del noviciado y se encargaban principalmente de los trabajos de oficina y de la recolección diaria de limosnas. Además, entre los oficios más importantes obligados para los legos estaba la fabricación de sayales, aunque también se dedicaron a la planeación arquitectónica de nuevos conventos o a los trabajos de albañilería y carpintería. En estos oficios eran ayudados por donados y criados.

Los donados, como apuntamos en otro lugar, eran personas que vivían fuera de la comunidad, en casas independientes ubicadas en las cercanías del convento. Eran hombres que no tenían la intención de integrarse al noviciado pero que sentían un fervor religioso más intenso que los laicos. Auxiliaban a la comunidad conventual llevando y trayendo recados, recogiendo limosnas —principalmente las pecuniarias— y acompañando a los legos en sus actividades. Algunos donados hacían votos perpetuos penitenciaros y prometían practicar la vida piadosa fuera del convento. Cabe destacar que, en algunas ocasiones, los frailes profesos que por oficio se dedicaban a acompañar a otros religiosos en la recolección de limosnas recibieron también el nombre de donados. Algunos donados, acompañantes de religiosos capuchinos, obtuvieron licencias reales para recoger limosnas no solo dentro de su jurisdicción sino incluso en el mundo trasatlántico<sup>186</sup>. Aun así, la figura del donado fue desapareciendo

---

<sup>186</sup> Un estudio interesantísimo que formará parte de una investigación posterior versará sobre la presencia capuchina en la Nueva España, aun cuando la orden no pudo fundar conventos en este territorio sino hasta los albores del siglo XX. Diferentes documentos del AGN arrojan

durante la segunda mitad del siglo XVIII debido a la compleja burocracia que suponía la obtención de licencias reales para que recolectaran limosnas pecuniarias. Fue entonces cuando se generalizó la asistencia de los criados dentro de los conventos capuchinos.

Además, el número de donados adscritos a determinada provincia desató rencillas y polémicas entre los ministros de las provincias hispanas capuchinas, pues se hizo evidente que las provincias con mayor cantidad de donados obtenían más limosnas pecuniarias. A pesar de que los provinciales hispanos definieron territorios específicos para que los donados de determinada provincia pudieran limosnear sin invadir la jurisdicción de las provincias capuchinas vecinas, fue común que no respetasen las delimitaciones correspondientes, por lo cual sus actividades como limosneros mermaban los ingresos de algunos conventos e incrementaban los haberes de otros. En la Nueva España, por ejemplo, algunos fueron acusados por carecer de las licencias pertinentes para pedir limosna.

En 1746, el capuchino andaluz fray Lorenzo de Vélez, quien seguramente se encontraba en América pidiendo limosnas para su provincia, acusó a Antonio de Arizaleta —donado capuchino de la provincia de Navarra— de “donado fingido”, luego de notar que pedía limosnas en territorio novohispano, con permisos falsificados y desprovisto de real cédula, en las ciudades de Oaxaca y de Guatemala. Vélez acusó al donado de violar los términos en los que se les permitía a los frailes capuchinos pasar a las “Indias”, argumentando que la facultad de pedir limosnas en esta zona no se extendía a la provincia de Navarra, porque “despachar religiosos a las Américas es privativo de mi padre provincial de Andalucía”, en cuya provincia se encontraba la comisión general de los capuchinos que controlaba los viajes de los frailes a América. El acusador de Arizaleta aseguró que, por esa razón, “el dicho pretense donado no puede legitimar sus despachos”, a pesar de que los diocesanos de Oaxaca y Guatemala le otorgaron licencias locales para ejercer la mendicación y aun cuando el “donado fingido” no les presentó la licencia correspondiente sino solamente unas “cartitas sueltas” (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 3, ff. 62-63 v.-64).

---

información sobre las causas por las que se otorgaron pasaportes o licencias a los capuchinos y a sus acompañantes donados. Entre estos motivos estuvieron la petición de limosnas, el destierro, la apostasía o la salvaguarda de su vida, luego de las incursiones bélicas francesas desplegadas por Napoleón Bonaparte en España a principios del siglo XIX.

Sin embargo, los titulares de las diócesis de Oaxaca y de Guatemala defendieron las prácticas del donado Arizaleta, por lo que el capuchino Vélez presumió que esta defensa se debía a que los prelados consideraban que la presencia de Arizaleta en la región era un “asunto piadoso y que la permisión a nadie perjudica”. Mientras los dignatarios de la curia romana calificaban las prácticas del donado como piadosas, Vélez ponderaba el asunto como una “monstruosidad”, pues

[...] si por imposible fuera cierto que el provincial de Navarra hubiera dado tal licencia [a Antonio de Arizaleta] con los avisos que he despachado ya a mi comisión general, como es de mi obligación pues para casos tales me declaro como delegado y sustituto de todas sus facultades, el dicho mi comisario daría cuenta al Real Consejo de Indias [y] el general de la orden procedería contra el provincial de Navarra y la sagrada congregación de Propaganda Fide reclamaría inminente perjuicio. (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 3, f. 64)

Lorenzo de Vélez pudo comprobar que el acusado carecía de licencias reales para recolectar limosnas en Oaxaca y en Guatemala, con lo cual enfrentó la opinión de los diocesanos y pidió que se mandase comparecer al donado y a su prelado “para que si no fuesen legítimos los despachos, vuestra excelencia se digne proveer lo que su notoria justificación parezca mas conveniente” (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 3, ff. 64-64 v.).

En Navarra, el guardián del convento capuchino de Rentería —fundado en 1612—, Bruno de Arcos, se presentó junto con fray Alejandro de Cintruenigo ante Fernando VI para aclarar el asunto. Luego del encuentro, en 1747 el rey dispuso el envío de una real cédula al virrey de la Nueva España en la que justificó que, “a causa de la calamidad de los tiempos” y de “ser muy cortas [las] limosnas” que los capuchinos del Reino de Navarra podían recoger en su provincia para su sustento, en el año de 1743 decidieron enviar a la Nueva España al “donado profeso” Antonio de Arizaleta para recoger limosnas “con las licencias y obediencias necesarias de su religión” (AGN, *Reales cédulas*, vol. 67, exp. 25, ff. 82-82 v.). Con todo y eso, según los argumentos de los capuchinos Arcos y Cintruenigo, al llegar el donado a la ciudad de México, la Real Audiencia le impidió pedir limosnas, le embargó las que ya tenía y lo envió como recluso al convento de San Diego. En este sentido, podemos deducir que,

luego de su desembarco en Veracruz, Arizaleta anduvo pidiendo limosnas en esa ciudad y, posteriormente, se desplazó a Oaxaca y Guatemala, puesto que no fue sino hasta su llegada a la ciudad de México que Vélez se enteró de la situación y lo denunció. Es probable entonces que las limosnas que le fueron confiscadas por la Real Audiencia las hubiera recolectado con antelación en las ciudades antes mencionadas.

Por medio del Consejo de Indias, el rey ordenó la liberación de Antonio de Arizaleta y le otorgó licencias para pedir limosnas por un tiempo con la finalidad de “aliviar con ellas en parte las muchas necesidades y estrecheces” que padecían los capuchinos de la provincia de Navarra (AGN, *Reales cédulas*, vol. 67, exp. 25, f. 83 v.). Por lo demás, ordenó que, cuando fuera recibida la real cédula por los ministros inquisitoriales novohispanos,

[...] mandéis desembargar las limosnas que haya recogido el referido hermano Antonio Arizaleta, donado capuchino, a quien haréis poner en libertad y remitiréis en primera ocasión debajo de partida de registro a estos reinos. Y también el dinero que se haya embargado, a entregar a don Juan Ángel de Vidart, vecino de la ciudad de Pamplona, procurador síndico general que es de aquella provincia de capuchinos de Navarra, a fin de que lo convierta en los usos que le convengan. (AGN, *Reales cédulas*, vol. 67, exp. 25, ff. 83 v.-84)

No sabemos con certeza cuánto tiempo más estuvo Antonio de Arizaleta en la Nueva España. La licencia para recolectar limosnas se le concedió por lo menos por un año todavía, pues en 1748 el rey envió otra real cédula al virrey novohispano para confirmar los permisos otorgados en 1747. Este caso, además de ilustrar la forma en que los donados realizaban las actividades correspondientes a su calidad, refleja que —aunadas a las polémicas entre observantes, descalzos, recoletos y capuchinos— había pugnas entre las provincias hispanas de la orden y pone en evidencia los favores reales que los miembros de la orden habían ganado hacia la segunda mitad del siglo XVIII.

Es importante tener en cuenta que en América no únicamente el clero regular se vio inmiscuido en problemas jurídicos por el asunto de las limosnas. La idea de América como un territorio colmado de riquezas que podían explotarse infinitamente empujó también al clero secular a añorar parte de los beneficios de los que gozaban las comunidades conventuales españolas. Por ejemplo, contamos con el caso de “un ermitaño nombrado Francisco de Santa

María”, que en 1747 se encontraba en la Nueva España pidiendo limosnas y alhajas para “el culto de Nuestra Señora de Loreto, que se venera en su santuario de Peñacastillo en la jurisdicción de la villa de Santander, del arzobispado de Burgos”, y que carecía de licencias reales (AGN, *Reales cédulas*, vol. 68, f. 150). Al morir, el ermitaño dejó encargada la labor a su compañero Manuel de San Silvestre. Este último pidió al rey licencias para pasar a América a recoger las limosnas que tenía Santa María y, obviamente, para pedir más. El rey dispuso entonces, por real cédula fechada en 1748, que las cantidades recogidas fueran enviadas al arzobispo de Burgos pero que, en adelante, se les negara a los seculares enviar ermitaños para pedir limosna. Por lo tanto, los conflictos de los donados capuchinos en América formaron parte de una política eclesiástica más extensa de aprovechamiento y explotación de las mercedes que ofrecía el continente americano aún en el siglo XVIII.

Para finalizar con este bosquejo sobre el ordenamiento jerárquico que regía a los frailes capuchinos, hemos de destacar que, sobre todo en las provincias adscritas a los reinos hispanos, durante la segunda mitad del siglo XVIII surgieron los cargos de secretario y procurador de la provincia, llamado también *procurador en corte*. Este se encargaba de gestionar limosnas nobiliarias, exenciones, privilegios, derechos y pleitos ante diversos consejos y, además, ostentaba la titularidad de cronista y archivero. Aunque consuetudinariamente existieron frailes que se dedicaron a la relatoría de los sucesos acaecidos en su provincia y a la salvaguarda documental de la historia de la orden, los cargos oficiales de cronista o archivero no se instituyeron oficialmente en España sino hasta mediados del siglo XVIII. Sirva como ejemplo de esto lo que sucedió en la provincia de Castilla. Si bien desde 1704 se comisionó al padre Miguel de Valladolid para realizar el recuento de los religiosos muertos y sus virtudes, y de los acontecimientos más destacados de la provincia, no fue sino hasta 1746 que se oficializó el cargo de cronista en el capítulo donde fue elegido como ministro provincial el padre Pablo de Colindres, quien fuera más tarde el primer ministro general de la orden de origen español (Carrocera, “El Rmo.”). En este capítulo se decidió que Matías de Marquina ostentara el título de primer cronista oficial de la provincia capuchina de Castilla. El cargo de archivero, en la misma provincia, data oficialmente de 1787 y fue nombrado para este ejercicio el padre Francisco de Ajofrín, quien ejercía entonces también el cargo de cronista. Así, las funciones de cronista y de archivero algunas veces recaían en personas diferentes y otras veces era un solo fraile el que desempeñaba ambas actividades (Carrocera, *La provincia* 2: 400-401).

## EL INGRESO AL CONVENTO Y EL NOVICIADO

El ingreso a la orden estaba regulado por disposiciones específicas. El proceso de admisión al convento para cursar el noviciado comenzaba con un escrupuloso interrogatorio sobre la calidad y la condición del aspirante a hermano lego. La aceptación del aspirante en la comunidad capuchina dependía de la decisión del superior provincial, quien pedía consejo a los definidores y a los sacerdotes más cercanos. En cambio, el aspirante a sacerdote era admitido casi inmediatamente después de haber realizado su solicitud de ingreso, ya que una de las actividades más importantes entre los capuchinos era la predicación popular y la realización de misiones. Así mismo, los vicarios de la orden buscaban por estos medios el engrosamiento de las filas de religiosos que pudieran ser de utilidad en el adoctrinamiento de la feligresía y en la conversión de herejes e infieles. Los encargados de la evaluación de los aspirantes a sacerdotes eran los guardianes de los conventos que tenían casas de estudio. En varias ocasiones, se recibían sacerdotes que habían tomado la ordenación en otras congregaciones religiosas o que pertenecían al clero secular.

Como era habitual entre las congregaciones religiosas de la época moderna, las investigaciones que se realizaban sobre el pretendiente a novicio se hacían de manera secreta, con la finalidad de obtener información fidedigna sobre los orígenes del aspirante, su comportamiento en la sociedad y su estado de salud física y mental, entre otras cosas. Los religiosos encargados de estas indagaciones contaban con manuales como el *Método para hacer informaciones entre nosotros los capuchinos*, fechado en 1751. Se trata de un texto manuscrito dirigido a los sacerdotes que habían recibido la encomienda de realizar las investigaciones sobre el postulante a novicio y de entregarlas después al superior provincial. El objetivo del *Método* era que

[...] los padres informantes hagan su comisión con todo rigor, sin ladearse a una ni otra parte por pasión o intereses; de suerte que por ellos no se eche de la religión a los dignos, ni se admita a los indignos [pues] importa poco tenga dos o tres sujetos más la religión, pero importa mucho que se mantenga en la observancia. (RAH, sig. M-RAH, 9/3632 [25], f. 194)

El autor anónimo del manuscrito indica que las entrevistas con los informantes no podían realizarse en las casas de los padres o parientes del

pretendiente a novicio, sino en casa de algún sacerdote u otra persona devota, en donde secretamente se interrogaba a los habitantes del pueblo o la villa —preferentemente a los ancianos del lugar— para elegir a quienes serían los testigos de la información recabada. El número de testigos oscilaba entre seis y siete, y podían ejercer como tales los sacerdotes de la zona. Elegidos los testigos a interrogar, los sacerdotes informantes, así como los secretarios que registrarían el resultado de las indagaciones, debían solicitar al cura encargado de la demarcación “el libro de bautizados para sacar dos fes de bautismo” firmadas por notario público. Una de las copias debía ser adjuntada al informe que se entregaría al provincial; la otra se hacía “para que el novicio la traiga consigo [...] y le servirá para ordenarse, si es corista”. También se registraba “el libro de los casados” para saber si el pretendiente había sido procreado estando sus padres amparados en el sacramento del matrimonio (RAH, sig. M-RAH, 9/3632 [25], f. 194).

Los sacerdotes informantes estaban obligados a investigar minuciosamente “los defectos de sangre, linaje y oficios bajos” del aspirante, con la finalidad de elegir a los más idóneos y “no se pierda entre nosotros la buena fama que tenemos en este punto entre religiosos y seculares, llamando a los capuchinos caballeros pobres” (RAH, sig. M-RAH, 9/3632 [25], f. 194). En su *Carta familiar*, Francisco de Ajofrín escribiría más tarde que los capuchinos eran considerados “caballeros pobres” por la “singular crianza y política” de quienes integraban la orden, por “la misma nobleza de caballeros que la ilustran” y por

[...] el grande esmero que tienen [los capuchinos] en no admitir a la profesión sujetos que no sean bien nacidos, limpios y de buena sangre. Lo cierto es que su trato sobre lo religioso es caballeroso; y que también, como la religión es tan austera y penitente, siempre ha sido el asilo donde han tomado puerto los que engolfados en las procelosas ondas de la vanidad del mundo estuvieron alguna vez para perderse. (29)

De acuerdo con el *Método para hacer informaciones*, las cuestiones básicas que cada uno de los seis o siete testigos debían responder eran las siguientes: 1) si el testigo tenía problemas para deponer la información; 2) si sabía que el pretendiente al hábito capuchino era hijo legítimo de sus padres “y que por tal le vio criar y alimentar llamándole ellos a él hijo, y él a ellos, padres”; 3) si conocía que tanto sus padres como sus abuelos eran cristianos viejos, “limpios de toda mala sangre y raza de judíos, moros, herejes y de toda mala secta que

pueda ocasionar infamia”; 4) si conocía que los padres del aspirante habían realizado oficios viles, si en algún tiempo fueron “afrentados, penitenciados o castigados por algún tribunal” y si gozaban de buena fama en la comarca; 5) si los padres o abuelos habían tenido cargos honoríficos o si eran hidalgos y de familia noble, “pues todo conduce para mayor lustre de la religión y del pretendiente”; 6) si el pretendiente tenía sano juicio y, por tanto, “que su vocación a la religión será con pura intención de servir a Dios, sin moverle otro interés o respeto humano”; 7) si conocía la buena fama del pretendiente y sabía “que no ha dado motivo de escándalo, ni cometido crimen o delito público, ni tampoco [si] ha sido azotado, avergonzado o infamado por alguna justicia”; 8) si consideraba que los padres del novicio tenían hacienda suficiente “para que lo pasen con decencia, sin necesitar de él en algún tiempo”; 9) si el testigo tenía noticia de que el pretendiente “tenga dada palabra de casamiento o esté ligado con algún impedimento que le impida disponer de sí como persona libre”; 10) si sabía que el aspirante tenía alguna enfermedad o si estaba “infectado de algún mal contagioso, no incurable [*sic*], como gálico, gota coral, lepra u otro semejante”; 11) si había oído decir que el aspirante hubiera sido novicio, profeso o apóstata en alguna otra religión; 12) si tenía noticia de que el pretendiente tuviera deudas que satisfacer, “por lo que pueda en algún tiempo venir riesgo a la religión”; y 13) si sabía que el pretendiente hubiera tenido a su cargo administraciones o puestos públicos “de donde se siga detrimento a la orden”. Hechas las diligencias, las informaciones se cosían, se cerraban y se enviaban al provincial, haciendo hincapié en que, “para que lleguen seguras, conviene vaya el pliego certificado y la certificación la pagarán los padres o parientes del novicio” (RAH, sig. M-RAH, 9/3632 [25], ff. 194 -194 v.).

Los aspirantes admitidos en el convento comenzaban el noviciado con la ceremonia de la toma del hábito con caparón. Al nuevo hermano se le adjudicaba un maestro de novicios que, como hemos apuntado, por lo general era el fraile que ocupaba el cargo de guardián del convento al que el novicio ingresaba. Este maestro se ocupaba de la formación de los hermanos legos y de los coristas: les dictaba discursos diarios sobre temas religiosos, los confesaba con periodicidad, les imponía privaciones y penitencias, y vigilaba que observaran rigurosamente la regla franciscana. Los novicios solo tenían permitido visitar la celda de su maestro; para ellos estaba vedado el trato con los religiosos profesos con quienes únicamente podían compartir las actividades conventuales comunes. En los conventos donde la demanda de ingreso era mayor, los

hermanos legos más antiguos auxiliaban al maestro de novicios en la instrucción de los novicios legos o novicios nuevos.

La instrucción de los novicios se basaba en el estudio de oraciones, himnos y salmos que constituían el oficio divino, y de algunos libros litúrgicos y comentarios de la Biblia escritos por los santos padres. Se leían también libros de mística y meditación, como el *Místico cielo* del capuchino Isidro de León<sup>187</sup>, o la *Instrucción de novicios* del capuchino José de Rafelbuñol. Estaba prohibido que los novicios nuevos estudiaran gramática y filosofía, pues se les exigía que prescindieran

[...] de toda ocupación que no sea la propia perfección individual: ni ministerio sacerdotal, ni estudio de ciencias o letras. Solo se consiente al novicio, además de las ocupaciones estrictamente espirituales, alguna labor manual que llene una necesidad y tonifique cuerpo y mente. (Begoña 38)

El novicio estaba sujeto al voto, tres veces al año, por la comunidad del convento, por medio del cual el resto de la familia valoraba su capacidad para cumplir con el rigor capuchino. Después del año de prueba se celebraba su profesión. Sin embargo, si los miembros de la comunidad conventual consideraban que, luego del año de prueba, el novicio no estaba preparado para la profesión, el periodo de estudios de noviciado se ampliaba para el hermano en cuestión. Esto mismo se aplicaba cuando el novicio lego aún no había cumplido los dieciséis años de edad, pues estaba prescrito que esta era la edad mínima para que celebrara el acto solemne de la profesión. En la ceremonia de profesión se le quitaba al novicio el caparón que había usado durante el noviciado y era vestido con el hábito con capucho puntiagudo.

Después de la profesión, los frailes que pretendían el sacerdocio ingresaban al seminario de nuevos, en donde por tres años estudiaban gramática y lógica. En la provincia capuchina de Castilla de los siglos XVII y XVIII existieron seis seminarios de nuevos, ubicados en los conventos de Toledo, Toro, Segovia, Valladolid, El Pardo y La Paciencia. Los estudiantes de gramática “debían seguir en todo los actos de la comunidad, a excepción de la oración llamada de

---

<sup>187</sup> Según Carrocera, este fue uno de los libros de mística capuchina que más éxito tuvo en la época. *La provincia 1*: 297. Es importante señalar que Melquiades Andrés afirma erróneamente que el autor del *Místico cielo* fue el capuchino José de Nájara. *Historia de la mística* 410.

prima, de la que estaban dispensados para preparar sus lecciones”. Los profesos nuevos, a diferencia de los más antiguos, estaban obligados a confesarse con el guardián del convento o con el fraile que este delegara para tal tarea. También tenían la obligación de “decir la culpa” en el refectorio todos los días —es decir, se confesaban públicamente—, exceptuando los días de fiesta, y todos los viernes del año debían realizar disciplinas corporales. Los lunes, miércoles y viernes del Adviento y durante la Cuaresma, además de las disciplinas corporales, los profesos nuevos debían comer en tierra, aunque el prelado no se lo mandara (Carrocera, *La provincia* 1: 298-300).

El seminario de nuevos funcionaba como un filtro para conocer a los religiosos más aptos para el estudio. Estos, tras superar los cursos de gramática y lógica, si mostraban un desempeño positivo en el acatamiento de la disciplina conventual, comenzaban con los cursos de filosofía y teología. Los religiosos que no quisieran seguir estos cursos o aquellos que, según la valoración de los superiores, carecieran de aptitudes para ello, luego de aprobar las materias de gramática y lógica, se dedicaban al estudio de temas sobre moral cristiana para ser promovidos como sacerdotes simples.

Los estudios de filosofía solían tener una duración de tres años y los de teología, de cuatro. Al estudio de estas disciplinas solo podían acceder aquellos que hubieran cumplido mínimo cuatro años de profesión, o bien quienes hubiesen entrado a la orden siendo ya sacerdotes. Estos estudiantes gozaban de algunos privilegios: podían elegir confesor entre los que se les señalasen; usaban manto y suelas al entrar en el coro; “decían la culpa” solamente los lunes, miércoles y viernes, aunque estaban obligados a hacer la disciplina y a comer en tierra los lunes, miércoles y viernes de Adviento y de Cuaresma, así como en las vísperas de Todos los Santos. Para acceder al título de predicador, de lector o de maestro de novicios debían cursarse los siete años de estudio de filosofía y teología. Sin embargo, hubo algunos casos en los que la licencia para predicar se les concedió a ciertos religiosos antes de cumplir este periodo; cuando el religioso ya había cursado estudios antes de ingresar a la orden o cuando, en tiempos de Cuaresma, no hubiese suficiente número de predicadores, situación que obligaba a los superiores a otorgar licencias para predicar a quienes aún se encontraban realizando los cursos necesarios (Carrocera, *La provincia* 1: 301).

Los cursos de filosofía y de teología se evaluaban mediante exámenes orales, a manera de oposiciones. Los frailes que pretendían ser misioneros, además de culminar estos estudios, debían cursar seminarios sobre la planificación

de las misiones, la forma y la duración en que estas se llevaban a cabo y los temas idóneos a tratarse en los sermones de misión. Aun así, con algunas excepciones, la predicación capuchina no gozó de alta estima entre las sociedades europeas modernas, pues la carencia de estudios de retórica, así como la improvisación de licencias para predicadores y misioneros otorgadas a los religiosos que todavía no habían aprobado los cursos necesarios, eran manifiestas. De ahí que durante el siglo XVIII los predicadores capuchinos fueran calificados como predicadores *gerundianos*, a pesar de que el primer ministro general español de la orden, Pablo de Colindres, intentó una reforma en las prácticas capuchinas de la oratoria sagrada, como veremos a continuación.

### PREDICAR A LA CAPUCHINA: EL PÚLPITO Y LA MISIÓN

Las palabras construyen las cosas. La realidad es, en primera instancia, una construcción lingüística del ser humano, por medio de la cual se apropia del mundo gracias a la clasificación de las cosas. De acuerdo con Pierre Bourdieu, el proceso de construcción de la realidad se realiza mediante las “operaciones sociales de nominación”, que constituyen un engranaje por el que a la nominación de la realidad le sigue su socialización y, consecuentemente, su simbolización (*¿Qué significa?* 65). Generalmente, son los agentes sociales que detentan el poder, convertidos en autoridades, quienes nombran, socializan y simbolizan aquella construcción. Durante la época moderna, fueron los monarcas y el clero quienes, como autoridades, se hicieron con “el poder legítimo o reconocido, así como la virtud que sirve para ejercerlo [y con] el derecho a mandar y el arte de hacerse obedecer” (Comte-Sponville 74).

Una de las operaciones sociales de nominación propia de la época moderna fue, sin duda, la oratoria sagrada. Ya fuera desde el púlpito de la iglesia local o dentro de las actividades misionales de temporada, la predicación al feligrés, al infiel o al hereje fue una de las prácticas doctrinales más arraigadas dentro de la comunidad capuchina, pues gracias a su ejecución los frailes pretendieron la semejanza apostólica con el santo de Asís. Además, debido a la restricción constitucional que tuvieron sobre el ministerio de la confesión, los capuchinos promovieron la predicación desde el púlpito y en las misiones como una manera de evidenciar la utilidad de la orden extramuros al convento.

Desde los primeros tiempos de la cristiandad, el sermón, entendido como “la explicación o exégesis de un texto bíblico, en la que han de prevalecer la preocupación doctrinal y la buena inteligencia de la palabra evangélica” (Croizat-Viallet 102), funcionó como una eficiente máquina de persuasión con la que se ganaron adeptos a la nueva religión y se conservaron entre las filas del cristianismo a quienes ya habían renegado de sus antiguas creencias. La retórica cristiana fue, hasta el ocaso de la Edad Moderna, heredera de la retórica clásica, puesto que los eclesiásticos reprodujeron los lineamientos propuestos por Aristóteles, Cicerón y Quintiliano sobre el *ars bene dicendi*<sup>188</sup>. Durante el siglo XIII, la predicación popular practicada por dominicos y franciscanos influyó en el desarrollo de la retórica propiamente cristiana, que más tarde estuvo regida por los principios del humanismo renacentista (Maldonado 101-176). Entre los siglos XIV y XV, oradores sagrados de la talla de Vicente Ferrer, Erasmo de Rotterdam, Tomás de Villanueva o Juan de Ávila insistieron en la importancia de la retórica como parte del adoctrinamiento de los fieles, habida cuenta de que con ella se vinculaban los principios de la “verdadera fe” con la realidad cultural de los oyentes (A. C. García 119-256; J. Fernández; J. Ramos 77-125). Por estas razones, al inicio del siglo XVI aparecieron los primeros tratados de retórica cristiana, cuyo objetivo primordial era lograr la conexión emocional y doctrinal entre el público y el predicador. En su *Arte de la retórica* (1522), Antonio de Nebrija escribió que, aunque “habrá quien dude de que haya un arte del bien hablar, pues cuando los indoctos, bárbaros o siervos persiguen algo, comienzan hablando de un modo similar, narran, prueban, confutan y suplican”, la retórica es, como ya lo había estimado Sócrates, la más bella de las artes:

Isócrates, Gorgias, Teodectes y otros muchos definen la retórica como fuerza y facultad de persuadir. Pero, a veces, persuaden también el dinero y la gracia y la autoridad y la dignidad y el mismo aspecto sin necesidad de palabras. Con palabras persuaden también las meretrices, los aduladores,

---

<sup>188</sup> Al respecto, son interesantes las discusiones de los padres de la Iglesia sobre si se debía o no aplicar el método pagano de la retórica grecorromana en la predicación cristiana. Gracias a sus estudios sobre retórica ciceroniana, sabemos que san Agustín era un retórico consumado antes de su conversión al cristianismo. Luego de las disputas de los primeros intelectuales cristianos, el pensamiento agustiniano influyó lo suficiente para que el método retórico pagano fuera incorporado en las formas de predicación cristianas, lo que se hizo evidente ya en tiempos de san Isidoro de Sevilla, quien vivió entre 560 y 636 (J. Ramos 48-74).

los mendigos. Por el contrario, no siempre el orador persuade. Apolodoro supedita el orador a la fortuna, de modo que si no persuadiere, no sería orador. Aristóteles evita esa eventualidad cuando dice que la retórica es la capacidad de encontrar en la pieza oratoria lo necesario para persuadir. Celso juzga que la retórica no trata de la verdad sino de lo verosímil, pues, según dice, el premio no consiste en la buena conciencia, sino en la victoria del litigante. De ser cierto esto, la retórica daría armas a cualquier criminal para hacer daño. Sea, pues, verdadera definición de retórica *arte de hablar bien*. (Nebrija)

Para convertir la oratoria sagrada en el canal de difusión de la cristiandad capaz de funcionar como herramienta de adoctrinamiento frente a las religiones luterana y calvinista, en la segunda mitad del siglo XVI, durante las sesiones del Concilio de Trento, los ministros eclesiásticos manifestaron la necesidad de reformar las maneras en que se predicaba al pueblo. Se prescribió entonces que los predicadores sagrados debían recibir instrucción especializada, habida cuenta de que, hasta ese momento, el canon bíblico no había sido impuesto. Además se instauraron normativas de corte humanista para la creación de los sermones, orientadas a la función apelativa y a la motivación de los oyentes. Esta nueva oratoria sagrada tuvo, entre sus principales exponentes, al dominico español Luis de Granada, quien publicó sus seis libros de *Retórica eclesiástica* en 1576 (Eguiluz). Con la reforma postridentina se otorgó especial atención al tipo de público oyente y espectador de los sermones, por lo que Mateo Bosula, humanista de origen francés y profesor de la Universidad de Valencia, recomendaba en *Los tres libros de la formación oratoria* de 1566:

[...] el discurso debe adaptarse no solo a la verdad y naturaleza del objeto sino también a la opinión y sentir de aquellos que escuchan, entendamos que unos hombres son incultos, ignorantes y salvajes y prefieren la utilidad a la honradez, y otros son educados en letras y doctrina y en el modo honroso de vivir y anteponen la dignidad a todas las cosas. Trataremos de convencer a ambos si no por la verdad y camino recto al menos por un rodeo que conduzca a la verdad. Así pues, para hablar según los distintos tipos de personas, al tipo educado de hombres propondremos la gloria, el honor, méritos, fidelidad, justicia y, en fin, toda virtud. [...] Al otro tipo de hombres, sin cultivar y rudo, se le propone no el honor o la gloria, sino la ganancia, provecho y fruto. (s. p.)

Una de las obligaciones del buen orador sagrado era “sacar a relucir también el placer” porque, según Bosulo, aunque este es enemigo de la virtud, en cuestiones de retórica era útil para mover los instintos de los hombres rudos, haciéndoles desear los bienes espirituales. También recomendaba que el predicador se sirviera en su discurso de conceptos contrarios (honor/ignominia, gloria/infamia, mérito/ofensa, lustre/desdoro) para agitar las emociones del público y provocarles dolor y vergüenza, porque “nadie, en efecto, es tan rudo, ignorante o salvaje que si no se mueve por la honra al menos no lo haga, y mucho, por miedo a la mala fama y a ponerse en peligro” (s. p.). Por ello, durante el siglo XVI, la oratoria sagrada posttridentina fue de corte clásico, producto de la fusión de la retórica grecorromana con la dialéctica escolástica.

Sin embargo, el estilo literario conceptista, característico de la escritura europea desde las últimas décadas del XVI hasta el ocaso de la centuria posterior<sup>189</sup>, generó la transformación de las formas de predicación clásicas. Mientras los oradores clasicistas utilizaban el *delectare* como un auxiliar del *docere* y del *movere*, para los predicadores conceptistas el *delectare* era el fin último de la buena retórica (Herrero, “La oratoria”). Con la publicación de los tres tomos que componen los *Conceptos espirituales* —impresos en 1600, 1608 y 1612, respectivamente—, el escritor Alonso de Ledesma estableció la inclinación y el gusto por la construcción de discursos plagados de metáforas y juegos verbales. La preferencia por este tipo de discursos, que perseguían el deleite de los oídos, invadió los púlpitos católicos hasta bien entrado el siglo XVIII (Correa; García Berrío).

Al conceptismo del seiscientos se unió la tecnología teatral. La iluminación artificial, los efectos sonoros y visuales, y el juego de perspectivas propio del teatro del Siglo de Oro fueron trasladados extravagantemente al púlpito y a las procesiones religiosas desde la segunda mitad del siglo XVII. Los tramoyistas de los corrales de comedia trabajaron también en el adorno de los altares eclesiásticos y en la manufactura de los llamados *pasos* de Semana Santa. Sabemos, incluso, que en la ciudad de Sevilla los hombres que manejaban

<sup>189</sup> El conceptismo es el “estilo literario barroco en el que los aspectos formales son tan importantes como el fondo. Entre estos aspectos destacan los artificios verbales, las metáforas y alegorías, las antítesis y los contrastes entre conceptos. Los autores conceptistas aspiraban a sorprender al lector, jugando con los matices expresivos de las palabras, así como a desdeñar las correlaciones internas que creían intuir entre los conceptos y los objetos más dispares” (Quesada 107). Para ampliar la información, consúltese Cerdan, “La emergencia del estilo”.

las tramoyas de los teatros eran conocidos con el nombre de *costaleros*, nominación usual con la que se hace referencia a los sujetos que, hasta nuestros días, cargan los *pasos* que salen a procesión durante la Semana Mayor (S. Fernández; Marín; Ruano). Los espectáculos de títeres, mejor conocidos como espectáculos de *máquinas reales*, presentados también en los corrales de comedias (Cornejo), fueron adoptados y adaptados artificioosamente por predicadores y misioneros que, durante el sermón, sacaban calaveras, crucifijos e imágenes de santos, a las que hacían dialogar entre sí e incitaban la participación de la grey.

El exceso en el uso de la metáfora y la adaptación del púlpito como un espacio teatral fueron las características de la oratoria sagrada de los siglos XVII y XVIII. El conceptismo devino en culteranismo<sup>190</sup>, pues tanto literatos como oradores sagrados atendieron primeramente a la *sensorialidad del lenguaje* y dejaron en segundo plano el contenido del discurso. Salvo algunas obras excepcionales, la literatura de la época, incluyendo las compilaciones de sermones, fue la “expresión de un escapismo que otorga a la obra del escritor la condición de realidad suprema y autosuficiente, lejos de la servidumbre a cualquier referencia del mundo exterior” (L. Suárez 69).

El *escapismo literario* sirvió a los predicadores para recrearse en el refinamiento de las técnicas retóricas y teatrales llevadas al púlpito. Así, los oradores sagrados conquistaban al público oyente mediante el adorno de sus discursos y se hacían famosos en su demarcación, ampliando, en consecuencia, sus espacios de influencia. Los predicadores afamados fueron, por lo general, miembros del clero regular que cobraban honorarios cuando el párroco de una villa solicitaba sus servicios en temporadas específicas, como la Cuaresma o la Natividad. Así mismo, había oradores sagrados que escribían sermones por encargo de los miembros de la nobleza. Si la oratoria del predicador gustaba, podía ser contratado por otras instituciones (cabildos catedralicios, hospitales y cofradías), y se forjaban así alianzas entre su convento y las élites locales (Negredo, “Algo más”). De manera similar, algunas misiones —particularmente las de los jesuitas— no se hacían altruistamente, sino por encargo de nobles o ricos que

<sup>190</sup> Culteranismo o cultismo: “estilo literario barroco de lenguaje críptico y artificioso, logrado a base de juegos verbales y de contrastes de conceptos, de cultismos, latinismos, aliteraciones, metáforas, hipérbatos, perífrasis, inversión del orden sintáctico y otros recursos que lo relacionan con el conceptismo” (Quesada 134).

pretendían el adoctrinamiento de la gente que vivía en sus tierras (Negredo, “Las misiones”). En el caso de que la predicación se realizara en casas e iglesias del clero regular, aunque los religiosos oradores no recibieran ningún salario, su presencia implicaba la recolección de más cantidad de limosna que la habitual si el sermón gustaba entre la feligresía.

Un buen sermón, en definitiva, suponía el ingreso de donaciones y obras pías a los cenobios. En el ámbito rural, campo de acción especialmente de franciscanos y capuchinos, los predicadores residentes en los conventos más cercanos a las comunidades hacían su labor en tiempos de misión o por encargo y, a cambio, recibían donaciones en especie como cebollas, cebada, tocino, pan, etc. (Negredo, “Algo más”). Así las cosas, *enamorar* al público, desde el púlpito o durante las predicaciones realizadas en tiempos de misión, servía para regular la conducta de los grupos sociales en beneficio político de monarcas y nobles, pero también como parte de la dinámica de abastecimiento de iglesias y conventos, porque

[...] no había cosa más temida por un predicador que verse solo en la iglesia. Cuando el público, su público, le abandonaba y debía hablar para una minoría o para las paredes. Esto sí que suponía un problema gravísimo, personal y comunal. Personal porque hundía la autoestima, llegando incluso a propiciar el suicidio como es el caso, sin lugar a dudas exagerado, que nos relata Martín de Lanaja [*sic*: La Naja] en su *Misionero perfecto*, y comunal porque sin fieles el prestigio se perdía, las clientelas se ausentaban y los ingresos disminuían. (Negredo, “Algo más” 258)

De ahí que, tanto en el teatro como en el púlpito, fueran aceptadas todo tipo de innovaciones capaces de elevar los *ratings* de audiencia. Aunque muchos oradores sagrados carecían de bases doctrinales sólidas, gozaron de fama gracias al uso de un lenguaje artificioso, plagado de expresiones rimbombantes, con el que deslumbraban a la feligresía. El púlpito fue entonces una extensión de los tablados escénicos. Esta es la causa por la que los paradigmas de la retórica clásica del siglo XVI, personificada en los nombres de Juan de Ávila o Luis de Granada, cayeron en desuso y fueron opacados por las novedades retórico-teatrales que se introdujeron durante el siglo XVII. Un siglo después, el estado de la retórica sagrada en el mundo hispano era lamentable. Valentín de Céspedes, Gregorio Mayans, José Francisco de Isla y Antonio de Capmany

intentaron, con escaso éxito, reformar las prácticas de los oradores sagrados mediante la crítica durante el siglo XVIII<sup>191</sup>.

En franca competencia por atraer a la audiencia de los corrales de comedias, los predicadores utilizaban el púlpito como palestra para difundir noticias sobre la política de reino, chismes de la comunidad, curiosidades sobre física, agricultura y astronomía o disertaciones sobre la zapatilla de la Virgen, la camisa del niño Jesús, el diablo *mirón*, el diablo *arlequín* o los enigmas numéricos (Ramos Domingo 219-234). Por ejemplo, en 1764, fray Francisco Núñez, a solicitud de fray Joseph Antonio de Jesús, predicó un sermón fúnebre dedicado al lego observante Leonardo de San Joseph y Castellanos. Este había sido hermano lego de la provincia franciscana de Andalucía y boticario del Real Convento Casa Grande de Sevilla, por lo que Núñez decidió que el sermón se titulase *Pharmacopea de virtudes y prodigios*. Durante el sermón, el predicador afirmó que el cuerpo muerto del lego era “un cuerpo dormido [...] sin más señas de muerto que faltarle el aliento [y] más vivo que en la cama lo vimos en el féretro; porque en este tenía el movimiento que en aquella sus fuerzas decadentes le quitaron” (Núñez 5). El orador expresó también que el desempeño del difunto como boticario formaba parte de “uno de sus prodigios”, pues nadie como él había realizado tan admirablemente el oficio,

[...] porque era su botica una de las más grandes y más llenas, cuando todo se daba de limosna y no haber otras fincas que ser el boticario fray Leonardo. Hasta aquí solo la pintura de su empleo, en cuanto su ejercicio le pone los colores al retrato; pero en estas *Confecciones* se transmina el olor de sus virtudes y en estos *Ungüentos* de su misericordia, los milagros. (Núñez 6)

Al cuidado en el uso de rimas agradables al oído, combinadas con la musicalidad de las expresiones metafóricas y con los silencios (la *reticentia* ciceroniana), el predicador debía añadir el lenguaje corporal. La mirada, los

<sup>191</sup> En 1699 el jesuita Valentín Céspedes publicó, bajo el pseudónimo de Juan de la Encina, su fina sátira del desempeño de los oradores sagrados, titulada *Trece por docena. Censura Censura por Musa Musæ*. En 1758 el jesuita Francisco de Isla retomó la temática de Céspedes y dio a la luz la novela *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas*, de la que nos ocuparemos a continuación. Por su parte, la crítica erudita y doctrinal hacia el estado de la oratoria sagrada en España corrió a cargo de Gregorio Mayans en su *Orador cristiano* de 1733 y, más tarde, de Antonio Capmany, quien publicó en 1777 su *Filosofía de la elocuencia*.

movimientos de cabeza, el control de las manos, los gestos y la posición del cuerpo componían la máquina de persuasión del *oris-vultus-gestus*<sup>192</sup>, puesta en marcha desde el siglo XIII y perfeccionada con los artificios tecnológicos de la Edad Moderna. Se predicaba a los oídos, pero también a los ojos. El predicador adiestraba su cuerpo del mismo modo en que lo hacía el actor de comedias y contaba con escenografía propia, dispuesta dentro de la iglesia o en los lugares improvisados que hacían las veces de púlpito en tiempos de misión (L. Díaz; Robledo; F. Rodríguez, *La península* 307-344). Durante los largos sermones de la época, el predicador remitía a las figuras del retablo central de la iglesia y a los cuadros que adornaban su interior. Algunas veces se utilizaban efectos de luz para ponderar las imágenes que representaban los sufrimientos de Jesús, las lágrimas de la Magdalena o el instante en que la calavera arrebató la vida de los fieles (Adami; Angiolillo; A. Rodríguez).

Uno de los ejemplos paradigmáticos de la escenificación proyectada dentro de los templos, capaz de servir como referente durante los sermones, se encuentra en el Hospital de la Caridad (Sevilla). Miguel Mañara Leca y Colona y Vicentelo —quien, por su vida juvenil de amoríos, ha sido identificado con la figura del personaje literario de Don Juan Tenorio (Granero 5-21)—, luego de sufrir una crisis existencial, se regaló a la vida de recogimiento e invirtió su fortuna en la asistencia a los pobres. Ingresó a la Hermandad de la Santa Caridad y fundó en 1664 un hospicio para pobres, conocido hoy como el Hospital de la Caridad de Sevilla. En 1671 publicó su *Discurso sobre la verdad*, en el que expuso “sus ideas sobre la muerte, el desprecio del mundo y ejercicio de la caridad como medio para alcanzar la salvación eterna” y, poco tiempo después, hizo decorar la capilla del hospital con obras de Zurbarán, Valdés Leal y Murillo, a quienes instruyó sobre los temas y el lugar donde se colocarían los óleos (Valdivieso 10). Justamente en esta capilla se encuentran dos de las obras más representativas del sentimiento de caducidad que hemos ya referido: *In ictu oculi* y *Finis gloriae mundi*, ambas de Valdés Leal. Así pues, en el proyecto de Mañara, la función retórica del sermón se apoyaba en la visualidad de las obras de arte del templo, y se generaba la amalgama de la voz, los gestos y la imagen (Pineda), porque “el teatro es el templo y la mercancía la fe” (Aparicio 41).

<sup>192</sup> Geoffrey de Vinsauf, uno de los más agudos retóricos de los siglos XII y XIII, escribió en su *Poetria nova*: “In recitante sonent tres linguae: prima sit oris, altera rhetorici vultus, et tertia gestus” (Burrow 69).

Un engranaje persuasivo similar se disponía en las misiones. Los predicadores misioneros se hacían de lienzos, cuadros y artificios de luces funcionales en espacios abiertos, además de ornamentos más simples, como calaveras, crucifijos, sogas y cilicios, para proyectar un ambiente sacro en aquellos lugares de misión donde no existía una iglesia cercana, o bien donde la iglesia resultaba pequeña para los trabajos apostólicos (Rico). Los misioneros resarcían la falta de atención que el clero secular manifestaba hacia el adoctrinamiento de su grey. Con frecuencia, los sacerdotes encargados de las comunidades rurales se limitaban a decir la misa dominical, con lo que la formación espiritual de los lugareños era prácticamente nula. Incluso, en 1759, unos misioneros franciscanos encontraron que en Villarta de San Juan (Ciudad Real) el cura local prácticamente era desconocido por la comunidad, a pesar de que residía en el lugar, pues ni enseñaba doctrina, ni confesaba ni daba misa desde hacía veinte años (Negredo, "Las misiones" 302). De ahí que, en los tiempos de misión, los pobladores recibieran la instrucción básica de la doctrina católica, cuando se los exhortaba a la confesión y cuando podían recibir directrices de carácter moral que servían en algunas ocasiones para resolver conflictos intercomunitarios. Y es que, "de los sermones insulsos, repetitivos y oscuros de los sacerdotes locales, se pasaba a la elocuencia exaltante que hacía compungir los ánimos [...] Los misioneros hablaban más al corazón que al intelecto y a la razón" (Geralberto, *La palabra* 47).

Otro tipo de misión, en la que los frailes capuchinos fueron especialmente activos, era la que se hacía entre los cristianos reformados o protestantes. Utilizando recursos similares a los expuestos antes, los misioneros católicos competían con los predicadores protestantes. Sin embargo, esta competencia por la conversión a la religión católica no fue del todo igualitaria, pues el hecho de que Lutero y la inmensa mayoría de los protestantes rechazaran la vida monástica determinó que su labor apostólica se enfocara en combatir a la Iglesia romana por medio del establecimiento de sus propias iglesias como focos de adoctrinamiento. Con la creación de la Congregación de Propaganda Fide, la Iglesia de Roma exaltó el ejercicio misional entre las anchas filas del clero regular y creó colegios de misioneros en las zonas en pugna, para contender contra el reducido número de predicadores populares protestantes. De ahí que el conflicto confesional entre católicos y protestantes fuera, a todas luces, un conflicto bélico-político determinado por el avance de las fuerzas militares e institucionales de cada contendiente (González y Cardosa 96-98). Fue en este

tipo de misión donde el protomártir capuchino Fidel de Sigmaringa, asesinado por los protestantes en 1622, se convirtió en una suerte de Santiago Apóstol en los territorios de conflicto intercristiano.

Ahora bien, las misiones realizadas en América y Asia, generalmente emprendidas por capuchinos y jesuitas, constituían un reto sin parangón. Antes de plantearse los temas de los sermones propios para el lugar de misión y los artificios visuales para llevarla a cabo, los misioneros debían aprender a hablar la lengua del lugar, hacerse con sus costumbres y empaparse de su ideología. Luego, era necesario establecer una red de alianzas entre los jefes de la comunidad y los misioneros, ya que, de otro modo, el martirio de los religiosos era seguro. Los recursos de la traducción y la utilización de imágenes fueron imprescindibles para imponer la “verdad” cristiana a quienes tenían verdades distintas. Por ello, los libros de emblemática fueron la fuente a la que los misioneros recurrieron para imponer una imagen evangelizadora, que era reproducida por los nativos cristianizados en murales, madera, lienzos, tapicería y otros soportes (Corsi).

