

El prodigioso hábito capuchino. Construcciones y violencia simbólica en la escritura de Zacarías Boverio

ANEL HERNÁNDEZ SOTELO*

Poco se ha escrito sobre la orden de frailes menores capuchinos, reforma franciscana nacida en Italia hacia 1528 que perseguía el retorno al franciscanismo primitivo de siglo XIII.¹ Según la historiografía tradicional de la orden, escrita mayoritariamente por religiosos de la misma comunidad, estos nuevos frailes perseguían el retorno a la observancia de la Regla franciscana sin glosas que mitigaran su dureza.² Sin embargo, desde finales del siglo XV y du-

* Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México.

¹ La reforma capuchina inició con los franciscanos observantes Mateo de Bascio y Luis de Fossombrone hacia 1522. La orden fue canónicamente erigida en 1528, gracias a la bula *Religionis zelus* dictada por Clemente VII. Dicho sea de paso, los religiosos fundadores se vieron expulsados de la orden capuchina en 1536 debido a la promulgación de las constituciones dictadas por Bernardino de Asti. Bascio y Fossombrone, al no querer acatar las nuevas constituciones (que sustituían a las de Albacina de 1529), regresaron a las filas de los franciscanos observantes, donde murieron.

² He trabajado la historiografía de la orden capuchina confrontando los textos producidos por los mismos frailes para aclarar dos temas sustanciales de la reforma que nos ocupa: su fundación y consolidación en Europa (siglos XVI y XVII) y su difícil entrada a territorios españoles (finales del XVI). Véase Anel Hernández Sotelo, “¿Quiénes son los capuchinos? Aportación historiográfica sobre los orígenes de una reforma franciscana”, en *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, año 6, núm. 10, primavera 2009, pp. 117-132 y “Los capuchinos en El Viso del Marqués: una revisión historiográfica de dos fundaciones frustradas a finales del siglo XVI”, en *Campo de Calatrava. Revista de Estudios de Puertollano y Comarca*, núm. 8, 2010, pp. 69-91. Remito también a “De capuchas y demonios: un estudio sobre los orígenes míticos

rante el siglo XVI existieron otras reformas franciscanas (alcantarinos, descalzos, dieguños, recoletos, etc.) que fundamentaron su razón de ser en ese retorno al franciscanismo primitivo. ¿Cuál fue, pues, la peculiaridad de esta reforma?

Desde 1517, por la bula *Ite vos* dictada por León X, la familia franciscana quedó dividida en dos ramas: la de los menores conventuales y la de los observantes. Así, todas las reformas con miras a una mayor rigidez de la Regla franciscana quedaban bajo la tutela del ministro general observante, aunque con vicarios propios. En el caso español, es sabido que desde finales del siglo XV la política del cardenal Cisneros, auspiciada por los reyes católicos y mantenida por los sucesores de la Corona, logró extirpar la conventualidad franciscana e hizo de la rama observante uno de los bastiones político-religiosos más representativos de la época moderna.³ Sin embargo, a pesar de la oposición principalmente de descalzos y observantes,⁴ la reforma capuchina no sólo fue erigida canónicamente, sino que en 1619 logró conformarse como la tercera rama autónoma del franciscanismo, con lo que la familia ha quedado dividida hasta nuestros días en conventuales, observantes y capuchinos.

Diversos fueron los factores que influyeron en el desarrollo y la consolidación de esta orden. Quizá uno de los más importantes, sin dejar de mencionar la fuerte red de relaciones diplomáticas que tejieron con la nobleza europea y la Santa Sede,⁵ fue el uso y la defensa que hicieron del hábito con capucho y de las barbas largas, elementos con los que se auto-representaban no sólo como *nuevos san Franciscos* sino como *imágenes vivas de Jesucristo*, como hombres

de la orden de frailes menores capuchinos”, en *Clío. Revista de la Facultad de Historia*, nueva época, vol. 4, núm. 32, 2004, pp. 105-125.

³ Al respecto véanse Juan A. Ortega y Medina, *Reforma y modernidad*, 1999; Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 1996; Pedro Sainz Rodríguez, *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*, 1979, y José García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos*, 1971, entre otros.