En este contexto, los capuchinos desarrollaron una forma peculiar de practicar la oratoria sagrada, que fue conocida en la Europa de la época moderna como predicación *a la capuchina*. Este calificativo sirvió para señalar el tipo de predicación en la que los oradores sagrados ponían más énfasis en la teatralización y en el espectáculo del sermón, y dejaban en segundo plano el contenido del discurso (Morán 196). Desde la creación de las primeras constituciones capuchinas fue manifiesta la importancia que los religiosos otorgaron al adoctrinamiento de los fieles y a la conversión de infieles y herejes por medio de la teatralización corporal. En las constituciones de Albacina se ordenaba que los predicadores llevaran consigo solo dos o tres libros que juzgaran necesarios para su labor, puesto que

[...] la principal parte de la predicación es la vida del mismo predicador y su conversación virtuosa y honesta. Por lo cual, no cuidando mucho del ornato de las palabras, ni de especulaciones sutiles, atiendan más al provecho de los oyentes y predíquense con pureza y simplicidad el santo Evangelio. (Boverio, *Primera parte* 144)

El cuerpo y la gestualidad del fraile capuchino fue el *exempla vivo* que sirvió como la herramienta principal de su apostolado. Aunque en esas primeras

constituciones se ponderaba el ejercicio de la contemplación como el quehacer fundamental de los religiosos adscritos a la nueva congregación, lo cierto es que en ellas también se exigía que los religiosos hicieran visible su cuerpo como *cuerpo penitencial* y los exhortaban a que,

[...] en las ciudades y lugares donde hay abundancia de iglesias y acude multitud de seglares a oír los divinos oficios en los tres días de la Semana Santa, las tinieblas se digan, no por la tarde, sino a media noche: porque esta era la costumbre de los padres antiguos. (Boverio, *Primera parte* 141)

Es probable que la expresión *decir las tinieblas* hiciera referencia a los actos de contrición y de penitencia realizados durante la Semana Mayor, con los que los fieles preparaban su alma para el Juicio Final de los tiempos, pues en la Biblia existen dos pasajes que, hipotéticamente, podrían tener un vínculo con dicha expresión<sup>193</sup>. Así, desde 1529, los superiores de la entonces llamada Orden de Frailes Menores de la Vida Eremítica Conforme a la Regla de San Francisco, recomendaban a los religiosos aprovecharse de la obscuridad de la noche para agudizar el estado emocional punitivo de la feligrésía. Ignoramos si en estos tres días referidos los frailes abrían las puertas de sus iglesias para permitir que los seglares italianos rezaran el oficio divino a medianoche junto a ellos. Sin embargo, sabemos que, especialmente durante la Semana Santa, este rezo iba acompañado del toque de campanas para que las personas que residían en casas cercanas al convento se enteraran de lo que sucedía intramuros del edificio (Alonso). Sucedió entonces que, mientras que en algunas órdenes religiosas los horarios del rezo del oficio divino eran modificados durante este periodo, con el objetivo de que los religiosos pudieran dormir por unas horas y recuperar fuerzas para participar en las procesiones y en otras actividades

---

<sup>193</sup> En el Evangelio de Juan se lee “Jesús les dijo: ‘Todavía, por un poco de tiempo, está la luz entre vosotros. Caminad mientras tenéis la luz, para que no os sorprendan las tinieblas; el que camina en tinieblas, no sabe a dónde va. Mientras tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de luz’ (Jn. 12: 35-36); mientras que en la “Primera epístola a los tesalonicenses” está escrito: “Pero vosotros, hermanos, no vivís en la oscuridad, para que ese día os sorprenda como ladrón, pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. Nosotros no somos de la noche ni de las tinieblas. Así pues, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios. Pues los que duermen, de noche duermen, y los que se embriagan, de noche se embriagan. Nosotros, por el contrario, que somos del día, seamos sobrios; revistamos la coraza de la fe y de la caridad, con el yelmo de la esperanza de salvación” (Tes. 5: 4-9).

apostólicas, los capuchinos del siglo XVI preferían mantenerse en vigilia para mostrar su carácter penitencial, aprovechando la abundancia de seglares, a quienes predicaban con el ejemplo<sup>194</sup>.

Uno de los predicadores capuchinos más famosos de la Italia de la primera mitad del siglo XVI fue Bernardino Tommassini (1487-1574), conocido también como Bernardino de Siena y más conocido aún como Bernardino de Ochino, debido a que nació en el barrio de la Oca de la ciudad de Siena. Al igual que Bernardino de Asti, Francisco de Jesi y Juan de Fano, fue un franciscano de la observancia que, después de erigida canónicamente la reforma iniciada por Mateo de Bascio y los Fossombrone, decidió integrarse a ella en 1534. En la nueva congregación fue elegido como vicario general en el capítulo celebrado en Florencia en 1538, cargo que detentó hasta 1542. Según la historiografía oficial capuchina, el verdadero motivo por el que Ochino decidió abandonar la familia observante fue porque en ella no pudo ostentar el cargo de ministro general, a pesar de la intermediación de Clemente VII. No obstante, esta afirmación debe tomarse con cautela, puesto que el discurso oficialista de la orden pretendió desacreditar la figura de Ochino, quien fue calificado como “un nuevo Satanás e hijo de las tinieblas [...], hombre verdaderamente que no merece entrar en el número, ni de los nobles de su linaje, ni de los profesores de la religión” (Boverio, *Primera parte* 331-332). Lo cierto es que la orden capuchina se benefició en un principio de las habilidades y los conocimientos de este fraile. Ochino era un hombre letrado, conocedor de las escrituras, celoso de la observancia rígida de la regla franciscana, amante de la pobreza y promotor de devociones populares que trascendieron históricamente como el rezo y el ritual de las cuarenta horas. Tenía 51 años cuando recibió el cargo de vicario general de la orden capuchina, con lo cual experiencias personales y religiosas hicieron de él un predicador excepcional. Gracias a sus inclinaciones reformadoras, estableció una estrecha relación con el círculo selecto de humanistas italianos que se reunían en torno a la marquesa de Pescara, Vittoria Colonna. Su larga barba capuchina, su tosco sayal y su emotividad retórica le dieron fama de santo en vida. Sus sermones podían durar hasta seis horas y con ellos deleitaba al pueblo común, a cardenales e incluso al emperador Carlos V

---

<sup>194</sup> En sus *Excelencias del oficio divino*, el canónigo Vicencio Sellán detalla los pormenores del oficio divino, la historia de su instauración y la costumbre de rezarlo a medianoche durante los primeros siglos del cristianismo.

(Bainton; Benrath; Brundin; Campi). A la elocuencia de sus sermones se unía la aspereza de su aspecto, y

[...] tanto era el concurso del pueblo a la dulzura de sus sermones, que en las iglesias más capaces aun no cabía; y sucedió innumerables veces añadir la gente tablados, para que tuviese más asientos el auditorio, juntándose con tal ímpetu de afición, que no pudiendo entrar por la puerta, se subían a los mismos tejados y por allí, deshaciéndolos y quitando las tejas, procuraban oírle. (*Primera parte* 333)

En 1541 se celebró el capítulo general donde Bernardino de Ochino debía entregar el cargo de vicario general al religioso que resultara elegido por la comunidad. Bernardino de Asti, quien había antecedido a Ochino, fue votado para encargarse nuevamente de la vicaría general. Aun así, debido a los achaques y a las enfermedades que para entonces Asti sufría, decidió no aceptarlo, por lo que la comunidad capuchina optó por la reelección de Ochino como vicario general de la orden durante un trienio más. Para ese momento la fama de su vida penitencial y de su predicación era muy conocida. Según las *Chronicas*, luego de celebrado el capítulo, Ochino se dirigió a Nápoles donde conoció al humanista español Juan de Valdés, quien entonces era perseguido por la Inquisición española por su afiliación al erasmismo. Esta es la razón por la cual, para Zacarías Boverio, Valdés era un “hombre detestable en cuanto a la religión, porque tenía el ánimo infectado con el veneno de la herejía, sembrando la cizaña de ella escondidamente, cual otro ministro de Satanás” (Boverio, *Primera parte* 334).

Lo cierto es que Valdés y Ochino se conocían al menos desde el año de 1536, cuando comenzaron a coincidir en las tertulias organizadas por los humanistas italianos. Al parecer, la vinculación entre ambos fue tan fraternal que Juan de Valdés escribió diferentes sermones para Ochino, que con el paso del tiempo se le adjudicaron a este último (Balderas 242-243; Crews 102-103). Probablemente, la relación entre ambos continuó hasta 1541, año en que Valdés murió y en el que Ochino fue reelegido como vicario general de los capuchinos. Así pues, es posible que la decisión de Ochino de ingresar a la orden capuchina haya estado motivada por sus anhelos reformistas vinculados al pensamiento de Erasmo de Rotterdam, que compartía con Vittoria Colonna, quien había sido la principal promotora y protectora de los reformados de la

capucha. A la luz de las *Chronicas*, el sentido crítico que Ochino desarrolló frente a algunas prácticas de los ministros eclesiásticos resultaba incómodo para la comunidad capuchina, ya que, siendo vicario general de la orden, juzgaba que el camino de la fe “era el que Valdés le había enseñado”. Por eso

[...] dudaba [de] todos los decretos de [los] pontífices y [de los] concilios; oía de buena gana lo que se le decía contra la potestad del papa, no le hacía disonancia que le introdujesen artículos nuevos de fe, examinaba con más que dudosa curiosidad lo que afirman comúnmente los padres en materia del fuego del purgatorio, de las indulgencias, de la invocación e intercesión de los santos, del sacrificio de la misa, de las imágenes, y otras tradiciones asentadas de la Iglesia romana. (Boverio, *Primera parte* 334-335)

En 1542, las actitudes de Ochino generaron un gran escándalo que rebasó los muros de los conventos capuchinos. Se difundió que el vicario general de la orden leía libros prohibidos, conocía y estudiaba las doctrinas de Lutero, de Melanchton y de Calvino, y que había tenido relaciones amistosas con Juan de Valdés y con otros humanistas calificados por la Iglesia romana como herejes anabaptistas. Fue entonces cuando, a causa de la presión eclesiástica y social, y del ambiente de terror que se vivía en Europa por la persecución confesional de cristianos, luteranos, calvinistas y melanchtonistas, según fuera el caso —recordemos que, años más tarde, Miguel Servet fue quemado en la hoguera por los calvinistas—, Bernardino de Ochino huyó a Suiza, donde conoció y mantuvo amistad con el reformador Henrich Bullinger (Gordon 191-227). Más tarde se dirigió a Ginebra, donde se dedicó a la predicación y a la escritura de opúsculos favorables a la exégesis bíblica protestante, por lo cual fue perseguido por los católicos ginebrinos y obligado a escapar rumbo a territorio germano. Carlos V, que antes había aplaudido su predicación, lo condenó como apóstata y hereje y reclamó su entrega. En 1547 llegó finalmente a Londres, donde obtuvo protección de los ministros de la Iglesia anglicana hasta 1553, periodo en el que contrajo matrimonio a la edad de sesenta años (Overell 41-60). Sin embargo, cuando María Tudor reintrodujo el catolicismo en Inglaterra, el hostigamiento hacia los fieles anglicanos obligó a Ochino a trasladarse nuevamente a Ginebra y más tarde a Zürich, donde fue acusado de antitrinitario y defensor de la poligamia tras haber publicado un texto titulado *A Dialog on Polygamy* (Cairncross 65-73). Huyó entonces a Basilea y luego a

Nüremberg, para finalmente establecerse en Polonia. Pese a todo, en 1564 la peste arrasó con el pueblo polaco de Pincow, al sur de Kielce, donde se había refugiado. Sus hijos murieron infectados por la peste y él enfermó gravemente. Sus perseguidores encontraron pistas sobre su ubicación y esta fue la razón por la que en ese mismo año viajó a Austerlitz, Moravia, donde finalmente murió.

Entre las obras que se le atribuyen a Bernardino de Ochino se encuentran la *Imagen del Anticristo* y la *Carta a Felipe II*, en la que defiende la libertad de conciencia y la libertad de culto. El primer texto, escrito con un lenguaje fino y elocuente, es un pequeño tratado en el que el autor relaciona la figura del Anticristo con el pontífice romano a partir de correspondencias genealógicas. La *Carta a Felipe II* es un llamamiento al monarca español para que se deslinde de la sede apostólica, porque en ella “tiene el demonio el cetro de su reino”, habida cuenta de que “el demonio tiene por oficio hacer papas” (“Carta” 25, 28). Además, exhorta al monarca a que brinde su apoyo a los luteranos, quienes

[...] quieren más servir a Dios que consentir, en nada, con el adversario de su hijo Jesucristo. Todas las criaturas, así las que están sobre los cielos, como las que están debajo de los cielos serán, por la misma razón, luteranas. Y aun hasta el mismo Dios vivo y verdadero, de necesidad, por la misma razón, es luterano: porque él nos tiene mandado expresamente conocer tales abominaciones [de la Iglesia romana], aborrecerlas, detestarlas y huirlas, y conocer a los autores de ellas por sus enemigos, abominarlos y huirlos como tales. (Ochino, “Carta” 74)

Obviamente, la historia de Bernardino de Ochino significó un descabro para la apenas iniciada reforma capuchina. Los detractores de los capuchinos llegaron a escribir que el hereje Ochino había sido el fundador de la orden, afirmación con la que justificaban la necesidad de su supresión (Boverio, *Primera parte* 353). De ahí que, hacia 1543, Pablo III y algunos cardenales iniciaran el proceso para extinguir la orden capuchina. Pese a ello, de acuerdo con las *Chronicas*, “el cardenal de San Severino”, que provenía de la nobleza napolitana, convenció al pontífice de que, “cortando la cizaña de la herejía de manera tan extrema, se cortaría también el trigo de la heredad del Señor” (Boverio, *Primera parte* 361) y, gracias al apoyo de la nobleza italiana vinculada con los ministros de la Santa Sede, la orden no fue erradicada. Se argumentó entonces que, así como la traición infame de Judas a Jesucristo no manchó a

la cristiandad, “por la miseria de un triste hombre que faltó de la fe, como fue el desdichado Ochino, [no] ha de quedar manchada toda la religión” (Boverio, *Primera parte* 351).

Sin embargo, el caso de Bernardino de Ochino evidenció la escasa preparación en materias de la fe que tenían los miembros de la orden y la incapacidad de muchos capuchinos para discernir entre las proposiciones ortodoxas y las heterodoxas. Estas fueron las razones por las que, en 1545, Pablo III, por mediación del cardenal protector de la orden franciscana, Pío Leonelli Carpense, obligó a los capuchinos a examinarse en cuestiones teológicas básicas. En la prueba los frailes debían desarrollar temas como: la causa del pecado original y sus efectos; si era por propia virtud o por gracia de Dios que los justos evitaban la caída en el pecado; cuál era el lugar de la fe dentro de la devoción católica; cómo se hacía la remisión de las culpas; y otras generalidades sobre el purgatorio, el libre albedrío, la penitencia y sus partes, la confesión, la eucaristía, los sacramentos, la potestad de la Iglesia y del pontífice, los ayunos, la Cuaresma, los votos monásticos, la virginidad y la celebración de la misa (Boverio, *Primera parte* 395-396).

Según el discurso oficial de la orden, tanto el pontífice como el cardenal protector quedaron sorprendidos de que incluso los predicadores menos versados en teología pudieran resolver acertadamente cada una de estas cuestiones. Aun así, resulta poco creíble que los hechos hayan sucedido de tal manera porque Francisco de Iesi, el vicario general que sucedió en el cargo a Ochino, transcribió de su propia mano las respuestas correctas de las evaluaciones, supuestamente para enviarlas a la Santa Sede, con lo que cabe la posibilidad de que el vicario general haya utilizado los cuestionarios respondidos por él mismo para instruir a los frailes que tenía bajo su potestad o que haya adulterado los resultados de la evaluación enviando los papeles respondidos por él (Boverio, *Primera parte* 396-399). Sea como fuere, el cronista oficial escribió que

[...] por esta [respuesta] del general Esino [*sic*: Francisco de Iesi] y por las demás respuestas de los predicadores, reconoció el pontífice que estaba sano todo el cuerpo de la reformación, sin achaque de error alguno y, alegre sumamente con la experiencia, alentó mucho a los capuchinos para que no cesasen en sus ejercicios acostumbrados [y] les encargó [...] la prosecución de su vida evangélica, y en especial la predicación, advirtiéndoles que conforme a la regla, no predicasen a la gente más que los

vicios y las virtudes, la pena y la gloria, y a Cristo crucificado, con espíritu verdaderamente apostólico. (Boverio, *Primera parte* 399)

Como consecuencia de la apostasía de Bernardino de Ochino y de las amonestaciones pontificias recibidas sobre la preparación de los predicadores capuchinos, el número de religiosos adscritos a la orden comenzó a mermar. Los preladados capuchinos, entonces, admitieron novicios y celebraron profesiones indiscriminadamente para que en los conventos habitaran al menos el mínimo de religiosos y evitar que estos fueran clausurados o entregados a otras comunidades regulares o al clero secular. Por esta razón, los conventos capuchinos italianos de la segunda mitad del siglo XVI estuvieron habitados por novicios y frailes con escasa vocación religiosa.

El descuido en la admisión de los postulantes a recibir el hábito capuchino aparece reflejado en la anécdota de la monja de Ferrara. Según el cronista, hacia 1563, una monja profesada “de cierta religión”, movida por la devoción a la aspereza de los capuchinos, “salíose [...] de su monasterio y en traje de hombre, como lo había pensado, pidió al provincial de Bolonia que la recibiese en nuestra congregación” (Boverio, *Segunda parte* 69). La mujer-novicio pasó cinco meses entre los frailes desempeñando el oficio de cocinero, hasta el día en que un religioso anciano comenzó a conjeturar sobre su naturaleza sexual. Para disipar sus sospechas, el anciano fue a la cocina mientras todos estaban en la iglesia, vació la olla de carne que el novicio había dejado cociendo,

[...] y poniéndose en parte de donde, sin ser visto ni sentido, pudiese observar lo que el novicio hacía, en viniendo le aguardó [...]. Vino la mujer a su cocina en cumpliendo con la obligación de la Iglesia y viendo la olla vertida, dijo al momento: ¡Ay desdichada de mí! ¿Quién ha vertido la olla? Porque aunque andaba con cuidado de encubrir a todos que era mujer, así en acciones como en palabras, el caso repentino la sacó de su acuerdo y de su ficción, y con su voz misma se dio a conocer. (Boverio, *Segunda parte* 70)

El discurso oficial sobre la relajación en los procesos de admisión a la orden capuchina, luego de la “caída” de Ochino, se basó en el argumento de que el demonio, como amo y señor del engaño, del disfraz y de la simulación, había logrado confundir a los preladados de los conventos en la elección de los

aspirantes a formar parte de la comunidad capuchina, pues, como lo ha demostrado Rodríguez de la Flor en su libro *Pasiones frías*, desde la segunda mitad del siglo XVI se gestó en el imaginario europeo la idea del engaño como un entidad personificada, fraudulenta y multifacética. De ahí que, hacia finales del siglo XVII, Francisco Santos escribiera, en *El rey gallo y discursos de la hormiga*, que el engaño

[...] suele andar vestido de juez y jamás tiene juicio; de letrado y jamás estudia; de soldado, muy lleno de plumas, y jamás pelea; de Señor y es un villano; de ermitaño y es un ladrón; de oficial y jamás trabaja; de grande mercader y todo es deudas y trampas; de sabio y es un ignorante; de beata, llena de camándulas, medallas, cordón y rosario, y el diablo en el cuerpo. (62)<sup>195</sup>

Por medio del engaño, según se lee en las *Chronicas capuchinas*, entre 1545 y 1548 el demonio introdujo en los conventos capuchinos a sujetos que durante el noviciado daban testimonio de buenas costumbres y de verdadera fe pero que, al profesar, eran poseídos por él. En los nuevos profesos se imponían “los malignos espíritus”, por lo cual los frailes, sin razón aparente, saltaban con ímpetu, aullaban como lobos, bramaban como toros, silbaban como serpientes, ladraban como perros y se desvestían el hábito para vagar por el convento con las carnes al aire, sin mostrar vergüenza (Boverio, *Primera parte* 410). Para contener los comportamientos demoniacos de estos capuchinos, los prelados mandaron a que se les encerrara con cadenas. Pese a todo, ni la prisión ni los grilletes salvaron a los religiosos de la influencia satánica porque, aun encarcelados,

[...] caminaban por el aire en un solo instante a lugares remotos y apartados de allí más de cuarenta millas. Rompían las cadenas y las prisiones que les habían puesto; arrancaban de las puertas las cerraduras; tirábase unos a otros piedras, los libros y los encerados y las puertas mismas de las celdas, que hacían pedazos con facilidad; echábase a las gargantas las cuerdas con que andaban ceñidos y amagando a querer ahogarse con ellas [...]. En las ocasiones de conjurarlos, sucedía ordinariamente que mientras el sacerdote los apremiaba con sus exorcismos, se trababa

<sup>195</sup> Sobre las influencias quevedianas en la escritura de Santos, véase Arellano, “Una nota sobre”.

entre él y los espíritus porfiada contienda, procurando los demonios con toda solícitud apartar de allí a los desdichados, y el sacerdote detenerlos, asiéndolos de pies, con que unos y otros los arrastraban a partes contrarias. Oíanse entre estas desdichas un estruendo de día y de noche en los monasterios, que perturbaba los divinos oficios, sin dejar hacer oración, ni dormir a los religiosos, siéndoles una vecindad intolerable, como materia de lástima y compasión. (Boverio, *Primera parte* 410)

La narrativa fantástica del cronista refleja la delicada situación en que se encontraba la orden, por lo que, en 1548, Bernardino de Asti, quien entonces se desempeñaba por segunda ocasión como vicario general, envió a los superiores conventuales unas directrices espirituales que contenían la explicación de los fundamentos de la religión capuchina (Boverio, *Primera parte* 423-425). Un año más tarde, durante la celebración del capítulo general en el que Asti fue reelegido por tercera vez como vicario, se reformaron algunos artículos de las constituciones de 1536 para combatir la mala reputación que habían ganado los frailes. Se prescribió entonces que no “se ordene sacerdote a quien no supiere muy bien leer, y los legos no tengan más libros que el de la regla” (Boverio, *Primera parte* 438). Esta situación evidencia que, a mediados del siglo XVI, algunos religiosos capuchinos que habían sido ordenados como sacerdotes no sabían leer. Con mucha probabilidad, entre los predicadores y misioneros capuchinos existían sacerdotes analfabetos. Por otro lado, la prohibición de que los legos que sabían leer pudieran tener acceso a otros textos, aparte del de la regla franciscana, se explica por el sentimiento de temor y de peligro con que fue relacionado el acto de leer. Un lego lector, poco instruido aún en los dogmas de la fe, podía convertirse en el foco de infección de las ideas “maliciosas” contenidas en textos heterodoxos y contagiar de esta peste literaria al resto de la comunidad conventual, porque los libros de los herejes eran

[...] un veneno pestífero con que intenta el demonio dar muerte a la fe [...] y la experiencia larga nos ha ya mostrado que de leerlos ha contraído infinita gente la peste de sus autores, y no solo gente ignorante y ruda, sino muchas veces hombres doctos y sabios. (Boverio, *Primera parte* 337)

Para suplir la ignorancia generada por la carencia de instrucción lectoes-critural, los predicadores capuchinos analfabetos recurrieron a la declamación

de sentencias adornadas y a la teatralidad escénica y corporal durante los sermones, razón por la cual Eusebio de Ancona, con motivo de su reelección como vicario general en el capítulo celebrado en 1555, amenazó a los predicadores de privarlos del oficio de predicar si continuaban buscando la estimación del vulgo con el “estudio particular en la hermosura de las palabras, y en ostentar vana y curiosa elocuencia” (Boverio, *Primera parte* 567). El vicario ordenó entonces que los sermones debían carecer de “cláusulas floridas y deleitables, que sirven solo de lisonja al oído, sin penetrar a lo íntimo del corazón”, y que los temas a exponerse en el púlpito quedaran restringidos al

[...] arrepentimiento de los pecados, el odio y detestación de la culpa, la renovación de la vida primera, la conversión del ánimo a Dios, el menosprecio de las vanidades del mundo, el desapego de los deleites carnales, el afecto a los bienes eternos, el amor de Dios sobre todas las cosas, y semejantes materias espirituales. (Boverio, *Primera parte* 577)

Por otra parte, Ancona ordenó que los sermones fueran breves, condición determinante para el éxito y la buena recepción del mensaje evangélico. El vicario consideró que los predicadores que declamaban sermones extensos perdían el fervor con el que habían iniciado la prédica, por lo que prohibió que se hicieran “narraciones largas” en las que se incluyeran cuestiones filosóficas y teológicas, valiéndose “de muchos lugares de [la] Escritura, ni santos, que suelen traer en copioso número para comprobación de lo que se dice”, porque los oyentes

[...] no necesitan de más persuasión sino de que les muevan la voluntad para ir a abrazarlas con la obra, [y] no hacen más que divertirse y entretenerse entre la copia de comprobaciones, sin adelantarse en lo que conviene. Con que el acierto ha de consistir en escoger autoridades bastantes para que la doctrina no vaya desnuda, y que sean de tal calidad que inflamen y no diviertan, que estimulen y no embaracen, ordenándolas al fruto de los sermones y no al adorno. (Boverio, *Primera parte* 577)

Las ordenanzas impuestas por Eusebio de Ancona reflejan que, consuetudinariamente, los predicadores capuchinos *vestían* sus sermones con lugares comunes, referencias y palabras grandilocuentes para *cobijar la desnudez* del contenido de la doctrina predicada. Así, mientras el jesuita Francisco de Borja sugería a los predicadores que utilizaran en los sermones

[...] lugares comunes con abundancia y riqueza de sentencias, razones, metáforas, figuras de la divina Escritura, ejemplos, historias y comparaciones [...], disponiendo cada cosa en su lugar, perfeccionando las partes hasta que el entendimiento quede satisfecho, (Herrero, “Las citas” 63)

los predicadores capuchinos del siglo XVI no apelaban al entendimiento de la gente, sino a su voluntad. Según Félix Herrero, las citas de textos sagrados o profanos dentro de un sermón funcionaban como ornato del discurso, como señal de autoridad y de potestad de la verdad (“Las citas” 69). Entre los capuchinos el valor emotivo prevalecía sobre los valores argumentativo y estético. Puesto que eran pocos los libros que los predicadores capuchinos tenían para su uso, los más utilizados fueron principalmente florilegios impresos o manuscritos que contenían exégesis sencillas de la doctrina católica<sup>196</sup>. Tal es el caso del curioso texto anónimo titulado *Flor de virtudes*, escrito en Italia durante la primera mitad del siglo XIV —probablemente entre 1313 y 1323—, que conoció impresiones incunables durante la última veintena del siglo XV. Circuló en italiano, castellano y catalán en forma de incunable y en copias manuscritas durante los siglos XV y XVI. El texto

[...] servía de pequeño bestiario y elenco de citas de autores clásicos donde el lector encontraba todo un repertorio de consejos y de avisos sobre la vida, presentados de forma amena mediante una sabia y organizada estructura, y con un propósito didáctico y moralizador muy en consonancia con el contexto religioso que atravesaba Europa en los años de su transmisión. (*Flor de virtudes*)

Resulta bastante probable que, para mover la voluntad del auditorio hacia el menosprecio de las vanidades del mundo, los capuchinos predicadores del siglo XVI utilizaran textos básicos como este, al mismo tiempo que hacían de su aspecto pobre, sucio y barbado un *exempla* penitencial. El cuerpo fue entonces el recurso retórico principal que usaron los capuchinos para mover la voluntad de la grey, al igual que el impacto producido a la feligresía por el empleo de artilugios durante el sermón. De acuerdo con los estudios de Arsenio de Ausculo,

---

<sup>196</sup> Sobre el uso de estas compilaciones en la Edad Moderna véase Cerdan, “La transmisión” y L. Rodríguez, “La selección”.

fueron los capuchinos del siglo XVI quienes, por primera vez, utilizaron el crucifijo en el púlpito para predicar entre el pueblo sobre los dolores que Jesucristo padeció durante la Pasión (241).

En las *Chronicas capuchinas* se describe a Félix de Cantalicio como un detractor de la posesión de libros, acción que consideraba un

[...] vicio torpe de la avaricia con que se estudia, más que el derecho, la utilidad propia; con que se crían pleitos, más que se defienden; y con que las leyes antiguas y justas se adulteran con nuevas interpretaciones. (Boverio, *Segunda parte* 671)

Es por eso que la predicación de Cantalicio estaba basada en la retórica del gesto y del aspecto:

[...] un día que trataba de hacerse en Roma una solemne y pública procesión, tomó [fray Félix de Cantalicio] a fray Marcos de San Ángel por compañero y le dijo: Ven conmigo a predicar a Roma. Entró en la ciudad y calándose el capucho hasta los mismos ojos, la vista en tierra y las manos delante del pecho con grave y compuesta religiosidad, y llevando el rosario en ellas, los pies descalzos sin sandalias, y los pasos espaciosos y quietos, fue discurriendo por las calles sin hablar palabra a persona ninguna, ni mirar a la cara a hombre o mujer. Si llegaban a saludarle los que le conocían, respondía: *Deo gratias* modestamente y pasaba adelante. De esta suerte anduvo con el compañero las calles más principales de Roma y, luego, se volvió a su convento. (Boverio, *Segunda parte* 672)

La predicación silenciosa, en la cual la fachada penitente y los movimientos sigilosos hacían las veces de palabras, evidencia la paradoja de la predicación *a la capuchina*. Mientras en las imprentas europeas del XVI se producían como nunca antes manuales de retórica y de oratoria sagrada, los capuchinos *inscribían* en su propio cuerpo el sermón a predicar. Sin embargo, como resultado de las restricciones en el ejercicio lectoescritural que se autoimpusieron, los sermonarios producidos por los miembros de la orden fueron escasísimos. Esta situación obligó a los predicadores capuchinos a compilar sermones

escritos por miembros de otras congregaciones y utilizarlos como modelos de sus discursos o, quizá más comúnmente, a plagiarlos en el púlpito<sup>197</sup>.

En el siglo XVII, gracias a la erección de casas de estudio capuchinas, los sacerdotes, los predicadores y los misioneros de la orden fueron instruidos, si bien muy básicamente, en teología dogmática y moral. No obstante, esta preparación no supuso la modificación del significado que los predicadores habían dado al cuerpo como texto portador de la exégesis sagrada y penitente (Ingegneri). Por otro lado, particularmente en las provincias capuchinas establecidas en los reinos hispanos durante la primera mitad del XVII, los prelados de la orden estuvieron más ocupados en la regulación de las relaciones entre los predicadores capuchinos y los miembros del clero secular que en la confección de sermonarios, en virtud de que solo con la aprobación de estos últimos los primeros podían desempeñar el oficio. Esta situación se refleja en la exégesis de la regla realizada por Leandro de Murcia, en la que las referencias a las formas y los contenidos de la predicación capuchina son escasas, mientras que las disquisiciones sobre la relación entre predicadores y obispos están desarrolladas extensamente. Y es que, teniendo en cuenta que la orden no fue bien acogida por buena parte de los jerarcas eclesiásticos hispanos, resultaba urgente instruir a los predicadores capuchinos en la materia para evitar más enfrentamientos.

Antes que otra cosa, el predicador debía conseguir la licencia del obispo de la demarcación para predicar. Si el obispo no otorgaba tal licencia, los capuchinos podían predicar dentro del edificio conventual —en la iglesia, en el atrio o en otros espacios abiertos a los seglares— bajo la condición de que, al mismo tiempo, el obispo no estuviese predicando en la parroquia o en otras iglesias de su jurisdicción. Los capuchinos podían predicar en sus conventos, aun contra la voluntad del obispo, “porque los tales conventos, aunque estén en su obispado, no pertenecen a su jurisdicción, como las demás iglesias parroquiales” (L. de Murcia, *Questiones* 452). El privilegio de predicar sin la autorización del obispo quedaba cancelado, a pesar de que por derecho era lícito, si el predicador escandalizaba al pueblo durante el sermón. En cambio, si los predicadores

<sup>197</sup> Al respecto, Samuele Giombi afirma que “per tutto il Cinquecento si possono indicare soltanto raccolte di prediche esemplari ad uso dei predicatori cappuccini per la preparazione immediata dei loro discorsi; nelle biblioteche cappuccine, ad esempio in quelle marchigiane, è dato rinvenire raccolte di prediche edite nel Cinquecento che potrebbero verosimilmente aver rappresentato modelli esemplari per i predicatori dell’ordine” (208).

conseguían la licencia del obispo, tenían facultad para predicar en cualquier lugar del obispado, siempre que el cura local no se opusiera y que los predicadores capuchinos no hubiesen sido aprobados por el ordinario, sino por los prelados de la orden. Tanto el ministro general capuchino como los ministros provinciales y los padres definidores estaban facultados para evaluar a los postulantes a predicador, y aprobar o suspender las licencias para predicar, según fuera el caso. En la práctica, los provinciales y los definidores realizaban estas evaluaciones auxiliados por los lectores de las casas de estudio. Sin embargo, la competencia del postulante a predicador no siempre se valoraba mediante la evaluación de los superiores, porque “en caso que hubiese algún sujeto aventajado, de cuyas letras, virtud y suficiencia contase suficientemente, puede ser instituido predicador sin ser examinado” (L. de Murcia, *Questiones* 453-454).

El modelo idílico de la predicación capuchina en el siglo XVII se sustentaba en las directrices establecidas en el XVI: las palabras de los frailes debían ser “graves y medidas, no profanas ni jocosas, contando fábulas o diciendo cuentos que provoquen a risa [y] no contando, ni aprobando revelaciones o milagros inciertos” (L. de Murcia, *Questiones* 454). Se exigía, además, que los predicadores se abstuvieran de reprehender en el púlpito “a los obispos o personas eclesiásticas, ni a las seglares constituidas en dignidad”, pues la predicación era útil

[...] para edificar y aprovechar al pueblo, no para escandalizarle; porque de tales reprehensiones no se sigue utilidad, sino menosprecio de los prelados y sacerdotes, y que el vulgo insolente se deleite en oír sus faltas y les pierda el respeto. (L. de Murcia, *Questiones* 454)

Los predicadores que se atrevían a increpar públicamente a ministros eclesiásticos, miembros de la nobleza y fieles tenidos como honorables, eran castigados por conducta temeraria. Esto sucedía porque el deber del predicador era “apacentar al rebaño y guiarlo hacia Dios, no escandalizarlo o fustigarlo de forma innecesaria” (Negredo, “Algo más” 256). En este sentido, los capuchinos entendían que el espacio para predicar no era exclusivamente el púlpito. Predicar era también conversar con los seglares en sus casas, en los caminos o en cualesquiera situaciones que pudieran aprovechar para “hablar de Dios y exhortarlos a la virtud, tratando de cosas espirituales y pertenecientes a la salud de su alma” (L. de Murcia, *Questiones* 453).

Ahora bien, la complicidad —enmascarada de respeto— entre clero regular y secular se manifestaba también con los gestos. Cuando el predicador capuchino era invitado a participar en la liturgia de una iglesia secular debía observar impecablemente el siguiente ceremonial. El predicador pedía la bendición del celebrante y, en caso de que estuviese presente el obispo, solicitaba su bendición, aunque este no dijese la misa. Luego el predicador iba a la sacristía con un compañero. En el momento de la liturgia en que se daba paso al sermón, el predicador salía de la sacristía con su compañero. Si el compañero no era sacerdote, el predicador caminaba delante de él. En caso contrario, el predicador iba detrás. Llegando al altar, el compañero se alejaba del predicador, quien subía solo a las gradas “donde puesto de rodillas delante del celebrante y teniendo la cabeza inclinada dirá: *Jube Domine benedicere*”, esto es, “Dígnate, Señor, bendecirme”. El sacerdote celebrante respondía juntando las palmas de sus manos frente al pecho, para después bendecir al predicador “teniendo la mano izquierda sobre el pecho”. Luego, el predicador besaba la mano del celebrante y “no la estola o manipulo, como algunos hacen”. En caso de que el celebrante fuera obispo, el predicador le solicitaba algunas indulgencias. Después de recibidas, era obligación del predicador hacerlas públicas en el púlpito (Barcelona 92). Tras estas acciones, el predicador bajaba del altar, reverenciaba al Santísimo Sacramento y, cuidando de no darle la espalda, se encaminaba al púlpito, haciendo tantas reverencias como jurados, magistrados o ministros encontrase en su camino. Ya en el púlpito,

[...] el predicador ha de predicar siempre cubierta la cabeza, aunque predique delante del rey o papa, menos cuando se halla el Santísimo Patente, que entonces jamás se cubre. Entre nosotros [los capuchinos] se estila cubrirse el predicador al principio de la salutación y, de allí a un ratico, descubrirse. Así también al principio de la introducción; pero descubriéndose para saludar al auditorio, no se cubre después. [...] Después de la salutación o *Ave María*, comenzando la introducción, si predica en la misa, ha de saludar primero al celebrante, después a los del coro y, por último, a los jurados (si estuvieren) y a los demás; [pero] si el prelado, obispo está presente (en su diócesis), se saluda a él solo. [...] Si en el discurso del sermón el predicador hubiera de hablar con el prelado, obispo, &c., [a]nota el ceremonial romano que lo haga teniendo descubierta la cabeza y haciéndole con ella primero inclinación. Al rey, cuando está presente, se saluda diciendo: *Sacra, Católica y Real Majestad*.

Al virrey se le dice: *Excelentísimo Señor*. Pero si el Sacramento está patente, a él solo se le saluda diciendo de este u otro modo: *Soberano Señor Sacramentado*. Y no se saluda a otro, aunque esté presente rey, obispo, &c. (Barcelona 93-94)

Si bien la producción de sermonarios capuchinos fue escasa, durante el siglo XVII la impresión de sermones sueltos predicados por miembros de la orden fue más común, aunque también limitada. Tales son los casos del sermón que Andrés de Granada predicó en 1650 durante las exequias realizadas por el cabildo granadino a la memoria de Fernando *el Católico*; los *Triunfos de la Nave María*, predicado por el capuchino Hermenegildo de Alpera en ocasión de la amenaza de peste en Alicante<sup>198</sup>; *El serafín prelado*, sermón predicado por Francisco de Sigüenza en el capítulo provincial de Valencia hacia 1677; el *Sermón de Nuestra Señora de la Encarnación*, predicado por el capuchino fray Joseph de San Luis en Lisboa; y la *Oración fúnebre* dedicada al virrey Vicente Gonzaga, predicada por el capuchino Antonio de Toledo. En cuanto a sermonarios amparados bajo el sello de la orden capuchina, apenas conocemos el de Gaspar de Viana, titulado *El sol de nuestra España, y luz grande la Iglesia*, dispuesto en dos tomos que, además de sermones, contienen explicaciones sobre moral cristiana; el *Ramillete sagrado*, que contiene dieciséis sermones predicados por José de San Luis, enfocados en los misterios teologales de la Inmaculada Concepción, la Encarnación del Verbo, la Asunción de la Virgen, el Santísimo Sacramento y el rosario mariano —entre otros temas—, y en las virtudes de apóstoles y santos, como san Bartolomé, san Francisco, san Félix de Cantalicio, san Antonio de Padua y santa Tecla, por mencionar solo algunos<sup>199</sup>; y las compilaciones de sermones predicados por José de Sevilla, tituladas *Septenario sagrado y moral* (1681) y *Oraciones evangélicas* (1694). Como ha demostrado Mario Gómez Moriana en su estudio cuantitativo sobre los sermonarios capuchinos en Andalucía, no fue sino hasta el siglo XVIII que los frailes se preocuparon por la producción de manuales retóricos y por la

<sup>198</sup> Sobre la amenaza de peste consúltese M. Martínez, “La larga espera de la muerte”.

<sup>199</sup> Cabe destacar que el único ejemplar del que tenemos noticia se encuentra en la Biblioteca Franciscana de Cholula, Puebla. Gracias a la marca de fuego, sabemos que el libro perteneció al convento de Santa María del Valle de San Martín, Texmelucan. El ejemplar contiene diferentes anotaciones manuscritas e indicadores a manera de marcapáginas.

compilación e impresión periódica de sermones que pudieran auxiliar a los predicadores que subían al púlpito conventual, al menos cada domingo, para adoctrinar a los fieles.

Entre los predicadores capuchinos más productivos del XVIII se encuentra Juan Bautista de Murcia (1663-1746), quien fue custodio y definidor de la provincia capuchina de Valencia. Sus *Divinos blasones* (1710) contienen nueve sermones sobre san José, nueve sobre san Joaquín y dos sobre santa Ana, además de una breve instrucción para predicadores. El proyecto de Bautista de Murcia era hacer imprimir dos tomos más de la obra con sermones sobre la Virgen María, Cristo y los misterios. Pese a ello, confiesa el autor: “suspendí el hacerlo por las instancias que muchos me hicieron, de que diera a la luz un dominical y Cuaresma” (J. B. Murcia, *Clarín*, “Dedicatoria”). Y así lo hizo; en 1727 sacó a la luz sus *Sermones para todos los domingos del año, Cuaresma y Semana Santa* —en tres tomos— y, cinco años más tarde, publicó su *Clarín evangélico panegírico*<sup>200</sup> —en dos tomos—, obra en la que compiló cien sermones para predicar durante todas las festividades religiosas.

Los sermones de Juan Bautista de Murcia adquirieron fama tanto en territorio hispano como en América. A excepción de los *Divinos blasones*, las otras obras conocieron hasta tres reimpressiones a lo largo del XVIII. No solo fueron los capuchinos quienes se sirvieron de la oratoria sagrada de Bautista de Murcia. Franciscanos, dominicos, jesuitas, oratorianos y algunos clérigos seculares tuvieron en sus bibliotecas los sermonarios de Bautista de Murcia y su uso continuo lo atestiguan las anotaciones manuscritas que contienen algunos ejemplares<sup>201</sup>.

Para Juan Bautista, la predicación era “el alimento espiritual de la divina palabra” y debía ajustarse a las capacidades del auditorio, porque “el pasto de las

<sup>200</sup> La primera edición de la obra constó de dos volúmenes con pie de imprenta Valencia: imprenta del heredero de Vicente Cabrera, 1732. Aquí hemos consultado la edición de 1753.

<sup>201</sup> Principalmente, hemos rastreado la obra de Juan Bautista de Murcia en la Nueva España. Las marcas de fuego y los exlibris nos han ayudado a deducir la amplia recepción de sus sermonarios. Al respecto, es interesante la reinterpretación que los predicadores novohispanos hicieron de los sermones de Bautista. El ejemplar de los *Divinos blasones*, custodiado en la BNM, fue propiedad del dominico fray Juan de Muñoz de Castro. Entre las anotaciones manuscritas del dominico, encontramos que en la página 140 señaló las palabras “la bebida” y anotó, al lado, “el maguey”. Así mismo, un ejemplar del tomo primero de los *Sermones para todos los domingos del año* (reimpresión de 1743), perteneciente a los franciscanos dieguinos del convento de San José de Tacubaya y custodiado también en la BNM, contiene censuras en forma de tachones.

ovejas robustas y de buenos dientes no puede servir para las viejas y corderitos, pues estos requieren pasto más tierno” (J. B. Murcia, *Clarín*, “Dedicatoria”<sup>202</sup>). La obligación del predicador era “apacentar a sus ovejas” con palabras edificantes y sencillas que el vulgo fuera capaz de entender:

[...] el predicador que, por acreditarse de sutil ingenio, usa de discursos tan metafísicos e intrincados que el pueblo no los entiende, y otras veces, de lenguaje tan quebrado y retórico que es más propio de un poeta o de un orador profano, que de un orador evangélico [...] no cumple con su obligación [porque] no busca la honra de Dios, sino la suya propia.

Recuperando la sentencia paulina que a la letra dice “No somos nosotros como muchos, que negocian con la palabra de Dios. Antes bien, con sinceridad y como parte de Dios y delante de Dios, hablamos en Cristo” (2 Cor. 3:17), el predicador capuchino calificó al orador sagrado que solía aliñar sus sermones con retruécanos de “adúltero de la divina palabra”, porque “tiene por fin su deleite, su honra, vanidad y propia estimación”. Según Bautista de Murcia, estos lograban

[...] disgustar a Dios, adulterando sus divinas letras; disgustar a los santos, pues les lisonjea, dándoles más de los que son; disgustar a los oyentes, pues no reciben el pasto que desean y pueden digerir; y por último, hasta los oyentes que tienen voto se disgustan, pues algunos de estos, escarmentados suelen decir: *Temo el ir a oír sermones panegíricos (sino es a predicador de quien tengo bastante satisfacción) por no quedarme con escrúpulo, de si estoy o no obligado a delatar al predicador.* (Cursivas en el original)

En suma, para el capuchino resultaba más valiosa la honra de Dios, independientemente de los estudios y los talentos que poseyera el predicador, puesto que los curas de almas debían enseñar a sus ovejas solo “lo que les incumbe saber para conseguir la salvación eterna”. Esta instrucción se limitaba a cuatro temáticas: lo que el pueblo *debe creer*, como el credo y los artículos de la fe; lo que *debe observar*, como los diez mandamientos de la ley de Dios y los cinco de su santa Iglesia; lo que *debe orar*, es decir, el padrenuestro y algunas

---

<sup>202</sup> En adelante, a menos que se indique lo contrario, las citas provienen de esta dedicatoria que carece de paginación.

otras oraciones; y lo que *debe recibir*, o sea, los sacramentos. Bajo ninguna justificación el predicador podía omitir la promoción del *creer, observar, orar y recibir*, pues quien así lo hacía recibía de Bautista el calificativo de predicador pernicioso que “se predica a sí mismo”.

La prédica debía regularse por “las leyes de la prudencia”, poniendo especial atención al horario en que sería predicado el sermón: por la mañana, por la tarde o por la noche. La explicación del sermón debía hacerse “con las menos palabras y la mayor claridad que pueda, pues así lo entenderán los doctos y los indoctos, [y] quedan todos contentos y con aprovechamiento”. Los dos objetivos del predicador eran destruir y aniquilar los vicios, y edificar y plantar las virtudes. Para tales fines, la predicación sobre los cuatro novísimos suponía un recurso inestimable. El capuchino Juan Bautista de Murcia recomendaba entonces que, al final de cada sermón, se hiciera memoria de los novísimos, aparte del tema central de la prédica o de la fiesta en que se predicaba. De igual manera, para garantizar la efectividad del sermón y concluido este, debían realizarse “fervorosos actos de contrición”. El orador capuchino tenía la obligación de promover la contrición colectiva y pública durante todo el calendario litúrgico, por cuanto

[...] no tiene que reparar en la gravedad de la fiesta o solemnidad; antes cuanto mayor es la fiesta, hay más necesidad de hacerse [los actos de contrición], porque son mayores los concursos y muchos de los oyentes, en semejantes días, viven divertidos de su espiritual aprovechamiento, y el acto de contrición les servirá de freno para no pecar y de incentivo para la devoción. *Ni haga caso de lo que algunos de poco celo le digan, que eso queda para los sermones de Cuaresma y de misión, porque tales sujetos son instrumentos del demonio, con que intenta impedir tanto bien.* (Cursivas en el original)

Según las consideraciones del predicador Bautista de Murcia, el sermón capuchino no debía regirse por las leyes de la retórica profana, ya que con esta se buscaba el deleite de los oyentes en todas las partes del sermón —exordio, introducción o narración, división, confirmación, confutación y epílogo—, por lo que cada predicador debía acomodar el texto de acuerdo a las conveniencias que se ajustaran mejor a las circunstancias en que sería realizado. Resume el fraile:

[...] si el orador evangélico gasta tiempo en el exordio e introducción, le falta después tiempo para el cuerpo del sermón, que es lo más

importante a los oyentes, y más en iglesias en que no se les permite sino tres cuartos de hora, y en otras menos. Si usa de división en partes, no le viene tan bien el asunto como predicando solo de un punto o parte de la división, moralizando y disponiendo al auditorio para moverles a penitencia y concluir con fervorosos actos de contrición.

Así queda claro que la predicación capuchina intentaba, en última instancia, nutrir la emotividad del auditorio antes que su entendimiento para crear un ambiente penitencial colectivo. La emotividad se lograba con retratos fehacientes, por ejemplo, de la existencia del purgatorio y del tiempo en que un alma podía estar ahí “como mendigo”:

[En el purgatorio, las almas] están detenidas hasta que acaben de satisfacer con aquellos tormentos las penas que les restaban satisfacer cuando murieron; y por esto unas están detenidas un poco intervalo, otras horas, otras días, otras por años y otras, hasta el fin del mundo según varios casos que hay escritos haberlo así revelado algunas almas. El tiempo que por cada pecado mortal merece un alma estar en el purgatorio es tantos años como días tienen los siete años de penitencia, que señalan por cada pecado mortal los sagrados cánones, que hacen dos mil quinientos y cincuenta y ocho años por cada pecado mortal. [...] En cuanto a los pecados veniales, hay quien dice que a cada pecado venial le corresponde de pena un año del purgatorio [...] El fuego que allí atormenta es material; y aunque el alma es espíritu puro, pero la omnipotencia divina eleva a aquel fuego, dándole virtud para que queme y atormente al alma siendo espíritu. (Madrid, *Sermones* 94)

El recurso retórico de la confrontación de los contrarios también fue muy utilizado para lograr la efervescencia del auditorio. La pluma del capuchino Diego de Madrid, predicador real y custodio del convento de San Antonio del Prado, ejemplifica de manera clara la utilización de la suma de los contrarios en el discurso. En sus sermones sobre las almas del purgatorio, el capuchino aseguraba que, en dicho lugar de paso, “las almas tienen dos rostros o aspectos, según sus afectos encontrados: uno de llanto, por lo que actualmente penan; otro de gozo, por el que ciertamente aguardan” (Madrid, *Sermones* 174). En esta suma de contrarios, el retrato discursivo de la Magdalena resultaba imprescindible:

En dos casos advierto a la Magdalena padeciendo: uno en el calvario, y otro en el sepulcro; en el calvario padecía con Cristo, como atenta; en el sepulcro, como enamorada. En el calvario padecía la razón; porque si la Pasión de Cristo la sintieron hasta las insensibles piedras [...] era razón que las sintiesen las almas. En el sepulcro padecía en Magdalena el cariño por la ausencia de su Maestro. Pues en el calvario, con todo lo que padece, no se dice que llorase. En el sepulcro explica lo que pena, con lo mucho que llora [...] La causa pudo ser; porque como he dicho en el calvario padecía de cortesana y atenta, [y] en el sepulcro, padecía de amante y enamorada. En el calvario padecía angustias; en el sepulcro, ausencias, y padecer con razón penas no saca lágrimas; pero la ausencia y la carencia de un Dios amado saca lágrimas muy copiosas. (Madrid, *Sermones* 175-176)

El uso de palabras extrañas generalmente servía para captar la atención de los oyentes. Luego, los predicadores capuchinos explicaban el concepto y de allí sacaban algunas de las metáforas que utilizarían más adelante. Así, después de declarar al auditorio que la *antipersitica* “es lo mismo que acción reflexiva y retrocesión de una obra”, Diego de Madrid ampliaba la definición del término y desarrollaba su relación con el tema central del sermón de la siguiente manera:

[...] todos experimentan que el agua que debajo de tierra está encerrada en pozo o cisterna, en el invierno está cálida y en el verano está fría. La razón es porque [en] el verano, el calor que a la tierra baña no deja exhalar la frialdad del agua escondida en la tierra, y así se ve obligada a reconcentrarla en sí misma. El invierno es al contrario; que el calor que en la tierra se deposita no puede evaporarse, porque la frialdad que a la superficie de la tierra baña se lo impide; y así se ve precisado el calor a retroceder y a intensarse el calor. [...], pues en lo espiritual se requiere otro tanto: para que la misericordia que a los vivos inflama [e] ilumina; al alivio de las almas del purgatorio retroceda. (Madrid, *Sermones* 188)

Ahora bien, dentro del ámbito misional, la predicación capuchina gozó de mayor atención por parte de los prelados de la orden desde el siglo XVII. Las misiones que realizaron los frailes no solo se hicieron dentro de España; también se llevaron a cabo en zonas de confesión mayoritariamente protestante desde el siglo XVI y en los continentes africano y americano desde el

primer tercio del siglo siguiente (Abaure; Carrocera, “Los capuchinos españoles”, “Dos relaciones”, *Lingüística indígena*, *Misión de los capuchinos*; Melgares; Pena, “Los capuchinos”; Pinto; Pobladura, “Génesis”; Smutko). Las experiencias de los misioneros evidenciaron la singularidad de la predicación de misión frente a la predicación en el púlpito, razón por la que, desde la segunda mitad del siglo XVII, se imprimieron —principalmente en papeles sueltos o folletines— narraciones sobre las vivencias de los misioneros en lugares alejados y los consejos que estos ofrecían para afrontar las eventualidades de la misión. Más tarde, los prelados de la orden fomentaron la creación de algunos sermonarios exclusivos para el trabajo misional.

Cada misión exigía la elaboración de un proyecto nuevo, pues el éxito o el fracaso de aquella dependía de la evaluación de diferentes factores: la región y su clima (era inconveniente hacer misiones en lugares demasiado cálidos o demasiado fríos), las ocupaciones de los pobladores (debía elegirse un momento en que la gente estuviera más desocupada) y el estado espiritual de los miembros de la comunidad en la que sería implementada la misión (si era tierra de fieles, de infieles o de herejes). También debía considerarse la densidad de población para planificar el tiempo de duración de la misión. Consuetudinariamente, una misión *en el interior* —es decir, dentro de comunidades católicas que formaban parte de los mismos reinos donde los religiosos habían fundado conventos— debía hacerse en el Adviento o en la Cuaresma, ya que durante estas fechas los pobladores tenían menos ocupaciones laborales y podían acudir al llamado de los sermones y a la práctica de los ejercicios espirituales. Este tipo de misión se realizaba en tres o cuatro días si la población era pequeña. En cambio, una población de cien o doscientos habitantes exigía ocho días de misión; una de quinientos pobladores se hacía en quince días, y si la densidad de población pasaba de cuatro mil lugareños, la misión se prolongaba hasta por un mes (Carabantes, *Práctica* 130-132). Sin embargo, muy pronto fue evidente que la preparación de los misioneros dentro de la cristiandad era insuficiente para realizar misiones *exteriores*. Las relaciones de los primeros misioneros en el Congo supusieron una nueva concepción de las misiones entre infieles, pues había que contemplar no solo el tiempo de misión sino también los trabajos físicos a los que estarían expuestos los misioneros, las limitaciones verbales y la necesidad de protección por parte de los brazos pontificio y monárquico (Anguiano, *Epítome historial*; Carabantes, *Copia de la*; Tovar).

Las misiones entre infieles debían estar amparadas, en primer término, por un protector cardenalicio que atendiera desde Roma su desarrollo y gobernara a los misioneros en caso de que los frailes tuviesen disputas entre ellos o con otras congregaciones religiosas que misionaban en el lugar. La facultad de escoger a los hermanos más idóneos para la misión estaba reservada a los ministros provinciales. Pese a ello, si algún fraile escogido por el prelado no quería hacer trabajo de misión podía rehusarlo gracias a la “facultad de libertad”, aplicable solo en las misiones entre infieles. Los frailes que *motu proprio* quisieran misionar dentro o fuera podían solicitarlo y el ministro provincial, con ayuda de otros prelados, debía examinarlos en letras, santidad de vida, celo de la fe, desprecio de las cosas del mundo y abnegación de sí mismos (L. de Murcia, *Questiones* 528-530).

Durante el siglo XVII hispano, el capuchino José de Carabantes (1628-1694) tuvo un destacado desempeño en las misiones exteriores. Carabantes trabajó arduamente durante más de veinte años en las misiones capuchinas enviadas a África y a América. Gracias a sus experiencias pudo escribir quizá la primera gran obra sobre el apostolado misional de los capuchinos hispanos. Publicado en 1674 bajo el título *Práctica de misiones, remedio de pecadores*, el libro está dividido en tres partes: la primera es una exhortación a los religiosos regulares para que, con celo apostólico, prediquen y confiesen adecuadamente a los seglares; la segunda es un tratado sobre la necesidad de las misiones en el mundo; finalmente, en la tercera, Carabantes presenta quince sermones escogidos especialmente para los tiempos de misión, que él mismo había predicado con anterioridad. El oratoriano Manuel Fernández de Lara, predicador real, escribió en la aprobación a la obra:

[...] los sermones de este libro son pauta y patrón para que los sermones sean sermones, y no pinturas. El lenguaje es de espíritu y no de verso, de voces evangélicas y propias de púlpito, no como otras bastardas del púlpito y propias de teatro. Voces que enseñan al ignorante lo que debe saber, y al sabio lo que debe huir. Voces que convierten al pecador, y al justo lo hacen perfecto. (Carabantes, *Práctica*, “Aprobación”)

Las misiones, según Carabantes, fueron, son y serán el remedio más eficaz para restaurar las vidas de las almas, que “están muertas por sus culpas, cautivas del demonio y apartadas de Dios”. Así como Cristo encargó a los

apóstoles la predicación del evangelio por medio de las misiones, los religiosos encargados de esta labor se convierten en pescadores, cazadores y monteros de Dios, pues “por medio de ellos había de cazar muchas fieras de almas perdidas, y pescar muchos peces de pecadores rematados” (Carabantes, *Práctica 2*). Este apostolado era urgente porque el capuchino, durante sus visitas a diferentes obispados, se dio cuenta de la ignorancia de los pobladores:

[...] en más de la mitad de ellos, no sabían el acto de contrición, ni que era menester hacer por lo menos el de atrición antes de recibir la absolución; e ignoraban el ministerio de la Santísima Trinidad y otras cosas precisas y forzosas para poder salvarse las almas. (Carabantes, *Práctica 13*)

De ahí que el ejercicio más heroico que un religioso podía hacer a los ojos de Dios era predicar apostólicamente su palabra, las glorias del cielo y los tormentos del infierno. Pero el “arte de convertir pecadores” no era fácil, por lo cual muchos predicadores que desestimaban la dificultad de la misión, en lugar de ser bienaventurados por Dios, quedaban

[...] corridos, avergonzados y aun condenados; unos por no haber empleado el talento y [la] vocación que Dios les dio para predicar y convertir almas, y otros por haber usado mal de él, predicando flores y fábulas, no rimando al mayor servicio de Dios y aprovechamiento de las almas, sino a la vanidad de su aplauso. (Carabantes, *Práctica 45*)

Por esta razón, para mejor instrucción de los predicadores, el capuchino recomendaba a sus hermanos misioneros las siguientes directrices. La primera: que no se predique ni a Virgilio ni a Ovidio ni fábulas ni otras profanidades, tan solo el Evangelio, porque, además de que las almas obtendrán con esto verdaderos frutos espirituales, los predicadores “se librarán de ser acusados y azotados en el Tribunal Divino” (Carabantes, *Práctica 50*). A la creencia de que el predicador que no adorna con flores su sermón carece de auditorio, Carabantes respondía que

[...] siempre hemos visto que los que predicán menos flores y más al alma, les sigue más gente, y se llevan tras de sí más almas; porque les pica la doctrina y como la experimentan útil, van por su interés espiritual a buscarla. Nunca yo prediqué flores (gracias a Dios) y siempre tuve grandes auditorios, aunque mi entendimiento es tan pequeño [y hubo]

hasta algunos predicadores [que] viendo esto por sus ojos, derramaban de ellos devotas y sentidas lágrimas, y propusieron de no predicar mas flores en toda su vida. (*Práctica* 224-225)

La segunda: se debía predicar de modo que todos los asistentes a la misión lo entendieran, enseñando la doctrina cristiana y combinando el sermón de la mañana con una conversación por la tarde, por cuanto en el reducido tiempo del sermón los misioneros no podían dar “tanta doctrina como quisieran”. La tercera: más allá de predicar a todos, que “se predique muy al alma”, objetivo que podía cumplirse si en el sermón se insertaban temas morales ejemplificados mediante situaciones de la vida común, pues “no les suele quedar en la memoria a los oyentes sino algún ejemplo que oyen predicar: y nada más que esto les suele mover su voluntad” (Carabantes, *Práctica* 52-53). La cuarta: se recomendaba predicar con templanza y prudencia, es decir, “ni todo rigor, ni toda misericordia”, porque del exceso de misericordia resulta el abuso de la paciencia de Dios y con el exceso de rigor se motiva la desesperación. Por lo demás,

[...] aunque el asunto del sermón pida rigor, como el del juicio y del infierno, se ha de procurar concluir con alguna cosa de piedad, proponiendo con ella el medio para alcanzar la [misericordia] divina. Y para mejor solicitarla, importa mucho dar fin al sermón con un acto de contrición: que estando ya movidas las almas, se hallan dispuestas para él y puede importar la salvacion de algunas. Y al contrario, si el sermón hubiere sido de la misericordia o amor de Dios, se ha de concluir con algo de rigor, tratando de la cuenta estrecha que de los divinos beneficios hemos de dar a su divina Majestad. Y de esta suerte se abrazan y hermanan bien la justicia de Dios y su misericordia. (Carabantes, *Práctica* 55)

La quinta: se prescribía que el misionero “no sea largo en sus sermones”, lo cual se podía conseguir si no cargaba el sermón “de lugares para confirmación de una misma cosa, sino que sean para realce” de las doctrinas sobre moral. Sexta: el misionero debía estar “muy retirado” del común trato con los fieles y evitar las visitas a sus casas, salvo cuando se tratase de alguna religiosa justificación. Por esto se recomendaba que, bajando del púlpito o terminando las confesiones, los misioneros se dirigieran directamente a sus habitaciones. Séptima: se aconsejaba que los misioneros predicaran preferentemente “fuera de su patria” porque, cuanto más lejos de esta se hacía la misión, más copiosos

eran los frutos. Así mismo, según la experiencia de Carabantes, en la misión realizada entre paisanos se solía censurar al orador sagrado y murmurar sobre su sabiduría o su ignorancia, lo que provocaba distracciones que impedían la conversión de pecadores (*Práctica 56*).

Octava: se prescribía que los predicadores fueran desinteresados y que entendieran que su deber era buscar las almas de los pecadores y no sus bienes, pues existía un abuso recurrente “en algunos obispados y es dar las cuaresmas de los lugares a los predicadores que las pretenden para sacar dinero, cuando se debieran dar a los más desinteresados, aunque no las solicitasen”. Novena: “No traer la divina palabra arrastrando”, es decir, que el predicador debía desechar los “fines torcidos” con los que algunas veces adulteraba “la divina palabra [...] dándole explicaciones falsas [...] como algunos, que predicán con malicia y pasión, trayendo con ella la Sagrada Escritura, para picar a sus opuestos y vengar sus pasiones”. Esto ocurría también con los que “suelen predicar con palabras tan poco decentes, que ni son para [ser] dichas delante de Dios, ni para referirlas después delante de los hombres” (Carabantes, *Práctica 57-59*).

Décima: quien predicaba debía ser humilde, atribuirle a Dios todo el fruto que de la misión resultara, desconfiar de sí mismo y fiarse de Él, quien “le libraré de todos los peligros del alma, [...] para encaminarle las de sus prójimos”. Decimoprimera: el predicador debía informarse de los pecados más comunes que se cometían en la tierra de misión, “para cargar más la mano de la predicación sobre ellos”. Igualmente, había de clamar en todas partes contra abusos como los escotes, las galas, los trajes provocativos, los juegos y las visitas frecuentes, en particular de las mujeres, a las casas de los vecinos. Decimosegunda: se aconsejaba que se “cargara la mano con frecuencia” sobre la cuenta que los fieles darían a Dios si no aprovechaban la predicación y las exhortaciones de los ministros (Carabantes, *Práctica 61-64*).

Decimotercera: los predicadores debían dejar partes en blanco en el texto del sermón para que el Espíritu Santo pusiese allí “lo que fuese servido y de mayor utilidad de las almas”, cuando inspira al orador sagrado (Carabantes, *Práctica 65*). Decimocuarta: en caso de que hubiera plagas, enfermedades o guerras en la zona de misión, los predicadores debían hacerle entender al pueblo que sus culpas eran el origen de aquellas penas. Decimoquinta: los misioneros debían pedir a Dios paciencia para aguantar los desalientos de los pocos frutos logrados con el penoso oficio de la misión. Decimosexta: que el predicador diera buen ejemplo con su vida y sus acciones, pues había muchos que

con sus obras destruían lo que edificaban con sus palabras. Decimoséptima: en la misión, los religiosos debían continuar practicando la oración mental y la meditación porque, si se olvidaban de alimentar “el suave fuego” del amor divino, no podrían desterrar a los demonios que relajaban las costumbres en la zona de misión. Por esta razón, Carabantes recomendaba que “gaste el predicador más tiempo en hacer oración, que en estudiar el sermón” (*Práctica* 68-69). Finalmente, como glosa a estas normativas, el capuchino misionero añadía que, para concederle al sermón la emotividad necesaria,

[...] den voces los predicadores de lo íntimo de sus entrañas; lamenten tiernamente a los pecadores; lloren, como Jeremías, su condenación amargamente. Vean en sus palabras las entrañas amorosas que como amantes padres tienen para con ellos. De cuando en cuando en el púlpito, hagan algunas eficaces exclamaciones. Arroje [aires] de corazón, llenos de compasión de los muchos que se pierden. Miremos, dice Dios por Malaquías, que somos todos hermanos, que tenemos un solo Padre y que, siendo esto así, no es razón dejar de mirar por la salvación de ellos, ni de tenerles compasión y ayudarles [...]. Ayudémosles como hermanos y nos recibirá Dios como Padre. (*Práctica* 70)

Ahora bien, Carabantes se ocupó también del ministerio de la confesión durante la misión, así como de las diligencias que debían hacerse para llevar a cabo las misiones entre infieles y herejes. Sin embargo, aquí nos interesa profundizar en las prácticas misionales capuchinas entre los cristianos católicos. Aparte de que los misioneros debían poseer las licencias y bendiciones de sus prelados y del obispo de la zona de misión, era recomendable que llevaran consigo jubileos o indulgencias plenarias para que los fieles pudieran ganarlos al confesarse, al comulgar o al hacer oración. Los predicadores debían anunciar continuamente desde el púlpito que el fiel, con la obtención del jubileo, “queda absuelto a culpa y a pena y, como el día del bautismo, aunque hubiese sido el mayor pecador de todo el mundo y si acabándole de ganar muriese, se iría derecho al cielo sin purgatorio” (*Práctica* 121).

Para anunciar la misión, los frailes podían andar de casa en casa promoviendo la asistencia a los actos litúrgicos y doctrinales que se realizarían, o bien “llevar una campanilla y dar cuatro golpes con ella de rato en rato, diciendo al fin de cada toque, el de encaminar su voz a los oídos de todos” (*Práctica* 122).

El objetivo principal de la misión era cohesionar a la comunidad alrededor de prácticas religiosas sacramentadas. De ahí que, antes de empezar cada sermón, uno de los misioneros debía explicar algún aspecto de la doctrina cristiana, y

[...] a más de explicar el ministerio de la Santísima Trinidad, de la Encarnación y los demás misterios y artículos de nuestra santa fe, se han de proponer la necesidad y utilidad de los santos sacramentos y la disposición que pide cada uno de ellos, para ser recibido como Dios quiere y como a las almas conviene. (*Práctica* 123)

Además, como hemos apuntado antes, la predicación de los capuchinos estaba encaminada a mover la voluntad de los fieles y a utilizar cualquier pretexto para generar un ambiente colectivo de penitencia. Es por eso que, después de cada sermón diario, los misioneros agrupaban a los fieles en lugares públicos para que rezaran a coro el rosario y el avemaría, y los animaban luego a hacer una buena confesión general. También utilizaban el recurso pedagógico de la memorización colectiva de sentencias y versos que hacían referencia a los novísimos, a los sacramentos y a los pecados. Estas sentencias eran repetidas por la colectividad durante las procesiones y reuniones suscitadas por los misioneros. Sirvan como ejemplo algunas que recogió Carabantes en su obra para utilidad de los misioneros:

Cuantos pecados hicieres, / te estarán atormentando,  
y te harán estar temblando, / cuando a la muerte estuvieres,  
con las ansias batallando.

Si a la hora de la muerte, / no podrás tomar sustento;  
¿cómo guardas para entonces, /el hacer tu testamento?

No te atrevas a dormir / sola una noche en pecado,  
que puede ser que durmiendo / mueras, y seas condenado.

Menor peligro es estar / con un demonio acostado,  
que acostarte con pecado, / que te puede condenar.

Pecadora sin vergüenza, / torpe, vana, loca y ruin;  
teme a Dios y a su justicia: / sino temes ¡ay, ay de ti!

El que dice que te quiere, / si te provoca al pecado, / es un demonio  
encarnado.

Una mortaja, y no más, / de este mundo sacarás (*Práctica* 143 y ss.)

Como devotos de la Virgen María, los capuchinos misioneros implantaban en las zonas de misión la costumbre de rezar el rosario colectivamente y solían enseñar a los fieles la devoción de la Vía Sacra, colocando cruces en lugares bien definidos y promoviendo la fundación de cofradías o congregaciones de seglares —como las de la Escuela de Cristo o las de religiosos terciarios—, que generalmente se organizaban bajo la protección de san Francisco o de la Purísima Concepción (Carabantes, *Práctica* 135-139). Con regularidad, los misioneros inspiraban la fundación de estas cofradías mediante sermones que referían sucesos extraordinarios. Así, los discursos centrados en la *humanización de lo metafísico* sirvieron a los capuchinos para levantar un puente de comprensión y emotividad con el que los fieles fueran capaces de relacionar las virtudes teologales, las astucias del demonio y la humanidad de Cristo. Esta operación es evidente en el *Sermón para la exhortación a la misión al jubileo*, donde se lee:

Había (dicen) un labrador que nunca quería oír sermón. Todo su afán era de adelantar bienes de la tierra y no se aprovechaba de aumentar con buenas obras méritos de bienes del cielo. Murió este labrador y estando ya su cuerpo en la iglesia, y en ella los sacerdotes haciendo por él el oficio de difuntos, [y] una imagen de un crucifijo que allí estaba a vista de todos, desenclavando sus sagradas manos de la cruz, se tapó con los dedos sus oídos. Quedaron pasmados todos los presentes, pero el párroco les dijo: Bien sabéis que este por quien pedimos a Dios nuestro Señor misericordia no la tuvo de su alma, y que hacía poco caso de acudir a las cosas espirituales; él no quería oír la palabra de Dios y su Majestad nos da a entender en esto que le ha condenado y entregado a los demonios, y que así no puede oír nuestras súplicas por este condenado. Con esto dejaron el oficio, le sacaron de la iglesia y en el campo le dieron la sepultura del asno, enterrándole en un muladar. (Carabantes, *Práctica* 314)

Considerando la tecnología teatral propia de la época moderna y su adaptación al ambiente eclesial, que un Cristo desenclavara por sí mismo las manos del crucifijo resultaba posible dentro de la lógica del imaginario de la feligresía

hispana del XVII gracias al empleo de los *Cristos móviles*<sup>203</sup>. Estos eran fabricados con sendas articulaciones en brazos, piernas, cuello y caderas, que dotaban de movilidad a la figura. El prodigio, entonces, no era la ilusión de un Cristo autómatas, sino la impresión que este producía al taparse los oídos con los dedos para comunicar repulsión hacia el mal labrador. En este sentido, podemos imaginar que, durante la declamación del *Sermón sobre la muerte* de Carabantes, el misionero solía utilizar una calavera para entablar el siguiente diálogo:

Esta calavera, fieles míos, os quiere desengañar: oíd, que para ello comienza su sermón diciendo [...] Cual tú te ves (dice) yo me vi, y te verás, cual me veo. Mira bien, que yo me vi en muy próspera fortuna, asistida de riquezas, nadando en contentos, aplaudida del mundo, estimada de todos, y ahora me veo tan sola, como ves; tan fea como me miras, y tan olvidada de todos [...].

Quiéroselo preguntar, dime Calavera: ¿Eres de algún predicador célebre, que miraba más en sus sermones al aplauso de los hombres, que al provecho de las almas? [...] ¿Eres acaso de algún cura o padre de almas que no enseñó a sus ovejas lo que debían saber para salvarse? [...] ¿Eres de alguna persona casada que no viviste con paz con tu consorte? ¿Querbraste la fe del matrimonio? [...] ¿Hiciste escrituras falsas por dar gusto a otros y provecho a tu casa? [...] ¿Anduviste en rondas y galanteos con escándalo del mundo? [...] ¿Eres, por ventura, de alguna dama bizarra?, ¿de alguna mujer hermosa dada a galas, arreboles y trajes provocativos a mal? [...].

Mas haced cuenta fieles, que esta calavera es de un alma penitente, que para nuestro ejemplo y enseñanza quiere decir al Creador [...] tened misericordia de mí, [...] borrad, Señor, mis muchos y graves pecados que, para conseguirlo, yo ofrezco llorarlos como la Madalena los suyos. Mas ¡ay de mí!, ¿cómo podré llorarlos, que no tengo ojos? Los gusanos se me han comido los ojos. [...] Mas ¡ay que no podré confesar ningún pecado, porque me falta la lengua para ello! En polvos menudos se me

<sup>203</sup> Sobre la tecnología de los Cristos móviles, consúltese “Cristo, divino autómatas” de F. Rodríguez. Este tipo de máquinas autómatas perdieron popularidad desde finales del siglo XVIII y fueron entonces resguardadas en los sótanos eclesiásticos, pues, siendo imágenes sagradas, era imposible su destrucción. De ahí que, con mucha probabilidad, José María Sánchez Silva se inspirara en este tipo de máquinas en desuso para crear al Cristo protagonista de la famosa novela —luego llevada al cine— *Marcelino, pan y vino* (1953).

convirtió la lengua. [...] Mas ¡ay dolor!, ¿cómo podré arrepentirme de todo corazón, como se requiere, si no tengo migaja de corazón, que todo se lo comió la tierra? (*Práctica* 450-454)

Diecinueve años después de la publicación del manual para misioneros de Carabantes, salió a la luz *El menor predicador capuchino* (1693), de Félix Bretos de Pamplona. A diferencia de José de Carabantes, quien dedicó más de la mitad de su *Práctica de misiones* a la instrucción de misioneros, Bretos de Pamplona nos ofrece 85 “discursos varios, repartidos en tres cursos [y] probados con nuevas inventadas empresas”, tal y como reza el subtítulo de la obra. No se trata, pues, de un sermonario, sino de un tipo de florilegio que podían utilizar los predicadores para la composición de sermones de cuaresma, adviento, misión, fiestas, etc. Aunque Bretos de Pamplona consideraba que “con la fina tela de retórica bien trabajada de brocado y relumbrones de razonamientos” no se conseguía que las ovejas regresaran al rebaño sagrado, y que “el predicador sustituye a Cristo, hace veces de apóstol, es voz del Verbo y órgano del Espíritu Santo”, lo cierto es que a lo largo de la obra el capuchino propone el uso de relatos extravagantes, extraídos de pasajes bíblicos, de eventos históricos y de fábulas paganas, para captar la atención del auditorio. Estos relatos, según confiesa el autor, le fueron útiles durante “cerca de cuarenta años [que] he gastado en el ejercicio de predicar”. Se trata entonces de una recopilación de extractos de libros sagrados y profanos, que el autor dividió en cursos utilizados por el predicador para la “persuasión de la moralidad y moción de los oyentes” (Pamplona, *El menor*, “Carta de advertencia”).

En el discurso VI del curso I, el capuchino propone ingenios con los que el auditorio podía pensar que se hacía una burla, pero que luego, con el desarrollo del sermón, surtían efecto en la disposición anímica de los oyentes. Entre los ingenios de este tipo podemos leer el siguiente:

A un hombre pintaba degollando un cordero a la puerta de su casa, alrededor de su familia, con este mote *In loco crudelitas*. Todo el tiempo que estuvo el cordero en casa, fue el entretenimiento de la familia, para eso le trajeron y ahora por cumplimiento del regocijo lo matan, *In loco crudelitas*. Quieren los hombres entretenerse, a título de dar descanso a sus fatigas, coloreando los regocijos con honesto título de virtud, los días quizá más dedicados a Dios; donde quieren tenerle muy de su parte; y regocijar a su

Majestad como muy amigos, pues no les es ofensivo el acto, y lleva muy buen fin en su principio. Y ¿en qué parará la fiesta? En la del cordero, *Plagatus sum in domoeroum qui diligebatme*. ¿Cómo así? ¿Quién tuvo corazón para tal crueldad? ¿Quién le tuvo para llevarle a sus fiestas, con títulos honestos de regocijo, *Servire me fecisti in peccatis*? ¡Qué inhumanidad, *In loco crudelitas*! Materia es esta para hacer más sentimiento [de] Dios, que de otros excesos de nuestra ingratitud. (Pamplona, *El menor* 41)

Más adelante, Bretos de Pamplona presenta el siguiente relato, supuestamente útil para convencer a los oyentes del desprecio de lo profano y a los ministros eclesiásticos de los castigos que reciben quienes, siendo sacerdotes y confesores, no cumplen con su obligación de atender las necesidades espirituales de la grey:

De una alma [...] se cuenta que la dio Dios por purgatorio, *anduviese acá desnuda por todas las calles, y concursos*; por el exceso nimio de sus adornos y galas, que usaba en esos actos. *Y llevaba por compañía dos fieros mastines*. Y dijo a quien la vio, con permisión divina, su pena y la causa de ella: *y que los perros que iban a su lado eran su cura y su confesor, que por no corregirla sus demasías, iban en aquella forma, con no menor vergüenza suya* [...] (*El menor* 195-196; cursivas en el original)

Otro ingenio propuesto por el capuchino para introducir al auditorio en la filosofía de Satanás, porque “bien sabe Satanás filosofar” (*El menor* 241), reza así:

Edificó a Dios un hombre de este siglo, un templo. Pidió al obispo se le fuese a consagrar. Entró en él y *halló al demonio muy sentado en una silla, en medio de la iglesia, y dijo al obispo: vuélvete a salir, que esta casa es mía*. *Salióse luego con todos sus acompañados y al punto se hundió todo el templo*. No cese el católico de hacer en honra de su Dios cuanto su caudal alcance y sus fuerzas puedan. *Pero mire cómo consagra sus obras; porque el demonio, aunque no alcance nuestros interiores fines, es grande de lógico y sabe sacar infalibles consecuencias de antecedentes vistos*. Si ve la renta que tienes, heredades y tratos, y ve que gastas, aunque sea en culto de Dios, más de lo que tira tu renta y oficio, ¿qué consecuencia no ha de sacar ante el Tribunal de Dios, de que la obra es suya, y le pertenece? [...] Si te ve ir al

templo, después de haberte visto tantas horas al espejo, aunque te vayas a comulgar, ¿qué consecuencia ha de sacar? Si te ve callejear de noche y de día rezar en la iglesia, ¿no te ha de estorbar la imaginación para que le des tanto a él como a Dios? (*El menor* 228; cursivas en el original)

Los cursos de oratoria sagrada de Félix Bretos de Pamplona son un excelente referente para entender lo que durante la época moderna se conoció como predicación *a la capuchina*. Por lo demás, evidencian la contradicción existente entre el deber ser del predicador capuchino y lo que la predicación capuchina realmente era. Gracias a lo escrito hasta ahora, es posible comprender la acusación que los feligreses de la demarcación de San Gil (Sevilla) remitieron a Melchor de San Bartolomé en 1642 sobre el capuchino Pablo de Alicante de quien se dijo que, con su “desatada lengua”, había predicado “carantoña bien excusada” (Bouza, “Da golosina” 308-309). Y es que los excesos del ingenio capuchino, cuya finalidad era captar la atención de la audiencia a como diera lugar, fueron censurados incluso por los obispos de diferentes diócesis. Así lo demuestra el impreso suelto *A los doctos, desapasionados y amigos de la verdad*, de autoría anónima y carente de fecha<sup>204</sup>, que ha sido atribuido al capuchino Leandro de Murcia por Buenaventura de Carrocera, aunque sin justificaciones sólidas. Se trata de un papel impreso en el que el autor, un capuchino, sale a la defensa de la predicación de otro “padre capuchino (cuyo nombre ignoro y por eso no lo digo)”, que predicó “en la catedral de Segovia, estando presente el señor obispo y todo el pueblo”. Al parecer, el predicador capuchino dijo durante el sermón que Jesucristo no estuvo tres días enteros en el limbo porque expiró a las tres de la tarde y resucitó a la mañana del domingo, ya que “no quiso alargar más las penas de su Madre Santísima que con grandes ansias esperaba su Resurrección”. Además, según se lee en el impreso, el orador sagrado aseguró que el alma de Cristo estuvo “en el limbo de los Santos Padres o seno de Abraham, [y] salió victorioso rescatando [a] los presos”, luego de lo cual el capuchino sugirió que aquellos a quienes Cristo sacó del limbo llegaron al cielo antes que el propio Jesucristo. Otra proposición que al obispo le resultó escandalosa fue que el predicador afirmara que el cuerpo de Cristo en el sepulcro estaba “lleno de cardenales y heridas, desfigurado, afeado y asqueroso [...]”

---

<sup>204</sup> En adelante, a menos que se indique lo contrario, las citas proceden de este impreso carente de paginación.

lleno de sangre, hinchado de los azotes y los golpes, [y su carne] estaba pálida y con la amarillez de la muerte”; además, utilizó algunas palabras malsonantes sobre la limpieza espiritual de María y la gestación de Jesucristo. Al terminar el predicador su sermón, el obispo lo obligó a esperar en el púlpito y, atrayendo la atención de todos los oyentes, “dijo a voces desde su silla: ni Abraham entró en el cielo primero que Cristo, ni Cristo estuvo asqueroso en el sepulcro, para que se sepa otra vez lo que predica”. Se hizo entonces un escándalo que sobrepasó los límites del obispado y, mientras que unos lisonjeaban la autoridad del obispo, otros, como el autor del impreso, quisieron esclarecer los sucesos.

Los argumentos expuestos por el capuchino anónimo en defensa del predicador de la misma orden no tienen desperdicio. El fraile apologeta afirmó en el impreso suelto que el asco es la causa de que “apartemos los ojos” de algo horrible, no solo de lo corrupto, sino también de la deformidad que causa “horror a la vista y al estómago”, por lo que si

[...] Cristo estuvo lleno de salivas, flemas, polvo mezclado con sangre y con los sesos de la cabeza y todo desollado, hinchado y denegrido y asqueroso en la cruz, como dicen los [...] doctores, y otros sin número que fuera nunca acabar de referirlos, fuera gran milagro (y que no se ha de fingir sin necesidad) el que Cristo hubiese perdido en el sepulcro el estar denegrido, hinchado, acardenalado y desollado casi todo su cuerpo, que era de donde nacía el estar asqueroso. *Luego, en el sepulcro estuvo asqueroso en esta forma y manera, y para que lo estuviese es interpretación violenta el decir que fue necesario estuviese corrompido*<sup>205</sup>.

Sobre el momento en que Abraham entró al cielo, el apologeta aseguraba:

[...] no puso el dicho predicador más de su casa que romancear, y escabroseó mucho al señor obispo el que dijese que Abraham estaba

<sup>205</sup> Cabe destacar que en el *Índice* de libros prohibidos se encuentra indexada una obra de un capuchino de Sevilla, titulada *Ramillete de amarguras, donde se miran como flores [...] los mayores tormentos de Christo [...]*. No hemos podido localizar esta obra ni conocemos referencias directas o indirectas a esta. Tampoco tenemos noticias o hipótesis sobre el nombre del capuchino que la escribió. No obstante, parece posible que las sentencias de la obra, expurgadas por la Inquisición, siguieran la línea discursiva sobre la condición asquerosa en que quedó el cuerpo de Cristo durante la Pasión. *Índice último* 222. Para ampliar la reflexión sobre las implicaciones morales del asco, recomendamos “Sobre el asco en la moralidad”, de Arleen Salles.

bienaventurado y glorioso [...], de donde sacó el mismo, y no el predicador, la consecuencia que Abraham entró en la gloria primero que Cristo, y se la atribuyó al predicador.

En opinión del autor del impreso, las proposiciones malsonantes que se le atribuyeron al predicador capuchino no fueron tales y la reprimenda hacia el lenguaje que utilizó durante el sermón estuvo movida por la costumbre de los feligreses de lisonjear al obispo de Segovia, porque cuando el predicador afirmó “que la Virgen María tenía vilezas de Adán antes de concebir al Hijo de Dios”, se refería a que, aunque María estaba llena de gracia y virtudes y libre de todo pecado original, “con todo eso estaba vestida de la vileza de la humanidad, de la cual viniendo a ella el Espíritu Santo, la purificó o, por mejor decir, la proporcionó y dio la última disposición para recibir en sus entrañas al Hijo de Dios”. En la misma línea, según el apologeta, cuando el predicador afirmó que “Cristo Señor nuestro estuvo en las entrañas de María nueve meses y ocho días más”, lo hizo bajo la autoridad de san Vicente de Ferrer, quien, computando los días

[...] desde el 25 de marzo, en que fue concebido el Hijo de Dios, hasta el 25 de diciembre, que fue el día en que nació, y contando los meses a 30 días [Vicente de Ferrer] halla que estuvo Cristo Señor nuestro siete días más de los nueve meses en las entrañas de María, y le parece al santo que aquellos siete días más estuvo en las purísimas entrañas de la Virgen por el gusto que tenía de estar en María, con que le ocasionó a la misma Señora que fuesen más encendidos sus deseos de verle fuera de sus entrañas.

De ahí que al autor le pareciera injustificado que por un día de más en este cómputo de tiempo se acusara al capuchino predicador por proposiciones temerarias. Además, el fraile apologeta evidenció que, en cualquier caso, fue san Vicente de Ferrer quien realizó mal la contabilidad del tiempo de gestación de Jesús, debido a que consideró que todos los meses del año tenían treinta días. El autor del papel suelto concluye: “verán los doctos, desapasionados y amigos de la verdad, si [las proposiciones del orador sagrado capuchino] merecieron corrección pública, con tanto desdoro del predicador, y que ha ocasionado tanto descrédito a quien tan ajeno estaba de merecerle”.

Este impreso muestra que los capuchinos predicadores y misioneros solían ejemplificar su exégesis bíblica con relatos y vocabulario ajenos a los cánones del decoro en el púlpito, esto con la finalidad de mover la voluntad de la feligresía antes que su entendimiento, cuestión que supuso una continua tensión entre el ser y el deber ser. Es probable que, en un intento de resolver las tensiones ontológicas, el capuchino misionero José de Sevilla decidiera publicar sus *Gritos del capuchino enfermo* (1724). La obra está compuesta por cuatro apartados bien diferenciados: los “gritos de dolor” que sentía José de Sevilla al certificar la influencia del demonio en los razonamientos de algunos oradores sagrados; la noticia del tránsito del predicador y misionero Feliciano de Sevilla (†1722); una compilación de epístolas y escritos de Feliciano de Sevilla, tales como la carta que escribió al guardián del convento capuchino de San Juan Bautista (Granada) para solicitarle que encomendara su alma a Dios en vísperas de su muerte, y su último escrito, en el que exhortaba a los capuchinos al ejercicio misional; finalmente, un tratadito para componer sermones, titulado *Estímulos sacros del religioso celo*, probablemente también de Feliciano de Sevilla. Quizá el misionero José de Sevilla conoció al famoso predicador Feliciano de Sevilla y esta haya sido la razón por la que decidió rescatar sus escritos.

Entre otros asuntos, José de Sevilla manifestó su oposición a la idea común de que de la abundancia de predicadores adscritos a una congregación dependía la calidad de estos. Calidad y cantidad, en estas cuestiones, no eran sinónimos. Por otra parte, solicitaba al inquisidor general y obispo de Pamplona, Juan Camargo, su apoyo en el fomento de misiones dentro de España, habida cuenta de que todavía eran muchos los feligreses ignorantes de la doctrina católica. Le explicaba entonces que el tratadito *Estímulos sacros*, incluido al final de la obra, serviría para mejorar la calidad de la predicación misional y la haría más fructífera.

Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos reformistas como el de José de Sevilla, hacia la segunda mitad del siglo XVIII el descrédito de la predicación capuchina —y, en general, de los oradores sagrados españoles— llegó a su punto más álgido, luego de la publicación de la novela satírica *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias “Zotes”* (1758), del jesuita Francisco de Isla. El sacerdote utilizó motivos claramente relacionados con la orden de los capuchinos —capuchas y barbas— para mofarse del deplorable estado de la oratoria sagrada en la España de su tiempo, con lo cual la congregación quedó ridiculizada. Baste señalar aquí algunos episodios.

Cuando fray Gerundio se encuentra en su celda leyendo “el libro más guapo que he leído, ni pienso leer en todos los días de mi vida”, el beneficiado le pregunta el título de la obra, a lo que responde:

—¡Ah! ¿Cómo se intitula? —respondió fray Gerundio—. ¿Cómo se intitula? Eso es otra cosa, y no la había entendido. ¿Cómo se intitula?... ¡Pardiez que ya no me acuerdo! Pero tenga usted, que ya se me vino a la memoria. Se intitula *El capuchino*... No, no; soy un borracho. No se intitula *El capuchino*, pero ello es cosa de barbas. ¡Ah! Ya me acuerdo bien: se intitula *El barbón*. ¿*El barbón*?... No, ¡válgate Dios por memoria! Mas ello..., pues está aquí el mismo libro, ¿hay más que ir a ver la primera llana?; y lo sabremos. (J. F. Isla II: 35)

El beneficiado entonces advierte que Gerundio lee *El verdadero método de estudiar*, cuyo autor

[...] quiso esconderse tras de las venerables barbas de un capuchino de la congregación de Italia, y por eso tuvo por bien llamarse el P... Barbadiño, pero con licencia de sus barbas postizas, ya todo el mundo le conoce por las verdaderas, con sus pelos y señales. (J. F. Isla II: 34-35)

Luego, fray Gerundio insta a su interlocutor de la siguiente manera:

—¿Y qué me dice usted —le preguntó fray Gerundio— de lo que añade poco después el mismo Barbadiño? Que “el primer perjuicio o la primera preocupación que saca el estudiante del método de las escuelas, es persuadirse que la Escritura para nada sirve al teólogo”. Y el segundo “es estar en la persuasión de que no hay otra teología en el mundo, sino cuatro cuestiones de especulativa, y que todo lo demás son arengas y ociosidades de extranjeros..., siendo esta, en efecto, la preocupación general de todos los teólogos de este reino, y no rapaces o ignorantes, sino maestros y hombres de barbas hasta la cintura”. (50-51)

A lo que el beneficiado responde:

—¿Qué quiere usted que me parezca? [...] Que como el Barbadiño escribió la carta donde estampó estos disparates (y es la XIV del segundo

tomo) cuando acababa de padecer ciertos vértigos, o vertígenes, o vahídos, o como quisieren llamarlos, según él mismo dice al principio de ella, y debía de ser muy acosado de este accidente, por lo que se reconoce en sus cartas, todavía parece que le duraban algunas reliquias del vértigo cuando afirmó dos proposiciones tan disparatadas con aquella osadía que es tan natural al hombre. Yo estudiante he sido, y con estudiantes he tratado en las tres universidades de Salamanca, Alcalá y Valladolid, donde se estudia la teología escolástica, punto más, punto menos, con el mismo método que en Coimbra. Pero hasta ahora no encontré estudiante tan zopenco, que de dicho método sacase la preocupación de persuadirse que la Escritura para nada sirve al teólogo<sup>206</sup>. (51)

Al menos desde 1694, las mofas que la sociedad francesa hizo sobre la forma de predicar de los capuchinos dejaron una impronta en territorio hispano, pues en ese año salió a la luz la primera impresión de un sermón burlesco titulado *Sermon prononcé par le Révérend Père Esprit de Tinchey, capucin. Dans l'église des Dames religieuses de Haute Bruyère*, texto que gozó de una amplia recepción transatlántica gracias a las traducciones manuscritas al castellano y tuvo una influencia decisiva en el retrato del “capuchino-tipo” presentado por Isla décadas después (Hernández, “El sermón”). El sermón inicia con la sentencia *Sicut unguentum in capito quod descendit in barbam, barbam Aaron*<sup>207</sup>, utilizada en el texto de manera burlesca para referir a los predicadores que decían “algunas puerilidades [que] en Francia llaman *Capuchinadas* [y que] en España

<sup>206</sup> A propósito de Barbadiño, Menéndez Pelayo escribió que, entre los filósofos sensualistas que incidieron en el pensamiento heterodoxo español, estuvo el portugués Luis Antonio Verney, a quien “diole extraordinario crédito en su tiempo el *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*, escrito en forma de cartas de un religioso italiano capuchino, por ende llamado el Barbadiño, a un amigo suyo, doctor de la Universidad de Coimbra. Plan es el que traza el Barbadiño de reforma para todas artes y disciplinas, y especialmente para los estudios teológicos, pero en tan ardua empresa procedió con harto apresuramiento, escasa cautela y desmedida satisfacción propia, junta con indiscreto afán de novedades, conforme al gusto del tiempo” (*Historia de 231*, lib. IV). El eclecticismo del *Verdadero método de estudiar* (Lisboa, 1746) corresponde al momento histórico en el que se postuló que el sistema de la ciencia moderna se basaba, justamente, en la carencia de método (F. Álvarez 11-59; Moreno IV; Gallego).

<sup>207</sup> La sentencia corresponde al salmo 133 (132): “Como unguento fino en la cabeza, que va bajando por la barba, que baja por la barba de Aarón, hasta la orla de sus vestidos”. Hemos publicado la paleografía de una versión del sermón conservada en AGN (*Inquisición*, vol. 1.407, exp. 7, ff. 131-136) en Hernández, “Vacuidad fronteriza”.

califican de flores conceptos y agudezas” (*Sermón de Santa María*, RAE, sig. Ms. RM-2152 (10), sin foliar).

En su *Fray Gerundio*, Isla refiere el sermón del *Sicut unguentum* en el “Prólogo con morrión” de la obra:

Y ves aquí, lector mío [...] que con esto queda servido el autor duende de cierto recientísimo papel que anda por ahí de tapadillo, a título de que se imprimió *in partibus*; y es su gracia *La sabiduría y la locura en el púlpito de las monjas*. Hacia el fin del prólogo (que casi es tan pesado como este) refiere el autor, como de oídas, que “un obispo de Francia, viendo inutilizadas las prohibiciones de cincuenta o sesenta predicadores que deshonraban en el púlpito el ministerio de la palabra de Dios, creyó que debía probar si sería más útil ridiculizarlos, que emplear la autoridad severa. Compuso, dicen, un sermón lleno de conceptos [...] El texto que puso fue: *Sicut unguentum quod descendit a capite in barbam, barbam Aaron*. Luego que pareció este sermón, y al día siguiente, no tenía el librero un ejemplar. [...] Pero lo mejor que tiene es que ha desterrado del púlpito los conceptos; si por descuido a algún orador se le desliza alguno, basta para que le digan que ha predicado en el gusto de *sicut unguentum*. (J. F. Isla I: 35)

¡Válgame Dios! ¡Y qué flaco de memoria debe de ser vuestra reverendísima! Pues, ¿no nos acaba de contar aquel cuentecito (y con una gracia que encanta) de aquel señor obispo de Francia, que quitó la licencia de predicar “a cincuenta o sesenta predicadores”; y viendo que esto no alcanzaba, estampó aquel sermón burlesco, que se reimprimió más de cuarenta veces, sobre el texto de *sicut unguentum*, que, al leer la sal con que vuestra reverencia le refiere, se nos derrite la risa por las barbas? ¿Y esos cincuenta o sesenta predicadores “nuestros vecinos” (dentro de una misma diócesis, como es preciso suponerlo, para que estuviesen sujetos a la jurisdicción del tal señor obispo), serían “unos canes fieles que ladraban contra los lobos, y los apartaban de sus hatos”? ¿Y no podrían contarse también entre los “salvajes de Europa”? Pues ahora regule vuestra reverendísima no más que a razón de cincuenta, o sesenta, predicadores “de las barbas de Aarón”, por cada uno de los ciento y seis obispados que contiene el reino de Francia, y eche no más que cien predicadores de la misma estofa a cada uno de los diez y ocho arzobispados que cuenta en sus dominios; hallará vuestra reverendísima un cuerpo de siete mil

ochocientos “salvajes de nuestros vecinos”, que no es mal socorro para reforzar el ejército de los “salvajes de Europa”. (J. F. Isla I: 43)

Así pues, las frases *predicar capuchinadas*, *sicut unguentum* o *barbas de Aarón* se añadieron al repertorio de las culturas jocosas francesa e hispana de los siglos XVII y XVIII. Es probable que la recuperación de las traducciones al castellano del sermón francés *Sicut unguentum* en la obra del padre Isla haya supuesto el inicio del ciclo de traducciones jocosas características de la España del siglo XVIII, en cuyo inventario se encuentran textos como la famosa *Oración en defensa del pedo*, impresa en Toledo hacia 1776 por el deán de Alicante, Manuel Martí (Rovira). Ante esta situación, la respuesta capuchina al *Fray Gerundio de Campazas* no se hizo esperar. El capuchino castellano Matías de Marquina, traductor del *Sexto tomo de las Chronicas capuchinas*, defendió a los frailes predicadores de su orden de los oprobios escritos por Francisco de Isla. Ambos religiosos entablaron una fuerte discusión epistolar y, como producto de la contienda, surgieron entonces detractores y apologetas de la predicación capuchina (Carrocera, *La provincia 2*: 573-575; Chen). La recepción del *Fray Gerundio* y las polémicas que la novela suscitó entre Marquina e Isla obligaron a los ministros de la orden capuchina a plantear uno de los más grandes proyectos de reformatión en la historia de la congregación. Esta reforma se llevó a cabo por medio de los mal llamados *seminarios de misioneros capuchinos*.

## LOS SEMINARIOS DE MISIONEROS

En la segunda mitad del siglo XVIII, los preladados capuchinos intentaron modificar las prácticas culturales con las que los predicadores asistían a la feligresía, tanto en el púlpito como en las misiones. Como hemos señalado, los estudios de retórica no estaban implantados como parte de la formación de los frailes sacerdotes, pues la oratoria sagrada capuchina se apegaba más al uso de conceptos de dominio popular que a referencias teológicas y filosóficas. Además, la predicación capuchina, que se caracterizó por la teatralización del predicador en el púlpito, sufrió quizá el periodo más crítico de relajación a mediados del siglo XVIII. Así, en 1757, el defensorio general de la orden mandó a que, en el plan de estudios de los sacerdotes capuchinos, se establecieran cursos obligatorios de retórica y elocuencia latina, en modalidades teórica y

práctica, con el objetivo de que los frailes aprendieran a componer y pronunciar sermones (Carrocera, *La provincia 2*: 444). Pocos años después de impuestas estas modificaciones, subió al cargo de ministro general capuchino el primer religioso de origen español, Pablo de Colindres, quien asumió la responsabilidad de la orden entre 1761 y 1766. La reforma de las prácticas dentro de la congregación fue la prioridad de las actividades del nuevo ministro general, por lo que se dictaron ordenanzas conducentes a la recuperación del espíritu franciscano con el que la orden había sido fundada. El ministro se ocupó de resolver las rencillas existentes entre frailes y provincias capuchinas, condenó los excesos —comunes en el adorno de los altares capuchinos—, dispuso la reformatión del púlpito por medio de amonestaciones a los frailes que practicaban la retórica *gerundiana* y fomentó el trabajo misional entre los capuchinos; esto último con la intención de que sirviera para contrarrestar el impacto de las ideas francesas ilustradas que entonces circulaban en Europa (Carrocera, “El Rmo. P.”; Carrocera, *La provincia 2*: 126-146).