⁴ El primer ministro general español de los frailes menores observantes, el cardenal Francisco de los Ángeles Quiñones, fue uno de los opositores más acérrimos de la orden capuchina. Sin embargo su influencia se vio disminuida, ya que hasta antes de 1619 la nueva orden estaba bajo la tutela del ministro general de los franciscanos conventuales, quienes defendieron la creación de la nueva reforma.

⁵ La reforma fue apoyada por personajes de la talla de Catalina Cibo (duquesa de Camerino), Vittoria Colonna (marquesa de Pescara y pariente de Clemente VIII), María de Llonc o Longa (fundadora de las capuchinas) y la reina Catalina de Francia. Sobre la influencia nobiliaria en la entrada de los capuchinos en España véase Ángela Atienza, *Tiempo de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, 2008, pp. 419-448.

despreciados del mundo en constante búsqueda de los valores celestiales.

Así, a lo largo de este artículo nos ocuparemos de la importancia de la representación de los frailes capuchinos por medio de su indumentaria, (re)presentación creada discursivamente desde sus filas y expuesta al mundo como una manifestación de penitencia, santidad y protección divina dentro de una Europa que sentía paranoia por la herejía, duda ante el misticismo, vacío del Dios católico y constante pensamiento de la muerte.

La escritura sobre el *verdadero* hábito de san Francisco

David Olson escribió hace más de una década que “nuestras representaciones tienen un modo de decirnos, de dictarnos, qué somos y dónde estamos”,⁶ y que una de las representaciones más mágicas y potentes desarrollada por la humanidad es justamente la escritura. Para las órdenes religiosas en general, la escritura y la lectura servían como alimento del alma, como parte del crecimiento del espíritu que comulgaba con Dios. Pero para los frailes capuchinos, escribir, leer y divulgar se convirtieron en armas fundamentales para hacer frente a las oposiciones que vivieron desde los inicios de la reforma, principalmente venidas desde la familia de los observantes y las ramas dependientes de ésta. Los opositores de la orden afirmaban que nada novedoso ofrecía la reforma capuchina en comparación con las reformas observantes ya existentes, especialmente con la de los franciscanos descalzos, cuyas constituciones eran sumamente parecidas a las de los frailes capuchinos.⁷

⁶ David R. Olson, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, 1999, p. 13.

⁷ Para una comparación entre ambas constituciones véase la obra del descalzo Martín de San Joseph, *Breve exposicion de los preceptos que en la Regla de los Frayles Menores obligan á pecado mortal [...] Aora de nuevo, visto, reconocido y corregido de algunas erratas, y con nuevas Adiciones en esta quinta impresion [...]*, 1655, y la traducción del italiano de las constituciones capuchinas: *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*, 1644. En realidad, es cierto que pocas diferencias encontramos entre ellas, aunque una de las más significativas es que a los frailes capuchinos se les prohibía el ejercicio de la confesión, pero este análisis rebasa los objetivos del presente texto. Sobre la vida conventual de los descalzos durante el siglo XVIII, véase Magdalena de Pazzis Pi Corrales y David García Hernán, “Aproximación al modo de vida conventual de los Franciscanos Descalzos. La Provincia de

En este contexto, la escritura de una historia oficial de la orden capuchina y la descripción de su ontología particular dentro del crisol franciscano se convirtieron en un proyecto más que urgente desde las últimas décadas del siglo XVI. Con él se accedía a una cohesión de grupo con la que la comunidad podía sentirse identificada y partidaria de su diferencia frente a otras órdenes religiosas, y al mismo tiempo era posible legitimar su existencia como una reforma del franciscanismo necesaria para la cristiandad. Entre los primeros cronistas de la orden estuvieron Mario Mercato Saraceno, Bernardino de Colpetrazzo, Matías Bellintani de Saló, 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 observancia a la luz de 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 desde 1208 hasta 1540, además de otras monumentales obras. Así, en 1627 el ministro general de los capuchinos, Juan de Noto, nombró al padre fray Zacarías Boverio cronista oficial de la orden.⁸

El cronista oficial publicó en Lyon el primer tomo de su historia bajo el título de *Annalium seu sacrorum historiarum Ordinis Minorum S. Francisci qui capucini nuncupatur [...]* en 1632. En realidad este primer volumen estaba listo desde 1629, pero debido a una resolución de la Inquisición el proceso de impresión fue detenido. Seguramente las otras facciones franciscanas denunciaron el trabajo de Boverio, ya que el capuchino 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. Ambas obras abarcan la historia de la orden desde sus inicios hasta 1612.