Como parte de una reformatión de largo alcance, particularmente necesaria en las provincias capuchinas españolas, el ministro consideró la idea de la erección de conventos capuchinos de retiro en donde la regla fuera observada con extrema rigurosidad. Sin embargo, luego de reflexionar sobre la historia del franciscanismo y sus reformas, Colindres estimó que con la fundación de tales conventos, muy similares a los de franciscanos recoletos, se corría el riesgo de una escisión dentro de la orden capuchina. Esta fue la razón por la que, durante su visita a las provincias españolas como ministro general (1763-1764), decidió impulsar la erección de casas conventuales bajo el nombre de *seminarios de misioneros* en las provincias de Andalucía y Valencia. Siguiendo el espíritu reformador de Colindres, los generales que lo precedieron en el cargo determinaron que el convento capuchino de Toro (Zamora, España) fungiera como el primer seminario de misioneros castellanos desde 1770 e instauraron otros seminarios, como el valenciano de Monóvar, el andaluz de Sanlúcar de Barrameda —dispuesto para la formación de misioneros capuchinos en las Indias (Roper, “El Real Seminario”; Roper, “Los capuchinos”)—, el de Marchena —elevado a seminario de misioneros en 1772— y el del convento de Borja —ubicado en Zaragoza y convertido en seminario a finales del siglo XVIII (Pobladura, “Seminarios”)—. Cabe destacar que hasta el momento no se conoce la razón por la que Colindres no fundó un seminario de misioneros en Navarra durante su visita en 1764 (Carrocera, *La provincia 2*: 150-151), a pesar de que en esa

misma época se reformó normativamente el convento castellano de El Pardo, bajo los mismos lineamientos del seminario de misioneros del Toro, aunque sin cambiar su nomenclatura (Carrocera, *La provincia* 2: 175-187).

Aparentemente, los seminarios de misioneros estarían dedicados, como su nombre lo indica, a la especial instrucción de los capuchinos que aspiraran a la dignidad de predicador apostólico y misionero. A pesar de ello, el fin último que se perseguía con la erección de estas casas de estudio era la reforma en la observancia regular y el retorno al espíritu del santo fundador. Por eso tales seminarios se rigieron bajo ordenanzas propias, bien diferenciadas de las que regulaban la vida en los conventos comunes (Carrocera, *La provincia* 2: 155-161).

Un excelente ejemplo de la observancia de la regla pretendida dentro de los seminarios de misioneros se encuentra en el informe manuscrito del provincial de Castilla, Fidel de Toruera, dirigido al ministro general de la orden en 1762. En este documento se resolvían diferentes asuntos concernientes a la posibilidad de establecer cerca de Madrid un seminario de misioneros capuchinos (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [30], ff. 202-204). Considerando que —además de la reforma en la estricta observancia de la regla franciscana— otro de los objetivos de la creación de estos seminarios era la preparación de los religiosos mejor dotados para las tareas evangélicas, Toruera propuso en el informe un programa reformador de la observancia regular y de las prácticas de los oradores sagrados y misioneros capuchinos, que debía implantarse en el pretendido seminario. En él se enseñaría “la inteligencia de la Sagrada Escritura, el argumento y narrativa que contiene en cada uno de sus libros, los varios sentidos en que se puede interpretar y el manejo de santos padres y expositores que la declaran”. Los frailes aprenderían “a formar y componer un sermón acerca de cualquier asunto [...] y así se enseñará un retórica evangélica breve y compendiosa”. Además, con este aprendizaje los religiosos quedarían bien instruidos en el correcto empleo de la invención, la disposición, el estilo y las acciones conducentes a “inclinarse, persuadir y convencer” al auditorio. Quien se instruyera en el seminario de misioneros sería capaz de discernir entre las partes y lugares del sermón, es decir, entre “lo que es objeto, lo que es asunto y lo que es precisa circunstancia, sabrá lo que es salutación, introducción, tema, pruebas y peroración y, en fin, sabrá los lugares en donde se han de sacar y tomar las pruebas para cualquier tema” (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [30], f. 202). De ahí que, al menos durante seis meses, los religiosos aceptados en el seminario tuvieran que cursar asignaturas sobre

[...] escritura en común y en particular, sus sentidos, el manejo de santos padres y expositores, y también los principios y reglas que enseña la retórica para estas composiciones, teniendo cada día a este intento una conferencia pues, sin esto, cuando llegue la práctica, mal se podrán advertir y corregir los defectos. (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [30], f. 202 v.)

El “preósito o el vicepreósito en su ausencia”, es decir, el responsable de evaluar el desempeño de los frailes, encargaría cada semana a un religioso diferente la escritura de un sermón relacionado con un asunto concreto. El sermón se leería en presencia de la comunidad y “allí advertirá el preósito los defectos que se notase [...] y el predicador oirá con humildad y respeto las tales advertencias para enmendarlas” (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [30], f. 202 v.). Igualmente, los frailes estarían obligados a preparar semanalmente

[...] una plática doctrinal sobre algún mandamiento de la ley de Dios o de la Iglesia sobre la confesión general o particular o sobre la preparación para comulgar, sobre algún misterio de la fe o sacramento, o sobre las obligaciones y omisiones de cualquiera estado o empleo, y en otro día de la misma semana se leerá. (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [30], f. 202 v.)

Estas pláticas doctrinales serían corregidas para desterrar “toda opinión y doctrina peregrina”. Así mismo, todos los domingos, los seminaristas estarían obligados a asistir a conferencias sobre

[...] casos prácticos y doctrinales que miren a las dificultades que ocurren en la práctica, con sus circunstancias y [...] se deben interponer algunos casos acerca de la regla, de cuya ignorancia resultan muchas omisiones y relajaciones, y habiendo oído los pareceres de los otros, dirán al fin su resolución. (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [30], f. 202 v.)

Los religiosos que siguieran “con puntualidad y aplicación los tales ejercicios” durante cuatro años, quedarían habilitados para cubrir las prelacías conventuales, incluso sin haber sido vicarios. Además, al prefecto del seminario se le concedería que dijera la misa de la hora prima y,

[...] cuando se practicasen los ejercicios del seminario en la semana que hubiese sermón y plática doctrinal, a los que estuviesen encargados de

dicho sermón y plática, se les conceden las horas menores en aquella semana, y en día que las hubiesen de decir en el seminario, se les concede todo el coro. (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [30], f. 202 v.)

Finalmente, no se le daría el título de misionero al religioso que no hubiese cursado los cuatro años de ejercicios en el seminario, y se disponía que

[...] tampoco pueda predicar misión formal, sino es en caso que a la Reverenda Definición pareciese lo contrario acerca de algún sujeto adornado de ciencia, prudencia y experiencia en el dicho ministerio, y entonces seguirá el método y práctica del seminario para evitar lo que tantas veces se ha visto por la experiencia: que muchos, siguiendo su genio y su parecer, han mezclado varias máximas ridículas, ajenas de nuestro porte, de nuestra gravedad y también del ministerio. (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [30], f. 202 v.)

Los objetivos del programa se encaminaban a la reforma de la oratoria sagrada, tanto en el contenido como en la forma, para contrarrestar las relajaciones, corrupciones y banalidades que habían fomentado el descrédito de los capuchinos entre clérigos y seglares. Se procuraba que los frailes fueran capaces de interpretar ortodoxamente la Sagrada Escritura, al igual que de extirpar las doctrinas novedosas y ridículas con las que los predicadores solían agasajar al auditorio. Cómo predicar, cuáles eran los tipos de auditorios, qué tipo de sermón debía predicarse según la ocasión, cómo se formaba una procesión penitencial en la misión, cuál era la forma adecuada de fomentar las devociones de la Virgen, de las ánimas y del viacrucis entre los fieles; cómo debía dirigirse el predicador al cabildo o a una ciudad entera durante el sermón, cuáles eran los elementos constitutivos de la misión y las características de “economía política, atención y urbanidad que deben tener entre sí los misioneros”, y cuáles eran las reglas de urbanidad adecuadas para que el predicador se apersonara ante los representantes del clero secular en el lugar de misión eran preguntas que formaban parte del repertorio de aprendizajes que adquiriría el seminarista durante el programa instructivo de cuatro años. Además, con la exigencia de cursar los estudios en un periodo obligado y con el impulso a la disciplina estudiantil, se pretendía la profesionalización de los oficios de predicador y misionero. De ahí que la preparación recibida dentro de un seminario de misioneros supusiera la

obtención de un estatus especial para el sacerdote egresado, razón por la cual los religiosos admitidos en el seminario tenían que poseer cualidades específicas. Estos sujetos debían ser hábiles para la predicación: debían demostrar su destreza en las *prendas naturales*, tales como “buena y robusta salud, buena voz, gracia natural para el púlpito, afabilidad y prudencia para el confesionario”; en las *prendas adquiridas*, es decir, en “una mediana inteligencia de la teología escolástica, [...] de la teología moral y también, de la expositiva”; y en las *prendas morales* del buen religioso, que comprendían el “retiro, celo y oración, y no aseglarados y vanos, de conocida modestia y de buen ejemplo” (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [30], ff. 203-203 v.).

La responsabilidad del gobierno y del mantenimiento del seminario, al igual que el nombramiento de los religiosos que ocuparan diferentes empleos dentro del convento, recaían en el prepósito y en el viceprepósito. A estos se les recomendaba que evitaran cargar de responsabilidades ajenas a los guardianes y vicarios “por las ocupaciones que consigo traen estos empleos [...] fuera no cumplir ni con uno, ni con otro empleo y malograrse desde luego nuestro intento”. Una de las obligaciones más importantes del prepósito o prefecto era corregir los sermones y las pláticas doctrinales encargadas a los seminaristas, luego de lo cual estos estaban obligados a pasar en limpio el texto, incluyendo las enmiendas sugeridas. El prepósito guardaría los textos en limpio “en parte segura y con llave (la que tendrá el prefecto) para que después sirvan de norma y regla a los venideros, y cuando muriese algún misionero, sus sermones vendrán al seminario” (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [30], f. 203). La compilación de la producción literaria realizada por los seminaristas y su resguardo convertía el espacio del seminario en una gran biblioteca de sermones dispuestos para cualquier ocasión y sobre cualquier asunto.

De las consideraciones de Toruera en este texto se deduce que, como ya lo había denunciado el jesuita Isla en su *Fray Gerundio*, a mediados del siglo XVIII la predicación de los capuchinos hispanos se caracterizaba por sus referencias a temas disparatados mediante discursos teñidos de sentencias populares, de disquisiciones que poco tenían que ver con los principios básicos de la fe y de una exacerbada gestualidad en el púlpito. Por ello la reforma por medio de la implantación de seminarios de misioneros no estaba focalizada solo en la calidad discursiva de los predicadores, sino también en la regulación de la gestualidad, de las formas de urbanización y de los modales adecuados que los frailes debían observar durante los actos públicos.

El provincial Fidel de Toruera escribió que en el seminario proyectado existiría un libro normativo que haría las veces de “regla a todos los misioneros de nuestra provincia sin que pueda alguno alterarlo, ni mudarlo, sin consulta de la reverendísima definición”. En este texto también se anotarían los privilegios y las indulgencias que desde Roma se concedían a la orden capuchina, con la finalidad de que cada misionero conociera con fundamento “a lo que se extienden sus facultades y también las que suelen conceder los señores obispos a los misioneros”. Siendo un libro manuscrito, podía ser aumentado conforme el desarrollo del seminario, pues se pretendía que en dicho cuadernito se escribieran también “los casos arduos y raros que suelen acaecer y de facto acaecerán en la misión, ya para que sirvan en las conferencias morales, y ya para la práctica de los que sucedieren”. Se estipuló, además, que la protectora de las misiones fuera la Virgen María en su advocación como Divina Pastora, “ya por que un capuchino la sacó a la luz con este título para este ministerio, y nos toca promoverlo y adelantarlo, y ya porque con este atributo excita y mueve esta Divina Reina a devoción y ternura singular” (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [30], f. 203 v.). A ella se le dedicaría una ermita en el huerto del convento para que la comunidad de seminaristas le rindiera culto y le solicitara la fuerza y el talante necesarios para llegar a ser un ejemplar apóstol de Jesucristo<sup>208</sup>.

Ahora bien, se pretendía que el seminario de misioneros proyectado se estableciera en uno de los dos conventos capuchinos ya existentes entre las ciudades de Madrid y Guadalajara: en el convento de Jadraque, fundado en 1678, o en el de El Pardo, fundado hacia 1612. El provincial castellano declaró que era preferible elevar al rango de seminario al convento de El Pardo, por estar mejor situado, ser más grande y tener más limosnas de los fieles, esto último debido a que en Jadraque “apenas pueden mantenerse 18 o 20 religiosos y esto

<sup>208</sup> Esta advocación mariana debe su origen a la *idea discursiva y predicable* de fray Isidoro de Sevilla —llamado en el siglo Vicente G. Vicentelo de Leca y Medina, emparentado con la familia del sevillano Miguel Mañara Leca y Colona y Vicentelo—, quien ingresó al convento capuchino de las Santas Justa y Rufina de Sevilla hacia 1679. Fray Isidoro encargó a Miguel Alonso de Tovar la pintura de aquella visión intelectual, que en 1703 fue conducida procesionalmente desde la iglesia parroquial de San Gil hasta el paseo de la Alameda de Hércules, en Sevilla. Actualmente, trabajamos en la investigación sobre el origen del culto a la Divina Pastora y las fuertes polémicas que enfrentó Isidoro de Sevilla luego de haber hecho pública su visión intelectual. Una versión moderna del texto fundacional de esta advocación es *La Pastora coronada*, de Isidoro de Sevilla, e incluye los estudios de Jaime Galbarro y Antonio Valiente Romero.

con bastante escasez y penuria, por ser esta tierra estéril”. Otro punto a favor de la elección de El Pardo era que ahí se lograría mayor provecho en los ejercicios espirituales y en los estudios, “por su soledad y retiro, por no tener que salir a limosnas ni a otras cargas, que son precisas en Jadraque, y por tener una librería proveída de libros para este intento”. Según el discurso de Toruera, si los seminaristas debían habitar en un lugar donde continuamente tuvieran la necesidad de salir a mendigar, la disciplina se dispersaría y “ni habría régimen, ni gobierno”. Finalmente, Toruera consideraba que, convirtiendo al convento de El Pardo en seminario de misioneros, sería posible la expulsión de muchos religiosos “inhábiles y ociosos” que se verían obligados a observar con suma rigidez las ordenanzas dictadas para los seminarios. En este sentido, el convento de El Pardo quedaría limpio de estos lastres que gozaban de los beneficios de vivir en uno de los mejores conventos de la provincia de Castilla, puesto que no parecía justo que quienes querían esforzarse en la observancia de la regla y en la disciplina religiosa y estudiantil fueran destinados a un convento pequeño donde sufrirían muchas pesadumbres (RAH, sig. M-RAH 9/3632 [30], f. 204).

Las consideraciones a favor de la elección del convento de El Pardo demuestran la necesidad de denunciar a los frailes relajados que poco compromiso mostraban con el apostolado. Sin embargo, el convento de El Pardo nunca obtuvo el título de seminario de misioneros y continuó denominándose simplemente como convento, aunque sabemos que sí se reformó la normativa por la que se regía y se impusieron las ordenanzas previstas en el manuscrito por el provincial de Castilla. Probablemente, esta continuidad en la nomenclatura se debió a su calidad de convento cortesano, de manera que el seminario de misioneros castellano más conocido —porque así se le llamó— fue el del convento de Toro en Zamora, España.

Cabe destacar que la implantación de los seminarios de misioneros en España generó oposiciones y polémicas dentro y fuera de la orden. Estas polémicas tuvieron lugar desde el generalato del padre Colindres (1761-1766) hasta el gobierno del padre Erhard de Radkersburg (1775-1789). Es importante también mencionar que, para llevar a cabo la fundación de los primeros seminarios de misioneros capuchinos establecidos en España, Colindres retomó las directrices por las que se rigieron los conventos de retiro existentes en Roma desde 1755. Estas directrices surgieron gracias a la herencia espiritual —conocida como la *Riformella*— de san Leonardo de Porto Mauricio († 1751), perteneciente a la Orden de Hermanos Menores Reformados de la Estricta

Observancia, luego de que algunos religiosos formaran cenáculos de espiritualidad y recogimiento vinculados con los conventos de estricta observancia de San Miniato del Monte y de Florencia, fundados por Porto Mauricio (Pobladura, “El establecimiento” 59).

Colindres pretendió establecer los seminarios de misioneros en todas las provincias europeas de la orden capuchina, luego de evaluar los resultados obtenidos con la implantación de los seminarios en las provincias hispanas. Pese a ello, mientras que un grupo de prelados capuchinos apoyó con entusiasmo la propuesta, otros religiosos “negaban la necesidad y la utilidad de aquella iniciativa, calificándola de novedad innecesaria, perjudicial y deletérea, propagada por algunos fanáticos, idealistas y reformadores”. Quienes se negaban a acoger la propuesta consideraban que sería la causa de “divisiones en las provincias y escandalizaría a los seglares” (Pobladura, “El establecimiento” 62-63). Después de la muerte del padre Colindres, acaecida en 1766, la facción opositora a la erección de los seminarios de misioneros volvió a imponerse, y exigió que se prohibieran las fundaciones de más seminarios e incluso propuso la desaparición de los ya existentes. Sin embargo, en el capítulo celebrado para suceder al capuchino español quedó elegido como procurador general el padre Radkersburg, quien defendió el espíritu del difunto y, años después, al ocupar el cargo de ministro general, dio un nuevo impulso a los centros de retiro.

Carlos III apoyó abiertamente la permanencia de los seminarios de misioneros capuchinos en España —particularmente la del seminario de Toro—, por lo que dispuso que fueran puestos bajo su real patronato. Una medida protectora de tal realce era necesaria, ya que el ministro provincial castellano Fidel de Arcos no participaba de los proyectos reformadores de Colindres. Tras la muerte de este, Arcos orientó su política provincial hacia la clausura del seminario de Toro y pidió la abrogación definitiva de las ordenanzas que lo regulaban ante los superiores. Estos hechos se transformaron en una batalla campal entre las diligencias reales y el superior provincial, pues Fidel de Arcos estaba totalmente en contra de que tanto el rey como el Consejo de Castilla tomaran parte en las disputas sobre el asunto (Pobladura, “Seminarios”).

El regalismo de Carlos III hacia los capuchinos durante la segunda mitad del siglo XVIII se comprueba en una carta, fechada el 10 de noviembre de 1766, que el conde de Aranda dirigió al padre superior del seminario de Toro. Según el documento, el rey se encontraba disgustado porque, a pesar de que en las ordenanzas que regían al seminario de Toro estaba dispuesto que ningún

seminarista pudiera ser enviado a otro convento —salvo en el caso de que la mudanza se solicitara por escrito y fuera consentida por el padre guardián y los comisarios—, el padre general del seminario pretendía expulsar del convento a fray Miguel de Torrubia, en contra de su voluntad, para admitir el ingreso de otro fraile sin haberle sido concedida la aprobación del guardián y de los comisarios. Con ello se alteraban las ordenanzas “de obra tan santa”. Así, el conde de Aranda pedía “que no se innove” en las disposiciones del padre Colindres, ya fallecido, y que se acataran las ordenanzas de Toro (RAH, sig. M-RAH, 9/3632 [32], sin foliar).

Años más tarde, el interés que Carlos III prestó a la permanencia de los seminarios en sus reinos lo condujo a litigar directamente en Roma. Con esto, el rey deseaba obtener la expedición de aprobaciones pontificias, permanentes e irrevocables, con las que se garantizara la continuidad de los seminarios y quedara abierta la posibilidad de más fundaciones como estas en el futuro. El resultado fue que, en 1770, la Santa Sede otorgó un breve pontificio a las provincias capuchinas españolas en el que se aseguraba la continuidad de la reforma iniciada por Pablo de Colindres en Castilla, Valencia y Andalucía. Así mismo, el breve exhortaba a los prelados de la orden a regirse por las ordenanzas de los seminarios de manera estable y permanente,

[...] sin permitir la menor alteración, dispensa, ni interpretación en manera alguna, pues cualquiera infracción o relajación de lo ordenado y dispuesto en dichas constituciones será del mayor desagrado del rey y se verá Su Majestad precisado a tomar la más severa providencia para la enmienda y observancia de lo que se hubiere alterado u omitido. (Pobladora, “Seminarios” 425)

Es evidente que Carlos III quiso sustituir a los jesuitas expulsados por sacerdotes capuchinos para que el fruto de los trabajos misionales que históricamente habían realizado no se perdiera. No obstante, la preparación de predicadores y misioneros capuchinos no estaba a la altura de la que habían recibido los jesuitas, de manera que la permanencia de los seminarios de misioneros capuchinos en España se convirtió en un asunto de política monárquica.

A su vez, resulta bastante probable que los prelados capuchinos hayan realizado diligencias precisas para demostrar su utilidad apostólica frente a la

corte monárquica tras la expulsión de los jesuitas. La supresión de la Compañía de Jesús abría un espacio de oportunidad para la orden de la capucha, razón por la que, en 1767, el provincial de Castilla fray Manuel de la Calzada envió un comunicado a todos los frailes capuchinos en el que exhortaba a quienes tenían licencia para confesar monjas a extirpar ciertas “profecías y revelaciones fanáticas de algunas religiosas acerca del regreso de los regulares de la Compañía y de las especies sediciosas que han salido de sus claustros”. El provincial denunció también la existencia de directores espirituales que servían como “secuaces de las máximas y doctrinas de los regulares expulsos”, a quienes acusaba de perturbar la tranquilidad de las hermanas, de dividir las en partidos y de entrometerlas en “negocios de gobierno, del todo impropios de la debilidad de su sexo y del retiro de la profesión monástica”. De esto, según Manuel de la Calzada, solo podía resultar la propagación de “la sedición en sus penitentes, con pretexto de dirigir las conciencias” (RAH, sig. M-RAH, 9/3633 [2], f. 49).

Aunque los capuchinos carecían de jurisdicción sobre los conventos de religiosas por sus constituciones generales y “los que tienen licencia para confesarlas son tan pocos, que no llegan a veinte en toda la provincia”, Calzada ordenó a los confesores castellanos que se ocuparan de disuadir la credulidad de las monjas sobre las profecías del regreso de los jesuitas y que lo mismo hicieran cuando “oyeren hablar de esta materia a los seglares”, oponiéndose y persuadiéndolos de la falsedad en que incurrieran (RAH, sig. M-RAH, 9/3633 [2], f. 50). Para finalizar el comunicado, el provincial advirtió a los miembros de la orden:

[...] si algún religioso hubiese defectuado en esto, el prelado de cada convento me avisará prontamente para que yo tome las debidas providencias con un ejemplar castigo, y lo mismo, si en lo sucesivo ocurriese (lo que no espero) defectuar alguno. (RAH, sig. M-RAH, 9/3633 [2], f. 50 v.)

La sustitución de misioneros jesuitas por misioneros capuchinos era aparentemente natural. De acuerdo con el estudio comparativo de las misiones jesuitas y capuchinas realizado por Rico Callado, desde el siglo XVII ambas congregaciones compartían ciertos métodos de trabajo en las misiones populares. El paralelismo entre las prácticas misionales de los seguidores de Loyola y de los frailes de la capucha permitió que los capuchinos se ocuparan de las

misiones americanas que dejaron los jesuitas. Estos frailes fueron llamados *jesuitas capuchinos*. Y es que ambas congregaciones

[...] compartieron el modelo de misión “penitencial” que fue el más importante en la España postridentina. Se caracterizaba por tener unos componentes esencialmente espectaculares y afectivos, desarrollándose en un corto espacio de tiempo, dos o tres semanas a lo sumo, en claro contraste con la misión catequética, en la que los componentes pedagógicos tenían un mayor peso. (Rico 8-9)

Así, durante el reinado de Carlos III, la orden capuchina gozó en España de un amparo real solo comparable al que habían recibido de Felipe III y Margarita de Austria. De ahí que en 1779, mediante real cédula, Carlos III reiterara las disposiciones de una carta ejecutoria fechada en 1716, en la cual se declaraba que los capuchinos, sus donados y sus criados estaban exentos de “toda contribución de pontazgo, portazgo, y barcaje [...] por no tener nada propio y mantenerse de limosnas”. Además, el rey ordenó a los administradores y recaudadores responsables de estas contribuciones que no molestaran a los religiosos ni permitieran que “se les moleste con este motivo en manera alguna” (RAH, sig. M-RAH, 9/3632 [16]), ff. 166-166 v.).

A pesar de los esfuerzos reformistas iniciados en España por el padre Colindres y del apoyo monárquico, la mayoría de los predicadores y misioneros capuchinos poco modificaron sus prácticas en el púlpito y en la misión. Por ejemplo, fray Fidel de Alcabón, residente del convento capuchino de La Paciencia ubicado en Madrid, fue desterrado en 1767 por la acusación de predicar un sermón “sedicioso y sacrílego” a las monjas concepcionistas franciscanas. El Consejo de Castilla le levantó el destierro en 1771 pero, ocho años más tarde, la Inquisición recogió las copias de un sermón suyo, predicado en la iglesia de los trinitarios, por considerar que contenía proposiciones peligrosas (Carrocera, *La provincia 2*: 586). Así mismo, el caso de los frailes Eugenio de Sieteiglesias e Isidoro de Fermoselle (o Fermoze), caso acaecido en 1768, evidencia que la forma de predicar de los capuchinos continuó siendo un problema para los ministros de la orden. Provenientes del seminario de misioneros de Toro, Sieteiglesias y Fermoselle predicaron en la ciudad de Segovia

[...] contra las máscaras y comedias, afirmando absoluta e indistintamente, que los que las representaban estaban absolutamente en pecado

mortal, y que le cometían también mortal cuantos concurrían a ellas, y por solo hacer intención de ir a verlas. (RAH, sig. M-RAH, 9/3632 [29], sin foliar<sup>209</sup>)

El Consejo de Castilla mandó que saliesen inmediatamente de aquella ciudad para regresar a su convento, recogió las copias del aquel sermón predicado y obligó a los religiosos a que “en el camino no prediquen con pretexto alguno”. Gracias a una nota escrita por otra mano, sabemos que los predicadores no aceptaron las represalias que el Consejo les impuso por predicar en contra de las comedias, pues, aunque eran conscientes de que quizá la forma expositiva que utilizaron no fue la más adecuada, a su parecer no habían expresado falacia alguna, ya que las comedias eran causa de pecado mortal:

A continuacion de este orden puso nuestro muy reverendo padre vicario provincial precepto formal de santa obediencia para que no predicásemos [ilegible] todo lo cual tiene en su poder [ilegible] reverendo padre general, a quien no me he atrevido a pedirle; y así puede ser que me equivoque en algun término, pero no en la substancia.

Hasta no encontrar el texto censurado seguiremos preguntándonos cuáles fueron los móviles para que el Consejo persiguiese aquel sermón y en qué terminó el asunto. Sin embargo, parece probable que los propios acusados hayan llevado la causa al ministro general de la orden, como puede deducirse de la anterior anotación.

Ahora bien, los seminarios o colegios de misioneros tuvieron una sede en el mundo trasatlántico. Después de la expulsión de los jesuitas, la Corona necesitaba suplir la actividad misional de aquellos y, dado que los capuchinos compartían este apostolado con los jesuitas, en 1789 se les permitió fundar un colegio de misioneros en La Habana. Los encargados de dicha fundación fueron capuchinos franceses que, auxiliados por algunos clérigos irlandeses, elevaron la sede a diócesis propia en 1793 y convirtieron la zona en el eje evangelizador desde el cual se realizarían misiones en Luisiana y Nueva Orleans (Armillas, “Nueva Orleans” 98). Según el padre Carrocera, la erección del seminario de misioneros capuchinos en Cuba tenía tres objetivos: la observancia

---

<sup>209</sup> Las siguientes citas provienen de esta fuente, hasta que se indique lo contrario.

ajustadísima de la regla franciscano-capuchina, la realización de misiones por toda la isla para afianzar la religión católica, y que el seminario fungiera como una institución proveedora de sacerdotes misioneros capaces de convertir a la verdadera fe a los indígenas de Luisiana y Florida (*La provincia* 2: 213).

La historia del seminario de misioneros de La Habana se remonta a la primera mitad del siglo XVIII. Desde 1743, la ciudad de Nueva Orleans fue el foco de pugnas y disputas sobre la jurisdicción evangelizadora entre los capuchinos franceses y los jesuitas. Aunque este lugar formaba parte de la sede apostólica de La Habana, los Gobiernos español y francés comenzaron a disputarse la potestad de la zona. Ese mismo año llegó a Nueva Orleans la última expedición de capuchinos franceses avalada por el dominio francés. En el contingente de evangelizadores franceses estaba el capuchino Dagobert de Loguessy quien, veinte años después y tras la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús del territorio, protagonizó un fuerte choque político con fray Cirilo de Barcelona. Después de la firma del Tratado de París (1763), con el que Francia cedió la región de Luisiana a España, y luego de revelarse las consecuencias de la política europea dispuesta contra los jesuitas, se determinó que las misiones de la zona estuvieran a cargo de capuchinos españoles. No obstante, capuchinos franceses y españoles convivieron en el trabajo evangelizador, aunque no sin problemas causados por las diferentes estrategias misionales que empleaban (Armillas, “Organización”).

Para resolver los conflictos entre los religiosos de distintas naciones, en 1781 Pío VI dictó una bula por la que se creó un obispado auxiliar para Luisiana y Florida, dependiente de La Habana, y dispuso que el capuchino Cirilo de Barcelona fuera nombrado el primer obispo de la zona (Martínez Gálvez 195). Los habitantes de Luisiana eran mayoritariamente católicos de origen francés, aunque también existían pequeñas comunidades de católicos alemanes e irlandeses. De ahí que la lengua se convirtiera en el impedimento para que los capuchinos españoles llevaran a buen término su labor evangelizadora, pues, según María del Carmen Cebrián, los misioneros españoles llegados a Nueva Orleans entre 1766 y 1785 procedían principalmente de Andalucía, Castilla y Cataluña (194). A esta situación había que añadir la fama que históricamente había tenido Nueva Orleans como lugar de relajamiento de costumbres y de hostilidad hacia los misioneros (I. Martínez).

La monarquía española no pudo contener ni regular las costumbres de los habitantes de Luisiana. Las diferencias raciales, culturales y lingüísticas

minimizaban sobremanera las esferas de acción de los misioneros capuchinos españoles y ponían en evidencia la necesidad del apoyo que podían brindar los capuchinos franceses. Algunos religiosos, tras comprobar que sus esfuerzos evangelizadores resultaban inútiles, comenzaron a incurrir en prácticas impropias de su estado clerical, que generaban escándalo en las cortes europeas. Tal fue el caso del capuchino francés Hilario Genevoux quien, entre 1782 y 1784, fue procesado judicialmente a causa de la relajación de su vida clerical, luego de lo cual fue expulsado de Luisiana y le fue prohibido pisar cualquier lugar de América (I. Martínez 196). Años más tarde, en 1789, se le ordenó al capuchino español fray Francisco Notario que abandonara el curato de San Miguel de Panzacola (Florida), luego de ser acusado de pasear consuetudinariamente sin el hábito, de utilizar armas y de alarmar a quienes vivían cerca de la casa conventual con gritos, situaciones que no solo escandalizaron a la feligresía católica, sino también a los miembros de la comunidad protestante (Armillas, “Nueva Orleans” 108).

En 1785, el capuchino andaluz José de Jerez fue acusado de sollicitación, después de que la novicia ursulina Bárbara Rita Lobato de Figueroa lo denunciara. El obispo fray Cirilo de Barcelona defendió a su hermano de congregación argumentando que el comportamiento de Jerez se debía a su ignorancia, tras comprobar que el acusado “no tenía una conciencia clara de lo que era una cuestión de sollicitación”. Como testigo de la ignorancia del andaluz, don Luis Ignacio Peñalver, juez eclesiástico de La Habana, afirmó que el religioso “no sabía ni una sola de las cuestiones teológicas que se le habían planteado en el examen de aptitud previo a su salida a misiones”. Como consecuencia de este bochornoso suceso, el obispo Cirilo aprovechó para solicitar al obispo de La Habana que no enviara más capuchinos ignorantes a Luisiana y le sugirió que en su lugar remitiera religiosos franciscanos, pues consideraba que estos estaban mejor preparados para el trabajo de la misión. Al parecer, las sollicitudes del obispo capuchino Cirilo de Barcelona no fueron escuchadas. En enero de 1794 se quejaba desesperadamente de que en el obispado auxiliar que dirigía había únicamente un capuchino francófono para atender a más de 6.000 almas (Armillas, “Nueva Orleans” 108-109). Así las cosas, es evidente que las reformas al instituto capuchino iniciadas desde la segunda mitad del siglo XVIII no condujeron a la urgente renovación teórico-práctica de predicadores, misioneros y confesores capuchinos.

Ahora bien, la predicación *a la capuchina* fue un estímulo para la creación literaria. El tema del capuchino predicador en zona de herejes formó parte de

la trama de comedias teatrales y novelas desde el siglo XVII hasta el siglo XIX. Conocemos tres guiones teatrales inspirados en la vida del venerable Jorge Lesleo, un noble escocés que en el siglo XVI dejó sus bienes para profesar en la orden capuchina bajo el nombre de fray Arcángel de Escocia. Fue famoso por las multitudinarias conversiones de calvinistas que logró, según se lee en la *Admirable y pasmosa vida del capuchino escocés*, escrita por Francisco de Ajofrín y publicada en 1787. La historia de Arcángel de Escocia fue llevada a las tablas, como lo demuestran dos guiones teatrales manuscritos del siglo XVII, hoy resguardados en la Biblioteca Nacional de España: *El capuchino de Escocia*, probablemente escrito por Antonio de Noroña (sig. MSS/16027), y *El capuchino escocés y segundo san Alejo*, atribuido por Cayetano Barrera Leirado a Francisco de Avellaneda (sig. MSS/14888). Por lo demás, bajo el título *La condesa perseguida y el capuchino escocés* (1762), se imprimió en Valencia otra versión teatralizada de la historia del predicador y misionero, cuyo autor fue el capuchino valenciano Félix de Adsaneta (1691-1767), según el *Catálogo bibliográfico* del mismo Barrera Leirado.

Si bien hace falta un estudio filológico sobre estas tres comedias, es importante destacar que, aunque el protagonista de las tres versiones es el predicador escocés, en cada una de ellas se narran diferentes sucesos. Un fragmento de *La condesa perseguida* pone de manifiesto la estrecha vinculación del trabajo apostólico entre jesuitas y capuchinos durante la segunda mitad del siglo XVIII:

Tú ya sabes cómo yo  
soy religioso profeso  
sacerdote jesuita,  
que con católico celo  
ejercito disfrazado  
de misionista el empleo  
este secular traje,  
de que es preciso valernos  
los capuchinos, nosotros,  
y los demás misioneros,  
para convertir las almas,  
de este desdichado reino.  
Si llegan, pues, los herejes  
a tener indicio de ello,  
han de matarme sin duda,

frustrando así mis intentos  
de aprovechar a las armas  
con católicos desvelos. (3-4)

En el siglo XIX, la novela *El capuchino* —publicada originalmente en francés en 1833, escrita por el conde de Peyronnet y ambientada en tiempos de Enrique IV, durante el periodo más álgido de la guerra entre protestantes y católicos— reconstruyó la importancia histórica del apostolado capuchino entre los herejes, haciendo especial énfasis en los conflictos generados entre jesuitas y capuchinos por las demarcaciones de los respectivos lugares que se les señalaban para misionar. Gastón, un católico francés, se enamora de María, a quien ve todos los días en la iglesia. Se confiesan mutuamente su amor y se dejan llevar por las pasiones sensuales, y cuando Gastón quiere pedir la mano de María para casarse, esta le confiesa que practica la religión protestante. Sin embargo, para salvaguardar su vida en esa Francia en guerra, simula con su padre ser católica. El padre no accede al matrimonio y huye a París con su hija. Gastón, como penitencia por sus faltas sexuales, decide entonces tomar el hábito capuchino por ser este el instituto de vida más áspero que conoce. Pese a esto, una conspiración jesuita obliga a los capuchinos a abandonar el convento que habitan, con lo cual comienza la diáspora de los frailes hacia otros conventos franceses. Por azar, Gastón, llamado ahora fray Gerónimo, es enviado al convento de París. Ahí se entera de que un viejo amigo llamado Chateaupers pretende raptar a María para seducirla. El capuchino decide entonces vigilar a Chateaupers por medio de salidas furtivas del convento. Justamente el día que el seductor ataca por la calle a María y a su padre para llevar a cabo su empresa, fray Gerónimo, que había salido del convento para vigilarlo, impide el rapto. Durante la trifulca, Chateaupers cae muerto por mano del padre de María. Fray Gerónimo queda ensangrentado y es acusado del asesinato. La pureza de su alma, el amor que siente por María y la intención de evitar un escándalo que comprometiera a la orden capuchina son entonces los motivos por los que fray Gerónimo decide asumir la responsabilidad del homicidio y, sin queja alguna, cumple su condena en una mazmorra estrecha en la que nunca entra el sol.

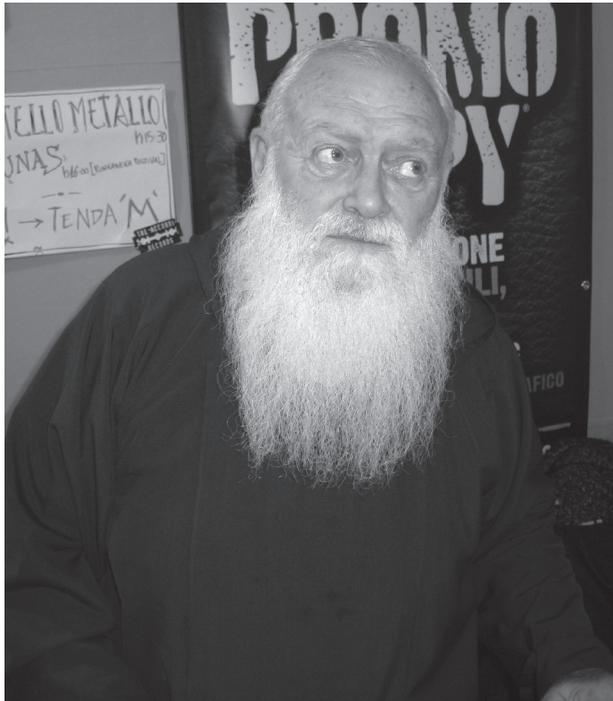
El adoctrinamiento capuchino de las masas mediante la emotividad y las experiencias colectivas de los actos de contrición parece seguir latente entre los miembros de la orden en la actualidad. El capuchino italiano Cesare Bonizzi, nacido en 1946 en el municipio italiano de Offanengo, es hoy mejor

conocido como *fratello Metallo*, pues a la edad de 62 años, después de haber servido como misionero en Costa de Marfil, encontró una nueva manera de predicar ante los fieles (figura 52). Sin dejar el hábito, decidió convertirse en el vocalista de un grupo de *heavy metal*, cuyas canciones promovían las doctrinas católicas y advertían a los jóvenes de los riesgos del abuso de las drogas, el alcohol, el tabaco y el sexo. Gracias a la aceptación que obtuvo entre el público italiano, *fratello Metallo* grabó dos discos y compartió escenario con Iron Maiden, Judas Priest y Slayer. En sus presentaciones siempre llevó el hábito capuchino, el cordón franciscano y una larga barba que le cubría la mitad del pecho (Kennedy). Participó con su banda en tres ediciones del festival Gods of Metal (Bologna, 2005, 2008; Milán, 2006). A finales del año 2009, sin embargo, el capuchino metalero decidió apartarse de los escenarios porque, según su declaración,

[...] the devil has separated me from my managers, risked making me break up with my band colleagues and also risked making me break up with my fellow monks. He lifted me up to the point where I become a celebrity and now I want to kill him. (“Heavy metal”)

El espectáculo capuchino nuevamente al servicio de la fe. La música al servicio de la predicación. Cesare Bonizzi, mientras tanto, fue convertido en el primer *predicantore* de la orden, como le gusta hacerse llamar.

Figura 52. El capuchino Cesare Bonizzi, mejor conocido como *fratello Metallo*



Fuente: Fotografía de de Dinwath. Licencia de documentación libre GNU (GFDL) para Wikimedia Commons.

## EPÍLOGO: LA FUNDACIÓN FRUSTRADA DE LOS CAPUCHINOS EN LA NUEVA ESPAÑA<sup>210</sup>

Desde el siglo XVII, los capuchinos establecieron misiones en el sur del continente americano, dentro del núcleo territorial compuesto por las actuales repúblicas de Colombia, Venezuela y Ecuador, que recibió el nombre de Virreinato de Nueva Granada, bajo el mandato de la Casa de Borbón. En el Virreinato de Nueva España la presencia de los frailes capuchinos durante los siglos XVII y XVIII se limitó a estancias temporales que tenían como objetivo la recolección de limosnas para disfrute de las provincias capuchinas establecidas en los reinos hispanos, aunque dichas estancias también se usaron para solventar las misiones que los religiosos habían fundado en otros lugares del orbe, como parte de los trabajos evangélicos impulsados por la Congregación de Propaganda Fide. Sin embargo, a principios del siglo XIX, algunos integrantes de la élite novohispana iniciaron el primer proceso formal hasta ahora conocido de solicitud de licencias para erigir la primera fundación conventual de frailes capuchinos en el virreinato.

Por lo menos desde 1811, doña Ana María de Iraeta, viuda del regente de la Real Audiencia de México, don Cosme de Mier y Trespalacios, solicitó licencias pontificias y reales para que los capuchinos fundaran un seminario de misioneros en “el santuario de Nuestra Señora de los Remedios” (situado en el actual municipio de Naucalpan, Estado de México) e hicieran “conquistas en los pueblos gentiles” (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 1, ff. 21-21 v.). Al parecer, a finales de 1811 o principios de 1812 se aprobó la fundación, gracias a que Ana María se comprometió a solventar los costos de la construcción del convento y del viaje trasatlántico de veinte religiosos capuchinos procedentes de las provincias capuchinas hispanas. No obstante, en junio de 1813, la bienhechora solicitó al fiscal del eclesiástico regular un oficio en donde se le informara sobre la marcha de los trámites de la fundación, pues las gestiones estuvieron detenidas desde el 30 de mayo de 1812 hasta el 27 de agosto de 1813, debido a la ausencia en el trono de Fernando VII y muy probablemente

---

<sup>210</sup> Una versión anterior de este estudio fue publicada en Hernández, “The Gachupina”.

a que el Consejo de Regencia estaba más preocupado por el colapso político causado por la incursión francesa en España (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 1, ff. 22-24 v.).

Para entender la iniciativa de la fundación capuchina emprendida por Ana María de Iraeta es necesario hacer algunas anotaciones sobre sus orígenes familiares, su matrimonio con Cosme de Mier, la emergente situación del virreinato novohispano durante la invasión francesa y el inicio de las guerras “independentistas” de 1810. Ana de Iraeta nació entre 1768 y 1769, tercera hija del vasco Francisco Ignacio de Iraeta y de doña María Josefa Ganuza, descendiente esta del comerciante de origen navarro Pedro de Ganuza. Francisco Ignacio de Iraeta se dedicó al negocio mercantil transoceánico desde su juventud y estableció lazos comerciales entre las cúpulas mercantiles de Filipinas, México y Cádiz. Desde 1758 residió en la ciudad de México, donde tuvo excelentes relaciones con los miembros del Consulado mexicano. Su matrimonio con Josefa Ganuza supuso la expansión de sus negocios, pues lo convirtió en el segundo consignatario de Pedro de Ganuza. Diversos acontecimientos determinaron que Francisco Ignacio de Iraeta se convirtiera en uno de los comerciantes más importantes de la Nueva España, luego de que fusionara sus negocios con los de la familia Ganuza.

En 1767 el jesuita Pedro José, hijo primogénito de Pedro Ganuza, tuvo que emigrar a Bolonia como consecuencia del mandato real por el que los miembros de la Compañía quedaban expulsados de los reinos hispanos. Dos años más tarde, Pedro Ganuza murió de pulmonía y, meses después, murió también su hija Josefa Ganuza —entonces esposa de Francisco Ignacio de Iraeta— a causa de sobrepeso o puerperio después del nacimiento de su tercera hija, Ana María de Iraeta. Así, para 1770, Francisco Ignacio de Iraeta contaba con una fortuna impresionante, pues se asoció con su suegra para fungir como el administrador de la herencia que Pedro Ganuza había dispuesto para el jesuita exiliado Pedro José Ganuza y de las herencias que su esposa Josefa Ganuza había establecido para sus tres hijas (Torales, García y Yuste, *La Compañía*; Torales, García y Yuste, “Yraeta”). Además, Francisco de Iraeta ostentó el cargo de miembro benemérito de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País (RSBAP), gracias al cual consolidó sendas alianzas matrimoniales para sus dos hijas mayores: casó a Rosa de Iraeta con Isidro Antonio de Icaza —importante comerciante de cacao que tenía contactos comerciales en las Audiencias de Quito y de Santafé, miembro también de la RSBAP—, mientras que su

otra hija, Margarita de Iraeta, contrajo matrimonio con Gabriel de Iturbe —sobrino de Francisco que entonces vivía en Anzuola, Guipúzcoa— (Torales, García y Yuste, *Ilustrados*). Ana de Iraeta, en su obligación de hija menor, quedó al cuidado de su padre hasta que este murió en 1797. Ese mismo año, y gozando de parte de la herencia de su padre, Ana se casó con Cosme de Mier y Trespalacios, hombre proveniente de la nobleza asturiana y caballero de la Real Orden Española de Carlos III, quien más tarde sería oidor y regente de la Real Audiencia de México (E. Martínez 87-91). Además de estos mandos oligárquicos, Mier y Trespalacios logró hacer efectiva la fundación novohispana de la Congregación de Nuestra Señora de Covadonga en 1785, fundación que había sido proyectada por los miembros de la nobleza asturiana asentados en la Nueva España entre 1732 y 1733 (A. Fernández).

No sabemos con certeza cuáles fueron las actividades de Ana María durante los casi treinta años que vivió en soltería, más allá del cuidado de su padre. Sin embargo, si consideramos los vínculos institucionales existentes entre la RSBAP y el Colegio de San Ignacio de Loyola Vizcaínas de México (Torales, García y Yuste, *Ilustrados* 32-42), institución dedicada a la educación de niñas vascas, es probable que haya tenido el privilegio de recibir una educación ilustrada y que fuera una mujer informada de los avatares políticos que desde 1808 desequilibraron el poder español en Europa, luego de la invasión francesa<sup>211</sup>.

En 1809 un grupo de mujeres letradas de la ciudad de México inició una recaudación de fondos entre los nobles novohispanos, que luego serían enviados a España para solventar la guerra que se había iniciado contra los franceses. Así mismo, promovieron la realización de un novenario a san José, patrono de la Nueva España desde el siglo XVI (Cuadriello 285), como rogativa para que el santo velara por la causa española en dicha guerra. Entre las promotoras de esta iniciativa estuvo Ana de Iraeta, junto con otras mujeres relacionadas con la RSBAP<sup>212</sup> (Torales, García y Yuste, *Ilustrados*, 351). Al parecer, ellas anduvieron de casa en casa solicitando apoyo económico y contactaron, vía epistolar, a otras

<sup>211</sup> El Colegio de las Vizcaínas fue proyectado en 1732 y terminado en 1752. No obstante, por diferentes causas, no fue abierto a la docencia sino hasta 1767, bajo el cuidado de la Cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu.

<sup>212</sup> Una anotación conveniente es que la autora se refiere en el texto a san José como patrono de la ciudad de México, cuando en realidad fue patrono de toda la Nueva España. Respecto de los patronos de las principales ciudades novohispanas, consúltese Ragon, “Los santos patronos”.

mujeres económicamente solventes para pedirles donativos voluntarios para “los socorros temporales” de los afectados en España (Landavazo 127-129).

Un año más tarde, después de que las tropas del cura Miguel Hidalgo rodearan la capital novohispana, Ana María de Iraeta —ahora viuda de Mier— encabezó un movimiento de mujeres llamado Patriotas Marianas, cuyo principal objetivo era custodiar la imagen de la protectora espiritual del ejército realista, la Virgen de los Remedios, y contrarrestar con esta acción el poder divino y simbólico de la Virgen de Guadalupe que los rebeldes alzaban en sus estandartes. Esta organización estuvo integrada por 2.500 mujeres, aproximadamente, que trabajaron también en la propaganda a favor de la lealtad a España repartiendo panfletos, socorriendo a las familias de los soldados realistas que habían caído en batalla y recaudando fondos para la guerra iniciada en territorio americano, incluso después de la batalla del Monte de las Cruces, donde los realistas fueron derrotados (Arrom 51).