Persiguiendo la culminación de la obra, en 1646 los ministros quisieron que el continuador de los *Anales* fuese Benito Sambenedetti de Milán. Sin embargo, éste renunció al cargo y fue reemplazado por el capuchino francés Marcelino de Pise, quien continuó la obra refi-

San Juan Bautista en el siglo XVIII a través de los libros de patentes", en *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 16, 1995, pp. 409-428.

⁸ Policarpio Felipe Alonso, "La identidad capuchina en los Anales de Zacarías Boverio", en *Naturaleza y gracia*, vol. XLIX, primera parte, 2002, pp. 20, 51, 61-66.

riendo la historia capuchina desde 1612 hasta 1634. Pise murió en 1657, poco tiempo después de entregar el manuscrito, y fue el padre Sambenedetti quien preparó los textos de Pise para la imprenta. Este tercer tomo pudo ver la luz en 1676, debido nuevamente a problemas con la Inquisición y a las presiones de los menores observantes. El volumen terminaba 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”.⁹

Sin embargo la promesa del editor no se cumplió, pues durante el siglo XVII los ministros generales capuchinos se preocuparon más por la traducción de los *Anales* a las lenguas vernáculas que por la continuación de la obra escrita en latín. No fue sino hasta 1737 cuando se publicó un *Apéndice* al tomo tercero de los *Anales*, realizado por el padre Silvestre Draghetta de Milán. El padre Silvestre tampoco pudo ver su obra impresa, pues murió en 1736.¹⁰ Así, tuvieron que pasar 104 años (1632-1736) para que la obra completa en latín estuviera publicada.

La traducción al castellano del trabajo de Boverio la realizó el padre Francisco Antonio de Madrid Moncada, haciendo algunos cambios estructurales (dividió en tres tomos la obra que inicialmente era sólo de dos y cambió el título de *Anales* por el de *Chronicas* reorganizando su disposición discursiva) y otros de fondo (omitieron o cambió el tono de las primeras persecuciones sobre los capuchinos por parte de los observantes). Estos tres tomos se publicaron en Madrid en 1644, 1646 y 1647.¹¹ El trabajo de Marcelino de Pise fue traducido por fray José de Madrid y se dividió, asimismo, en dos tomos que fueron publicados en Madrid en 1690 y 1691.¹² Finalmente, la obra de Silvestre de Milán fue traducida al castellano, también 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 septimo tomo de sus*

⁹ Melchor de Pobladora, “Traducción y traductores castellanos de los *Anales* latinos de la orden capuchina”, en *Collectanea Franciscana*, vol. 42, 3-4, 1972, p. 242.

¹⁰ *Ibidem*, p. 242.

¹¹ Zacarías Boverio, *Primera parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos* [...], 1644; Z. Boverio, *Segunda parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. P. S. Francisco*, 1646; Z. Boverio, *Tercera parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. P. S. Francisco*, 1647.

¹² Marcelino de Pise, *Quarta parte de las Chronicas de los Frayles Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*, 1690; M. de Pise, *Quinta parte de las Chronicas de los Frayles Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*, 1691.

Chronicas [...]. Matías de Marquina se encargó de la traducción del sexto tomo, que salió a la luz en Madrid en 1758.¹³ La séptima parte de la traducción de la *Chronicas* (proveniente de este *Apéndice*) no llegó a imprimirse, aunque contamos con la traducción manuscrita e incompleta que realizó fray Francisco de Ajofrín hacia 1784.¹⁴

Sin detenernos en los pormenores de las traducciones castellanas, anotaremos simplemente que el ejercicio de los traductores fue imprescindible para la consolidación de la orden en territorio español porque en ellas se añadieron datos sobre las fundaciones peninsulares, aunque también se omitieron determinadas informaciones expuestas en las obras originales.¹⁵

La importancia que los capuchinos dieron al hábito que utilizaban (a saber, sin capilla ni muceta y con un capucho largo y puntiagudo) como uno de los elementos representativos fundamentales de su reforma (además del uso de la barba larga y descuidada) llevaron al primer cronista oficial de la orden, Zacarías Boverio, a incluir en la *Primera parte de las Chronicas capuchinas* un apéndice titulado *De la verdadera forma del habito instituida por N. Serafico P. S. Francisco*,¹⁶ donde defendió con argumentaciones históricas e iconográficas el uso de la capucha como el modelo indumentario verdadero utilizado por el santo de Asís, en detrimento de la capilla redonda que utilizaba la orden de los observantes (figura 1). Al respecto, es importante aclarar que ya la reforma de los descalzos utilizaba un hábito con capucho. Sin embargo, el capucho descalzo no era puntiagudo, sino redondo y de dimensiones más pequeñas.

El discurso apologético sobre la verdadera forma del hábito del santo fundador fue una mezcla de indagaciones históricas sobre la vestimenta franciscana, de representaciones iconográficas de san Francisco vistiendo el hábito con capucho y de narraciones prodi-

¹³ Silvestre de Milán, *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* [...], 1758.

¹⁴ Esta traducción manuscrita se conserva en la Biblioteca Nacional de España (signatura MSS/12913) bajo el título de *Apendice à la tercera parte de los Anales de la religion de Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*.

¹⁵ Este tema es desarrollado más ampliamente en mi tesis doctoral: "Una historia cultural de la orden de frailes menores capuchinos. Discurso, representación e ideología en la España de los siglos XVII y XVIII", 2001.

¹⁶ Z. Boverio, *op. cit.*, 1644, Apéndice: "De la verdadera forma del habito...". Aclaramos aquí que quizá por errores de impresión, la paginación de éste apéndice no corresponde con la paginación de todo el primer tomo de las *Chronicas*, por lo que al referirnos a este apéndice lo mencionaremos en la cita.

Imago Sancti Francisci certimum di



Fig. 1 Una de las representaciones de san Francisco con el hábito capuchino. Fuente: Z. Boverio, *op. cit.*, 1644. Biblioteca Nacional de España.

gias sobre la santidad de la sagrada forma del primigenio hábito franciscano, haciendo de él una *reliquia viva*.

Por cuestiones de espacio, aquí sólo nos detendremos en este último aspecto: las narraciones prodigiosas, plasmadas en las crónicas escritas por Zacarías Boverio, con las que los capuchinos construyeron durante los siglos XVII y XVIII un sistema de creencias alrededor del hábito con capucha puntiaguda que cohesionó a la orden y les permitió cerrar filas en contra de sus opositores más acérrimos, creando una nueva *doxa* sobre las significaciones de su vestimenta.

Crisis, discurso, creencias y construcción de una nueva *doxa*

Entendemos el término *doxa* como los lugares comunes o el sistema de creencias establecidas que organizan los valores cognoscitivos y éticos en una sociedad, con sus contradicciones o aporías inherentes. Así, los lenguajes hegemónicos construyen significaciones que convierten a la *doxa* en una especie de *realidad*. A su vez, las aporías de la *doxa* desencadenan en ciertas situaciones una crisis, con lo que una *doxa* anterior queda reformulada y crea un nuevo sistema simbólico e interpretativo de la *realidad*. Sin embargo, la nueva *doxa* parte del sincretismo entre creencias ortodoxas y heterodoxas y es siempre un proceso inacabado, pues aunque pretende la universalidad, las ideas dominantes están continuamente en proceso de construcción de acuerdo con los contextos y las necesidades par-

ticulares.¹⁷ De este modo, la escritura sobre la verdadera forma del hábito de san Francisco y su refuncionalización por la comunidad capuchina puso en crisis la legitimidad de los otros hábitos que utilizaban diferentes ramas de la familia franciscana.