Algunos estudiosos se han ocupado de subrayar el contenido político presente en las imágenes de Nuestra Señora de los Remedios y de la Virgen de Guadalupe en el contexto de las batallas “independentistas” en México (Miranda; Taylor). Mientras la primera fue considerada siempre de origen español —por lo que se le conoció también como “la Gachupina”<sup>213</sup>—, la imagen de “la Guadalupana” representó la filiación histórica entre criollos, mestizos e indígenas y simbolizó la consolidación de la “nación mexicana”. Desde los siglos anteriores, la *Virgen india*, pintada sobre una manta, había competido con la *Virgen gachupina*, ataviada con corona y vestidos relucientes, pero en la primera década del siglo XIX

[...] esta oculta rivalidad estalló abiertamente cuando el cura Hidalgo, buen conocedor del pueblo, hizo de la Virgen mexicana la bandera de la independencia. El virrey reaccionó imponiéndole su banda a la Virgen de los Remedios y nombrándola generala de los ejércitos reales, lo que determinó que la guerra anticolonial tomara los caracteres de una teomaquia o de una guerra de dioses. (Benítez 44-45)

<sup>213</sup> Entre la mitología que envuelve a la Virgen de los Remedios de México, se dice que fue propiedad de Hernán Cortés y que, después de la Noche Triste, el conquistador decidió esconderla. La Virgen permaneció oculta hasta que, en 1540, el cacique indígena Juan Tovar la encontró en Otomcapulco, región perteneciente a la jurisdicción de Tacuba (Ramos de Castro).

Así las cosas, la custodia de la imagen de la Virgen de los Remedios promovida por Ana de Iraeta fue una respuesta a la situación política del momento. Siendo una mujer letrada, interesada en los acontecimientos internacionales que impactaban directamente su legado socioeconómico y gozando del estatus social como viuda de don Cosme de Mier, Ana María hizo sentir su influencia política entre la élite novohispana. El 18 de febrero de 1811 el virrey de la Nueva España, Francisco Xavier Venegas, emitió un bando en el que aprobaba la iniciativa emprendida por la priora del convento de San Jerónimo y por Ana de Iraeta de proclamar a la Virgen de los Remedios como “protectora de las armas del reino de la Nueva España, bajo el título de Generalísima”, y ordenó que se hicieran públicas demostraciones de la devoción a esta imagen omitiendo en las celebraciones todo tipo de “diversiones, ostentación y lujo” (Guedea 279). Estas devociones públicas servirían para agradecer a “la Generalísima” el auxilio que históricamente había prestado a los españoles durante las invasiones bélicas y religiosas que habían emprendido desde el siglo XVI hasta la afortunada retirada de los rebeldes hacia el Bajío —a pesar de la victoria de estos en el Monte de las Cruces— (González Obregón 54-57).

Cuando en 1813 Ana María de Iraeta solicitó información al fiscal del eclesiástico regular sobre el estado en que se encontraba el proceso burocrático para iniciar la fundación del seminario capuchino en el santuario de Nuestra Señora de los Remedios, el Consejo de Regencia, en “ausencia y cautividad” del rey Fernando VII, envió al nuevo virrey novohispano, Félix María Calleja, una real cédula en la que se confirmaban las licencias concedidas a la bienhechora para su pretendida fundación. Sin embargo, del caos político que se vivía en ambos lados del Atlántico resultó que las instituciones españolas y virreinales desatendieran el asunto. La insistencia de la viuda de Mier provocó entonces que se revisaran todos los documentos de la solicitud que había sido cursada años atrás. Quizá algunos manuscritos del proceso se perdieron, razón por la cual en este mismo año Ana María de Iraeta envió al Supremo Gobierno las copias de la documentación con la que certificaba su interés por la custodia y el mejoramiento del santuario de Los Remedios desde 1809. El sustancioso legajo de estas copias ofrecidas por Iraeta al Supremo Gobierno evidencia los problemas sociales que históricamente caracterizaron a la zona de Los Remedios, así como las motivaciones que impulsaron a la bienhechora a solicitar licencias para que fueran específicamente frailes de la orden capuchina quienes se ocuparan de la fundación que proponía.

En 1809, durante el virreinato de Pedro de Garibay, se estableció un pleito entre el “indio” Juan Pedro y el capellán bachiller del templo de Nuestra Señora de los Remedios, don Lorenzo Guerrero. Juan Pedro se dedicaba a la extracción de pulque en la jurisdicción de Tacuba, a la que pertenecía el pueblo de Los Remedios. Aunque desde la segunda mitad del siglo XVIII los virreyes implantaron restricciones sobre la venta y el consumo de pulque en la ciudad, y gravaron con diferentes impuestos el comercio y los derechos de ingesta de la bebida (Godoy; Güemes; Viqueira 169-219), existía un vacío legislativo procedente de la indeterminación de “la distancia que debe haber de las iglesias a los jacalones de pulque, pero la razón dicta que fuera de modo que desde la iglesia no se oyese el incómodo y acaso obsceno ruido de ellos” (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 53 v.). El capellán bachiller acusó a Juan Pedro de vender pulque en una accesoria del templo de Los Remedios, aun cuando se le había advertido que los expendios de pulque debían ubicarse al pie de la calle y no en accesorias o locales. Fue entonces cuando el alcalde ordinario de la zona mandó que a Juan Pedro y a los demás pulqueros de la región se les prohibiera la venta de la bebida, disposición que complicó la situación inicial del pleito.

Cabe destacar que, luego del análisis de la documentación, parece evidente que el problema de Lorenzo Guerrero con Juan Pedro era de carácter personal, ya que, antes de iniciado el pleito, el capellán no solo no se oponía a la venta del pulque en la demarcación, sino que visitaba el expendio y la casa de Juan Pedro y “le dispensaba su protección y aun le habilitaba, según se asienta, con algunos reales” (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 50). La querrela, pues, estaba justificada por otros conflictos. A esto debe sumarse que los habitantes del pueblo de Los Remedios estaban insatisfechos con el ministerio religioso de Lorenzo Guerrero; se quejaban de que, en los ocho años que Guerrero se había desempeñado como capellán del santuario, había desatendido sus obligaciones de celebrar misa y de confesar. Además, lo acusaban de cometer diferentes excesos impropios de su condición clerical.

A este problema hay que añadir la histórica escasez de agua debida a la topografía de la zona. Aunque en 1616 se construyó una tubería de barro para llevar agua desde San Francisco Chimalpa hasta el pueblo de Los Remedios, los resultados de esta empresa fueron pobres. Se ensayaron entonces otros métodos para subsanar la carencia del vital líquido en Los Remedios, pero su impacto fue siempre exiguo. Incluso, en 1765, se levantó una arquería para conducir el agua, aunque, debido a su poca funcionalidad, se dejó de utilizar y hoy sigue

en pie en calidad de monumento arquitectónico (Jos). La ingestión de pulque, pues, suplía la ausencia del agua, habida cuenta de que la sequedad del terreno posibilitaba la plantación de magueyes. El maguey, además, era el sustento económico de la zona de Los Remedios, puesto que prácticamente no había trozo de la planta que careciera de utilidad. Como herencia de la época prehispánica, el maguey sirvió en la época virreinal para hacer hilos, cordeles y sogas que se usaban en el vestido y el calzado; sus espinas servían como punzones que eran utilizados como clavos o tachuelas; las pencas servían como soporte escritural, pues eran la base constitutiva del *amatl* (papel amate); y las partes secas o los residuos de la planta se utilizaban para generar fuego. Además, el aguamiel y el pulque eran apreciados por sus propiedades medicinales (H. García; Lozano; R. Ramírez). Estos usos evidencian un vínculo sincrético entre *Mayahuel*, la diosa nahuatl del maguey, y la Virgen de los Remedios, ambas deidades veneradas en Los Remedios (Hall; Torre 65). Así pues, la ingesta de pulque trascendía el juicio común con el que se estigmatizó a los habitantes de la demarcación.

Luego de las disposiciones ordenadas por el alcalde de la demarcación, el pleito entre el capellán Guerrero y Juan Pedro alcanzó una magnitud insospechada. Juan Pedro suspendió la venta de pulque y se dedicó a servir “de peón de albañil para ayudarse”. En un acto solidario, los vecinos se presentaron con el alcalde para reclamar “la ilegalidad de la queja del bachiller Guerrero”. Así mismo, argumentaron que el capellán, “bajo pretexto de un celo religioso”, quería “desfogar la violencia de su genio y hacer sentir a un infeliz indio el rigor de su capricho”, porque nunca antes había manifestado preocupación por el decoro del santuario (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, ff. 49 v., 50, 52 v.). Además, comunicaron al alcalde que el incordio de Guerrero con Juan Pedro tenía motivos ajenos a la venta de pulque, puesto que

[...] ahora que no merece [el capellán] su gracia y su favor [de Juan Pedro], se lo tenga por escandaloso y contrario a la dignidad del templo, lo que no había juzgado antes en el mucho tiempo que hace está de capellán. (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 50)

A su vez, los comerciantes de pulque del pueblo de Los Remedios argüían que la venta de esta bebida era lícita en todas las poblaciones

[...] porque satisfacen a Su Majestad los reales derechos que le están impuestos, como por ser una bebida regional y útil, principalmente para

los indios y gente trabajadora, y si por lo mismo no se prohíbe en ningún lugar, mucho menos en aquel en donde la escasez y falta de agua la hace necesarísima, por cuyas razones se les ha permitido en los sitios en que porque se pueble aquel terreno árido y desierto para que haya vecindad, y con ella esté custodiado el santuario no solo el que fabriquen o formen sus casas y jacales, sino también el que planten magueyes, que no puede tener otro destino ni tampoco pensarse en que su producto se expendan en otras partes, porque su cortedad no da lugar a que pueda exportarse a otros parajes. (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, ff. 50-50 v.)

Este argumento es revelador, pues constata que el cultivo del maguey y la producción de pulque eran permitidos en la demarcación para evitar que sus pobladores emigraran a otros lugares debido a la falta de agua. Esta medida permitía, al mismo tiempo, proteger el santuario de la Virgen de los Remedios del vandalismo al que quedaría expuesto si los habitantes abandonaban el lugar. Los comerciantes de pulque argumentaron, además, que a pesar de que la producción y el consumo de la bebida eran las actividades sustantivas del pueblo de Los Remedios, eran ellos y los demás habitantes de la demarcación quienes siempre habían cuidado el decoro del santuario, evitando “irreverencias ofensivas a lo sagrado” y promoviendo la veneración de la imagen de Nuestra Señora de los Remedios. Expresaron también al alcalde que los argumentos con los que el capellán Guerrero había iniciado la contienda eran infundados porque, según ellos, demostrado estaba que los vecinos del pueblo procuraban evitar escándalos,

[...] de lo que es prueba inequívoca, como de no haber los excesos y crímenes que le supone la falta de quejas a la superioridad ni a los jueces que debían conocer de ellas; siendo de admirar que aun el mismo bachiller penitenciario no lo haya advertido hasta el cabo de ocho años de ocupar aquel destino, si no es que confiesa los ha disimulado, o su falta de asistencia allí y a las obligaciones de su cargo conforme a las cláusulas de la capellanía que sirve. (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 51)

Así pues, todo parecía estar a favor de los vecinos y los comerciantes de Los Remedios. El alcalde envió entonces instrucciones para que Lorenzo Guerrero fuera cesado de su cargo como capellán y “entregado al señor fiscal de lo civil, para que forme el conteniente pedimento”. Sin embargo, los gastos

derivados de la aplicación del juicio, sin los cuales no podrían hacerse efectivas las disposiciones del alcalde, tenían que correr a cargo de los pobladores de Los Remedios. Por eso, Ricardo Diego José Damaso, Francisco de la Luz López, José Victoriano Roa, José Alvino Zúñiga, Andrés Ramírez, Juan Cirilo Gutiérrez y Jorge José Durán, vecinos del lugar, se quejaron de que no tenían dinero para pagar al alcalde y al fiscal esos gastos y que, entretanto, el santuario había quedado desamparado. Tres meses después del dictamen, Lorenzo Guerrero seguía merodeando por el santuario, mientras que “el otro padre don Joaquín Iglesias se viene a curar”, es decir, a embriagarse, con lo que —a decir del sacerdote Francisco Méndez Prieto— “es imposible pueda atender a todo lo que hay que hacer, y así queda la Santísima Virgen desamparada” (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 54).

Ana de Iraeta presentó este caso como prueba de que en Los Remedios existían al menos tres problemas que en los diez últimos años no se habían podido solucionar. El primero era el exceso en el consumo de pulque y las permisiones que los gobiernos otorgaban para conservar las tabernas existentes y abrir otras nuevas. Derivado de esta situación, aunque ella misma había financiado la construcción y el mantenimiento de dos escuelas —probablemente hacia 1810—, la asistencia de los alumnos era muy irregular, quizá porque los niños trabajaban en la extracción de pulque con sus padres en lugar de ir a estudiar o porque los padres descuidaban la educación de sus hijos a causa de su embriaguez. Una tercera cuestión era que tanto el capellán Lorenzo Guerrero como los otros sacerdotes que se habían encargado del santuario no cubrían las necesidades espirituales de los pobladores y desatendían con ello los términos bajo los cuales se realizó la fundación de la capellanía de Los Remedios. De ahí que Iraeta presentara ante el Supremo Gobierno una copia manuscrita de la normativa por la que se regía esta capellanía.

De acuerdo con la documentación, el 16 de marzo de 1692 don Francisco Fernández Marmolejo y su esposa, doña Francisca de Souza, erigieron la capellanía para reparar el descuido y el desdoro en que se encontraba el santuario y dispusieron que los responsables de esta fundación fueran devotos laicos de la Virgen de los Remedios, constituidos en un patronato. Con los recursos económicos del patronato se realizarían reformas al edificio y se pagarían los oficios de un sacerdote capellán, que permanentemente velaría por conservar y difundir la doctrina católica entre los vecinos del pueblo. Conjuntamente, mandaron a construir el camarín de la Virgen, y se dispuso que su arquitectura

permitiera que este se conectara con las habitaciones donde vivirían los sacerdotes y sacristanes elegidos como capellanes. El sacerdote capellán tenía la obligación de “saber lengua para que pueda confesar a los indios o, a lo menos, tener licencia para confesar hombres y mujeres de cualquiera calidad”; además, era el responsable de organizar las fiestas y las novenas dedicadas a la Virgen, así como las visitas que devotamente se hicieran a su camarín. El patronato garantizaría al capellán el goce de una renta estipulada previamente y le brindaría una habitación decente para que viviera en la “ermita y santuario a Nuestra Señora de los Remedios”. El capellán, por su parte, se comprometía a servir exclusivamente en el santuario, “porque nuestra intención es que no tenga otra capellanía de precisa obligación sino es esta”, y tenía prohibido también ser vicario y sacristán simultáneamente (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, ff. 55-55 v.). Se estipulaba también que,

[...] si faltare el sacerdote que sirviere esta memoria laica, y por haber muerto o por no cumplir con las condiciones de su obligación [...], o por otro cualquier accidente, que sea de forma que no se digan las misas, ni haya la asistencia personal que se pide, el patrón que a la sazón fuere, podrá nombrar un interino que la sirva, como sea por poco tiempo, y mientras busca persona de las calidades que se requieren para esta fundación [...] y encargamos la conciencia a dicho patrono sobre la observancia de esta condición y así es nuestra voluntad. (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 56 v.)

Seguramente, Ana de Iraeta ya pertenecía al Patronato de Nuestra Señora de los Remedios en 1811, año en que cursó las primeras solicitudes para obtener las licencias de la fundación capuchina. Además, parece probable que en esa época ostentara un cargo singular dentro del patronato, lo que explicaría su acceso a los documentos legislativos fundacionales de la capellanía, fechados en 1692, y la facilidad con la que pudo hacerse de una copia para entregarla al Supremo Gobierno. El asunto crucial es dilucidar cuándo y por qué la viuda de Mier comenzó a proyectar la creación de un seminario de misioneros en Los Remedios dirigido por frailes de la Orden de Frailes Menores Capuchinos.

Durante la época virreinal fue común que en la celebración de fiestas, rogativas y otro tipo de prácticas penitenciales, la Virgen de los Remedios saliera en procesión desde su santuario hasta la ciudad de México. El 11 de mayo de

1810 se organizó una procesión encabezada por la imagen que duró varios días. La Virgen fue trasladada desde el santuario de Los Remedios hasta la Catedral Metropolitana, y recorrió las villas entre novenarios y letanías, con el objetivo de solicitar su intervención divina en la guerra contra los franceses y su auxilio a los españoles que estaban sufriendo las calamidades del conflicto desarrollado en la península ibérica. Terminada la procesión, la imagen no pudo regresar a su santuario, pues el 14 de mayo los rayos de una fuerte tormenta dañaron las bóvedas del templo de Nuestra Señora de los Remedios. El 24 de mayo, la Real Audiencia ordenó que, mientras el templo se rehabilitaba, la imagen circulara por todas las parroquias y conventos de la ciudad de México. La peregrinación de la Virgen en el corazón mismo de la Nueva España inició el 31 de mayo y continuó durante los siguientes setenta días, y recibió posada en diferentes recintos religiosos (L. González 49-54). Del 18 al 21 de junio, la imagen fue resguardada en el convento de capuchinas de la ciudad. Es probable que en esos días las monjas capuchinas hayan comunicado a Ana María de Iraeta la noticia de que algunos frailes capuchinos de las provincias hispanas habían comenzado a inmigrar a la Nueva España para salvar sus vidas de los soldados franceses. Aunque hasta ahora no existen estadísticas sobre el número de religiosos capuchinos que se trasladaron a territorio novohispano debido a esta situación, sabemos que entre 1810 y 1811 algunos capuchinos desembarcaron en Veracruz, sin intención de volver en breve a España. Tal fue el caso de fray Manuel María de Sanlúcar quien, el 16 de agosto de 1811, solicitó a la aduana de México un pase oficial con el que podría recoger los nueve cajones de libros que traía de España, así como las licencias que había obtenido para leerlos (AGN, *Inquisición*, vol. 1452, f. 23). La petición del capuchino fue cursada a la Inquisición de México, donde se revisó el contenido de los cajones y se hizo una lista de los títulos de libros que incluían seis de los nueve cajones reclamados por el religioso. No conocemos las causas por las que la lista del contenido del cajón séptimo quedó inconclusa y no se realizó el listado de los dos cajones restantes. Sin embargo, resulta poco creíble que el capuchino Manuel María de Sanlúcar viajara a la Nueva España con intención de regresar a la metrópoli, por cuanto en el inventario inconcluso se recuperan los títulos de 112 libros (AGN, *Inquisición*, vol. 1452, ff. 24-25 v.). Difícilmente se le hubiera permitido a un misionero capuchino hacer un viaje transatlántico con todo este equipaje.

Además de la noticia que Iraeta pudo haber tenido de los capuchinos que voluntariamente se estaban exiliando de sus provincias en España, es

probable que también conociera la determinación con la que varios miembros de la orden, desde finales del siglo XVIII, denostaban la cultura francesa en sus predicaciones y en sus escritos. Ya se ha puesto en evidencia que desde el siglo XVI los capuchinos se contentaron con la reproducción de los saberes antiguos, y despreciaron las novedades propias del mundo moderno. Los juicios y las prácticas ultraconservadoras de estos frailes los convirtieron en *estandartes vivos* capaces de apaciguar el torrente de nuevas ideas con el que se inauguraba el siglo XIX iberoamericano. Uno de estos estandartes bélicos, cuyas armas eran las palabras, fue el capuchino Rafael de Vélez (1777-1850), quien durante la primera década del XIX publicó un análisis de más de doscientas páginas sobre la Ilustración y la Revolución francesa. La obra, titulada *Preservativo contra la irreligión*, conoció ediciones impresas en España y en América<sup>214</sup>. Vélez opinaba que los filósofos franceses solo habían inmolado a Francia para “realizar los planes de su abominable filosofía”, ya que

[...] Bayle, Montesquieu, Puffendorf, Diderot y Helvecio, insistiendo en los proyectos de los herejes del siglo XVI, emprendieron la obra de regenerar a la Europa, destruir la religión y las monarquías, *adoptando los antiguos planes de la filosofía contra la iglesia y contra el Estado* [con] proyectos lisonjeros de *felicidad, reforma e ilustración*. (25; cursiva en el original)

Según el capuchino, estos y otros filósofos supieron aprovechar muy bien el “carácter veleidoso de los franceses [y] su amor a la novedad”, y adornaron viñetas y estampas con imágenes “obscenas y amatorias” para que su popularidad creciera en pueblos, aldeas y ciudades. Conseguida la estimación del vulgo, promovieron entonces la lectura de los “libros envenenados” que mandaban a imprimir, con los que ponían a los habitantes “contra sus soberanos, contra la religion y [contra] los ministros del santuario” (Vélez, *Preservativo* 25-26). Ese veneno francés entró a España gracias a la moda hispana de adoptar la lengua francesa porque —sigue el religioso— “nuestros niños aún no sabían catecismo y ya hablaban el francés” y las mujeres practicaban la “devoción de lo afrancesado” al introducir en sus vanas conversaciones términos en aquel idioma (58).

<sup>214</sup> La edición más antigua que conocemos es una reimpresión de 1812. La obra fue reimpresa en Cádiz, Murcia, México, Sevilla, Santiago, Palma, Granada, Valencia y Manresa, incluso hasta 1827.

Vélez se asumió entonces como el desvelador de las redes malignas que subyacían en las nociones de filosofía, libertad de imprenta, igualdad y ciudadanía, así como del germen malévolo que originaron las ideas anticlericales y antimonárquicas. Por eso exaltaba a sus lectores y los persuadía de que

[...] los *filósofos* son vuestros enemigos, el hombre que carece de religión no tiene patria, ni respeta leyes, ni obedece autoridades [...] el enemigo declarado de Dios lo es también de los hombres [...] Españoles, ni la Francia ni su *filosofía* nos dominarán jamás. (211, 213)

Las prácticas culturales anacrónicas que caracterizaron a los miembros de la orden capuchina desde su fundación —prácticas que se manifestaban al reiterar una y otra vez su filiación directa con el franciscanismo de los primeros tiempos—, y hasta las primeras décadas del siglo XIX, permitieron que su instituto religioso se convirtiera en un importantísimo bastión del conservadurismo monárquico español. Con sus actividades propagandísticas, los capuchinos mantuvieron, hasta donde les fue posible, la vigencia del anticuado discurso político hispano, pues transformaron abiertamente el típico sermón eclesiástico en un cúmulo de diatribas cívicas, políticas y morales declamadas en púlpitos y plazas públicas. Las reacciones patrióticas que desató la obra de Vélez se manifestaron, por ejemplo, en la pluma del entonces sacerdote de Tamajón (provincia de Guadalajara, España), Matías de Vinuesa, quien en 1813 fungió como “adicionador” del *Preservativo* de Vélez:

[...] me siento con bastante fortaleza para oponerme cuanto permitan mis fuerzas a ese torrente impetuoso de doctrinas subversivas, que minan los fundamentos de la religión y la patria. Doblaré antes mi cuello al filo de la espada, e impávido presentaré mi pecho al cruel acero, que permitir sea amancillada nuestra adorable religión y obscurecida la antorcha iluminosa de la fe con los vapores pestíferos que despiden esos libros incendiarios, que bajo el especioso título de libertad, de reforma, de ilustración, y bajo las doradas flores de una elocuencia asiática, ocultan el infernal veneno que tanto daño hacen a los incautos mortales. Estoy, en fin, dispuesto a derramar hasta la última gota de mi sangre en defensa de la religión; pero sabed que aquella clamará incesantemente al Dios de las venganzas contra los filósofos del día. (Vélez, *Preservativo* IX)

La lucha de Vélez contra la irreligión se dejó sentir en las imprentas al menos hasta el año de 1825. En 1818, siendo obispo de Ceuta, el capuchino publicó su *Apología del altar y del trono*, dispuesta en dos tomos, en donde arremetía contra las leyes secularizadoras, las reformas de los regulares y otros preceptos de la Constitución de Cádiz. Dos años más tarde, un autor anónimo sacó a la luz sus *Observaciones sobre la Apología del altar y del trono* de Vélez, movido por “el horror que me ha causado la lectura de este escrito” (“Advertencia”, sin paginar), que fueron respondidas por el capuchino en sus *Apéndices a las Apologías del trono y del altar*, dispuestos en un solo volumen publicado en Madrid hacia 1825, dos años después de que Rafael de Vélez recibiera el cargo de arzobispo de Santiago.

Por otro lado, sabemos que Vélez se opuso a obedecer la prohibición de vestir los hábitos religiosos en público, razón por la que en 1836 fue desterrado a la ciudad de Mahón, en Menorca. Sin embargo, las circunstancias lo obligaron a desvestirse el hábito capuchino y a afeitarse la barba en sus apariciones públicas (Aldama 209; La Fuente, *Historia... Tablas* 104-106; *La pluralidad* 268-270). Cabe destacar que, en este sentido, Rafael de Vélez seguía la línea trazada por el ministro general de la orden capuchina, Francisco de Solchaga, quien ocupó el cargo desde 1808 hasta 1824. Enemigo del liberalismo decimonónico, en 1820 Solchaga “abrió el fuego” contra las disposiciones anticlericales que se discutían en España publicando su *Observación respetuosa acerca del dictamen sobre la reforma de los regulares* (Revuelta 166). La obra del ministro general capuchino circuló con escándalo entre los liberales hispanos y recibió las críticas del exfranciscano José Joaquín de Clararrosa, quien a su vez criticó la ideología conservadora de los religiosos de las *barbas largas* en su *Juicio imparcial, crítico y discutido*, publicado en Cádiz el mismo año.

Es probable que el contacto de Ana María de Iraeta con las monjas capuchinas de la ciudad de México en 1811 y la circulación transoceánica del *Preservativo* de Vélez entre 1812 y 1813 hayan sido los factores determinantes para que Iraeta insistiera ante el Supremo Gobierno en la conveniencia de que fueran los frailes capuchinos quienes custodiaran el templo de Los Remedios. Como garantía de la seriedad de la empresa, Ana María propuso al Supremo que fuera ella misma quien se encargara de los gastos del traslado de veinte capuchinos españoles, así como del financiamiento para la construcción del seminario de misioneros, y dejó en claro que con la erección de este no pretendía que la capellanía del patronato desapareciera. Antes bien, afirmó que

los capuchinos del seminario solicitarían al capellán los permisos para celebrar misas en la iglesia del santuario, para confesar seglares y para misionar en la comarca, “como lo hicieron en otro tiempo los jesuitas” (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 27). Pese a ello, de la documentación no se puede deducir que Ana María obtuviera las licencias que facultarían a los religiosos establecidos en Los Remedios en el ejercicio del confesionario. Solamente dos dádivas especiales tendrían los religiosos capuchinos para desempeñar sus funciones: se les cedería la custodia del camarín de la Virgen y, dentro del templo, tendrían

[...] una tribuna sobre el presbiterio, al lado del evangelio, al modo que en la colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe se concedió a las señoras religiosas capuchinas, y es forma que por allí se dé al convento la comunicación necesaria sin perjuicio del templo, ni de su patronato, el cual no puede ofenderse ni disminuirse quedando sus capellanes con la misma expedición que hoy gozan y ejerciendo los capuchinos las suyas con entera separación. (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 28 v.)

Finalmente, la bienhechora prometió frente al Supremo Consejo que, si se lograba la fundación del seminario capuchino, ella se haría cargo de los trabajos para “introducir el agua que tanto necesita para bien del santuario y su vecindario, y para el de los religiosos” (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 28 v.).

Gracias a un informe fechado el 30 de marzo de 1813, sabemos que los concejales del Ayuntamiento de Tacuba se opusieron a la fundación del seminario luego de considerar los inconvenientes que podrían surgir. Argumentaron que, aunque Ana de Iraeta tuviera la suficiente disposición para hacerse cargo del traslado transatlántico de los primeros capuchinos, “podría suceder que no habiendo fondos como no se cuentan para transportar otros después en algunos años, quedaría el convento desierto y abandonado”. Por otro lado, consideraban que no era factible que los frailes se hicieran de la custodia del camarín de la Virgen, pues el patronato de la capellanía carecía del derecho para cederla y, aun si lo tuviera, ese derecho sería incompatible “con la observancia del instituto capuchino”. Respecto de la tribuna especial dentro del templo que Iraeta pretendía disponer para los frailes, los miembros del Ayuntamiento consideraron que del derecho que se les otorgara para celebrar misa, tanto a

los capuchinos como a los capellanes del patronato, se desprenderían muchos pleitos sobre las horas y los días en que los sacerdotes de ambas partes podrían ejercer sus ministerios (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 29 v.).

El 3 de junio de 1813, la viuda de Mier envió un pedimento a los concejales del Ayuntamiento, mediante el cual respondía a los inconvenientes expuestos. Declaró entonces que en el convento capuchino “se abrirá noviciado para que, recibiendo en él los que quieran abrazar este instituto, se perpetúe y propugne”. Así mismo, escribió que haría construir una

[...] iglesia a los religiosos para sus distribuciones, proporcionándoseles una tribuna y entrada al santuario para que en los días que no estuviere ocupado con las fiestas en el patronato y demás en el Ayuntamiento, puedan celebrar el santo sacrificio de la misa y ejercer todas las otras funciones de su ministerio. (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, ff. 30-31 v.)

Además, Ana María de Iraeta manifestó que los deudores de la Virgen no solo eran los vecinos del pueblo de Los Remedios, sino todos “los habitantes de estos dominios”, porque Nuestra Señora de los Remedios “nos dispensa y ha dispensado por espacio de cerca de tres siglos” (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 31 v.). Como manifestación de gratitud al cobijo recibido de la Virgen durante tanto tiempo, era necesario, según Iraeta, velar por el cuidado y el decoro del santuario, más aún en aquellos tiempos en que

[...] muchísimos sacerdotes olvidados de las sagradas obligaciones de su ministerio han tomado partido y, erigiéndose en [¿actores?] de la insurrección, muchos han muerto en la campaña y puede fiarse muy poco de los que sobrevivan a esta época desgraciada [porque hay] un vacío asombroso en el número de sacerdotes que se necesitan para cubrir las atenciones del ministerio en esta América, y no se presentan sino medios tardos y difíciles para llenarlo. (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, ff. 31 v.-32)

Iraeta suponía que el establecimiento de los capuchinos serviría para remediar la práctica, común entre los prelados de las órdenes religiosas, de rehusarse a admitir pretendientes a los hábitos, “porque dudan de su conducta y verdadera vocación, o porque sus rentas no sufragan para la subsistencia de mayor número de individuos”, ya que consideraba que las misiones capuchinas

eran tan efectivas como las que en otro momento realizaron los jesuitas (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 32 v.). Por lo demás, la bienhechora asumía que los gastos que requerían los capuchinos para su manutención serían de poca monta y

[...] no se han visto en este reino religiosos capuchinos, sino confundidos con otra religión que el vulgo no puede distinguir, y la novedad inclina y obra eficazmente en nuestros espíritus débiles, más cuando contribuye un instituto tan útil, austero y provechoso como el que profesan estos religiosos. [Además] no solo debe contarse para la fundación con los veinte que ofrece traer a su costa la señora Iraeta, sino con los demás que residen en esta ciudad y otros que acaso, como estos fugitivos de la tiranía francesa, se habrán acogido a diversos lugares del reino. (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 33)

De aquí se desprende que, aun cuando la presencia capuchina en la Nueva España fue intermitente, los religiosos lograron importar el imaginario sobre el cual fundaron su instituto tres siglos atrás. Las novedades que ofrecía su aspecto físico podían funcionar como anzuelos para reformar las costumbres de los vecinos de Los Remedios y para promover las actitudes penitenciales necesarias para paliar —aunque solo simbólicamente— los desastres causados por las guerras desatadas en ambos lados del Atlántico. Significativamente, esta cita revela que el caso del capuchino fray Manuel María de Sanlúcar no fue aislado, pues certifica documentalmente la inmigración (¿masiva?) de capuchinos a la Nueva España. Seguramente, los franceses persiguieron con un afán particular a los miembros de la orden capuchina, habida cuenta de la aversión que estos pregonaban en el púlpito y en sus escritos sobre los paradigmas civiles y políticos que Francia imponía en Europa. Hace falta, sin embargo, una investigación exhaustiva sobre los capuchinos refugiados en la Nueva España, las formas en que lograron cruzar el Atlántico, el periodo en que se hizo más evidente esta inmigración y los lugares que les sirvieron como espacios de acogida.

El 6 de junio de 1813, Ana María de Iraeta recibió el “banderazo” que necesitaba para iniciar la construcción del seminario de capuchinos y comenzar a gestionar el traslado de los religiosos. No obstante, unos días más tarde, entre el 14 y el 16 de junio, recibió las informaciones que frustrarían para siempre la erección del convento seminario capuchino. La burocracia necesaria

para obtener las licencias de traslado de los religiosos exigía más formalidades de las habituales, pues el 4 de marzo de 1813 fue publicada la real ordenanza por la que los regulares de la península ibérica quedaban obligados a trabajar en “el restablecimiento y reedificación de los conventos o iglesias que se hayan abandonado o arruinado por la ocupacion de los franceses”. Con seguridad, el fiscal del Supremo Gobierno se enteró de esta disposición solo después de haber iniciado la investigación sobre los requisitos vigentes para la expedición de pasaportes. La justificación que Iraeta recibió sobre la anulación del proceso fue la siguiente: considerando que “en esta América [...] no hemos padecido igual desgracia” que la sufrida en la metrópoli, la fundación del seminario de capuchinos resultaba “demasiado ventajosa”, por lo que era imposible que sus deseos se agenciaran “por ahora” (AGN, *Clero regular y secular*, vol. 85, exp. 2, f. 34 v.).

Que Ana María de Iraeta reiniciara en otro momento el procedimiento burocrático para lograr su anhelada fundación capuchina es un asunto que ignoramos. Tampoco sabemos si continuó realizando acciones políticas a favor de los realistas luego de este revés. Únicamente sabemos que cuando fue notificada de que sus gestiones serían detenidas definitivamente tenía 45 años. No se conoce, hasta ahora, el año en que murió ni se tienen noticias de su posible descendencia. Lo cierto es que algunos familiares directos de su padre, Francisco Ignacio de Iraeta, emparentados con la estirpe de los Icaza y de los Iturbe, apoyaron económicamente a los realistas hasta el fin de la guerra “independentista”, luego de la cual se integraron al grupo hegemónico de políticos y empresarios que dirigió los inicios del México “independiente” (Kicza 107-123).

Cien años después de los avatares que aquí hemos referido, se hizo posible la fundación en México del primer convento capuchino de la rama varonil. Curiosamente —o no—, la fundación se realizó en el lugar que había querido Ana María de Iraeta. Los religiosos de la orden, procedentes de la provincia capuchina de Cataluña, se establecieron en tierra mexicana entre 1907 y 1911. Esta primera fundación mexicana se realizó gracias a que el entonces arzobispo de México, Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera (*Archivo del Cabildo* 1069), acogió las sugerencias del cardenal capuchino Vives y Tuto. En un primer momento, los frailes ocuparon un edificio adyacente al santuario de Guadalupe, lugar que fue conocido como el convento de Nuestra Señora del Pocito. Hacia 1910 se iniciaron las edificaciones de sus propias casas conventuales, que se construyeron adjuntas al santuario de Nuestra Señora de los Remedios (*Diccionario universal* 140; Zudaire 19-21).

## EXCURSO

*Los esclavos viven para servirnos, quizá deberíamos abrirlos  
para saber si llevan esclavos dentro y después abrir un rey  
para ver si tiene otro rey en la barriga y, ya ves,  
si encontrásemos al Diablo y él se dejase abrir, tal vez  
nos llevaríamos la sorpresa de ver saltar a Dios de allí dentro.*  
José Saramago, *El evangelio según Jesucristo*

Me he resistido a abrir la última sección de este libro con el término que suele utilizarse para cerrar la exposición de una investigación, puesto que el hecho de bautizarla con el nombre de “conclusión”, me parece, no haría más que revelar incongruencias sustanciales con el discurso introductorio de la obra. Tengo la convicción de que los procesos de generación y divulgación del conocimiento no son —ni pueden ser— calificados solamente como científicos, y mucho menos en el ámbito de las humanidades. No existe ciencia sin arte ni arte sin ciencia. Si bien es cierto que en la cultura occidental el concepto de *ciencia* ha sido útil para referir al conocimiento generado por el cuestionamiento, la racionalización, la estructuración y la sistematización de los fenómenos que se desean entender y explicar, también es verdad que la intuición, la sensibilidad, la búsqueda del fin estético, la coyuntura, la fortuna y la contingencia subyacen en el desarrollo cognoscitivo. El concepto de *ciencia* —y más aún, el de *ciencia social*— ha servido para monopolizar la entelequia llamada “conocimiento”, pero también —y esto es lo más grave— para determinar la existencia de una única, exclusiva y legítima forma de entendimiento. Es entonces cuando el monopolio de la ciencia exige una conclusión.

Pero ¿qué conclusión científica puede generarse acerca de lo simbólico? ¿En dónde cabe la categoría científica de lo representacional? ¿Cómo se valora científicamente el impacto de los discursos y las prácticas en la construcción de las identidades? ¿La aplicación del método científico y el uso de las técnicas de investigación garantizan la obtención de resultados absolutos o concluyentes sobre la dinámica de los grupos sociales y la incidencia que en ella tienen los signos y las interpretaciones?

Como antónimo del monopolio conceptual de la “ciencia”, la noción de *arte* se eleva desplegando un abanico inmenso de competencias. Las bellas artes, las artes marciales, las artes culinarias, las de la seducción, las del buen vestir, del buen hablar y del persuadir se vinculan mediante una compleja simplicidad. El artista es tal cuando se mueve, es tal en cuanto la pasión por realizar cierta actividad no concluye. Si el frenesí muere, el artista desfallece, porque la única condición que el arte le impone es la continua exploración de su capacidad creativa y creadora. Entonces, la esencia —el fin primero y último— que atesora el concepto de arte es incompatible con la restricción, con el método y con las técnicas exclusivas y legítimas. No hay ciencia sin arte ni arte sin ciencia. El conocimiento no es estático. La gran trampa de la “civilización” —concepto que también merecería finas digresiones— ha sido considerarlo como tal.

No creo equivocarme al expresar que los capuchinos de la época moderna entendieron esto con sus propios términos. Amparados en los *dogmas de fe* vigentes en su tiempo, que funcionaban a la vez como dogmas científicos, políticos, económicos y culturales, encontraron la manera de reformular el *deber ser* del franciscano en el siglo XVI mediante la recuperación y la reinterpretación de la cultura material creada siglos atrás. Con el argumento de la estrechísima observancia de la regla, actualizaron simbólicamente los textos figurativos contenidos en los textiles de los hábitos religiosos, que franciscanos de otros tiempos vistieron, y en las representaciones que de san Francisco y de sus coetáneos se hicieron en retablos, muros y esculturas, y los vincularon con la producción escritural fundacional del franciscanismo y con el *mito orgánico* que, históricamente, se había desarrollado con respecto a la dejación de la barba.

En la forma sutil y perspicaz con la que estos frailes lograron la confección de un triple movimiento discursivo —que, en apariencia, carecía de sentido— radicó la brillantez de su empresa. Deconstruyeron el significado de los antiguos textos literarios y figurativos y, sobre la base de esa deconstrucción, edificaron novedades. De la innovación creada sobre lo antiguo reelaboraron el discurso franciscano válido en su momento y legitimaron la congruencia de este nuevo discurso apelando a los dogmas de fe. Paradójicamente, la autoridad que obtuvieron gracias a la legitimación de esta estructura dialéctica fue empleada para oponerse a las nuevas lecturas que sobre el *estar* en el mundo se iban desarrollando. En suma, transformaron el sentido de lo antiguo con una

original lectura modernizadora para finalmente anquilosarse en el pasado. El discurso creado mutó en discurso creído dogmáticamente.

Considero que en el origen de la fastuosa fortuna que posibilitó la eficacia de este proyecto religioso durante tres siglos estuvo la aprehensión que los capuchinos hicieron de las habilidades del *hombre* llamado Francisco de Asís. No tengo reparo en escribir que Francisco, el hombre, fue un líder que aprovechó sus cualidades físicas, intelectuales y emocionales para establecer nuevas formas de socialización, nuevos saberes y nuevas vías de entendimiento. Pero sugerir que el éxito de su proyecto —mejor dicho, de sus proyectos, pues hasta el final de sus días trabajó en la creación de una comunidad ideal— se debió únicamente a su carisma me parece un desatino. Desde mi perspectiva, antes que santo y después que hombre, Francisco fue un eminente político que logró formular las directrices de una revolución cultural sin parangón mediante la exploración y explotación de su carisma y de sus capacidades creativas. La autenticidad del primer movimiento franciscano estribó en una única y simple certeza: la urgencia de la transformación. En la inexorable convicción de Francisco sobre la necesidad del cambio y en la diáfana congruencia que manifestó entre sus actos, sus pensamientos y sus sentimientos, estuvo el origen de la renovación cultural del mundo, de *su* mundo. La ruptura de los paradigmas en que se sustentaba la estructuración del mundo en el que Francisco vivía fue entonces el principio de la posibilidad, el principio del renacer mundano. Y es aquí donde encontramos al Francisco político, al embajador y al diplomático. Cuando comprendió que solamente supeditándose y negociando con la corporación del ente monopolizador de la fe —y, por tanto, de los saberes—, es decir, con el sumo pontífice y su corte, podía salvaguardar el espíritu creativo de su iniciativa renovadora y continuar comunicándolo entre los suyos, aceptó la regla bulada.

De manera menos genuina, aunque no por eso menos sobresaliente, los capuchinos construyeron una extensa y poderosa red diplomática, gracias a la cual pudieron consolidarse y expandirse de manera rápida e inusitada como una congregación religiosa apegada a la ortodoxia católica, incluso a pesar de que el contexto histórico del XVI parecía poco favorable. Las controversias religiosas que marcaron la dinámica del siglo XVI a partir de los diferentes movimientos reformistas que surgieron en el seno mismo de la cristiandad (luteranismo, calvinismo, anglicanismo, etc.); el pánico hispano al “contagio reformista”; la continua confrontación política y militar entre las monarquías

europas, justificada con el alegato de la defensa a la “verdadera religión”; los escrúpulos sobre el defecto o el exceso en las manifestaciones piadosas y penitenciales de seculares y clericales; el surgimiento de nuevas órdenes religiosas (hospitalarios, camilos, trapenses, basilias, mínimos, anunciadas, etc.); y la institucionalización del “reformismo ortodoxo”, que —bajo el título de recolección y estrecha observancia— permitió la emergencia de nuevas comunidades dentro de congregaciones históricamente constituidas (carmelitas descalzos, franciscanos diegueños, agustinos recoletos, mercedarios reformados, trinitarios descalzos, etc.), bosquejaban un mapa en el que los primeros reformados de la capucha parecían no tener lugar. Sin embargo, el despliegue diplomático de los frailes, instigado por poderosas mujeres como Catalina Cibo, Vittoria Colonna, Catalina de Francia, Lorenza Llonc y Margarita de Austria, posibilitó la creación y la expansión de la única reforma franciscana que —en tan solo un siglo de existencia— obtuvo su autonomía frente a las órdenes de franciscanos conventuales y de franciscanos observantes.

Pese a ello, las dádivas que los capuchinos recibieron de la nobleza europea no fueron gratuitas. Prácticamente, la erección de la orden se hizo por mandato de las cúpulas nobiliarias que ampararon a los apóstatas de la observancia que aspiraban —al menos en el plano discursivo— a una forma de vida apegada a la que había practicado el santo de Asís. La expansión de la orden fuera de Italia, primero en Francia y después en el resto de Europa, se debió también al cobijo que los frailes recibieron de la aristocracia europea. La erección de la congregación de monjas capuchinas se realizó después de que los miembros de la orden se vieran obligados a satisfacer a regañadientes las necesidades y los deseos de la nobleza napolitana emparentada con la élite aragonesa. Si la sobrevivencia como religiosos cristianos —ortodoxamente constituidos en congregación— era el objetivo primero y el fin último, la subordinación de los frailes frente a los miembros de la maquinaria diplomática tenía sentido. Y lo tuvo.

Porque de la crisis política, económica y cultural del siglo XVI surgieron dos congregaciones autónomas que se convirtieron en los estandartes de la ideología contrarreformista: la Compañía de Jesús y la Orden de Frailes Menores Capuchinos. Los jesuitas representaron la línea moderna de la Contrarreforma, fundamentada en la promoción de la doctrina romana que hacían desde sus casas y colegios, en su inusitada fidelidad al Vaticano y en el despliegue misional que lograron entre los protestantes europeos y en las comunidades indígenas

de Asia, África y América. La fortaleza de la Compañía —además de su adhesión indiscutible al papado— gravitaba en su insólita relación con el mundo de las letras, en el interés de sus miembros por la administración de los saberes y en la formulación de métodos pedagógicos aplicables a la erradicación de las prácticas consideradas heterodoxas. La estrechísima vinculación de la Compañía con los poderes monárquicos, pero principalmente con el poder pontificio, definió el carácter elitista de las regulaciones dispuestas para la selección de sus miembros: hombres aventajados, penitencialmente exigentes e intelectualmente competentes.

En apariencia, los capuchinos fueron la antítesis de los jesuitas, pues sus prácticas y representaciones culturales estuvieron dirigidas hacia la actualización y la revalorización de lo que suponían había sido el franciscanismo primigenio. Juzgaron como soberbia el afán de conocer, limitaron el acceso a la cultura libresca y a la producción escritural, obstaculizaron el perfeccionamiento de las respuestas a las viejas preguntas, desestimaron la preparación retórica y teológica de predicadores y misioneros, apreciaron el descuido y el desaseo corporal en las vísperas del siglo XVIII —incluso cuando el discurso sanitario e higienista se había convertido en el paradigma civilizatorio de la cultura occidental— y navegaron a contracorriente izando su fidelidad “al altar” y “al trono” frente a las políticas decimonónicas anticlericales y antimonárquicas. Su propensión a las barbas no ha perdido vigencia, aunque se ha modificado en los aspectos formales.

Gracias a este estatismo estructural, ganaron el favor del vulgo: cifraron en sus propios cuerpos, en su aspecto y en sus gestos la actitud penitencial tan pregonada por la élite pontificia, esto a pesar de que con su instituto reforzaban entre el pueblo común ciertas supersticiones que el catolicismo quiso extinguir desde los tiempos del Concilio de Trento. Así, el servicio que prestaron a los brazos eclesiástico y monárquico durante tres siglos —no menos importante que el proporcionado por los jesuitas— radicó en la proyección ultraconservadora de la orden y en la adhesión de sus miembros a las prácticas tradicionales con las que los habitantes de pueblos, villas y ciudades estructuraron su peculiar cosmovisión, a veces sensiblemente apartada de las imposiciones dogmáticas romanas. El impacto de las actividades de estos frailes entre el pueblo bajo, pero también entre las cúpulas nobiliarias, se debió en gran medida a la creación de una *imago* que ellos mismos reproducían: la del fraile barbado y descalzo, vestido con un hábito estrecho y remendado del que sobresalía un

cordón con tres nudos, y que llevaba a sus espaldas un largo y puntiagudo capucho que poseía un singular hálito ascético y penitencial. Aunque ignorante o poco versado en letras, el capuchino presentaba y representaba vívidamente la primacía de lo escatológico sobre lo mundano, la exaltación de la melancolía, el culto por la dimensión necrófila y la negación del vigor y la vivacidad.

La impronta capuchina en la cultura cristiana de la época moderna como resultado de la creación, la representación y la reproducción de esta *imago* es innegable. Porque cuando, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, los críticos del fanatismo religioso, de los oradores sagrados y de la resistencia hispana a la renovación científica hicieron públicas sus apreciaciones, utilizaron la imago del capuchino como motivo, como el modelo del que se desprendían sus juicios y pareceres, como el continente metafísico de lo reprochable.

El análisis del *fenómeno capuchino*, de su excepcionalidad y su trascendencia en la cultura político-religiosa de la Edad Moderna, había sido historiográficamente desestimado en el mundo iberoamericano. La profundización en el estudio de este fenómeno es urgente para actualizar la cartografía de la sensibilidad barroca y sus direcciones. Pero no únicamente en relación con el barroco. Desde mi perspectiva, el milagro, la quimera, el prodigio, la aberración, la maravilla, la anormalidad y la rareza de la cultura capuchina son un doble referente *especular* de nuestros tiempos. Como *specula*, como atalaya, como el lugar elevado donde nos situamos para ampliar el campo de visión, nos permite desdoblar los sentidos y los poderes de lo simbólico. Como *speculum*, como espejo, como medio para la autocontemplación, como reconocimiento, el fenómeno capuchino es un reflejo autoinmune del colapso de la dinámica globalizadora actual. Es, en suma, la refracción de la crisis, de la hipermanifestación de la metáfora, del aparente sinsentido y del aparente orden, de la emergencia de otros sentidos y de otros símbolos, pero también del abuso de la palabra, de la negligencia en el uso del lenguaje, de la sujeción interpretativa, del exceso en el parecer y del defecto en el ser.