Canónicamente, la historia del hábito y la cuerda capuchina como reliquias con cualidades prodigiosas comenzó con la historia de Félix de Cantalicio, muerto en 1587, beatificado en 1625 y canonizado en 1712. Es decir, en estricto sentido eclesiástico únicamente los objetos de Cantalicio eran susceptibles de estar dotados de capacidades metafísicas.¹⁸ La muerte de Félix estuvo rodeada de actitudes eufóricas masivas, en las que diversas personas de distintos estratos sociales le cortaron el hábito, el cabello, la barba y las uñas, reliquias éstas que con el tiempo obraron milagros. Relatos como este fueron típicos de las hagiografías modernas, y pocas novedades nos ofrecen para el caso que nos ocupa. Son los relatos atípicos, tangenciales al canon eclesiástico, los que nos dan una pauta del valor prodigioso que los capuchinos dieron a su vestimenta para afianzar la importancia de su reforma.

El mundo, como ha escrito Roger Chartier, es una representación porque no existen prácticas ni estructuras sociales que escapen de conceptos *a priori* con los que los grupos y comunidades dan sentido a su devenir histórico, social, cultural, económico, psicológico y político. La representación, entendida como la articulación entre obras, prácticas y mundo social, invade todos los aspectos de la vida humana.¹⁹ En este sentido, la orden capuchina otorgó una importancia primordial a la capacidad comunicante y representativa del hábito y las barbas para lograr su legitimación social, eclesiástica y popular.

Además de la auto-representación física que los frailes hicieron de sí mismos para afianzar su empoderamiento simbólico, construyeron narraciones donde el hábito era el símbolo de la prodigiosidad

¹⁷ La bibliografía sobre el tema es amplia, aquí recomendamos Andreea Deciu Ritivoi, *Paul Ricar: Tradition and Innovation in Rhetorical Theory*, 2006, pp. 49-69; Iris M. Zavala, *Escuchar a Bajtin*, 1996, y John Guillory, *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*, 1994, pp. 134-141.

¹⁸ La hagiografía de Félix de Cantalicio se cuenta en Z. Boverio, *op. cit.*, 1646, pp. 625-741. Este es el primer santo capuchino. A él le siguieron el protomártir Fidel de Sigmaringa asesinado por los protestantes en 1622, beatificado en 1729 y canonizado en 1746 junto con el capuchino José de Leonisa.

¹⁹ Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, 1999, pp. 45-46.

divina de la reforma capuchina, a pesar de que sólo contaron con un fraile beatificado durante el siglo XVII. Y es que los discursos sobre las representaciones colectivas que alimentan el imaginario social (por ejemplo, las hagiografías y vidas de varones venerables) tienen el poder de “fabricar respeto y sumisión”, convirtiéndose en instrumentos que producen “una coacción interiorizada, necesaria allí donde falla el posible recurso de la fuerza bruta”.²⁰

La escritura de las *Chronicas capuchinas* fue un arma importantísima para librar cada una de las batallas contra los opositores de la orden. Desde el punto de vista historiográfico, Zacarías Boverio demostró que el hábito de su orden era el verdadero hábito del santo fundador. Sin embargo, para la mentalidad religiosa del Antiguo Régimen no bastaba poner sobre la mesa los argumentos retóricos, históricos e iconográficos, era necesario también certificar, por medio de milagros y prodigios, la aceptación y el respaldo de Dios a la reforma de la capucha.

Desde la óptica de la semiótica de la cultura, que valora los signos a partir de tres elementos que los hacen funcionar (*representamen, objeto e interpretante*), podríamos decir que la construcción de los relatos prodigiosos sobre el hábito capuchino intentaba fundamentar una *transvalorización* de la norma indumentaria del franciscanismo de la época moderna.²¹ En otras palabras, mitificar el hábito puntiagudo, plagándolo de connotaciones milagrosas provenientes de una suerte de cultura heterodoxa (la capuchina), que por medio del objeto (la modificación del hábito) desarrolló mediante la persuasión discursiva un signo más acabado y puso en crisis el signo anterior. Como resultado de esta operación, lo que se consideraba anormal (el capucho puntiagudo) se convirtió en una norma (moral, penitencial y legítima) a partir de las nuevas connotaciones de valor que se le asignaron. Según la concepción psicológica del ruso Lev. S. Vigotsky, “las herramientas físicas se interponen entre nuestras acciones y la naturaleza, mediando nuestra conducta sobre el medio y los objetos. Los símbolos son instrumentos esencialmente psicológicos que median y regulan nuestra propia actividad intelectual, son [...] los utensilios primordiales de la mente”.²²

²⁰ *Ibidem*, p. 59.

²¹ Charles Peirce, *La ciencia de la semiótica*, 1974; del mismo autor, *El hombre, un signo*, 1988.

²² Adrián Medina Liberty, “La construcción simbólica de la mente humana”, en *Iztapalapa*, año 14, núm. 35, 1994, p. 13.

Sin embargo, este proceso no podía realizarse aisladamente. Para que un *intérprete* se convierta en *interpretante* es necesario que el proceso semiótico se lleve a cabo en una comunidad y que las personas, aunque conscientemente no se apropien de la nueva valoración, cooperen con ella y la reproduzcan. Así se genera una dialéctica, donde “sólo se siente un deseo con relación a lo que una comunidad estipuló como deseable. Esto no significa que la voluntad humana se someta siempre a la leyes, sino que las personas sólo desean algo en relación a lo ya deseado o concebido colectivamente, según normas tácitas o escritas”.²³ De esta manera, empapando al hábito capuchino de características extraordinarias e interiorizando su mistificación por medio de la pedagogía, basada en la lectura de ciertos discursos y en la divulgación en el púlpito, quedaba habilitada una nueva *doxa* sobre el valor físico y metafísico de la indumentaria capuchina frente al valor de los otros hábitos franciscanos.

Zacarías Boverio escribió que las vestimentas utilizadas por san Francisco al realizar milagros eran fuente de comprobación sobre la verdadera forma del hábito de san Francisco. En ellos, según el capuchino, san Francisco aparecía invariablemente con el hábito de capucha puntiaguda, y con sus apariciones el mismo santo legitimaba la importancia del primigenio vestido. La narración de esos milagros del pobre de Asís sirvieron al cronista para demostrar la fuerza metafísica de la *sagrada forma del hábito verdadero* y la protección que suponía para quienes lo vestían, cosa que a lo largo de varias historias relatadas en las *Chronicas* quedó manifestada. El cronista entonces plasmó en papel, bajo título de verdad, las auto-creaciones de los frailes capuchinos sobre la prodigiosidad del hábito de su orden y, por medio de la difusión de los relatos, esos argumentos consiguieron mantener su ideario de santidad y deslegitimar metafísicamente a los opositores de la nueva orden. Veamos pues algunos ejemplos de los prodigios expuestos en las *Chronicas capuchinas*, con los que sería posible hacer una tipología de la articulación entre lo simbólico y su relación con un nuevo sistema de creencias, enmarcada en el poder metafísico del hábito con capucho.

²³ Fernando Andacht, “Violencia mítica y legitimidad social”, en *De Signis: Publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica*, núm. 9, 2006, p. 177.

La vileza prodigiosa

La santidad del hábito capuchino se medía, en buena parte, por su vileza. En el contexto capuchino, el uso de la palabra vileza se refería a la humildad del hábito, a su austeridad y al desprecio de la vanidad en el arreglo de los vestidos. Algunos prodigios de la orden hacían hincapié en que no sólo la observancia de la Regla era necesaria para ganar el cielo, también había que amar la vileza del vestido franciscano. Así quedaba demostrado en un prodigio acaecido alrededor de 1581. En ese año fray Benito de Matera, un religioso lego “de gran virtud”, no podía expirar aunque su muerte parecía inminente. La comunidad capuchina, anonadada por el acontecimiento, discutió entonces sobre las posibles causas del sufrimiento del buen lego y “repararon que la cuerda que traía ceñida, no era de cáñamo, sino de cerdas de caballo”.²⁴ Percatados de que el lego no usaba la cuerda típica que utilizó san Francisco, supieron que esa era la causa de su mal. Quitaron entonces la cuerda de caballo y le ciñeron una de cáñamo, con lo que al momento pudo expirar. La enseñanza de este prodigio divino fue que la buena muerte de los frailes dependía también de la rigurosidad del material con que era confeccionado su hábito y sus paños, pues san Francisco no permitía que el lego entrara al cielo con una cuerda tan inusual.