El abanico temático que todavía queda por estudiar sobre la orden capuchina es amplio y variopinto. La determinante influencia de las mujeres pudientes en el origen y en la consolidación de la reforma capuchina, la evaluación de coincidencias y divergencias en el ejercicio misional realizado entre capuchinos y jesuitas durante la época moderna, la proyección que alcanzaron los capuchinos luego de la supresión de la Compañía de Jesús, las causas por las que la presencia capuchina en el noroeste de la península ibérica fue poco

visible hasta los tiempos de la exclaustación de bienes eclesiásticos, las fundaciones capuchinas que quedaron frustradas en el continente americano, la circulación y recepción de su producción literaria en los virreinos americanos, el alcance y la eficiencia de las misiones que realizaron desde el siglo XVII, la creación y la difusión de nuevas devociones (como la de la Divina Pastora y la del Cristo de los Faroles), las causas de la introducción de la palabra *capuchino* en el argot gastronómico y arquitectónico, la migración de capuchinos a América luego de la invasión francesa en España, las vías por las que algunos frailes de la capucha pudieron ostentar cargos cardenalicios y semejantes, las actividades que los religiosos realizaron en el santuario de Los Remedios, la relación de los capuchinos con sus hermanas de religión, la vigencia del menor capuchino tras la santificación de Pío de Pietrelcina: todas estas son cuestiones en espera de ser dilucidadas. Es por eso que aquí, en este libro, no hay conclusión. Más bien, este exordio contiene la pretensión de escribir otras tantas introducciones vinculadas con el arte de “la sorpresa de ver saltar a Dios de allí dentro”, como quiere Saramago.

*Laus Deo*



# BIBLIOGRAFÍA

## FUENTES PRIMARIAS

### ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS

Archivo Histórico Nacional, Madrid/Toledo (AHN).

Archivo General de la Nación, México D. F. (AGN).

Real Academia de la Historia, Madrid (RAH).

Real Academia Española, Madrid (RAE).

Biblioteca Nacional de España, Madrid (BNE).

Biblioteca Nacional de México, México D. F. (BNM).

Biblioteca Histórica Provincial de los Capuchinos de Andalucía, Sevilla (BHPCA).

Biblioteca Pública de Zamora, España (BPZ).

## FUENTES ANTERIORES AL SIGLO XX

*A los doctos, desapasionados, y amigos de la verdad.* s. d. RAH, M-RAH, 9/3627(3) / M-RAH, 9/3786(13). Impreso.

Acosta, Cristóbal de. *Tratado en contra y en pro de la vida solitaria, con otros dos tratados uno de la religion y religiosos, otro contra los hombres que viven mal.* Venecia: Giacomo Cornetti, 1592. Impreso.

Agustín, San. *Ciudad de Dios.* México D. F.: Porrúa, 2004. Impreso.

Ajofrín, Francisco de. *Carta familiar de un sacerdote [...]* *Dase tambien una noticia sucinta de la fundacion de esta penitente, seráfica familia, de los santos que la ilustran, cardenales, arzobispos: de su observancia, y austeridad: Misiones que tiene en todo el orbe: provincias, conventos, y religiosos, en que se halla*

- propagada, con otras noticias historico-elesiásticas, impresa en México en la Imprenta de la Biblioteca Mexicana en el Puente del Espíritu Santo, año 1765 y ahora reimpressa con algunas notas.* Madrid: Joaquín Ibarra, 1772. Impreso.
- . *Vida, virtudes, y milagros del beato Lorenzo de Brindis, general que fue de los PP. capuchinos, fundador de esta santa provincia de Castilla, y embaxador dos veces á nuestro católico monarca Felipe Tercero.* Madrid: Joaquín Ibarra, 1784. Impreso.
- . *Compendio de la vida y virtudes del abogado de los pobres [...] San Fidel de Sigmaringa.* Madrid: Alfonso López, 1786. Impreso.
- . *Admirable y pasmosa vida del capuchino escocés llamado en el siglo Jorge Lesleo y en la religión Arcángel de Escocia.* Madrid: Antonio Fernández, 1787. Impreso.
- . *Tratado theologico-mistico-moral: en que se explica, segun los principios mas sólidos, la bula pastoralis curae de la santidad de Benedicto XIV sobre el confesor extraordinario de las monjas.* Madrid: Pedro Marín, 1789. Impreso.
- Alamín, Félix de. *Falacias del demonio y de los vicios, que apartan del camino real del Cielo y de la perfeccion [...] Descubre muchas astucias del demonio, con que oculta los caminos verdaderos, y propone los falsos.* Madrid: Blas de Villanueva, 1714. Impreso.
- Alava, Pedro. *Dotrinal satisfatorio de los Frayles Menores de la Regular Obseruancia del Serafico Padre S. Francisco [...].* Madrid: Luis Sánchez, 1601. Impreso.
- Aldama, Dionisio S. y Manuel A. Alcaraz. *Historia general de España desde los tiempos primitivos hasta fines del año 1860.* T. 9. Madrid: Imprenta de C. Moliner y Compañía, 1865. Impreso.
- Alpera, Hermenegildo de. *Triunfos de la Nave Maria, sobre las saladas ondas de la culpa auxiliando pecadores, aclamados en oracion panegirica [...] en ocasion que la amenazava [...] la calamidad de la peste.* Valencia: Francisco Mestre, 1679. Impreso.
- Anguiano, Mateo de. *Disciplina religiosa de los menores capuchinos de nuestro seraphico padre San Francisco.* Madrid: Juan García Infanzón, 1678. Impreso.
- . *Epitome historial y conquista espiritual, del Imperio abyssino, en Etiopia la Alta, o sobre Egypto.* Madrid: Antonio González de Reyes, 1706. Impreso.
- . *La Nueva Jerusalem, en que la perfidia hebraica, reiterò con nuevos ultrajes, la Passion de Christo [...], en su sacrosanta imagen del crucifixo de la Paciencia, en Madrid.* Madrid: Manuel Ruiz de Murga, 1709. Impreso.

- Arbiol, Antonio. *Mística fundamental de Christo Señor Nuestro*. Zaragoza: Pedro Carreras, 1723. Impreso.
- Barcelona, Athanasio de. *Espejo ceremonial serafico, para instruccion de la juventud de menores capuchinos de N. S .P. San Francisco de la santa provincia de Cathaluña*. Barcelona: Rafael Figueró, 1716. Impreso.
- Barrios, Juan de. *Libro en el qual se trata del chocolate, que provechos haga i si sea bebida saludable, o no*. México: s. e., 1609. Impreso.
- Belluga y Moncada, Luis Antonio. *Contra los trages y adornos profanos [...] donde se dan doctrinas importantissimas y trascendentales contra todo genero de vicios, muy utiles para predicadores y confesores, y para todos los fieles*. Murcia: Jaime Mesnier, 1722. Impreso.
- Benito. *Regla*. Buenos Aires: Abadía de San Benito de Luján. Web. Noviembre de 2015.
- Benrath, Karl. "Vittoria Colonna e la sua fede". *Archivio Storico Italiano*. Cuarta serie. T. 10. Florencia: Virusseux, 1882. 242-247. Impreso.
- . *Bernardino Ochino, of Siena: A Contribution towards the History of the Reformation*. Trad. Helen Zimmern. Londres: James Nisbet, 1876. Impreso.
- Berallo, Juan. *Descripción verdadera, de los solemnes públicos cultos, y festivos regozijos, que en la canonización de San Félix de Cantalicio, se han celebrado en esta ciudad de Cádiz*. Cádiz: s. e., 1713. Impreso.
- Bergamo, Gaetano Maria da. *El capuchino retirado por diez dias en si mismo. Exercicios espirituales ajustados al uso, regla y constituciones de los frayles menores capuchinos de san Francisco*. Trad. Francisco de Santander. Sevilla: Francisco Sánchez Reciente, 1723. Impreso.
- . *L'uomo apostolico istruito nella sua vocazione al confessionario: per udire spezialmente le confessione generali*. Venecia: Battista Regozza, 1727. Impreso.
- . *Il capuccino ritirato per dieci giorni in se' stesso, ó sia: exercizij spirituali, aggiustati ad uso de frati capuccini di S. Francesco*. Milán: Giuseppe Vigone, 1722. Impreso.
- Bibbia*. Catalogo Aperto dei Manoscritti Malatestiani (Ms. D.XXI.1 c.7 v.). Archivo digital. Cesena: Istituzione Biblioteca Malatestiana. Página web institucional. Noviembre de 2015.

- Borbón, Felipe. *Medicina domestica necessaria a los pobres y familiar a los ricos* [...]. Zaragoza: Domingo Gascón, 1886. Impreso.
- Borromeo, Carlos. *Instrucciones de S. Carlos Borromeo [...] y pastoral del Illmo. Sr. D. Antonio de Godeau, obispo de Vence*. Trad. Francisco Lázaro de Hortal. Barcelona: Thomas Piferrer, 1770. Impreso.
- Bosulo, Mateo. “Los tres libros de la formación oratoria (1566)”. Ed. bil. y trad. Ángel Luis Luján Atienza. *Retóricas españolas del siglo XVI escritas en latín*. Ed. Miguel Ángel Garrido Gallardo. Madrid: Digibís / Bibliotecas Virtuales de Polígrafos / Bibliotecas Virtuales Fundación Hernando de Larramendi / CSIC, 2004. CD-ROM.
- Boverio, Zacarías. *Annalium seu sacrarum historiarum Ordinis Minorum S. Francisci Qui Capucini nuncupantur*. Lugduni: Claudii Landry, 1632. Impreso.
- . *De vera habitus forma a seraphico B. P. Francisco instituta demonstrationes XI* [...]. Coloniae: Constantinium Munich, 1640. Impreso.
- . *Primera parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. P. S. Francisco*. Trad. Francisco Antonio de Madrid Moncada. Madrid: Carlos Sánchez, 1644. Impreso.
- . *Segunda parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. P. S. Francisco*. Trad. Francisco Antonio de Madrid Moncada. Madrid: Carlos Sánchez, 1646. Impreso.
- . *Tercera parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. P. S. Francisco*. Trad. Antonio de Madrid Moncada. Madrid: Carlos Sánchez, 1647. Impreso.
- . *Vida y milagros de San Felix de Cantalicio [...] sacada de las Chronicas de la misma orden*. Trad. Antonio de Moncada. Mallorca: Miguel Capó, 1712. Impreso.
- Brognolo Bergomensis, Candido. *Manuale exorcistarum, ac parochorum: hoc est tractatus de curatione, ac, protectione divina*. Venecia: Nicolaum Pezzana, 1720. Impreso.
- Bryan, Michael. *A Biographical and Critical Dictionary of Painters and Engravers*. Vol. 2. Londres: Carpenter and Son, 1816. Impreso.
- Buchan, Jorge. *Medicina domestica ò Tratado completo del metodo de precaver y curar las enfermedades con el regimen, y medicinas simples, y un apendice que*

- contiene la farmacopea necesaria para el uso de un particular.* Trad. Antonio de Alcedo. Madrid: Antonio de Sancha, 1785. Impreso.
- Cádiz, Diego José de. *Meditaciones para un día de retiro cada mes del año como las dejo dispuestas [...] Diego José de Cádiz [...] estudiadas ó llevadas por Agustín José de Burgos del mismo Orden.* Sevilla: Mariano Caro, 1829. Impreso.
- Campany, Antonio de. *Arte de traducir el idioma francés al castellano: con el vocabulario logico y figurado de la frase comparada de ambas lenguas.* Madrid: Antonio de Sancha, 1776. Impreso.
- Canto e Castro Mascarenhas Valdés, Manuel do. *Diccionario español-portugués [...] de medicina, veterinaria, química, minerología, historia natural y botánica.* T. 1. Lisboa: Imprenta Nacional, 1864. Impreso.
- Capítulos de reformation que su magestad se sirve de mandar guardar por esta ley, para el gobierno del Reyno.* Madrid: Tomás Iunti, 1623. Archivo digital. Granada: Biblioteca Electrónica de la Universidad de Granada. Web. Noviembre de 2015.
- Carabantes, José de. *Copia de la carta que el V. P. fray Joseph de Carabantes misionario apostolico capuchino, escribió desde Sevilla al excelentissimo señor marqués de Aytona, recién llegado de Indias, en que le dà noticia (segun se lo avia pedido con instancias devotas) de los trabajos, sucessos, y progressos de su viage, y primera Mission de Indias.* Sevilla: Iuan Gomez de Blas, 1666. Impreso.
- . *Practica de misiones, remedio de pecadores. Sacado de la Escritura Divina, y de la enseñanza apostolica. Aplicado en el exercicio de una mission. Fundada en los motivos mas poderosos, para reduzir las almas.* León: Viuda de Agustín de Valdivieso, 1674. Impreso.
- Cárdenas, Juan de. *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias.* México: Pedro Ocharte, 1591. Impreso.
- Carducho, Vicencio. *Dialogo de la pintura, su defensa, origen, essencia, definicion, modos y diferencias.* Madrid: Francisco Martínez, 1633. Impreso.
- Careaga, Gutierre Marqués de. *Invectiva en discursos apologeticos contra el abuso publico de las guadejas.* Madrid: María de Quiñones, 1637. Impreso.
- Caro Dávila, Manuel. *Discurso físico y moral, sobre la question theologica, que pregunta si el chocolate quebranta el ayuno.* Granada: Antonio de Torrubia, 1699 [fecha de licencia]. Impreso.

- Carranza, Alonso. *Discurso contra los malos trages y adornos lascivos ó rogacion en detestacion de los grandes abusos en los traxes y adornos nuevamente introducidos en España*. Madrid: María de Quiñones, 1636. Impreso.
- Castilla, Alfonso Torres de. *Historia de las persecuciones políticas y religiosas ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: Imprenta y librería de Salvador Manero, 1863. Impreso.
- Castro, Joseph Ignacio Carballo de. *El medico de si mismo. Modo practico de curar toda dolencia con el vario i admirable uso del agua*. Pamplona: Herederos de Martínez, 1754. Impreso.
- Chantreau, Pierre-Nicolas. *Arte de hablar bien frances o gramatica completa: dividida en tres partes [...], con un suplemento que contiene una nomenclatura muy ámplia, las frases mas precisas para romper en una conversacion, un tratado de la propiedad de las voces y algunas observaciones sobre el arte de traducir*. Madrid: Antonio de Sancha, 1781. Impreso.
- Clararrosa, José Joaquín de. *Juicio imparcial crítico y discutido sobre los errores políticos, canónicos, civiles y religiosos contenidos en la representacion intitulada Observacion respetuosa que el Excmo. y reverendisimo padre general de capuchinos dirigió á S. M. y á las Córtes acerca del dictámen de la Comision sobre la reduccion y reforma de los regulares mendicantes*. Cádiz: Imprenta de Roquero, 1820. Impreso.
- Comedia famosa. La condesa perseguida, y el capuchino escocés*. Valencia: Viuda de Joseph de Orga, 1762. Impreso.
- Constituciones de la provincia de San Diego de México de los menores descalços de la mas estrecha observancia regular de N.P.S. Francisco en esta Nueva España*. México: Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1698. Impreso.
- Constituciones de la Real Congregación de la Guarda y Oración al Santísimo Sacramento en el jubileo de las Cuarenta Horas, erigida en esta Corte bajo de la real protección de su hermano mayor el rey nuestro señor, que Dios guarde*. Madrid: Norberto Llorenci, 1829. Impreso.
- Constituciones de los frayles menores capuchinos de San Francisco, aprobadas y confirmadas por nuestro muy santo padre el papa Urbano VIII. Traducidas de lengua italiana al castellano*. Madrid: Carlos Sánchez, 1644. Impreso.
- Córdoba, Luis Cabrera de. *De historia, para entenderla y escribirla*. Madrid: Luis Sánchez, 1611. Impreso.

- Corella, Jaime de. *Practica de el confessorio y explicacion de las 65 proposiciones condenadas por Inocencio XI: su materia, los casos mas selectos de la theologia moral, su forma, un dialogo entre confesor y penitente*. Barcelona: Rafael Figueró, 1689. Impreso.
- . *Practica de el confessorio y explicacion de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por [...] Inocencio XI [...] nuevamente reconocida y mejorada por su autor sobre todas las impresiones antecedentes*. Madrid: Gerónimo de Estrada, 1704. Impreso.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611). Ed. Felipe C. R. Maldonado y Manuel Camarero. Madrid: Castalia, 1995. Impreso.
- D'Alembert, J. L. y Denis Diderot. "Traducción", en *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*". López García, *Teorías* 105-109. Impreso.
- Díaz Cassou, Pedro. *La huerta de Murcia. Ordenanzas y costumbres* (1889). Valladolid: Maxtor, 2005. Impreso.
- Diccionario de fiebres traducido del francés*. Trad. Lorenzo Sánchez Núñez. Madrid: Francisco Martínez Dávila, 1828. Impreso.
- Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modo de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*. T. 2. Madrid: Francisco del Hierro, 1729. Impreso.
- Diccionario universal de historia y geografía [...] con noticias históricas, geográficas, estadísticas y biográficas sobre las Américas en general, y específicamente sobre la República Mexicana*. T. 2. México: Tipografía de Rafael / Librería de Andrade, 1853. Impreso.
- Dumas, Alejandro. *Luis XIV y su siglo*. T. 4. Madrid: Biblioteca del Siglo, 1849. Impreso.
- Esmir Casanate, José. *Por el presidente, religiosos, y Convento de la Inmaculada Concepcion de Capuchinos de la Villa de Cariñena [...]*. Zaragoza: s. e., 1659. Biblioteca Virtual de Derecho Aragonés. Archivo digital, número de control: DGA20070186510. Zaragoza: Gobierno de Aragón / Digibis. Web. Noviembre de 2015.
- Estatutos de la [...] congregacion llamada de Luz y Vela [...] con objeto á hacer oracion continua ante el augusto sacramento del altar, interin está patente*

*en las iglesias donde circula el jubileo de Quarenta Horas.* Sevilla: Imprenta Mayor, 1793. Impreso.

*Estatutos y ordenaciones de la Santa Provincia de Religiosos Descalzos de la regular y mas estrecha observancia de N.S.P.S. Francisco de Philipinas.* Reimpreso en el Convento de Nuestra Señora de Loreto del Pueblo de Sampaloc, 1753. Impreso.

Farfán, Francisco. *Tres libros contra el peccado de la simple fornicacion: donde se auerigua, que la torpeza entre solteros es peccado mortal, segun ley diuina, natural, y humana y se responde a los engaños de los que dizen que no es peccado.* Salamanca: Herederos de Matías Gast, 1585. Impreso.

Fernández y González, Manuel. *Los siete niños de Écija.* Madrid: Miguel Prats, 1863. Impreso.

---. *El alcalde Ronquillo.* T. 1. Madrid: Miguel Guijarro, 1868. Impreso.

*Flor de virtudes.* [¿Zaragoza: Pablo Hurus, ¿1491?]. *Memorabilia. Boletín de Literatura Sapiencial Medieval.* Eds. José Luis Canet y Marta Haro. Intr. Ana Mateo Palacios. 1997. Web. Noviembre de 2015.

Flores, Enrique. *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II, a los reinos de Leon, Galicia y Principado de Asturias. Para reconocer las reliquias de santos, sepulcros reales, y libros manuscritos de las cathedrales y monasterios.* Madrid: Antonio Marín, 1765. Impreso.

Flores, Felipe Rojo de. *Invectiva contra el luxo: su profanidad y excesos por medio de propias reflexiones que persuaden su inutilidad: descripcion historica y circunstancial de los trages y adornos de diversas naciones [...] especialmente en España.* Madrid: Imprenta Real, 1794. Impreso.

Francisco de Asís, San. "Admoniciones". *Escritos de san Francisco de Asís en latín.* Franciscanos.org. Valencia: Curia Provincial de los Franciscanos. Web. Noviembre de 2015.

---. "Regla bulada". *Escritos de san Francisco de Asís en latín.* Franciscanos.org. Valencia: Curia Provincial de los Franciscanos. Web. Noviembre de 2015.

---. "Regula bullata". *Escritos de San Francisco de Asís en latín.* Franciscanos.org. Valencia: Curia Provincial de los Franciscanos. Web. Noviembre de 2015.

Fuentelapeña, Antonio de. *El ente dilucidado. Discurso unico novissimo que muestra ay en la naturaleza animales irracionales visibles, y quales sean.* Madrid: Imprenta Real, 1676. Impreso.

- . *Escuela de la verdad, en que se enseña a Lucinda, y debaxo de su nombre, á todas la alma, que tocadas de la luz divina, aspiran à la perfeccion. Los medios verdaderos que han de escoger, y los engañosos que han de dexar, para llegarla felizmente a conseguir.* Madrid: Lorenzo García, 1701. Impreso.
- Granada, Andrés de. *Sermon en las honras funerales y exequias magestuosas que al inclito rey D. Fernando el Catolico le celebroy hizo en veynte y quatro de enero deste presente año de mil y seyscientos y cincuenta el ilustrissimo Cabildo eclesiastico de la muy leal ciudad de Granada.* Granada: Baltasar de Bolívar y Francisco Sánchez, 1650. Impreso.
- Granata, Luigi. *Economia rusticaper lo Regno di Napoli [...].* Nápoles: Tipografía Tasso, 1835. Impreso.
- Güemes Pacheco de Padilla, Juan Vicente de (segundo conde de Revillagigedo). *Instrucción reservada que el conde de Revilla Gigedo, dio a su sucesor en el mando, marqués de Branciforte.* México D. F.: Agustín Guiol, 1831. Impreso.
- Hardales, Serafín de. *El misionero capuchino: compendio histórico de la vida del venerable siervo de Dios el M. R. P. Fr. Diego Josef de Cádiz.* Manresa: Martín Tullás, 1813. Impreso.
- Herrera, Cristóbal Pérez de. *Discurso [...] a la catolica y real magestad del rey don Felipe señor nuestro, suplicandole se sirva, de que los pobres de Dios medigantes verdaderos destos sus reynos se amparen y socorran, y los fingidos se reduzgan y reformen.* Madrid: Luis Sánchez, 1595. Impreso.
- . *Discursos del amparo de los legitimos pobres y reduccion de los fingidos y de la fundacion y principio de los albergues destos reynos y amparo de la milicia dellos.* Madrid: Luis Sánchez, 1598. Impreso.
- Huesca, Ramón de. *Nueva instancia a favor de los cementerios contra las preocupaciones del vulgo. Tratado en que discurriendo por las épocas más notables se demuestra, que enterrar los muertos en los cementerios, fuera de los templos y de las poblaciones, es conforme a la piedad christiana, y necessario a la salud pública.* Pamplona: Viuda de Ezquerro, 1792. Impreso.
- Hurtado, Tomás. *Chocolate y tabaco, ayuno eclesiastico y natural: si este le quebranta el chocolate y el tabaco al natural, para la sagrada comunión.* Madrid: Francisco García, 1645 [fecha de tasa]. Impreso.

- Índice último de los libros prohibidos y mandados a expurgar: para todos los reynos y señoríos del católico rey de las Españas, el señor don Carlos IV.* Madrid: Antonio de Sancha, 1790. Impreso.
- Instrucción y doctrina de novicios, con la qual se han de criar los nuevos religiosos en esta santa provincia de San Joseph, de los Descalzos de la Regular Observancia de los Menores.* Madrid: Antonio Marín, 1733. Impreso.
- Isla, José Francisco de. *Obras escogidas del padre José Francisco de Isla.* Intr. y selec. Pedro Felipe Monlau. Madrid: R. M. Rivadeneyra, 1850. Impreso.
- . *Fray Gerundio de Campazas.* 4 t. Palencia: El Parnassillo / Simancas, 2005. Impreso.
- Isla, Martín Caballero de. *Sermon a los desagravios de la soberana imagen del santo Christo de la Paciencia redimida por el monarca de dos mundos Filipo quarto [...] de las iniurias que en ella executo el ciego iudaismo, restaurada a debidas glorias, y assistida, con reuerentes cultos, por la exemplar orden de capuchinos desta Corte.* Madrid: Diego Díaz, 1659. Impreso.
- Jaén, Manuel de. *Instruccion utilissima y facil, para confesar particular y generalmente, para prepararse y recibir la sagrada comunión.* Barcelona: María Ángela Martí viuda, 1767. Impreso.
- . *Remedio universal de la perdición del mundo: arma poderosa contra el infierno: preservativo de todos los males espirituales: estímulo para todas las virtudes; y medio eficaz para asegurar la salvación. Manifestado todo en la práctica de la oración mental.* Madrid: Isidoro de Hernández Pacheco, 1783. Impreso.
- Janer, Félix. *Tratado general y particular de las calenturas.* Madrid: T. de Fortanet, 1861. Impreso.
- Jerónimo. “Epístola a Pammaquio sobre la mejor forma de traducir”. López García, *Teorías* 32-44. Impreso.
- Jesús María, Antonio de. *Don Baltasar de Moscoso i Sandoval, presbytero cardenal de la S. I. R.* Madrid: Bernardo de Villa-Diego, 1680. Impreso.
- La Barrera Leirado, Cayetano Alberto de. *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español. Desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII.* Madrid: M. Rivadeneyra, 1860. Impreso.
- La Cortina, Joaquín Gómez de. *Catalogus.* Madrid: Eusebio Aguado, 1857. Impreso.

- La Fuente, Vicente de. *Historia eclesiástica de España ó adiciones a la Historia general de la Iglesia escrita por Alzog [...]*. Barcelona: Pablo Riera, 1855. Impreso.
- . *Historia eclesiástica de España. Tablas cronológicas y adiciones*. T. 9. Barcelona: Pablo Riera, 1859. Impreso.
- . *La pluralidad de cultos y sus inconvenientes*. Puebla: Narciso Bassols, 1868. Impreso.
- La Naja, Martín de. *El misionero perfecto deducido de la vida virtudes, predicación y misiones del [...] padre Geronimo Lopez, de la Compañía de Jesus*. Zaragoza: Pascual Bueno, 1678. Impreso.
- La Peña Montenegro, Alonso de. *Itinerario para parrocos de indios en que se tratan las materias mas particulares tocantes à ellos para su buena Administracion*. Madrid: Pedro Marín, 1771. Impreso.
- Laguna, Alejandro. *Discurso lexico, canonico, moral en explicación de los privilegios de la bula de la Santa Cruzada [...]*. Barcelona: Herederos de María Martí, 1745. Impreso.
- Lasso, Orlando di. *The Complete Motets 21. Motets for Three to Twelve Voices from Magnum Opus Musicum (Munich, 1604)*. Ed. Peter Bergquist. Wisconsin: A-R Editions, 2006. Impreso.
- Latassa y Ortin, Félix de. *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses [...] aumentadas y refundidas en forma de diccionario bibliográfico-biográfico por Miguel Gómez Uriel*. T. 1. Zaragoza: Imprenta de Calixto Ariño, 1884. Impreso.
- Latera, Flaminio Annibaldi da. *Manuale di frati minori*. Roma: Casaletti a Sant'Eustachio, 1776. Impreso.
- Ledesma, Antonio Colmenero de. *Curioso tratado de la naturaleza y calidad del chocolate*. Madrid: Francisco Martínez, 1631. Impreso.
- León, Isidro de. *Mistico cielo en que se gozan los bienes del alma y vida de la verdad [...] dibuxado en primera, segunda y tercera parte, donde se halla la teorica y practica de las tres vías del espiritu y se comprehende la sustancia de toda la mistica teología*. Madrid: Roque Rico de Miranda, 1685. Impreso.
- León Pinelo, Antonio de. *Question moral: si el chocolate quebranta el ayuno eclesiástico. Tratase de otras bebidas i confecciones que usan en varias provincias*. Madrid: Viuda de Juan González, 1636. Impreso.
- . *Anales de Madrid. Reinado de Felipe III*. Ed. Ricardo Martorell Téllez-Girón. Madrid: Estanislao Maestre, 1931. Impreso.

- Los Arcos, Francisco de. *Conversaciones instructivas entre el padre fray Bertoldo, capuchino, y don Terencio*. Pamplona: Antonio Castilla, 1786. Impreso.
- Lumbier, Raymundo. *Noticia de las sesenta y cinco proposiciones nuevamente condenadas por [...] Inocencio XI mediante su Decreto de 2 de mayo de 1689 [...] añadidas a las cuarenta y cinco proposiciones de Alejandro VII*. Madrid: Eugenio Rodríguez, 1682. Impreso.
- Lutero, Martín. *Obras*. Ed. Teófanos Egido. Salamanca: Sígueme, 2006. Impreso.
- Madera López, Gregorio. *Discursos de la certidumbre de las reliquias descubiertas en Granada desde el año de 1588 hasta el de 1598*. Granada: Sebastián de Mena, 1601. Impreso.
- Maderuelo, Francisco de. *Doctrinal erudicion de terceros en que con brevedad se les dan noticias claras de su regla, privilegios y principales indulgencias [...] con un modelo para que los visitadores capuchinos los puedan gobernar con acierto*. Madrid: Juan García Infanzón, 1689. Impreso.
- Madrid, Diego de. *El cesar, ó nada, y por nada, coronado César, san Félix Cantalicio [...] en sus nadas y sus grandezas, su portentosa vida, recopilada, aplaudida, entretexida y coronada de varias coronas de oraciones evangélicas, morales y panegyricas [...]*. 3 t. Madrid: Oficina de Fermín Estrada Junco y Ezpeleta, 1729-1731 (t. 1 y 2). Madrid: Oficina de Bernardo de Peralta, 1732 (t. 3). Impreso.
- . *Sermones de la almas del Purgatorio, sacados de diversos, y graves autores, por un sacerdote devoto de las mismas almas*. Gerona: Joseph Brò, 1767. Impreso.
- Maestro Julián. *Libro de medicina, llamado Tesoro de pobres*. Alcalá: Casa de Juan Gracián, 1602. Impreso.
- . *Libro de medicina, llamado Tesoro de pobres. [...] Ahora nuevamente corregido y enmendado por Arnaldo de Villanueva. Expurgado por el Santo Tribunal*. Sevilla: Nicolás Rodríguez, 1655. Impreso.
- Manzaneda y Molina, Juan Bautista. *Discurso medicinal, y question medico moral sobre el uso, y costumbre que obseruan los reuerendos PP. capuchinos de no quitarse el abito de raiz de las carnes en sus graues, y agudas enfermedades, aunque por ello peligren*. Córdoba: Viuda de Andrés Carrillo de Paniagu, 1679. Impreso.

- . *Discursus medicus sen disputario medico-moralis super usu et consuetudine á Pat. Capuccinii observara non exuendi se veste lanea in suis gravibus inmitatibus*. Roma: Pauli Monera, 1680. Impreso.
- Marchese, Francesco. *Vita del beato Felice capuccino da Cantalice [...] descritta da Francesco Marchese, prete della Congregazione dell'Oratorio di Roma*. Roma: Francesco Tizzoni, 1671. Impreso.
- Martí, Manuel. *La oracion que en defensa de'l pedo (pro crepitu ventris) compuso el doctissimo y célebre don Manuel Martí dean de la iglesia de Alicante: Traducida á el castellano por D.R.V O. quien la da a luz en obsequio del comun*. Toledo: Nicolás de Almanzano, 1776. Impreso.
- Martínez Talón, Antonio Diego. *Relacion de los sagrados cultos, y obsequiosas devotas demonstraciones con que la [...] ciudad de Murcia celebró la canonizacion de san Felix de Cantalicio*. Murcia: Jaime Mesnier, 1713. Impreso.
- Mayans I Síscar, Gregorio. *Arte de pintar. Obra póstuma*. Valencia: José Rius, 1854. Impreso.
- Mellado, Francisco de P. *Enciclopedia moderna. Diccionario universal de literatura, ciencias, artes, agricultura, industria y comercio*. T. 4 y 11. Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado, 1851-1852. Impreso.
- Milán, Silvestre de. *Apendice a la tercera parte de los Annales de la religion de Menores Capuchinos de N.S.P. San Francisco, dividido en dos partes, que vienen a ser sexto, y septimo tomo de sus Chronicas generales*. Trad. Matías de Marquina. Madrid: Viuda de Manuel Fernández, 1758. Impreso.
- . *Apendice à la tercera parte de los Anaes de la religion de Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*. Trad. Francisco de Ajofrín. BNE, sig. MSS/12913. Manuscrito.
- Miranda, Luis de. *Exposicion de la regla de los frayles menores*. Salamanca: Artus Taberniel, 1609. Impreso.
- Monesillo, Antolín. *Suplemento al Diccionario de teología del abate Bergier*. Madrid: Imprenta de Manuel Minuesa, 1857. Impreso.
- Monlau, Pedro Felipe. *Elementos de higiene privada o arte de conservar la salud del individuo*. Madrid: Moya y Plaza, 1864. Impreso.
- Montaña, Nicolás de. *Por los padres capuchinos, con los conventos de San Francisco de la Observancia, y S. Estevan de los Descalços Recoletos, y los demas de la ciudad de Burgos*. Madrid: 1660. Impreso.

- Murcia, Juan Bautista de. *Divinos blasones de la Sagrada Familia de Dios Humanado. Dispuestos, y ordenados en panegíricas oraciones, proclamadas en glorias de Jesus, Maria, Joseph, Joaquín y Ana*. Valencia: Antonio Bordazar, 1710. Impreso.
- . *Sermones para todos los domingos del año y para las ferias mayores de la Quaresma y asuntos de la Semana Santa. Obra utilissima para desempeño y luz de todos los curas de almas*. 3 t. Valencia: Antonio Balle, 1727. Impreso.
- . *Clarín evangelico panegyrico, en una centuria de sermones*. Barcelona: Carlos Sapèra y Jayme Osset, 1753. Impreso.
- Murcia, Leandro de. *Questiones selectas regulares, y exposición sobre la regla de los frailes menores en que se tratan, y resuelven casi todas las dificultades que pertenecen al estado de todos los regulares*. Madrid: Gregorio Rodríguez, 1645. Impreso.
- . *Llave maestra y escudo de la verdad [...]: Explicación de las bulas [...] de Inocencio Dezimo y de la Santa Cruzada [...] con otro tratado en que el autor [...] defiende algunas opiniones [...] de las Questiones selectas regulares selectas regulares, y exposición de la Regla de N. P. S. Francisco*. Madrid: Gregorio Rodríguez, 1650. Impreso.
- . *Breve y clara exposicion, y declaracion de la primera regla de la gloriosa Virgen Santa Clara [...] en que se tratan y resuelven muchas dificultades*. Madrid: Gregorio Rodríguez, 1658. Impreso.
- Navarro, Gaspar. *Tribunal de supersticion ladina, exploracion del saber, astucia y poder del demonio: en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agujeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cavalistica, y paulina, y semejantes cosas vulgares*. Huesca: Pedro Blusón, 1631. Impreso.
- Nebrija, Elio Antonio de. “Selección compendiada del arte de la retórica según Aristóteles, Cicerón y Quintiliano (1515)”. Ed. bil. y trad. Miguel Ángel Garrido Gallardo. *Retóricas españolas del siglo XVI escritas en latín*. CD-ROM.
- Nibby, Antonio. *Roma nell'anno MDCCCXXXVIII*. Primera parte. Roma: Tipografia delle Belle Arti, 1838. Impreso.
- Nieto, Juan. *Manogito de flores, cuya fragancia descifra los misterios de la missa, i oficio divino: Dá esfuerzo a los moribundos: Enseña a seguir a Christo: I ofrece algunas armas, para hacer guerra al demonio: Aubientarr las tempestades,*

- i todo animal nocivo*. Sevilla: Joseph Navarro y Armijo, 1701 [licencia de la orden]; 1737 [licencia del juez]. Impreso.
- Novisima recopilacion de las leyes de España mandada formar por el señor don Carlos IV*. T. 4. Madrid: s. e., 1807. Impreso.
- Núñez, Francisco. *Pharmacopea de virtudes y prodigios. Compuesta y practicada por el celebre, y V. boticario fray Leonardo de San Joseph y Castellanos*. Sevilla: Joseph Padrino, 1764. Impreso.
- Observaciones [...] sobre la Apologia del altar y del trono que escribió el Ilmo. señor don Fray Rafael de Velez, obispo de Ceuta*. Valencia: Imprenta de Estévan, 1820. Impreso.
- Ochino, Bernardino [atribución]. “Imajen del Antecristo compuesta primero en italiano: i despues traduzida en romanze, por Alonso de Peñafuerte”. *Imagen del Anticristo y Carta a Felipe II (San Sebastián, 1849)*. Colección Reformistas Antiguos Españoles. Barcelona: Vosgos, 1981. Impreso.
- [atribución]. “Carta enviada a nuestro augustisimo señor principe don Philippe”. *Imagen del Anticristo y Carta a Felipe II (San Sebastián, 1849)*. Impreso.
- . *A Dialog on Polygamy*. Ed. Don Milton. s. l.: s. e., 2009. Impreso.
- Ordenaciones del regimiento i gobierno de la ciudad de Huesca*. Huesca: Juan Francisco de Larumbe, 1641. Impreso.
- Ortega Frías, Ramón. *Las dos reinas: memorias de un paje y un capuchino*. Madrid: Galería Literaria, 1882. Impreso.
- Palafox y Mendoza, Juan de. *Obras*. T. 1. Madrid: Gabriel Ramírez, 1763. Impreso.
- . *Vida interior [...] copiada fielmente por la que el mismo escribió con titulo de Confesiones y confusiones que original se conserva oy en el Archivo del Convento de S. Hermenegildo de Madrid [...] sacala a la luz D. Miguel de Vergara*. Sevilla: Lucas Martín, 1691. Impreso.
- Pamplona, Félix Bretos de. *Consuelo de agonizantes y alivio para asistentes*. Pamplona: Francisco Antonio de Neyra, 1687 [fecha de tasa]. Impreso.
- . *El menor predicador capuchino: que segun el consejo de el apostol san Pablo, re-darguye desengañado, ruega protestando, y reprehende amonestando, con toda enseñança, y doctrina á todos los pecadores*. Pamplona: Martín Gregorio de Zabala, 1693. Impreso.

- Paré, Ambrose. *Monstruos y prodigios*. Intr., trad. y notas Ignacio Malaxecheverría. Madrid: Siruela, 2000. Impreso.
- Pastoral de Ntro. Ssmo, padre Benedicto XIV [...] siendo cardenal arzobispo de la santa iglesia de Bolonia; e instrucciones eclesiasticas para su diocesis*. T. 1. Trad. fray Juan Facundo Raulin. Madrid: Imprenta Real, 1787. Impreso.
- Pérez Pastor, Cristóbal. “Testamento de D. Álvaro de Bazán, primer marqués de Santa Cruz”. *Boletín de la Real Academia de Historia*, T. 28, cuaderno 1 (1896). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Web. Noviembre de 2015.
- Peyronnet, conde de. *El capuchino*. Valencia: Benito Montfort, 1850. Impreso.
- Picinelli, Filippo. *El mundo simbólico. Libro I. Los cuerpos celestes*. Trad. Eloy Gómez Bravo. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1997. Impreso.
- Pinamonti, Pietro. *El infierno abierto al cristiano para que no caiga en él o consideraciones de las penas que allá se padecen*. Trad. Pablo Segneri. Puebla de los Ángeles: Pedro de la Rosa, 1780. Impreso.
- Pinedo y Salazar, Julián de. *Historia de la insigne orden del Toyson de Oro*. Madrid: Imprenta Real, 1787. Impreso.
- Pise, Marcelino de. *Quarta parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*. Trad. José de Madrid. Madrid: Bernardo de Villa-Diego, 1690. Impreso.
- . *Quinta parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. P. S. Francisco*. Trad. José de Madrid. Madrid: Bernardo de Villa-Diego, 1691. Impreso.
- Ponz, Antonio. *Viage de España, en que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse que hay en ella*. T. 9. Madrid: Viuda de Ibarra, hijos y compañía, 1786. Impreso.
- Prado y Cuesta, Francisco Pérez de. *Papel sobre comer carne y ayuno*. s. l.: s. e., 1746. RAH, sig. M-RAH 14/11566 (15). Impreso.
- . *Edicto sobre la restitucion de la observancia del ayuno*. Madrid: Manuel Fernández, 1747. RAH, sig. M-RAH 14/11566 (14). Impreso.
- Pregon en que su magestad manda que por quanto el abuso de las guedejas y copetes conque andan algunos hombres y los rizos con que componen el cabello à llegado a hazer escandalo en estos reynos, ningun hombre pueda traer guedejas ni copete*. Sevilla: Francisco de Lyra, 1639. Impreso.

- Quevedo, Francisco de. *Obras escogidas*. T.2. Madrid: Fermín Tadeo Villalpando, 1744. Impreso.
- . *Poemas escogidos*. Ed. José Manuel Blecua. Madrid: Castalia, 1989. Impreso.
- . *El buscón*. Madrid: Castalia, 1990. Impreso.
- Rafelbuñol, José de. *Instruccion sencilla y practica de un novicio capuchino*. Valencia: José y Tomas de Orga, 1783. Impreso.
- Razón del juicio seguido en la ciudad de Granada ante los ilustrissimos señores don Manuel Doz, presidente de su Real Chancilleria, don Pedro Antonio Barroeta y Angel, arzobispo que fue de esta diocesis y don Antonio Jorge Galban, actual sucesor en la Mitra, todos del Consejo de su magestad. Contra varios falsificadores de escrituras públicas, monumentos sagrados, y profanos, caracteres, tradiciones, reliquias, y libros de supuesta antigüedad*. Madrid: Joaquín Ibarra, 1781. Impreso.
- Regla de frailes menores*. BNM, clas. RMS MS.912. s. f. Manuscrito.
- Rosi, Ángel María de. *Vida de san Felix de Cantalicio, religioso lego capuchino escrita en italiano [...] traducida al castellano por un devoto del santo*. Madrid: Manuel Román, 1713. Impreso.
- Roy y Gomes, Manuel. *Elementos de aritmética numérica y literal [...] corregida y aumentada considerablemente por don Fausto de la Vega*. Barcelona: Oficina de Juan Francisco Piferrer, 1835. Impreso.
- . *Tratado general de cambios*. Barcelona: Francisco Garriga, 1838. Impreso.
- Sala, Antonio. *Biografia di san Carlo Borromeo [...] corredata di note e dissertazioni illustrative dal sacerdote Aristide Sala*. Milán: Arcivescovili, 1858. Impreso.
- Salamanca, Gregorio. *Compendio de las Questiones selectas regulares selectas y exposicion de la regla de N. P. S. Francisco por el R. P. Fr. Leandrio de Murcia*. Alcalá: María Fernández, 1666. Impreso.
- San Joseph, Martín de. *Breve exposicion de los preceptos que en la regla de los frailes menores obligan á pecado mortal [...] corregido de algunas erratas, y con nuevas adiciones en esta quinta impression*. Madrid: María de Quiñones, 1655. Impreso.
- San Luis, Joseph de. *Sermam de N. S. da Encarnaçam pregado em a Igreja de Santa Catharina de Monte Sinay da Cidade de Lisboa, [...] custodio da*

- Provincia de S. Antonio dos Capuchos*. Lisboa: Oficina de Ioam da Costa, 1675. Impreso.
- . *Ramillete sagrado compuesto de diez, y seis flores, ò Oraciones evangelicas de Christo, Maria, y sus santos. Predicadas por el P. Fr. Ioseph de S. Luis [...]* dalos a la estampa don Antonio de Ioseph de Luxan. Madrid: Lorenzo García de la Iglesia, 1680. Impreso.
- Santos, Francisco. *El rey gallo, y discursos de la hormiga. Viage discursivo del mundo è ingratitud del hombre*. Valencia: Diego Dornier, 1694. Impreso.
- Sellán, Vicencio. *Excelencias del oficio divino y motivos para rezarle con mayor devocion*. Zaragoza: Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia, 1638. Impreso.
- Sempere y Guarinos, Juan. *Historia del luxo y de las leyes suntuarias de España*. T. 2. Madrid: Imprenta Real, 1788. Impreso.
- Sermón de Santa María Magdalena predicado por el R. P. Kin Kambrai, en el Convento de Religiosos de la Alta Briena. Su autor el ilustrísimo señor Jacobo Benigno Bossuet, obispo de Meaux en Francia [...]*. Año de 1826. RAE, sig. Ms. RM-2152 (10), sin foliar. Manuscrito.
- Sevilla, Isidoro de. *La pastora coronada*. Eds. Jaime Galbarro y Antonio Valiente Romero. Sevilla: Vitela, 2011. Impreso.
- Sevilla, José de. *Septenario sagrado y moral compuesto de siete oraciones sobre versos del psalmo Miserere*. Madrid: Juan García Infanzón, 1681. Impreso.
- . *Oraciones evangelicas de varios assumptos, de algunos mysterios de Christo, Maria Santissima, ferias y santos*. Madrid: Mateo de Llanos, 1694. Impreso.
- . *Gritos del capuchino enfermo a todos los predicadores del orbe*. Sevilla: Diego López de Haro, 1724. Impreso.
- Sigüenza, Francisco de. *El serafin prelado, en acentos sacros, evangelicos y panegiricos*. Zaragoza: Viuda de Diego Dormer, 1677 [fecha de licencia]. Impreso.
- Solchaga, Francisco de. *Observacion respetuosa que el [...] P. general de capuchinos ha hecho á S. M. y á las cortes: acerca del dictámen de la comision, en su proyecto de decreto sobre la reforma de los regulares*. Madrid: Francisco Martínez Dávila, 1820. Impreso.
- Sosa, Francisco de. *Advertencias [...] cerca de la nueva Constitucion de nuestro sanctissimo padre Clemente papa VIII De largitione munerum [...]*

- Declaranse algunas resoluciones de derecho en puntos dificultosos.* Salamanca: Juan Fernández, 1596. Impreso.
- . *Tratados del illustrissimo y reverendissimo señor don Fr. Francisco de Sosa.* Salamanca: Antonio Vázquez, 1623. Impreso.
- Soto, Domingo de. *La causa de los pobres.* Ed. Ángel Martínez Casado. Salamanca: San Esteban, 2006. Impreso.
- Tarancón, Carlos de. *Compendio ascetico-mistico por orden alfabetico para utilidad de los confesores de monjas y de otras personas que tratan de oracion mental.* s. f. BPZ sig. FA CD 1. Manuscrito.
- El tesoro de la medicina ó El médico de los pobres: remedios para las enfermedades mas usuales y las recetas para componer las medicinas de Leroy y Raspail, elixir del padre Fr. Francisco Ferrer, y el bálsamo del papa Inocencio.* Barcelona: Imprenta de Llorens, s. f. Impreso.
- Tissot. *Aviso al pueblo acerca de su salud ò Tratado de las enfermedades mas frequentes de las gentes del campo [...] Con un catecismo ò instruccion sobre las asfixias ò muertes aparentes, y sobre los socorros que convienen à los ahogados, à los niños recién nacidos con apariencias de muertos, à los sofocados por una passion vehemente de ánimo, por el frio ò calor excesivos, ò por los vapores corrompidos de cementerios, pozos, letrinas, carceles, &c., compuesto por Mr. Gardanne.* Trad. Juan Galisteo y Xiorro. Madrid: Viuda e hijo de Marín, 1795. Impreso.
- Toledo, Antonio de. *Oracion funebre panegyrica [a] don Vicente Gonzaga virrey y capitan general que fue en los reynos de Galicia, Cataluña, Sicilia [...] sacala a luz [...] Don Pedro Francisco de Loli.* Salamanca: Eugenio Antonio García, 1695 [fecha de preliminares]. Impreso.
- Torrecilla, Martin de. *Suma de todas las materias morales, arreglada a las condenaciones pontificias de Alejandro VII y Inocencio XI.* 2 vols. Madrid: Imprenta Real / Mateo de Llanos, 1691. Impreso.
- . *Consultas morales, y exposicion de las proposiciones condenadas por nuestros muy santos padres Inocencio XI y Alejandro VII.* Madrid: Juan García Infanzón, 1693. Impreso.
- . *Consultas, alegatos y apologias, y otros tratados. Assi regulares, como de otras materias morales, con la refutacion de las proposiciones del impio herege Molinos.* Madrid: Antonio Román, 1694. Impreso.
- Tovar, José Pellicer de. *Mission evangelica al Reino del Congo por la serafica religion de los capuchinos.* Madrid: Domingo García y Morrás, 1649. Impreso.

- Ullóa, Anselmo. *Oficio parvo de Nuestra Señora, puesto en castellano*. Salamanca: Francisco de Toxar, 1797. Impreso.
- Valeriano Bolzani, Giovanni Piero. *Defensa de las barbas de sacerdotes [...] la qual primero se imprimio en Roma, el año 1529 [...] y después en Paris el año 1533, [...] Lugduni, el año 1602*. Trad. Mateo de Ribas Olalla. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra, 1609. Impreso.
- Vélez, Rafael de. *Preservativo contra la irreligion ó los planes de la filosofía contra la religion y el Estado, realizados por la Francia para subyugar la Europa, seguidos por Napoleon en la conquista de España*. 4.<sup>a</sup> ed. aumentada. Pról. D. Matías Vinuesa López de Alfaro, cura de Tamajón. Madrid: Leonardo Núñez de Vargas, 1813. Impreso.
- . *Apologia del altar y del trono ó Historia de las reformas hechas en España en tiempos de las llamadas cortes, é impugnacion de algunas doctrinas publicadas en la constitucion, diarios, y otros escritos contra la religion y el Estado*. 2 t. Madrid: Imprenta de Cano, 1818. Impreso.
- . *Apéndices á las Apologías del altar y del trono*. Madrid: Imprenta de Miguel de Burgos, 1825. Impreso.
- Verdadera noticia de los repetidos prodigios, y assombrosos milagros, que ha obrado la soberana magestad de Dios N. S. por mano del R. P. fray Marcos de Aviano, del orden de N. S. P. S. Francisco, en la familia de los R. R. P. P. capuchinos de la provincia de Venecia [...]*. Madrid: Lucas Antonio de Bedmar, 1681. Fondo Antiguo Digitalizado. Biblioteca Virtual de la Universidad de Sevilla. Sevilla: Universidad de Sevilla. Web. Noviembre de 2015.
- Viana, Gaspar de. *El sol de nuestra España, y luz grande de la Iglesia [...] discursos morales, politicos, y espirituales [y] lamentaciones christianas sobre los males comunes*. 2 t. Madrid: Melchor Sánchez, 1670. Impreso.
- Villalón, Gil de. *Nuevo tesoro de medicina sacado de los aphorismos de la charidad segun la practica de muchos enfermeros capuchinos, asi españoles como italianos*. Madrid: Fermín de Estrada, 1731. Impreso.
- Villalpando, Francisco de. *Vida del beato Bernardo de Ofida, religioso lego del orden de capuchinos de la provincia de la Marca*. Madrid: Ramón Ruiz, 1745. Impreso.
- Villareal y Águila, Francisco. *La Thebayda en poblado, el Convento de la Concepcion Capuchina en la Imperial Toledo: su fundacion y progresos, y las vidas de sus anacoretas religiosas*. Madrid: Antonio Román, 1686. Impreso.

- Villegas, Alonso de. *Flos Sanctorum. Tercera parte*. Barcelona: Casa de la viuda de Ioan Pau Menescal, 1588. Impreso.
- Vives, Juan Luis. “Versiones e interpretaciones”. López García, *Teorías* 66-70. Impreso.
- . *El socorro de los pobres. La comunicación de bienes*. Trad. Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2007. Impreso.
- Ximénez Patón, Bartolomé. *Reforma de trages. Doctrina de frai Hernando de Talauera primer arçobispo de Granada. Ilustrada por el maestro Bartolome Ximenez Paton, regente del estudio de letras humanas en Villanueva de los Infantes. Enseñase el buen uso del tabaco*. Baeza: Juan de la Cuesta, 1638. Impreso.
- . *Discurso de los tufos, copetes y calvas*. Baeza: Juan de la Cuesta, 1639. Impreso.
- Zamora, Juan de. *El eclesiástico perfecto*. Madrid: Pedro Marín, 1781. Impreso.
- Zaragoza, Lamberto de. *Compendio histórico de la vida del beato Lorenzo de Brindis, general de la orden de capuchinos*. Pamplona: Viuda de José Miguel de Ezquerro, 1784. Impreso.

## FUENTES SECUNDARIAS

- Abaurre, Valencia, Miren Maite y Luis Longás Otín. “Aportación al estudio de las misiones en América: los capuchinos aragoneses y la misión de Cumaná (1650-1810)”. *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses* 101 (1988): 77-96. Impreso.
- Adami, Giuseppe. *Scenografia e scenotecnica barocca tra Ferrara e Parma (1625-1631)*. Roma: L’Erma di Bretschneider, 2003. Impreso.
- Adorni Braccesi, Simonetta y Simone Ragagli. “Guidiccioni, Alessandro”. *Dizionario biografico degli italiani*. Vol. 61, 2004. Enciclopedia digital. Treccani.it, La Cultura Italiana. Web. Noviembre de 2015.
- Aguilar Piñal, Francisco. *La Universidad de Sevilla en el siglo XVIII: estudio sobre la primera reforma universitaria moderna*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1969. Impreso.
- . *Introducción al siglo XVIII*. Madrid: Júcar, 1991. Impreso.

- . "La reforma universitaria de Olavide". *Cuadernos Dieciochistas* 4 (2003): 31-46. Impreso.
- Aguilar Piñal, Francisco y Antonio Domínguez Ortiz. *Historia de Sevilla. El Barroco y la Ilustración*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1976. Impreso.
- Alberoni, Francesco. *El erotismo*. Barcelona: Gedisa, 1997. Impreso.
- Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad en México (1571-1700)*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2004. Impreso.
- Aldeaseca, Constancio. *Natura iuridica paupertatis: Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum ab anno 1528 usque ad annum 1638*. Roma: Instituto Histórico de la Orden de Frailes Menores Capuchinos, 1943. Impreso.
- Alonso Ponga, José Luis y Antonio Sánchez del Barrio. *La campana. Patrimonio sonoro y lenguaje tradicional*. Urueña: Fundación Joaquín Díaz, 1997. Impreso.
- Álvarez, Federico. *La respuesta imposible*. México D. F.: Siglo XXI, 2002. Impreso.
- Álvarez Cuartero, Izaskun. "Gentes de color, gentes de placer y otras rarezas: una aproximación a su estudio en la pintura europea y americana de los siglos XVII y XVIII". *Tebeto: Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura* 5 extra (2004): 458-472. Impreso.
- Álvarez de Morales y Ruiz, Antonio. *La Ilustración y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII*. Madrid: Instituto Nacional de Administración Pública, 1988. Impreso.
- Alzate Echeverri, Adriana María. "Los manuales de salud en la Nueva Granada (1760-1810). ¿El remedio al pie de la letra?". *Fronteras de la Historia* 10 (2005): 209-255. Impreso.
- . *Sociedad y orden. Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada 1760-1810*. Bogotá: ICANH / Universidad de Antioquia / Universidad del Rosario, 2007. Impreso.
- Anderson, Bonnie S. y Judith P. Zinsser. *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Barcelona: Crítica, 1991. Impreso.
- Andrés, Melquiades. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y en América*. Madrid: BAC, 1994. Impreso.
- Angiolillo, Marialuisa. *Il trionfo della scenografia barocca*. Roma: G. Guidotti, 2000. Impreso.

- Añorbe, Celestino de. *La antigua provincia capuchina de Navarra y Cantabria (1578-1900)*. T. 1. Pamplona: Verdad y Caridad, 1951. Impreso.
- Aparicio Maydeu, Javier. *Calderón y la máquina barroca: escenografía, religión y cultura en 'El José de las mujeres'*. Ámsterdam-Atlanta: Rodopi, 1999. Impreso.
- Aranguren Romero, Juan Pablo. “¿Cómo se inscribe el sufrimiento en el cuerpo? Cuerpo, mística y sufrimiento en la Nueva Granada a partir de las historias de la vida de Jerónima Nava y Saavedra y Gertrudis de Santa Inés”. *Fronteras de la Historia* 12 (2007): 17-52. Impreso.
- Arasse, Daniel. “La carne, la gracia, lo sublime”. Corbin, Courtine y Vigarello 395-456. Impreso.
- Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México*. Vol. 2. Dirs. Oscar Mazín Gómez et al. México D. F.: El Colegio de Michoacán / Condumex, 1999. Impreso.
- Arellano, Ignacio. “Una nota sobre influencias quevedianas en *El rey gallo y discursos de la hormiga*, de Francisco Santos”. *La Perinola* 2 (1998): 33-42. Impreso.
- Argan, Guilio Carlo. *Renacimiento y Barroco. I. De Giotto a Leonardo da Vinci*. Madrid: Akal, 1996. Impreso.
- Ariès, Philippe. *Western Attitudes toward Death. From the Middle Ages to the Present*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1975. Impreso.
- Armellada, Bernardino de. “Mártires y martirio. En memoria de veintidós hermanos capuchinos”. *Naturaleza y Gracia* 2-3 (2000): 495-510. Impreso.
- Armillas Vicente, José Antonio. “Nueva Orleans. El proyecto frustrado de una sociedad distinta (1763-1803)”. *Estrategias de poder en América Latina*. Eds. Pilar García Jordán et al. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2000. 97-118. Impreso.
- . “Organización eclesiástica de la Luisiana española: el vicariato”. *Homenaje a Alberto de la Hera*. Coords. José Luis Soberanes Fernández y Rosa María Martínez de Codes. México D. F.: UNAM, 2008. 21-55. Impreso.
- Arriaga Flores, Mercedes et al. *Mujeres, espacio y poder*. s. l.: Acibel, 2006. Impreso.
- Arrom, Silvia Marina. *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*. México D. F.: Siglo XXI, 1985. Impreso.

- Asín Remírez de Esparza, Francisco, dir. *Mundo del libro antiguo*. Madrid: Editorial Complutense, 1996. Impreso.
- Atienza, Ángela. *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2008. Impreso.
- Ausculo in Piceno, Arsenio. *La predicazione dei cappuccini nel cinquecento in Italia*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1956. Impreso.
- Azanza Elió, Ana. "Teocracia pontificia vs. cesaropapismo en la corte de Carlos V". *Hispania Sacra* 52 (2000): 99-105. Impreso.
- Azcona, Tarsicio de. *El convento capuchino de Borja (1622-1835)*. Pamplona: Curia Provincial de Capuchinos, 1996. Impreso.
- . "Protohistoria de los capuchinos en España (1578-1582)". *Collectanea Franciscana* 68 (1998): 63-145. Impreso.
- . *La fundación de los capuchinos en Zaragoza (1598-1607)*. Zaragoza: CSIC / Institución Fernando el Católico / Diputación de Zaragoza, 2005. Impreso.
- Bainton, Roland Herbert. *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del cinquecento, 1487-1563*. Florencia: Sansoni, 1940. Impreso.
- Bájtín, Mijaíl. "El cronotopo". *Teoría de la novela. Antología de textos del siglo XX*. Ed. Enric Sullá. Barcelona: Crítica, 2001. 63-67. Impreso.
- Balderas Vega, Gonzalo. *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*. México D. F.: UIA, 2009. Impreso.
- Barker, Sheila. "Pasquinades and Propaganda: The Reception of Urban VIII". *The Papacy since 1500. From Italian Prince to Universal Pastor*. Ed. James Corkery y Thomas Worcester. Cambridge: University of Cambridge Press, 2010. 69-89. Impreso.
- Barraquer y Roviralta, Cayetano. *Las casas de los religiosos en Cataluña durante el primer tercio del siglo XIX*. Vol. 2. Barcelona: Francisco J. Altés y Alabart, 1906. Impreso.
- Barthes, Roland. *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI, 2000. Impreso.
- . *El efecto de realidad (1968)*. Biblioteca Ignoria. 8 de enero de 2009. Web. Noviembre de 2015.
- Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México D. F.: Era, 1992. Impreso.
- . *El Siglo de Oro de la melancolía*. México D. F.: UIA, 1998. Impreso.

- . *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama, 2001. Impreso.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.
- Baxandall, Michael. *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*. Barcelona: Gustavo Gili, 1984. Impreso.
- Bazarra, Carlos. “Antropología de la pobreza franciscana”. *Naturaleza y Gracia* 2-3 (2004): 871-880. Impreso.
- Becker, Rotraud. “Guido di Bagno, Francesco Giovanni”. *Dizionario biografico degli italiani*. Vol. 61, 2004. Enciclopedia digital. Trecanni.it, La Cultura Italiana. Web. Noviembre de 2015.
- Begoña, Mauricio de. *El alma de la seráfica reforma capuchina*. Madrid: Ediciones y Publicaciones Españolas, 1947. Impreso.
- Beldad Corral, Juliana. “Las órdenes mendicantes en Albacete entre los siglos XVI y XVII: problemas en el asentamiento de los franciscanos descalzos y su proyección social”. *Ensayos* 19 (2004): 11-28. Impreso.
- Belli Barsali, Isa. “Berlinghieri, Bonaventura”. *Dizionario biografico degli italiani*. Vol. 9, 1967. Enciclopedia digital. Trecanni.it, La Cultura Italiana. Web. Noviembre de 2015.
- Bellosi, Luciano. *La oveja de Giotto*. Madrid: Akal, 1992. Impreso.
- Benítez, Fernando. *Viaje al centro de México*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1995. Impreso.
- Bennassar, Bartolomé. *Reinas y princesas del Renacimiento a la Ilustración. El lecho, el poder y la muerte*. Barcelona: Paidós, 2007. Impreso.
- et al. *Historia moderna*. Madrid: Akal, 2005. Impreso.
- Bercovich Hartman, Susana. “Las escrituras del sujeto”. *Escritura y psicoanálisis*. Coord. Helí Morales Ascencio. México D. F.: Siglo XXI, 1996. 32-37. Impreso.
- Bergquist, Peter, ed. *Orlando di Lasso Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Impreso.
- Bieńko de Peralta, Doris. “Juan de Jesús María y Miguel Godínez: dos propuestas del discernimiento de los espíritus”. *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*. Eds. Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar. México D. F.: UNAM, 2004. 123-142. Impreso.

- Black, Christopher F. *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Impreso.
- Blanco García, Gregorio. *Historia de El Cristo de El Pardo*. Madrid: El Santo, 1987. Impreso.
- Bœglin, Michael. “Disciplina religiosa y asentamiento de la doctrina: el delito de proposiciones ante la Inquisición sevillana (1560-1700)”. *Historia, Instituciones y Documentos* 30 (2003): 121-144. Impreso.
- Boehn, Max von. *La moda. Historia del traje en Europa. Desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días*. Barcelona: Salvat, 1928. Impreso.
- Boerma, Coenraad. *La cara pobre de Europa. La Iglesia y los (nuevos) problemas de Europa occidental*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 1994. Impreso.
- Bologne, Jean Claude. *De la antorcha a la hoguera. Magia y superstición en el Medievo*. Salamanca: Anaya & Mario Muchnik, 1997. Impreso.
- Borges, Pedro. “Orígenes y vicisitudes de la provincia recoleta Tarraconense del Santísimo Nombre de Jesús (1576-1583)”. *Archivo Ibero-Americano* 18 (1958): 1-56. Impreso.
- Bourdieu, Pierre. ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Madrid: Akal, 2001. Impreso.
- . “Génesis y estructura en el campo religioso”. Trad. Alicia Gutiérrez. *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad* 27.108 (2006): 29-83. Impreso.
- Boureau, Alain. *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*. Milán: Baldini Castoldi Dalai, 2006. Impreso.
- Bouza, Fernando. *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001. Impreso.
- . *Palabra e imagen en la corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro*. Madrid: Adaba, 2003. Impreso.
- . “Da golosina y otras industrias jesuíticas: de la prédica a la imprenta”. Chinchilla y Romano 305-325. Impreso.
- Bowler, Peter e Iwan Rhys Morus. *Panorama general de la ciencia moderna*. Barcelona: Crítica, 2007. Impreso.
- Brundin, Abigail. *Vittoria Colonna and the Spiritual Poetics of the Italian Reformation*. Hampshire: Ashgate, 2008. Impreso.
- Burke, Peter. ¿Qué es la historia cultural? Barcelona: Paidós, 2006. Impreso.

- Burrow, J. A. *Gestures and Looks in Medieval Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Impreso.
- Cacheda Barreiro, Rosa Margarita. “La portada como soporte iconográfico a través del libro: portadas arquitectónicas”. *Cuadernos de Arte e Iconografía* 17.34 (2008): 467-494. Impreso.
- Cairncross, John. *After Polygamy Was Made a Sin. The Social History of Christian Polygamy*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974. Impreso.
- Caliò, Tomasso. “Un santo ai confini dell’Europa: Marco d’Aviano e la questione islámica”. *Società e Storia* 115 (2007): 71-84. Impreso.
- Campi, Emidio. *Michelangelo e Vittoria Colonna: un dialogo artistico-teologico ispirato da Bernardino Ochino e altri saggi di storia della Riforma*. Turín: Claudiana, 1994. Impreso.
- Campo Muñoz, Juan del. *Viso del Marqués. Apuntes para una historia y descripción del palacio y monumentos*. Valdepeñas (Ciudad Real): Imprenta Hernán, 2009. Impreso.
- Camporesi, Piero. *El país del hambre*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. Impreso.
- Canals, Joan M. *El culto a la Eucaristía*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001. Impreso.
- Cancionero tradicional*. Ed. José María Alín. Madrid: Castalia, 1991. Impreso.
- Cantarella, Glauco María. “Para una historia de las instituciones eclesiásticas en la Edad Media”. *Arte e historia en la Edad Media I. Tiempos, espacios, instituciones*. Dirs. Enrico Castelnuovo y Giuseppe Sergi. Madrid: Akal, 2009. 333-387. Impreso.
- Carbonell I Cortés, Ovidi. *Traducir al Otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha / Escuela de Traductores de Toledo, 1997. Impreso.
- Cárdenas y Vicent, Vicente de. *El Saco de Roma por el ejército de Carlos V*. Madrid: Hidalguía / CSIC, 1974. Impreso.
- Carmignano di Brenta, Arturo M. “Beato Marcos de Aviano (1631-1699)”. *Franciscanos.org*. Santoral franciscano. Valencia: Curia Provincial de los Franciscanos. Web. Noviembre de 2015.

- Carmona, Juan Ignacio. *Crónica urbana del mal vivir (s. XIV-XVII). Insalubridad, desamparo y hambre en Sevilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000. Impreso.
- Carmona Moreno, Félix. “Cuarenta horas: culto eucarístico con siglos de tradición”. *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*. Vol. 2. Coord. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla. San Lorenzo de El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2003. 633-652. Impreso.
- Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Sarpe, 1985. Impreso.
- . *Historia de la fisiognómica: el rostro y el carácter*. Madrid: Istmo, 1998. Impreso.
- Carranza Vera, Claudia. “Monstruos y prodigios en la literatura de cordel del siglo XVII español”. *Revista de Literaturas Populares* VII.1 (2007): 5-35. Impreso.
- Carrocera, Buenaventura de. “Los capuchinos españoles en el Congo y el primer diccionario congolés”. *Misionalia Hispánica* II.5 (1944): 209-230. Impreso.
- . “Dos relaciones inéditas sobre la misión capuchina del Congo”. *Collectanea Franciscana* 16-17 (1946-1947): 102-124. Impreso.
- . “Un capítulo de la historia de la filosofía en España. La obra filosófica del capuchino P. Francisco de Villalpando, texto oficial en las universidades españolas”. *Estudios Franciscanos* 49 (1948): 56-78. Impreso.
- . “El padre Diego de Quiroga, diplomático y confesor de reyes (1574-1649)”. *Estudios Franciscanos* 50 (1949): 71-100. Impreso.
- . *La provincia de Frailes Menores Capuchinos de Castilla (1575-1701)*. Vol. 1. Madrid: Administración de El Mensajero Seráfico, 1949. Impreso.
- . “El Consejo de Indias y las misiones de los capuchinos españoles”. *Miscellanea Melchor de Pobladora* II (1964): 279-311. Impreso.
- . “El Rmo. P. Pablo de Colindres, general de la orden capuchina (1696-1766). Perfil biográfico selectivo”. *Collectanea Franciscana* (1966): 243-306. Impreso.
- . *Misión de los capuchinos en Cumaná*. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 1968. Impreso.

- . *Misión de los capuchinos en los llanos de Caracas*. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 1972. Impreso.
- . *La provincia de Frailes Menores Capuchinos de Castilla (1701-1836)*. Vol. 2. Madrid: Administración de El Mensajero Seráfico, 1973. Impreso.
- . *Misión de los capuchinos en Guayana*. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 1976. Impreso.
- . “Venida de los capuchinos a España. Precisiones históricas”. *Estudios Franciscanos* 79 (1978): 178-201. Impreso.
- . *Lingüística indígena venezolana y los misioneros capuchinos*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello / Centro de Lenguas Indígenas, 1981. Impreso.
- Castell Maíques, Vicente. “Beato Nicolás Factor (1520-1583)”. *Franciscanos.org*. Santoral franciscano. Valencia: Curia Provincial de los Franciscanos. Web. Noviembre de 2015.
- Castellano, Juan Luis y Francisco Sánchez-Montes González, coords. *Carlos V. Europeísmo y universalidad. Religión, cultura y mentalidad*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001. Impreso.
- Castillo Gómez, Antonio. *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. Madrid: Akal, 2006. Impreso.
- , comp. *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa, 1999. Impreso.
- Castillo Gómez, Antonio y James S. Amelang, eds. *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*. Gijón: Trea, 2010. Impreso.
- Castro Brunetto, Carlos Javier. “Los grabados de la crónica capuchina del padre Boverio o la reivindicación de una iconografía franciscana”. *Cuadernos de Arte e Iconografía* 6.11 (1993): 382-385. Impreso.
- Catalá Sanz, José Antonio y Juan José Boigues Palomares. *La biblioteca del primer marqués de Dos Aguas, 1707*. Valencia: Universitat de València, 1992. Impreso.
- Cavallo, Sandra. *Charity and Power in Early Modern Italy. Benefactors and their Motives in Turin, 1541-1789*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Impreso.

- Cerdan, Francis. "La oración fúnebre del Siglo de Oro. Entre sermón evangélico y panegírico poético sobre fondo de teatro". *Criticón* 30 (1985): 79-102. Impreso.
- . "La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo XVII". *Criticón* 58 (1993): 61-72. Impreso.
- . "La transmisión de la exégesis en la oratoria sagrada del siglo XVII (el caso del *Panegírico funeral del rey Felipe III* por fray Hortensio Paravicino)". *Criticón* 102 (2008): 37-53. Impreso.
- Chartier, Roger. *El orden de los libros. Lecturas, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XVI y XVIII*. Barcelona: Gedisa, 2000. Impreso.
- . *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*. México D. F.: UIA, 2005. Impreso.
- Chatterjee, Paroma. *The Living Icon in Byzantium and Italy. The Vita Image, Eleventh to Thirteenth Centuries*. Nueva York: Cambridge University Press, 2014. Impreso.
- Checa, Fernando. "La definición de la imagen imperial: Carlos V y Tiziano en Bolonia". *España y Bolonia. Siete siglos de relaciones artísticas y culturales*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica / Fundación Carolina / Fernando Villaverde Ediciones, 2006. 89-102. Impreso.
- Chen Sham, Jorge. *Fray Gerundio de Campazas o la corrupción del lenguaje. Sátira y escamoteo autorial*. San José (Costa Rica): Universidad de Costa Rica, 1999. Impreso.
- Chinchilla, Perla y Antonella Romano, eds. *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. México D. F.: Universidad Iberoamericana / École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008. Impreso.
- Chiron, Yves. *El padre Pío. El capuchino de los estigmas*. Madrid: Palabra, 1990. Impreso.
- Cisneros y el Siglo de Oro de la Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá / Centro Internacional de Estudios Históricos Cisneros, 1999. Impreso.
- Ciurana Viquer, José Vicente. *Fundación y fundadores de la Provincia Capuchina de la Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia*. Valencia: Curia Provincial de Hermanos Menores Capuchinos, 1996. Impreso.

- Civil, Pierre. "El frontispicio y su declaración en algunos libros del Siglo de Oro español". *Paratextos en la literatura española. Siglos XV-XVIII*. Coords. María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. 519-540. Impreso.
- Clair, Colin. *Historia de la imprenta en Europa*. Madrid: Ollero & Ramos Editores, 1998. Impreso.
- Cole, Laurence y Daniel Unowsky. "Introduction: Imperial Loyalty and Popular Allegiances in the Late Habsburg Monarchy". *The Limits of Loyalty. Imperial Symbolist, Popular Allegiances and State Patriotism in the Late of Habsburg Monarchy*. Austrian and Habsburg Studies, vol. 9. Nueva York / Oxford: Berghahn Books, 2009. 1-10. Impreso.
- Colección de textos legislativos de la Orden de Frailes Menores Capuchinos. Regla, constituciones, ordenaciones de los capítulos generales y estatuto de las misiones*. Valencia: Semana Gráfica, 1948. Impreso.
- Comte-Sponville, André. *Diccionario filosófico*. Barcelona: Paidós, 2003. Impreso.
- "Convento de capuchinos de La Paciencia". *Madrid Histórico*. Madrid: Dayfisa / Centro Documentación de Historia de Madrid de la UAM. Web. Noviembre de 2015.
- Corbin, Alain. *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987. Impreso.
- Corbin, Alain, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello, eds. *Historia del cuerpo*. Vol. 1. Madrid: Taurus, 2005. Impreso.
- Corcuera de Mancera, Sonia. *Entre gula y templanza. Un aspecto de la historia mexicana*. México D. F.: UNAM, 1981. Impreso.
- . "La embriaguez, la cocina y sus códigos morales". Rubial García, *Historia* 519-554. Impreso.
- Cornejo, Francisco J. "Títeres en la ciudad: las representaciones de la 'máquina real' en los corrales de comedias españoles de los siglos XVII y XVIII". Castillo y Amelang 59-76. Impreso.
- Correa, Gustavo. "El conceptismo sagrado en los *Conceptos espirituales* de Alonso de Ledesma". *Thesaurus* 30.1 (1975): 49-80. Impreso.
- Corrie, Rebecca W. "Bonaventura Berlinghieri". *Medieval Italy. An Encyclopedia*. Vol. 1. Ed. Chistopher Kleinheinz. Nueva York: Routledge, 2004. 290-292. Impreso.

- Corsi, Elisabetta. “La retórica de la imagen en la experiencia misional de la Compañía de Jesús en China (siglos XVII y XVIII): una evaluación a partir del estado de los estudios”. *Chinchilla y Romano* 69-104. Impreso.
- Cosgrave, Bronwyn. *Historia de la moda. Desde Egipto hasta nuestros días*. Barcelona: Gustavo Gili, 2005. Impreso.
- Courtine, Jean-Jacques. “El cuerpo inhumano”. Corbin, Courtine y Vigarello 359-375. Impreso.
- Craparotta, Ilenia y Nicoletta Grisanti, eds. *Francescanesimo e cultura nella provincia di Agrigento*. Palermo: Biblioteca Francescana / Officina di Studi Medievali, 2009. Impreso.
- Crews, Daniel A. *Twilight of the Renaissance. The Life of Juan de Valdés*. Toronto: University of Toronto Press, 2008. Impreso.
- Cristina, Umberto di. “La nascita dei Capuccini, lo sviluppo in Sicilia; il restauro del convento di Burgio”. Craparotta y Grisanti 69-94. Impreso.
- Cristina, Umberto di, Antonio Gaziano y Rossana Magrì. *La dimora delle anime: i Cappuccini nel Val di Mazara e il convento di Burgio, Agrigento*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007. Impreso.
- Croizat-Viallet, Jean. “Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilías de la Circuncisión de Nuestro Señor”. *Criticón* 84-85 (2002): 101-122. Impreso.
- Cruz Cabrera, José Policarpio. “El mecenazgo religioso como imagen del poder. La fundación de la Capilla Mayor de San Francisco de Baeza”. *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*. Coords. Miguel López-Guadalupe Muñoz y Antonio Luis Cortés Peña. Granada: Universidad de Granada, 1999. 409-424. Impreso.
- Cuadriello, Jaime. “La propagación de las devociones novohispanas: las Guadalupanas y otras imágenes preferentes”. *México en el mundo de las colecciones de arte III*. México D. F.: Azabache, 1994. 257-300. Impreso.
- Cuadro García, Ana Cristina. “Tejiendo una vida de reliquia. Estrategias de control de conciencias de la santa diabólica Magdalena de la Cruz”. *Chronica Nova* 31 (2005): 307-326. Impreso.
- D’Alatri, Mariano. *I cappuccini*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2000. Impreso.

- Darnton, Robert. *La gran matanza de gatos y otros episodios de la vida cotidiana francesa*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987. Impreso.
- Daxelmüller, Cristoph. *Magia. Storia sociale di un'idea*. Milán: Rusconi, 1997. Impreso.
- Daza Palacios, Salvador y María Regla Prieto Corbalán. *De la santidad al crimen: clérigos homicidas en España (1535-1821)*. Sevilla: La Espuela de Plata, 2004. Impreso.
- Delgado Gerez, Mario. "Murió el abate Pierre, fundador de Emaús internacional". *LaRed21* (Uruguay), 23 de enero de 2003. Web. Noviembre de 2015.
- Delumeau, Jean. *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII al XVIII*. Madrid: Altaya, 1992. Impreso.
- . *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII)*. Madrid: Taurus, 2002. Impreso.
- Derrida, Jacques. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Intr. Patricio Peñalver. Barcelona: Paidós, 1997. Impreso.
- Diario del viaje que hicimos a México fray Francisco de Ajofrín y fray Fermín de Olite, capuchinos*. Pról. Genaro Estrada. México D. F.: Antigua Librería Robredo de J. Porrúa e hijos, 1936. Impreso.
- Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el P. fray Francisco de Ajofrín*. México D. F.: Instituto Cultural Hispano Mexicano, 1964. Impreso.
- Diario del viaje que por Orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, hizo a la América Septentrional en el siglo XVIII el P. fray Francisco de Ajofrín, capuchino*. Eds. Vicente Castañeda y Buenaventura de Carrocera. Madrid: Real Academia Española, 1958-1959. Impreso.
- Diario del viajero a la Nueva España*. Ed. Heriberto Moreno García. México D. F.: Secretaría de Educación Pública / Conafe, 1986. Impreso.
- Díaz Mayorquín, Lucía. "Técnica vocal y retórica de los afectos en el hermetismo espiritualista del siglo XVII. El artículo XII *De oris colloquutione* de Juan Caramuel". *Critición* 103-104 (2008): 55-68. Impreso.
- Diccionario de historia moderna de España: la Administración*. Dir. Enrique Martínez Ruiz. Madrid: Istmo, 2007. Impreso.
- Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Coords. Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001. Impreso.

- Domínguez Aragonés, Edmundo. “Carlos V. El emperador, el poder y la política”. *El Sol de México* (México), 17 de mayo de 2009. Web. Noviembre 2015.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Hechos y figuras del siglo XVIII español*. Madrid: Siglo XXI, 1980. Impreso.
- Domínguez Reboiras, Fernando. “Ramon Llull, ‘catalán de Mayorca’ y la lengua árabe: contexto sociolingüístico”. *Literatura y bilingüismo: homenaje a Pere Ramàrquez*. Eds. Elvezio Canonica y Ernst Rudin. Kassel: Reichenberger, 1993. 3-18. Impreso.
- Dos viajeros en el siglo XVIII en Veracruz*. Selec. Yolanda Aguilar López. Veracruz: Instituto Veracruzano / Gobierno del Estado de Veracruz, 1990. Impreso.
- Dozzini, Bruno. *Giotto. La leyenda franciscana en la basílica de Asís*. Asís: Minerva, 2003. Impreso.
- Dupuy, Jean-Pierre. *El pánico*. Barcelona: Gedisa, 1999. Impreso.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México D. F.: Era, 2005. Impreso.
- Echeverría, José Ángel. “Conventos capuchinos existentes en España al tiempo de la exclaustración (1835)”. *Naturaleza y Gracia* 2-3 (2004): 1057-1069. Impreso.
- Egido López, Teófanos. “Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de san Juan de la Cruz)”. *Cuadernos de Historia Moderna* 25 (2000): 61-85. Impreso.
- Egido Serrano, José. *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*. Madrid: Encuentro, 2006. Impreso.
- Eguiluz Pacheco, Juan. “La prosa retórica de fray Luis de Granada”. *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*. Ed. Manuel García Martí. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993. 315-322. Impreso.
- Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Kayrós, 2006. Impreso.
- Elizondo, Fidel. “Ediciones capuchinas de la regla franciscana publicadas en lengua castellana o catalana”. *Estudios Franciscanos* 77 (1976): 63-103. Impreso.
- Elliott, J. H. *La España imperial (1469-1716)*. Barcelona: Vicens-Vives, 1972. Impreso.

- . *La rebelión de los catalanes. Un estudio sobre la decadencia de España (1598-1640)*. Madrid: Siglo XXI, 1986. Impreso.
- . *España y su mundo (1500-1700)*. Madrid: Alianza, 1990. Impreso.
- Eslava Galán, Juan. *Historia de España contada para escépticos*. Barcelona: Planeta, 2003. Impreso.
- Esser, K. *El testamento de san Francisco de Asís*. Oñate: Editorial Franciscana Aranzazú, 1998. Impreso.
- “Los estigmas del padre Pío, ¿un fraude?”. *20minutos.es* (Madrid), 26 de octubre de 2007. Web. Noviembre de 2015.
- Evans-Pritchard, Edward. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama, 1997. Impreso.
- “Fallece el abate Pierre, *infatigable* defensor de los ‘sin techo’ en Francia”. *El País* (Madrid), 22 de enero de 2007. Web. Noviembre de 2015.
- Felipe Alonso, Policarpio. “La identidad capuchina en los *Anales* de Zacarías Boverio (1524-1556)”. *Naturaleza y Gracia* 49 (2002): 7-126 y 199-264. Impreso.
- Fernández Díaz, Roberto. *Historia de España*. Vol. 9. Madrid: Espasa Calpe, 1997. Impreso.
- Fernández García, Ana María. “El retablo de la Congregación de Nuestra Señora de Covadonga de México”. *Homenaje a Juan Uría Ríu*. Vol. 2. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1997. 777-796. Impreso.
- Fernández López, Jorge. “La retórica de la retórica: los primeros humanistas y algunos *loci communes* clásicos”. *Los ejes de la retórica*. Comps. Helena Beristáin y Gerardo Ramírez Vidal. México D. F.: UNAM, 2005. 163-180. Impreso.
- Fernández Mosquera, Santiago. “La tempestad en Calderón: del texto a las tablas”. *Teatro calderoniano sobre el tablado. Calderón y su puesta en escena a través de los siglos*. Ed. Manfred Tietz. Stuttgart: Franz Steiner, 2003. 97-128. Impreso.
- Fontana Calvo, Celia. “El lienzo del retablo mayor de la desaparecida iglesia de capuchinos”. *Argensola* 108 (1994): 255-258. Impreso.
- Forment, Eduardo. *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*. Madrid: Palabra, 2004. Impreso.

- Fosi, Irene. *All'ombra dei Barberini. Fedeltà e servizio nella Roma barocca*. Roma: Bulzoni, 1997. Impreso.
- Franco Rubio, Gloria. *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*. Sevilla: Mergablim, s. f. Impreso.
- Freschi, Patrizia. "A. D. MCCLXII La committenza di Simone e Guido Novello nella fondazione del convento francescano di Certomondo". *La lunga storia di una stirpe comitale. I conti Guidi tra Romagna e Toscana*. Ed. Federico Cannaccini. Florencia: Leo S. Olschki Editore, 2009. 365-380. Impreso.
- Freud, Sigmund. *Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo. El yo y el ello*. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Barcelona: RBA, 2002. Impreso.
- . *Una neurosis demoniaca en el siglo XVII*. Barcelona: Argonauta, 1981. Impreso.
- Frugoni, Chiara. *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Turín: Einaudi, 1993. Impreso.
- Gagliardi, Oscar G. "El santo padre Pío de Pietrelcina. Primer sacerdote con las estigmas de Cristo". *La Palabra Entre Nosotros*. Diciembre-enero 2009. Web. Noviembre de 2015.
- Galbarro García, Jaime y Arantxa Díaz López. "Procedencias de los fondos de la Biblioteca Histórica Provincial de los Capuchinos de Andalucía". *Catálogo de los impresos del siglo XVII de la Biblioteca Histórica Provincial de los Capuchinos de Andalucía*. Coords. Jaime Galbarro García y Cipriano López Lorenzo. Sevilla: Vitela, 2014. 23-52. Impreso.
- Gallego Moya, Elena. "La enseñanza del latín en el *Verdadero método de estudiar* de Verney". *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*. T. 1. Eds. Esteban Calderón Dorda, Alicia Morales Ortiz y Mariano Valverde Sánchez. Murcia: Universidad de Murcia, 2006. 237-246. Impreso.
- García Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina, coords. *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México D. F.: UIA/Condumex/INAH, 1997. Impreso.
- García Berrio, Antonio. *España e Italia ante el conceptismo*. Murcia: Universidad de Murcia, 1968. Impreso.
- García Blanco, Ángela. *La exposición. Un medio de comunicación*. Madrid: Akal, 1999. Impreso.

- García Cárcel, Ricardo. "Felipe II y los historiadores del siglo XVII". *Vivir el Siglo de Oro. Poder, cultura e historia en la época moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2003. 285-316. Impreso.
- García Cárcel, Ricardo y Doris Moreno Martínez. *Inquisición. Historia crítica*. Madrid: Temas de Hoy, 2000. Impreso.
- García Cuéllar, Fidel. "Política de Felipe II en torno a la convocación de la tercera etapa del Concilio Tridentino". *Hispania Sacra* (1963): 25-60. Impreso.
- García Martínez, Antonio Claret. *La escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII*. Huelva: Universidad de Huelva, 2006. Impreso.
- García Oro, José. *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*. Madrid: CSIC / Instituto Jerónimo Zurita / Biblioteca Reyes Católicos, 1971. Impreso.
- . *Cisneros. Un cardenal reformista en el trono de España (1436-1517)*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2005. Impreso.
- García Rivas, Heriberto. *Cocina prehispanica mexicana*. México D.F.: Panorama, 2006. Impreso.
- Garrán Martínez, José María. *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2004. Impreso.
- Garrison, Edward B. "Toward a New History of Early Lucchese Painting". *The Art Bulletin* 33.1 (1951): 11-31. Impreso.
- Gay, Peter. *Freud for historians*. Oxford: Oxford University Press, 1985. Impreso.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2005. Impreso.
- Gelaberto Vilagran, Martín. "Reforma religiosa y sensibilidad popular. Los milagros capuchinos en la Cataluña del siglo XVIII". *Església i societat a la Catalunya del s. XVIII*. Vol. 2. Cervera: UNED / Centre Associat, 1990. 231-248. Impreso.
- . *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*. Lleida: Milenio, 2005. Impreso.

- Geremek, Bronislaw. “El marginado”. *El hombre medieval*. Madrid: Alianza, 1987. 359-388. Impreso.
- . *La piedad y la borca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*. Madrid: Alianza, 1998. Impreso.
- Gill, A. A. “Donde los muertos no duermen”. *National Geographic en Español*. 1.º de febrero 2009. Web. Junio de 2014.
- Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Munchnik, 1981. Impreso.
- . *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Barcelona: Muchnik, 1991. Impreso.
- Giombi, Samuele. “Sacra eloquenza: percorsi di studio e pratiche di lettura”. *Libri, biblioteque e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*. Eds. Edoardo Barbieri y Danilo Zardin. Milán: Vita e Pensiero, 2002. 137-208. Impreso.
- Gioveti, Paola. *L'Italia dell'insolito e del mistero*. Roma: Mediterranee, 2005. Impreso.
- Girard, René. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2002. Impreso.
- Godoy, Augusto, Teófilo Herrera y Miguel Ulloa. *Más allá del pulque y del tepache. Las bebidas alcohólicas no destiladas indígenas en México*. México D. F.: UNAM, 2003. Impreso.
- Gombrich, Ernest Hans. *Imágenes simbólicas. Estudios sobre el arte del Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1983. Impreso.
- Gómez Moriana, Mario. “Los sermonarios de capuchinos —siglos XVII al XX— del Archivo Provincial de Andalucía”. Peláez del Rosal 231-242. Impreso.
- Gómez Ortín, Francisco Javier. “Léxico franciscano”. *Revista Electrónica de Estudios Filológicos* 14 (2007). Web. Noviembre de 2015.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*. México D. F.: UIA, 1989. Impreso.
- González, Justo L. y Carlos F. Cardoso. *Historia general de las misiones*. Barcelona: Clie, 2008. Impreso.

- González Caballero, Alberto. *Los capuchinos en la península ibérica. 400 años de historia (1578-1978)*. Sevilla: Conferencia Ibérica de Capuchinos, 1983. Impreso.
- González Cañal, Rafael. “El lujo y la ociosidad durante la privanza de Olivares: Bartolomé Jiménez Patón y la polémica sobre el guardainfante y las guedejas”. *Criticón* 53 (1991): 71-96. Impreso.
- González M., Jorge René. “Clérigos solicitantes, perversos de la confesión”. *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal*. México D. F.: INAH, 2000. 153-161. Impreso.
- González Obregón, Luis. *La vida en México en 1810*. México D. F.: Viuda de C. Bouret, 1911. Impreso.
- González Ramos, Roberto. *La Universidad de Alcalá de Henares y las artes: el patronazgo artístico de un centro del saber: siglos XVI-XIX*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2007. Impreso.
- Gordon, Bruce. *The Swiss Reformation*. Manchester: Manchester University Press, 2002. Impreso.
- Gortari, Hira de y Guillermo Zermeño, coords. *Historiografía francesa: corrientes temáticas y metodologías recientes*. México D. F.: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Ciesas / UNAM / Instituto Mora / UIA, 1996. 77-88. Impreso.
- Gowens, Kenneth y Sheryl Reiss, eds. *The Pontificate of Clement VII. History, Politics, Culture*. Hampshire: Ashgate, 2005. Impreso.
- Granero, Jesús M. *Don Miguel Mañara*. Sevilla: Caja Rural del Sur, 2008. Impreso.
- Granshaw, Lindsay y Roy Porter. *The Hospital in History*. Nueva York: Routledge, 1990. Impreso.
- Graña Cid, María del Mar. “La santa/bruja Magdalena de la Cruz. Identidades religiosas y poder femenino en la Andalucía pretridentina”. *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*. Córdoba: Caja Sur, 2001. 103-120. Impreso.
- The Grove Encyclopedia of Medieval Art & Architecture*. Vol. 1. Ed. Colum Hourihane. Nueva York: Oxford University Press, 2012. Impreso.
- Guedea, Virginia, coord. *Impresos novohispanos*. México D. F.: UNAM, 1990. Impreso.

- Guía para visitar los santuarios marianos de Aragón*. Madrid: Encuentro, 1996. Impreso.
- “Guida e método per compilare le Cronache dell’Ordine”. *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo. Storia e cronaca*. Vol 2. Perugia: Frate Indovino, 1988. 1862-1879. Impreso.
- Gurevich, Aaron. *Los orígenes del individualismo europeo*. Barcelona: Crítica, 1997. Impreso.
- Gusendos, Teófilo Estébanez de. “Antonio de Fuentelapeña. Un curioso escritor capuchino del siglo XVII”. *El ente dilucidado. Discurso único y novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuáles sean*. Ed. Arsenio Dacosta. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián del Campo, 2007. 55-106. Impreso.
- “Ha muerto la emperatriz Zita”. *ABC* (Madrid), 15 de marzo de 1989. Web. Noviembre de 2015.
- Haliczer, Stephen. *Sexualidad en el confesionario: un sacramento profanado*. Madrid: Siglo XXI, 1998. Impreso.
- Hall, Linda B. *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*. Texas: University of Texas Press, 2004. Impreso.
- Hazard, Paul. *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid: Alianza, 1988. Impreso.
- “Heavy Metal *Monk* Hangs Up his Mic”. *ABC News* (Canberra), 13 de noviembre de 2009. Web. Noviembre de 2015.
- Hellen, Henry. *Anti-Italianism in the Sixteenth-Century France*. Toronto: University of Toronto Press, 2003. Impreso.
- Hernández Sotelo, Anel. “Los capuchinos en El Viso del Marqués: una revisión historiográfica de dos fundaciones frustradas a finales del siglo XVI”. *Campo de Calatrava* 8 (2010): 69-91. Impreso.
- . “El sermón del *Sicut unguentum*: producción, circulación y recepción de un enigmático texto”. Castillo y Amelang 235-260. Impreso.
- . “Vacuidad fronteriza. Notas sobre el viaje espacio temporal de un sermón burlesco entre los siglos XVII-XIX”. *Estudios Sociales* (nueva época) 4.6 (2010): 270-285. Impreso.
- . “Una arquitectura de huesos: el espacio de la muerte capuchina (siglos XVI y XVII)”. *Academia XXII* 2.2 (2011): 11-25. Impreso.

- . “Sobre la especulación *duendina*. Los argumentos de Antonio de Fuentelapeña en *El ente dilucidado* (1676)”. *Fronteras de la Historia* 17.1 (2012): 48-74. Impreso.
- . “El prodigioso hábito capuchino. Construcciones y violencia simbólica en la escritura de Zacarías Boverio”. *Dimensión Antropológica* 19.55 (2012): 121-149. Impreso.
- . “El cuento maravilloso de los orígenes capuchinos. Un análisis interdisciplinar sobre la invención de la tradición”. *Reflexiones sobre historia e interdisciplina. Planteamientos teóricos, metodológicos y estudios de caso*. Coord. Graciela Bernal Ruiz. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2012. 113-152. Impreso.
- . “Las barbas capuchinas: poder, monstruosidad e hipocresía en el Antiguo Régimen”. *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*. Comunicaciones, vol. 1. Eds. Antonio Jiménez Estrella y Julián J. Lozano Navarro. Granada: Universidad de Granada, 2012. 373-384. Impreso.
- . “The Gachupina de los Remedios and Capuchins Imagined in the Restoration of the Monarchical Order in New Spain, 1808-1813”. *Storia e Futuro. Rivista di Storia e Storiografia on Line* 31 (2013). Web. Noviembre de 2015.
- . “*Doctos dicterios*. Controversias escriturales entre un capuchino y un benedictino en torno a las prácticas médicas hispanas del siglo XVIII”. *Letras Históricas* 11 (2014-2015): 35-67. Impreso.
- Herrejón Peredo, Carlos. *Del sermón al discurso cívico, 1760-1834*. México D. F.: El Colegio de México / El Colegio de Michoacán, 2003. Impreso.
- Herrero Salgado, Félix. “La oratoria sagrada en el siglo XVII: tradición e innovaciones”. *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*. Ed. Manuel García Martí. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993. 501-508. Impreso.
- . “Las citas en los sermones del Siglo de Oro”. *Criticón* 84-85 (2002): 63-79. Impreso.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, eds. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002. Impreso.

- Hoffman, Ernest Theodor Amadeus. *Los elixires del diablo (papeles póstumos del hermano Medardo, un capuchino)*. Trad. Carmen Bravo-Villasante. Barcelona: José J. de Olañeta, 2005. Impreso.
- Holmes, George. *Florenia, Roma y los orígenes del Renacimiento*. Madrid: Akal, 1993. Impreso.
- Huesbe Llanos, Marco y Patricio Carvajal Aravena. *Martín Lutero y Juan Calvino. Los fundamentos políticos de la modernidad*. Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso, 2003. Impreso.
- Iammarrone, Juan. “Cristología”. *Manual de Teología franciscana*. Coords. José Antonio Merino y Francisco Martínez Fresnada. Madrid: BAC, 2004. 149-196. Impreso.
- Iglesias, Rafael. “La estancia en Madrid de Carlos Estuardo, príncipe de Gales, en 1623: crónica de un desastre diplomático anunciado”. 2001. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Web. Noviembre de 2015.
- Ignasi, Joseph, dir. *Teología en América Latina*. Vol. 2/1. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2005. Impreso.
- Ingegneri, Gabriele, ed. *La predicazione cappuccina nel Seicento. Atti del Convegno Internazionale di Studi dei Bibliotecari Cappuccini Italiani. Assisi, 26-28 settembre 1996*. Roma: Istituto Starico dei Cappuccini, 1997. Impreso.
- Insúa, Mariela y Ligia Peres, eds. *Monstruos y prodigios en la literatura hispánica*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2009. Impreso.
- Iraburu, José María. “Oraciones de la Iglesia en tiempos de aflicción: difusión de las cuarenta horas”. *Catholic.net*. Web. Junio de 2014.
- Iriarte, Lázaro. *Historia franciscana*. Valencia: Asís, 1979. Impreso.
- Iser, Wolfgang. *El acto de leer. Teoría del efecto estético*. Madrid: Taurus, 1976. Impreso.
- . *Rutas de la interpretación*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005. Impreso.
- Izquierdo Izquierdo, José Antonio. “La gongorización de Virgilio: análisis de una traducción de la Eneida en el siglo XVII”. *Cuadernos de Filología Clásica* 7 (1994): 215-234. Impreso.
- Jiménez Marce, Rogelio. “Una monja *descarriada*: la madre Conchita y su imaginario de la vida religiosa”. *Fuentes Humanísticas* 45 (2012): 79-92. Impreso.

- Johnson Williams, Melissa. "A Social History of Embalming". *Handbook of Death and Dying*. Vol. 2. Ed. Clifton Bryant D. California: Sage, 2003. 534-542. Impreso.
- Kagan, Richard L. *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*. Salamanca: Junta de Castilla y León / Consejería de Cultura y Turismo, 1991. Impreso.
- Kennedy, Frances. "Heavy Metal Monk in Second Album". *BBC News* (Londres), 18 de julio de 2008. Web. Noviembre de 2015.
- Kicza, John. E. "A Mercantil Family Confronts War and Insurrection: The Iturbe e Iraetas in the Era of Mexico Independence". *The Birth of Modern Mexico, 1780-1824*. Ed. Christon I. Archer. Maryland: Rowman & Littlefield, 2007. 107-123. Impreso.
- Kleiner, Fred S. *Gardner's Art through the Ages: The Western Perspective. Fourteenth Edition*. Vol. 2. Boston: Wasdworth, 2013. Impreso.
- Krautsack, Fidelis. *Markus von Aviano. Kínder eines geeinten christlichen Europa*. Ed. Erhard Mayerl. Viena: Provinzialat der Kapuziner Wien, 1999. Impreso.
- Il Kunsthistorisches Museum di Vienna: il tesoro imperiale*. Londres: Scala Publishers, 1998. Impreso.
- Lafaye, Jacques. *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglos XVI y XVI)*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002. Impreso.
- Landavazo, Marco Antonio. *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*. México D. F.: El Colegio de México / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / El Colegio de Michoacán, 2001. Impreso.
- Lanuza, Stefania. "El convento dei Cappuccini di Messina". Miceli y Passantino 139-152. Impreso.
- Laver, James. *Breve historia del traje y la moda*. Madrid: Cátedra, 2005. Impreso.
- Lavrin, Asunción. "La sexualidad y las normas de la moral sexual". Rubial García, *Historia* 489-517. Impreso.
- Lázaro Damas, María Soledad. "Ermitas y santuarios de la ciudad de Jaén en el siglo XVI". *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*. Coords. C.  lvarez Santaló, Ma. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra. Barcelona: Anthropos, 2003. 282-301. Impreso.

- Le Goff, Jacques. *San Francisco de Asís*. Madrid: Akal, 2003. Impreso.
- Lindsay, Tomás M. *La Reforma y su desarrollo social*. Barcelona: Clie, 1986. Impreso.
- Lisón Tolosana, Carmelo. *La España mental I: demonios y exorcismos en el Siglo de Oro*. Madrid: Akal, 1990. Impreso.
- López Amat, Alfredo. *El seguimiento radical de Cristo: esbozo de la vida consagrada*. Madrid: Encuentro, 1987. Impreso.
- López García, Dámaso. *Sobre la imposibilidad de la traducción*. s. l.: Universidad de Castilla-La Mancha, 1991. Impreso.
- , ed. *Teorías de la traducción. Antología de textos*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha / Escuela de Traductores de Toledo, 1996. Impreso.
- López-Baralt, Luce y Francisco Marqués Villanueva. *Erotismo en las letras hispánicas: aspectos, modos y fronteras*. México D. F.: El Colegio de México, 1995. Impreso.
- Lorenzen, David N. “La misión del Tíbet en la Nueva España: las limosnas y el cobro del legado de Spinola”. *Historia Mexicana* 63.2 (2013): 591-643. Impreso.
- Love, Harold. *Scribal Publication in Seventeenth-Century England*. Oxford: Clarendon Press, 1993. Impreso.
- Lozano Armendares, Teresa. “Mezcales, pulques y chiringuitos”. *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*. Coord. Janet Long. México D. F.: UNAM, 2003. 421-435. Impreso.
- Lugo Olín, María Concepción. “Enfermedad y muerte en la Nueva España”. Rubial García, *Historia* 555-586. Impreso.
- Luzzatto, Sergio. *Padre Pio Miracoli e Politica Nell'Italia del Novecento*. Turín: Einaudi, 2007. Impreso.
- . *Padre Pio: Miracles and Politics in a Secular Age*. Nueva York: Metropolitan Books, 2010. Impreso.
- M. B. “Recuperan una pintura mural del convento de los capuchinos que estuvo oculta durante siglos”. *La Opinión de Zamora* (Castilla y León), 15 de diciembre de 2009. Web. Noviembre de 2015.
- Majorana, Bernadette. “Selecciones oratorias y modos de predicación en las misiones rurales de los jesuitas italianos (siglos XVII-XVIII)”. *Chinchilla y Romano* 327-354. Impreso.

- Maldonado, Luis. *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*. Madrid: Cristiandad, 1979. Impreso.
- Malé, Emile. *El arte religioso de la Contrarreforma*. Madrid: Encuentro, 2001. Impreso.
- Marado, Ana Catarina Graça de Almeida, “Los edificios de los antiguos conventos capuchos en el Algarve (Portugal): localización e integración”. Peláez del Rosal 15-27. Impreso.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel, 1983. Impreso.
- . *La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Taurus, 1986. Impreso.
- Marco, Tomás. *Spanish Music in the Twentieth Century*. Harvard: Harvard College, 1993. Impreso.
- Marcocchi, Massimo. *La riforma cattolica: documenti e testimoniase. Figure ed istituzioni dal secolo XV alla metà del secolo XVII*. Brescia: Morcelliana, 1967. Impreso.
- María Grandez, Rufino. *Memoria del noviciado. Historia de un novicio y su noviciado narrada a la vuelta de 50 años, 1956-2006*. Cuautitlán Izcalli: Fraternidad de Capuchinos y Casa de Formación de Santa Verónica / Curia Provincial de Capuchinos de Pamplona, s. f. Impreso.
- Marín Martínez, Juan María. *La revolución teatral del Barroco*. Madrid: Anaya, 1990. Impreso.
- Marquilhas, Rita. “Orientación mágica del texto escrito”. Castillo, *Escribir y leer* 111-128. Impreso.
- Martelli, Francesco y Cristina Galasso, comps. *Istruzioni agli ambasciatori e inviati medicei in Spagna en el “Italia spagnola” (1536-1648)*. Vol. 2. Roma: Ministero per i Beni e le Attività Culturali / Direzione Generale per gli Archive, 2007. Impreso.
- Martí, Josep. “Los mitos y la música”. *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*. Coords. Elisenda Ardèvol Piera y Glòrica Munilla Cabrillana. Barcelona: UOC, 2003. 275-324. Impreso.
- Martínez, Ramón. “Figurones afeminados en el teatro breve del Barroco. Estudio y edición de la mojiganga anónima *El mundo al revés*”. *El*

*figurón: texto y puesta en escena*. Ed. Luciano García Lorenzo. Madrid: Fundamentos/Resad, 2007. 293-320. Impreso.

Martínez de la Vega, María Elisa. “Formas de vida del clero regular en la época de la Contrarreforma: los franciscanos descalzos a la luz de la legislación provincial”. *Cuadernos de Historia Moderna* 25 (2000): 125-188. Impreso.

Martínez Fernández, Elviro. *La nobleza asturiana en México*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2004. Impreso.

Martínez Gálvez, Inmaculada. “La vida religiosa y la educación en Nuevo Orleans durante la etapa española (1763-1803)”. García y Ramos 193-206. Impreso.

Martínez Gil, Fernando. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2000. Impreso.

Martínez Gomis, Mario. “La larga espera de la muerte en una ciudad valenciana del siglo XVII: Orihuela ante la peste de 1676-1678”. *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 2 (1982): 135-166. Impreso.

Martínez Ortega, María de los Ángeles. *La lengua de los siglos XVI y XVII a través de los textos jurídicos. Los pleitos civiles de la escribanía de Alonso Rodríguez*. Salamanca: Universidad de Valladolid / Caja Duero, 1999. Impreso.

Martínez Ruiz, Enrique, dir. *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de órdenes religiosas en España*. Madrid: Actas, 2004. Impreso.

Masip, Sonia. “Santa, bruja, histérica, farsante, enferma. Representaciones de la anorexia”. *Extravío. Revista Electrónica de Literatura Comparada* 2 (2007): 73-87. Web. Noviembre de 2015.

Mathes, Michel. “Oasis culturales en la Antigua California: las bibliotecas de las misiones de Baja California en 1773”. *Estudios de Historia Novohispana* 10 (1991): 369-442. Impreso.

Mauro, Ida. “Il divotissimo signor conte di Pegnaranda, viceré con larghissime sovvenzioni: los fines políticos del mecenazgo religioso del conde de Peñaranda, virrey de Nápoles (1659-1664)”. *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna* 15.5 (2007). Web. Noviembre de 2015.

- Maza Zorrilla, Elena. *Pobreza y asistencia social en España. Siglos XVI al XX. Aproximación histórica*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1987. Impreso.
- Meek, Margaret. *En torno a la cultura escrita*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2008. Impreso.
- Melétinski, E. “El estudio estructural y tipología del cuento”. Propp, Vladimir. *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1981. 181-221. Impreso.
- Melgares Raya, José. “Un eminente misionero capuchino en el Jaén del siglo XVIII”. *Boletín del Instituto de Estudios Gienenses* 170 (1998): 515-526. Impreso.
- Mendiola Mejía, Alfonso y Guillermo Zermeño. “De la historia a la historiografía. Las transformaciones de una semántica”. *Historia y Grafía* 4 (1995): 245-261. Impreso.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Barcelona: Linkgua, 2009. Impreso.
- Menéndez Pidal, Gonzalo. *La España del siglo XIII leída en imágenes*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1986. Impreso.
- Merino, José Antonio. *Don Quijote y san Francisco: dos locos necesarios*. Madrid: PPC, 2003. Impreso.
- . “Antropología”. *Manual de filosofía franciscana*. Coords. José Antonio Merino y Francisco Martínez Fresneda. Madrid: BAC, 2004. 199-206. Impreso.
- Mestre Sanchis, Antonio. “Religión y cultura en el siglo XVIII español”. *Historia de la Iglesia en España*. T. 4. Dir. Ricardo García-Villoslada. Madrid: BAC, 1979. 582-713. Impreso.
- Metzler, Josef. “La Congregazione ‘De Propaganda Fide’ e lo sviluppo delle missioni cattoliche (ss. XVIII-XIX)”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 9 (2000): 145-154. Impreso.
- Miceli, Carolina y Agostina Passantino, eds. *Francescanesimo e cultura nella provincia di Messina*. Palermo: Biblioteca Francescana / Officina di Studi Medievali, 2009. Impreso.
- Miranda Godínez, Francisco. *Dos cultos fundantes: los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2001. Impreso.

- Montero, Domingo. "San Francisco y la Biblia". *Naturaleza y Gracia* 1 (1986): 113-137. Impreso.
- Morales, Francisco. "Franciscanos y mundo religioso en el México virreinal. Algunas consideraciones generales". *Franciscanos y mundo religioso en México*. México D. F.: UNAM, 1993. Impreso.
- Morales, Ramón y Luis Villar. "Advocaciones de la Virgen con referencia al mundo vegetal". *Revista de Folklore* 270 (2003): 212-216. Impreso.
- Morales Ascencio, Helí. "De tatuajes y garabatos: el síntoma como escritura". *Escritura y psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 1996. 38-48. Impreso.
- Morán, Manuel y José Andrés-Gallego. "El predicador". *Villari* 163-200. Impreso.
- Morelli, Paolo, ed. *San Miniato nel Settecento*. Economía, società, arte. Pisa: Cassa di Risparmio di San Miniato, 2003. Impreso.
- Moreno, Rafael. *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*. México D. F.: UNAM, 2000. Impreso.
- Moulian, Rodrigo. *Magia, retórica y cognición. Un estudio de casos de textos mágicos y comunicación ritual*. Santiago de Chile: LOM, 2002. Impreso.
- "Murió Carlos Luis de Habsburgo-Lorena, hijo de último emperador austrohúngaro". *Terra Noticias* (México), 14 de diciembre 2007. Web. Noviembre 2015.
- Nathan Bravo, Elia. *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*. México D. F.: UNAM, 1997. Impreso.
- Navarrete Prieto, Benito. "Iconografía del Árbol de la Vida en la península ibérica y en América". *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Americano*. s. d. 349-358. Impreso.
- Negredo del Cerro, Fernando. "Las misiones populares en La Mancha del siglo XVIII: la imposición de un modelo moral". *Campo de Calatrava* 6 (1999): 299-322. Impreso.
- . "La palabra de Dios al servicio del rey. La legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII". *Criticón* 84-85 (2002): 295-311. Impreso.
- . "Algo más que palabras: la dimensión práctica de la predicación barroca". *Temas de historia de España. Homenaje al profesor don Antonio Domínguez*

- Ortiz. Coords. María de Jesús Fuente, Alfredo López Serrano y Fernando Palanco. Madrid: AEPHG, 2005. 251-263. Impreso.
- . *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*. Madrid: Actas, 2006. Impreso.
- Nimmo, Duncan. *Reform and Division in the Franciscan Order. From Saint Francis to the Foundation of the Capuchins*. Roma: Capuchin Historical Institute, 1987. Impreso.
- Nueva historia de la Iglesia*. T. 3. Madrid: Cristiandad, 1987. Impreso.
- Obolensky, Dimitri y David Knowles. *La Iglesia en la Edad Media*. Madrid: Cristiandad, 1983. Impreso.
- O'Malley, Charles D. *Leonardo on the Human Body*. Nueva York: Dover, 1983. Impreso.
- O'Malley, Charles D. y John Bertrand de C. M. Saunders. *The Illustrations from the Works of Andreas Vesalius of Brussels; with Annotations and Translations, a Discussion of the Plates and their Background, Authorship and Influence, and a Biographical Sketch of Vesalius*. Nueva York: Dover, 1973. Impreso.
- O'Malley, John W. *Los primeros jesuitas*. Santander: Mensajero / Sal Terrae, 1995. Impreso.
- Ortega Noriega, Sergio. "Las misiones jesuíticas de Sinaloa, Ostimuri y Sonora. El poder de los evangelizadores, 1591-1767". *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*. Eds. Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar. México D. F.: UNAM, 2004. 275-293. Impreso.
- Ortega y Gasset, José. "Miseria y esplendor de la traducción". López García, *Teorías* 428-446. Impreso.
- Ortega y Medina, Juan A. *Reforma y modernidad*. México D. F.: UNAM, 1999. Impreso.
- Osseatorio Mostre e Musei*. Proyecto Lartte: Laboratorio per l'Analisi, la Ricerca, la Tutela, le Tecnologie e l'Economia del patrimonio culturale. Base de datos en la web. Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa. Web. Noviembre de 2015.
- Overell, Anne. *Italian Reform and English Reformations, c.1535-c.1585*. Hampshire: Ashgate, 2008. Impreso.
- Pacheco, José Emilio. *El silencio de la luna*. México D. F.: Era, 2007. Impreso.

- Palazuelo, Andrés de. *Vitalidad seráfica (los franciscanos capuchinos en Castilla). Apuntes preparatorios para la historia documental y crítica de los religiosos castellanos o que se santificaron en Castilla*. Madrid: Bruno del Amo, 1931. Impreso.
- Palencia Cerezo, José María. “La desamortización del convento de capuchinos de Córdoba y sus cuadros en el Museo de Bellas Artes”. Peláez del Rosal 69-89. Impreso.
- Paoletti, John T. y Gary M. Radke. *El arte en la Italia del Renacimiento*. Madrid: Akal, 2002. Impreso.
- Paz, Octavio. *Traducción: literatura y literalidad*. Barcelona: Tusquets, 1990. Impreso.
- Peláez del Rosal, Manuel, coord. *El franciscanismo en Andalucía: Conferencias del IX Curso de Verano Los capuchinos y la Divina Pastora*. Córdoba: Cajasur, 2004. Impreso.
- Pena González, Miguel Anxo. “Identidad del capuchino como hermano menor, a la luz de las Constituciones de 1990”. *Naturaleza y Gracia* 47 (2000): 7-195. Impreso.
- . “Los capuchinos y la esclavitud negra en los siglos XVII y XVIII”. *Laurentianum* 1-2.44 (2003): 63-105. Impreso.
- Peñafiel Ramón, Antonio. “Monjas, visiones y portentos en la España moderna: los relatos de confesores”. *Contrastes* 11 (1998-2000): 127-144. Impreso.
- Pérez de Castro, José Luis. “De literatura jurídica asturiana: nueva aportación al catálogo de ‘porcones’”. *Liber amicorum: Colección de estudios jurídicos en homenaje al Prof. Dr. D. José Pérez Montero*. T. 3. Gijón: Universidad de Oviedo, 1988. 1087-1106. Impreso.
- Pérez Samper, María de los Ángeles. “Actitudes ante la alimentación en la España moderna: del placer a la mortificación”. *Baética* 23 (2001): 543-582. Impreso.
- Pérez Vejo, Tomás. “Imágenes e historia social: una reflexión teórica”. *El rebelde contemporáneo en el Circuncaribe. Imágenes y representaciones*. Coord. Enrique Camacho Navarro. México D. F.: CCDyDEL/UNAM/Edere, 2006. 65-82. Impreso.
- Pi Corrales, Magdalena de Pazzis y David García Hernán. “Aproximación al modo de vida conventual de los franciscanos descalzos. La provincia de

- San Juan Bautista en el siglo XVIII a través de los libros de patentes”. *Cuadernos de Historia Moderna* 16 (1995): 409-428. Impreso.
- Pineda, Victoria. “Pintura y elocuencia en el sermón del Hospital de la Caridad de Sevilla”. *Criticón* 84-85 (2002): 247-256. Impreso.
- Pinto Rodríguez, Jorge. “Jesuitas, franciscanos y capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)”. *Revista Complutense de Historia de América* 19 (1993): 109-147. Impreso.
- Pirani, Simonetta, Giovanna Pirani y Mauro Mei, eds. *Edizioni del XVI secolo nella Biblioteca Centrale dei frati Cappuccini delle Marche. Il Fondo di Ancona*. Milán: Mondadori Electra, 2007. Impreso.
- Pitarakis, Brigitte. “New Evidence of Lead Flasks and Devotional Patterns: From Crusader Jerusalem to Byzantium”. *Byzantine Religious Culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*. Leiden/Boston: Brill, 2011. 239-259. Impreso.
- Plugisi, Carmen y Rosaria Stracuzzi. “Il manoscritti della Biblioteca Provinciale dei Capuccini de Messina”. *Miceli y Passantino* 273-284. Impreso.
- Pobladura, Melchor de. “Génesis del movimiento misional en las provincias capuchinas de España (1618-1650)”. *Estudios Franciscanos* 50 (1949): 209-280 y 353-385. Impreso.
- . “El establecimiento de los conventos de retiro en la orden capuchina (1760-1790)”. *Collectanea Franciscana* 22 (1952): 53-73. Impreso.
- . “Seminarios de misioneros y conventos de perfecta vida común. Un episodio del regalismo español (1763-1785)”. *Collectanea Franciscana* 32 (1962): 395-433. Impreso.
- . “El emperador Carlos V contra los capuchinos. Texto y comentario de una carta inédita: Nápoles, 17 enero 1536”. *Collectanea Franciscana* 34 (1964): 373-390. Impreso.
- . “El verdadero autor de la ‘Carta familiar’, México 1765: Francisco de Ajofrín, O.F.M.CAP. (1719-1789)”. *Collectanea Franciscana* 39 (1966): 56-86. Impreso.
- . “Traducción y traductores castellanos de los *Anales* latinos de la orden capuchina”. *Collectanea Franciscana* 42.3-4 (1972): 237-298. Impreso.
- Po-Chia Hsia, Ronnie. *El mundo de la renovación católica, 1570-1770*. Madrid: Akal, 2010. Impreso.

- Polo Rodríguez, Juan Luis. “Estudiantes manteístas salmantinos en la Universidad de Salamanca de la primera mitad del siglo XVIII”. *Studia Historica* 9 (1999): 23-41. Impreso.
- Porter, Roy. “Historia del cuerpo”. *Formas de hacer historia*. Ed. Peter Burke. Madrid: Alianza, 1996. 255-286. Impreso.
- Pou y Martí, José María. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes: siglos XIII-XV*. Ed. A. Abad Pérez. Madrid: Colegio Cardenal Cisneros, 1991. Impreso.
- Propp, Vladimir. *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1981. Impreso.
- . *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1998. Impreso.
- Prosperi, Adriano. “El misionero”. Villari 201-239. Impreso.
- Quesada Marco, Sebastián. *Diccionario de civilización y cultura españolas*. Madrid: Istmo, 1997. Impreso.
- Quigley, Christine. *Skulls and Skeletons. Human Bone Collections and Accumulations*, Carolina del Norte: McFarland & Company, 2001. Impreso.
- Quiroz, José Luis. “Acueducto Naucalpan, tesoro arquitectónico (estado de México)”. *México Desconocido* 334 (2004). Web. Julio de 2014.
- Rábade Obradó, María del Pilar. “Mecenazgo religioso y estrategias familiares en Segovia del siglo XV: Diego Arias de Ávila y el Hospital de San Antonio”. *Anuario de Estudios Medievales* 32.2 (2002): 915-947. Impreso.
- “Rafael Vélez”. *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*. T. 67. Bilbao/Madrid/Barcelona: Espasa-Calpe, 1929. Edición digital. Proyecto Filosofía en Español. Web. Noviembre de 2015.
- Ragon, Pierre. “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”. *Historia Mexicana* 52.2 (2002): 361-389. Impreso.
- Ramallo Asencio, Germán. “Reactivación del culto a las reliquias en el barroco. La catedral de Oviedo y su cámara santa en 1639”. *Liño* 11 (2005): 77-91. Impreso.
- Ramírez, Juan Antonio. *Edificios-cuerpos*. Madrid: Siruela, 2003. Impreso.
- Ramírez Rodríguez, Rodolfo. “El maguay y el pulque: memoria y tradición convertidas en historia (1884-1993)”. Tesis de grado de Licenciatura en Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004. Web. Noviembre de 2015.

- Ramos de Castro, Guadalupe. “Nuestra Señora de los Remedios de México. Aportaciones al estudio de su orfebrería”. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 62 (1996): 475-488. Impreso.
- Ramos Domingo, José. *Retórica-sermón-imagen*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca / Caja Duero, 1997. Impreso.
- Ramos Medina, Manuel. “Isabel de la Encarnación. Monja posesa del siglo XVII”. García y Ramos 167-178. Impreso.
- Reder Gadow, Marion. “Felipe II, Trento y la Diócesis de Málaga”. *Hispania Sacra* 52 (2000): 389- 401. Impreso.
- Redondo, Agustín. “De barbas y barberos en el *Quijote*. Donaire y creación cervantina”. *Releyendo el Quijote cuatrocientos años después*. Dir. Agustín Redondo. Madrid: Centro de Estudios Cervantinos, 2006. 131-146. Impreso.
- Regazzoni, Mauro. “Cinque e Seicento. L'epoca della riforme e della Controriforma”. *Storia della spiritualità italiana*. Ed. Pietro Zovatto. Roma: Città Nuova, 2002. 225-279. Impreso.
- Reverte Coma, José Manuel. “La cripta de las momias de los capuchinos de Palermo”. *Museo de Antropología Médico-Forense, Paleopatología y Criminalística*. Madrid: UCM/CAM/ONCE. Web. Noviembre de 2015.
- Revuelta González, Manuel. *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX: trienio constitucional*. Madrid: CSIC, 1973. Impreso.
- Reyes Vizcaíno, Pedro María. “El ordinario, el ordinario de lugar, el ordinario propio”. *Catholic.net*. Web. Junio de 2014.
- Ribot García, Luis. “‘La Clemencia Reale...’ de Francesco Strada, una exaltación absolutista de la monarquía de España en la Sicilia de 1682”. *Pueblos, naciones y Estados en la historia*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994. 77-96. Impreso.
- Ricci, Giovanni. *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e Età moderna*. Bolonia: Società Editrice il Mulino, 1996. Impreso.
- Rico Callado, Francisco Luis. “Las misiones interiores en España (1650-1739): una aproximación a la comunicación en el Barroco”. *Anales de la Universidad de Alicante* 21 (2003): 7-61. Impreso.
- Riezu, Crispín de. *Necrologio de los frailes menores capuchinos de la provincia de Navarra-Cantabria-Aragón*. Pamplona: Verdad y Caridad, 1958. Impreso.

- Ripoll, Begoña. *La novela barroca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991. Impreso.
- Rivera, Enrique. “Esencia de la pobreza practicada por Francisco de Asís”. *Naturaleza y Gracia* 3 (1997): 371-414. Impreso.
- Robledo Estaire, Luis. “El cuerpo como discurso: retórica, predicación y comunicación no verbal en Caramuel”. *Criticón* 84-85 (2002): 145-164. Impreso.
- Roche, Daniel. “La cultura material a través de la historia de la indumentaria”. *Gortari y Zermeño* 77-88. Impreso.
- Rodríguez, Juan Carlos. *La literatura del pobre*. Peligros (Granada): Comares, 1994. Impreso.
- Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Zamora: El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense, 2001. Impreso.
- Rodríguez Cacho, Lina. “La selección de lo curioso en ‘silvas’ y ‘jardines’: notas para la trayectoria del género”. *Criticón* 58 (1993): 155-168. Impreso.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999. Impreso.
- . *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Madrid: Cátedra, 2002. Impreso.
- . *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Madrid: Marcial Pons, 2005. Impreso.
- . *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*. Barcelona: José J. de Olañeta / Universitat de les Illes Balears, 2007. Impreso.
- . *Imago. La cultura visual y figurativa del Barroco*. Madrid: Adaba, 2009. Impreso.
- . “Cristo, divino autómatas”. *De Galatea a Barbie. Autómatas, robots y otras figuras de la construcción femenina*. Eds. Fernando Broncano y David H. de la Fuente. Madrid: Lengua de Trapo, 2010. 69-135. Impreso.
- Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso. “Espacio sacro teatralizado: el influjo de las técnicas escénicas en el retablo barroco”. *En torno al teatro del Siglo de Oro*. Coords. Agustín de la Granja, Heraclina Castellón Alcalá y Antonio Serrano Agulló. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1990. 137-154. Impreso.

- Rodríguez Moya, Inmaculada. “Los retratos de los monarcas españoles en la Nueva España. Siglos XVI-XIX”. *Anales del Museo de América* 9 (2001): 287-301. Impreso.
- Roest, Bert. “The Discipline of the Heart: Pedagogies of Prayer in Medieval Franciscan Works of Religious Instruction”. *Franciscans at Prayer. The Medieval Franciscans*. Vol. 4. Ed. Johnson Timothy J. Leiden: Brill, 2007. 413-448. Impreso.
- Roldán Paz, Lorena. “Política versus religión. Intereses enfrentados alrededor de la presencia extranjera en la España del Antiguo Régimen (Málaga, siglo XVII)”. *Baética* 28 (2006): 503-524. Impreso.
- Ropero Regidor, Diego. “El Real Seminario de Misioneros Capuchinos para Indias de Sanlúcar de Barrameda”. *Andalucía y América en el siglo XVIII. Actas de las IV Jornadas de Andalucía y América*. Vol. 2. Coords. Bibiano Torres Ramírez y José J. Hernández Palomino. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1985. 175-202. Impreso.
- . “Los capuchinos de Andalucía y el proceso emancipador en Hispanoamérica”. *Andalucía y América en el siglo XIX. Actas de las V Jornadas de Andalucía y América*. Vol 1. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1986. 51-82. Impreso.
- Rosa, Mario. “La religiosa”. Villari 241-287. Impreso.
- Roth, Joseph. *La Cripta de los Capuchinos*. Barcelona: Acantilado, 2002. Impreso.
- Rovira, José Carlos. “Para una revisión de la polémica mexicana dieciochesca, con Manuel Martí, deán de Alicante”. *Sharkq Al-Andalus* 10-11 (1993-1994): 607-636. Impreso.
- Ruano de la Haza, José María. “Actores, decorados y accesorios escénicos en los teatros comerciales del Siglo de Oro”. *Actor y técnica de representación del teatro clásico español*. Ed. José María Díez Borque. Londres: Tamesis Books, 1989. 75-98. Impreso.
- Rubí, Basilio de. “Establecimiento de los capuchinos en España y primera fundación en Barcelona”. *Hispania* 5 (1945): 3-37. Impreso.
- . “Abrogación de los discretos capitulares”. *Estudios Franciscanos* 49 (1948): 407-426. Impreso.
- Rubial García, Antonio. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*. México D. F.: UNAM, 1989. Impreso.

- . *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México D. F.: FCE/UNAM, 2001. Impreso.
- . “Estrategias de impacto. La llegada de los padres apostólicos de Propaganda Fide a Querétaro”. *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*. Eds. Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar. México D. F.: UNAM, 2004. 263-273. Impreso.
- , coord. *Historia de la vida cotidiana en México II: La ciudad barroca*. México D. F.: FCE / El Colegio de México, 2005. Impreso.
- . *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México D. F.: FCE/UNAM, 2006. Impreso.
- Ruiz, Elisa. “El artificio librario: de cómo las formas tienen sentido”. Castillo, *Escribir y leer* 285-312. Impreso.
- Ruiz Rodríguez, Ignacio. “La Inquisición siciliana”. *Revista de la Inquisición* 9 (2000): 101-112. Impreso.
- Ruud, Jay. *Critical Companion to Dante. A Literary Reference to his Life and his Work*. Nueva York: Facts on File, 2008. Impreso.
- Sainz Rodríguez, Pedro. *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca / FUE, 1979. Impreso.
- Salabert, Miguel. *El exilio interior*. Barcelona: Anthropos, 1988. Impreso.
- Saldes, Ambrosio de. “Establecimiento de los capuchinos en España y fundación de sus conventos en Cataluña”. *Revista de Estudios Franciscanos* 2 (1908): 87-93. Impreso.
- Salles, Arleen L. F. “Sobre el asco en la moralidad”. *Diánoia* 54 (2010): 27-45. Impreso.
- Sallmann, Jean-Michel. “Lo imaginario en el mundo mediterráneo de la época moderna”. Gortari y Zermeño 37-50. Impreso.
- “San Pío de Pietrelcina. Franciscano capuchino (1887-1968)”. Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María. Página web institucional. Web. Noviembre de 2015.
- Sánchez-Blanco, Francisco. *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*. Madrid: Marcial Pons, 2002. Impreso.

- Sánchez del Olmo, Sara. "Imagen mariana y construcción de la identidad socio-religiosa en el Michoacán colonial". *Dimensión Antropológica* 19.55 (2012): 71-91. Impreso.
- Sanz Camañes, Porfirio. "Fronteras, poder y milicia en la España moderna: consecuencias de la administración militar en las poblaciones de la frontera cántalo-aragonesa durante la guerra de secesión catalana (1640-1652)". *Manuscripts* 26 (2008): 53-77. Impreso.
- Sanz García, José María. "Madrid con Cisneros se entrena de Corte. Dieciocho meses de regente con capucha". *Anales del Instituto de Estudios Madrileños* (tirada aparte) 38 (1966): 145-165. Impreso.
- Schleiermacher, Friedrich. *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 2000. Impreso.
- Sciuti-Russi, Vittorio. "La Inquisición española en Sicilia". *Studia Histórica* 26 (2004): 73-99. Impreso.
- Sentinella, David E. *El enigma de las momias. Claves históricas del arte de la momificación en las antiguas civilizaciones*. Madrid: Nowtilus, 2006. Impreso.
- Simón Pardo, Jesús. *La devoción a la Virgen en España. Historias y leyendas*. Madrid: Palabra, 2003. Impreso.
- Smutko, Gregorio. "Los capuchinos en Panamá en el siglo XVII". *Naturaleza y Gracia* 1 (1990): 107-113. Impreso.
- . "La lucha de los capuchinos contra la esclavitud de los negros en los siglos XVII y XVIII". *Naturaleza y Gracia* 2 (1990): 297-309. Impreso.
- Solano, Antonio. "Monstruos y prodigios". *Métode: Anuario* (2002-2003): 28-32. Impreso.
- Somollet, Tobías. *Las aventuras de Roderick Random*. Barcelona: Montesinos, 2007. Impreso.
- Stephens, Walter. *Demon Lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*. Chicago: University of Chicago Press, 2002. Impreso.
- Stoye, John. *The Siege of Vienna. The Last Great Trial between Cross & Crescent*. Nueva York: Pegasus, 2006. Impreso.
- Suárez Fernández, Luis, dir. *Historia general de España y América. La crisis de la hegemonía española, siglo XVII*. Madrid: Rialp, 1991. Impreso.
- Suárez Quevedo, Diego. "De imagen y reliquias sacras. Su regulación en las constituciones sinodales postridentinas del arzobispado de Toledo". *Anales de Historia del Arte* 8 (1998): 257-290. Impreso.

- Tartuferi, Angelo. "Giunta di Capitino, detto Giunta Pisano". *Dizionario biografico degli italiani*. Vol. 57. 2002. Enciclopedia digital. Trecanni.it, La Cultura Italiana. Web. Noviembre de 2015.
- Taylor, William B. "La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de independencia". *México en tres momentos: 1810-1910-2010*. Vol. 2. Coord. Alicia Mayer. México D. F.: UNAM, 2007. 213-240. Impreso.
- Terrón González, Jesús. *Léxico de cosméticos y afeites en el Siglo de Oro*. Salamanca: Universidad de Extremadura, 1990. Impreso.
- Tomás, Facundo. *Escrito, pintado (dialéctica entre escritura e imágenes en la conformación del pensamiento europeo)*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2005. Impreso.
- Torales Pacheco, María Cristina, Tarsicio García Díaz y Carmen Yuste. *La Compañía de Comercio de Francisco Ignacio de Yraeta (1767-1797). Cinco ensayos*. México D. F.: Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1985. Impreso.
- . *Ilustrados en la Nueva España. Los socios de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*. México D. F.: UIA, 2001. Impreso.
- . "Yraeta. Comerciante novohispano del siglo XVIII en la economía transoceánica". *Latin America and the Atlantic world (1500-1850)*. Eds. Renate Pieper y Peer Schmidt. Colonia: Böhlau, 2005. 335-350. Impreso.
- Torre, Miguel A. de la. *Hispanic American Religious Cultures*. T. 1. California: ABC-Clio, 2009. Impreso.
- Trigueros, Allan, productor. *Padre Pío. La Costa Rica peregrina*. Sistema Nacional Radio y Televisión (Costa Rica) y Moraima Travel. s. f. Película.
- Tripputi, Anna Maria. "L'Eucarestia nella liturgia e nella devozione popolare. Spunti per opportune ricerche". *Culto eucarístico nella storia dell'arcidiocesi di Bari. Testimonianze liturgiche, artistiche, devozionali e pastorali*. Eds. Salvatore Palese y Dario Morfini. Bari: Centro di Studi Storici della Chiesa di Bari, 2004. 111-124. Impreso.
- Trompette, Pascale y Mélanie Lemonnier. "Funeral Embalming: The Transformation of a Medical Innovation". *Science Studies* 22.2 (1999): 9-30. Impreso.
- Valdivieso, Enrique. *Murillo: sombras de la tierra, luces del cielo*. Madrid: Sílex, 1990. Impreso.

- Valdivieso, Enrique y J. M. Serrera. *El Hospital de la Caridad de Sevilla*. Sevilla: s. e., 2004. Impreso.
- Valiente Romero, Antonio y Jaime Galbarro. “Del testimonio a la crónica. Breve historia del convento de capuchinos de Antequera y de quienes la escribieron”. *Capuchinos, memoria agradecida*. Antequera: Audiolis, 2013. 13-55. Impreso.
- Vaquerín Aparicio, Daniel. “Vida, espiritualidad y proyección social de los franciscanos descalzos en la España de la Ilustración”. Tesis doctoral dirigida por la Dra. Magdalena de Pazzis Pi Corrales. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2004. Impreso.
- Varvounis, Miltiades. *Jan Sobieski. The King who Saved Europe*. Bloomington: Xlibris, 2012. Impreso.
- The Vatican Collections. The Papacy and Art*. Nueva York: The Metropolitan Museum of Art, 1982. Impreso.
- Vázquez-Ayora, Gerardo. *Introducción a la traductología*. Washington: Georgetown University Press, 1977. Impreso.
- Vega Rodríguez, Pilar. “Linajes de calvas, barbas y cabelleras”. *Espéculo* 2 (1996). Web. Noviembre de 2015.
- Veiga Rodríguez, Francisco. *El turco. Diez siglos a las puertas de Europa*. Barcelona: Debate, 2006. Impreso.
- Vigarello, Georges. *Historia de la violación desde el siglo XVI hasta nuestros días*. Montevideo: Trilce, 1999. Impreso.
- Villalba Pérez, Enrique. *¿Pecadoras o delincuentes? Delito y género en la Corte (1580-1630)*. Madrid: Calambur, 2004. Impreso.
- Villari, Rosario, ed. *El hombre barroco*. Madrid: Alianza, 1992.
- Viqueira Albán, Juan Pedro. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001. Impreso.
- Walsh, William Thomas. *Personajes de la Inquisición*. Madrid: Espasa-Calpe, 1948. Impreso.
- Westheim, Paul. *La calavera*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005. Impreso.
- White, Hayden. *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós, 2003. Impreso.

- Wiesner-Hanks, Merry E. *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*. Madrid: Siglo XXI, 2001. Impreso.
- Witte, Arnold A. *The Artful Hermitage. The Palazzetto Farnese as a Counter-reformation Diaeta*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2008. Impreso.
- Yarza Luaces, Joaquín. "La imagen del fraile franciscano". *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996. 185-202. Impreso.
- Zamora Sánchez, Germán. "F. de Villalpando y la Universidad de Salamanca. Proceso a la filosofía moderna (1780)". *Naturaleza y Gracia* 3 (1982): 483-519. Impreso.
- . *Universidad y filosofía moderna en la España ilustrada. La labor reformista de Francisco de Villalpando (1740-1797)*. Salamanca/Roma: Universidad de Salamanca / Istituto Storico dei Cappuccini, 1989. Impreso.
- Zaslaw, Neal. "Bearding Ritter von Köchel in his Lair". *Words about Mozart. Essays in Honour of Stanley Sadie*. Eds. Dorothea Link y Judith Nagley. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 139-152. Impreso.
- Zavala, Iris M. "Utopía y astrología en la literatura popular del setecientos: los almanaques de Torres Villarroel". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 33 (1984): 196-212. Impreso.
- Zedelgem, Amèdèe (Teetaert) da. *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis*. Piemonte: Atlas / Sacri Monti Calvari / Complessi Devozionari Europei / Centro di Documentazione, 2004. Impreso.
- Zolla, Elémire. *Los místicos de Occidente I. Mundo antiguo pagano y cristiano*. Barcelona: Paidós, 2000. Impreso.
- Zudaire, Jaime. *Presencia de los hermanos menores capuchinos en México (1907-1998)*. México D. F.: B. G. Diseño, 1999. Impreso.

# ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Ágreda, Antonio de 370, 371
- Ajofrín, Francisco de 38, 40, 41, 86, 90, 110, 111, 115, 116, 120-123, 127, 129, 133, 136, 141, 151, 229, 316, 317, 331, 352, 353, 360, 363, 412, 427, 429, 497
- Alarcón, Arcángel de 58-61, 64, 65
- Alarcón, Francisco de 58-61
- Alarcón, Juan de 58-61, 64, 65
- Alcabón, Fidel de 120, 493
- Alcántara, Pedro de 34, 385
- Alicante, Pablo de 475
- Ancona, Eusebio de 46, 452
- Ancona, Juan Bautista de 342
- Antequera, Leandro de 85
- Arizaleta, Antonio de 424-426
- Armellino, Francisco 168
- Asti, Bernardino de 42, 43, 45, 48, 81, 174, 175, 305, 444, 445, 451
- Austria, Margarita de 24, 70, 86, 114, 207, 328, 351, 493, 522
- Aviano, Marcos de 413, 414
- Ávila, Juan de 434, 438
- Barbastro, Pedro de 107
- Barberini, Antonio 406
- Barberini, Francisco 406
- Barberini, Tadeo 406
- Barcelona, Cirilo de 495, 496
- Bascio, Mateo de 36, 37, 39, 43, 45, 80, 81, 99, 156-169, 171-177, 180, 182, 204, 217, 218, 233, 299, 371, 444
- Bazán, Álvaro de 57, 58, 60-68

- Bellintani da Salò, Mattia 104, 108, 138, 304
- Bellotti, Juan Antonio 303
- Berlinghieri, Bonaventura 260-262, 269
- Bertinico, Antonio de 339
- Bolonia, Domingo de 174
- Bondone, Giotto de 188
- Bonizzi, Cesare (*fratello Metallo*) 498-500
- Borja, Francisco de 452
- Borromeo, Carlos 99, 303, 304, 356
- Boverio, Zacarías 17, 24, 38, 48, 49, 55, 65, 80, 103, 105-112, 129-132, 134, 136-140, 143, 146, 148, 149, 152-154, 164, 177, 203, 234, 239, 243, 244, 254-256, 260, 262, 288, 304, 315, 320, 322, 408, 445
- Bressanone, Hartmann de 421
- Brindis, Lorenzo de 70, 86, 114, 115, 123, 218, 376, 377, 412
- Buscheto, Domingo de 341
- Bustillo, Nicolás de 120
- Cádiz, Diego José de 117, 219, 220, 343, 345, 384
- Calzada, Fidel de la 120
- Calzada, Manuel de la 492
- Cano, Joseph 346
- Cantalicio, Félix de 108, 132, 229-231, 310, 319, 324, 341, 407, 454, 458
- Capmany, Antonio de 438, 439
- Carabantes, José de 465, 466, 468-470, 472, 473
- Carbone, Bernardo de 403
- Cárdenas, Benito de 119, 120
- Cartozeto, Francisco de 160, 162, 172
- Casto-Juan, Adrián 342
- Castro, Antonio Diego Luis de 375
- Celano, Tomás de 185, 188, 194, 269
- Cesena, Esteban de 88, 89

Cesena, Miguel de 244, 246-248, 250, 251, 262, 279  
 Céspedes, Valentín de 438, 439  
 Cibo, Catalina 37, 99, 159, 163, 166, 167, 170, 173, 176, 351, 522  
 Cimabue, Giovanni 189, 190, 263, 267, 269  
 Clodi, Pablo de 168, 169, 171, 173  
 Colindres, Pablo de 114, 121, 330, 427, 433, 483, 489-491, 493  
 Colonna, Ascanio 56, 259  
 Colonna, Vittoria 42, 56, 57, 92, 174, 351, 444, 445, 522  
 Colpetrazzo, Bernardino de 104, 138  
 Draghetta de Milán, Silvestre 109  
 Factor, Nicolás 80-82  
 Fano, Juan de 37, 43, 162-165, 167-170, 172-174, 217, 218, 444  
 Farinier de Aquitania, Guillermo 248, 250, 262  
 Feijoo y Montenegro, Benito Jerónimo 116, 221, 339, 382  
 Ferno, Giussepe da 304  
 Ferrer, Vicente 53, 434, 477  
 Fossombrone, Luis de 36-38, 40, 45, 156-158, 164-169, 171-175, 177, 180, 182, 204, 217, 218, 444  
 Fossombrone, Rafael de 36, 37, 156, 158, 165-169, 171, 173, 180, 204, 444  
 Fuentelapeña, Antonio de 88, 89, 216, 360  
 González de Candamo, Gaspar 119  
 Granada, Luis de 435, 438  
 Grouès, Henri (abate Pierre) 233  
 Guadalupe, Juan de 33, 34, 78  
 Herrero, Leonardo 118  
 Huesca, Ramón de 416, 417  
 Isla, José Francisco de 114, 116, 120, 438, 439, 478, 480-482, 487  
 Jansenio, Cornelio 356  
 Jerez, José de 496  
 Jesi, Francisco de 43, 444

Jesús, Joseph Antonio de 439  
Jiménez de Cisneros, Francisco 35, 41, 51  
Lara, Manuel Fernández de 465  
Llonc, Lorenza (María Lorenza Longo) 40, 56, 92, 351, 522  
López Altamirano, Carlos 118  
López, Francisca 54  
Lunel, Vicente 41, 45, 285  
Macanaz, Melchor Rafael de 116  
Madrid Moncada, Francisco Antonio de 110-112, 123, 127, 129, 130, 132, 140-144, 146-150, 152, 153, 164, 239, 288  
Madrid, Diego de 132, 230, 462, 463  
Madrid, José de 110-114, 127, 133, 141, 151  
Madrid, Nicolás de 371  
Marquina, Fidel de 120  
Marquina, Matías de 110, 111, 114-116, 120, 127, 128, 133, 141, 151, 427, 482  
Massafro, Fabián de 342  
Matute, Inocencio de 119, 120  
Mayans, Gregorio 210, 221, 438, 439  
Médici, Catalina de 48, 92, 351  
Melgar, Pedro de 33  
Mercato Saraceno, Mario 104, 138  
Milán, Juan Francisco de 89  
Montefiore, Jerónimo de 55, 61, 64, 104, 108, 138  
Monzón, Juan de 61, 410  
Moraleja, Pedro 85  
Morales, Ambrosio 343  
Moscoso y Sandoval, Baltasar de 393, 394  
Mota, Ambrosio de la 120  
Murcia, Juan Bautista de 459-461

Murcia, Leandro de 71, 85, 236, 237, 252, 285, 287-299, 312, 313, 315, 317, 319-321, 324-327, 335, 336, 340, 345, 347-349, 364, 365, 367, 368, 372, 455, 475

Murillo, Bartolomé Esteban 229-231, 377, 440

Neri, Felipe 230, 303

Noto, Clemente de 40, 105, 107

Noto, Juan María de 40, 105, 107, 113

Núñez, Francisco 439

Ocaña, Juan de 85

Ochino, Bernardino de 43, 54, 136, 219, 304, 444-449

Olite, Fermín de 121, 317

Pamplona, Félix Bretos de 380, 473-475

Panigarola, Arcángela 303

Paré, Ambrose 222, 336, 347

Peñalver, Luis Ignacio 496

Pietrelcina, Pío de 233, 282, 283, 525

Pisano, Giunta 263-266

Pise, Marcelino de 109, 111, 114, 127, 133

Pisotti, Pablo 40-42

Policio, Serafín de 70, 87, 114, 328

Pradilla, Juan de 410

Pucci, Lorenzo 37

Querol, Mosén 64-66

Quiñones, Francisco de los Ángeles 41-43, 45, 53, 62, 78, 165, 285

Quiroga, Diego de 86, 87, 105, 148

Radkersburg, Erhard de 489, 490

Ragusa, Miguel Ángel de 384

Randoli, Antonio de 171

Regio, Antonino de 341

Regio, Bernardino Jorge de 171

Ribera, Juan de 54, 69  
Rotterdam, Erasmo de 434, 445  
Salamanca, Carlos de 371  
Salò, Giacomo da 108  
Sambenedetti de Milán, Benedetto 109, 403  
San Luis, Joseph de 458  
San Matheu, Buenaventura de 85  
San Silvestre, Manuel de 427  
Santa Fe, Sebastián de 85  
Santa María, Francisco de 426, 427  
Santa María, Juan de 87  
Santa María, Pedro de 54  
Sevilla, José de 458, 478  
Sevilla, Feliciano de 478  
Sigmaringa, Fidel de 89, 90, 115, 442  
Sobieski, Jan 413, 414  
Soriano, Francisco 174  
Sosa, Francisco de 27, 71-85, 91, 93, 94, 97  
Spinola, Giovanni Domenico 121  
Tarancón, Carlos de 360, 362  
Terrer, Juan 67  
Toro, Ángel de 120  
Torrecilla, Martín de 89, 95, 96, 327, 357, 420, 421  
Torres de Villaroel, Diego 116, 339  
Torriti, Jacopo 196-198, 212, 276-279  
Torrubia, Miguel de 491  
Tosca, Gertrudis 54  
Valdés Leal, Juan de 396, 440, 445, 446  
Valencia, Alejandro de 85, 87, 88, 292, 293, 365

Valencia, Luis de 54  
Valencia, Mauro 85  
Valladolid, Ángel de 33  
Valle, Andrés del 165  
Varea y Dávila, Heliodoro 85  
Varea y Dávila, Marcelino 85  
Vélez, Lorenzo de 424-426  
Vidart, Juan Angel de 426  
Villalón, Gil de 380-382  
Villalpando, Francisco de 116, 118-120  
Villanueva, Tomás de  
Villardondiego, Juan de 119  
Villarroel, Diego de Torres 116, 339  
Vitelleschi de Foligno, Pablo de 104, 107  
Viterbo, Crispín de 407  
Vives, Juan Luis 145, 146, 149, 150, 222  
Wadding, Lucas 104, 241, 243  
Zacaría, Antonio María de 303  
Zamora, Juan de 328-332, 334  
Zerda, Francisco de la 372



La historia del origen y la consolidación de la Orden de Frailes Menores Capuchinos, fundada canónicamente en 1528 por el papa Clemente VII, es prácticamente desconocida en el mundo hispanoamericano. Si bien es cierto que se trata de una de tantas reformas franciscanas erigidas desde el Medievo central hasta la época moderna, su estudio ofrece múltiples singularidades para comprender el complejo abanico de manifestaciones religiosas vinculadas con la sensibilidad barroca europea, instrumentada desde el siglo XVI hasta las postrimerías del siglo XVIII. En este sentido, el argumento central de la presente obra gira en torno a la representación que de sí mismos hicieron los frailes capuchinos para ganarse el aprecio de los fieles como los franciscanos más penitentes de la cristiandad, gracias al uso de sus largas y descuidadas barbas y de un hábito con capucho cuadrado y alargado. Sin embargo, la recepción de esta imagen visual vívida y andante no estuvo exenta de controversias, incluso dentro de la gran familia franciscana. Y es que sustancialmente la reforma capuchina fue de carácter indumentario y corporal; con ella, los primeros religiosos reformados de la capucha pretendieron absorber en sus propios cuerpos las directrices morales y las cualidades físicas del san Francisco medieval en un mundo completamente diferente: el de las apariencias barrocas de la época moderna.



ISBN: 978-958-8852-35-5



9 789588 885235