Acontecimiento particular le acaeció hacia la última década del XVI a un lego de la provincia capuchina de Flandes. A decir del cronista, este fraile pidió insistentemente al guardián de su convento que le otorgara una nueva túnica, pues no se contentaba con la que tenía. El guardián se la concedió a pesar de que consideró que esta demanda “contravenía a la pobreza altissima que se professava” en el convento. El lego vistió algún tiempo la nueva túnica, pero la conciencia le remordía porque sabía “que traía un ornato superfluo, y que desdeca de lo que dispone la Regla Serafica”, por lo que volvió a ponerse la túnica antigua y la nueva la deshizo “en varios pedaços, con que aforrò el habito por delante, y detrás”.²⁵ Esta extravagancia fue castigada por Dios mediante dos demonios que se le aparecieron con espadas desenvainadas, amenazándolo con matarlo. Tales fueron los gritos del fraile ante la aparición que dos de sus hermanos le rociaron agua bendita mientras “hazia unos gestos

²⁴ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1646, p. 356.

²⁵ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1647, p. 269.

tan trementos, y perseverava en sus clamores con tal congoxa, que los Religiosos le miravan llenos de horror”.²⁶ Los religiosos llevaron al lego a su celda y comenzaron a rezar. Después de un rato el lego pudo comunicarles que la causa de sus angustias y de su condena- ción era esa “maldita tunica” que llevaba al diablo dentro, quedando pues asentado el perjuicio de quebrantar “con falsos colores la inmunidad de la santa pobreza”.²⁷

Así las cosas, la santidad y prodigiosidad del hábito utilizado por los capuchinos dependía tanto de la esencia y los accidentes que lo contenían. No bastaba con que el hábito careciera de elementos decorativos (mucetas o capillas) y tuviera el capucho puntiagudo. Estos prodigios dejaban claro que la pobreza manifestada en hábito, cuerda y paños menores raídos y descuidados eran parte fundamental de la indumentaria capuchina, además de que estos elementos concentraban una potencialidad metafísica con la que Dios, ayudado por el diablo,²⁸ luchaba contra las faltas de los hombres.

El hábito y el demonio

Según las *Chronicas*, la fuerza milagrosa del hábito era tan grande que ni el diablo mismo podía contra ella. La historia de fray Vidal de Nicosia, capuchino del siglo XVI, muestra los diferentes intentos del diablo para que el fraile perdiera su alma. En una ocasión el capuchino oró durante siete noches continuas a pesar de que el demonio se le aparecía “en figura de una vieja feissima, que parecia quererle atar con una sogá que traía en las manos”.²⁹ El capuchino se dio cuenta de la virtud de su hábito porque cuando la vieja feísi-

²⁶ *Ibidem*, p. 270.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Recordemos que teológicamente el demonio sólo puede actuar si Dios le da licencia, como lo demuestra el pasaje bíblico de la historia de Job. En este sentido, es interesante la anotación de Papini: “aún después de la expulsión del Cielo, fueron cordiales las relaciones entre el Señor y el rebelde”. Giovanni Papini, *El diablo*, 2002, p. 85. Véase también Leszek Kolakowsky, “Leibniz y Job: metafísica del mal y experiencia del mal”, en *Letras libres*, año V, núm. 60, 2003, pp. 24-28; Carl Jung, *Respuesta a Job*, 2006, y la idea de Caro Baroja sobre la necesidad del demonio para la existencia de Dios en *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, 1985, pp. 69-94.

²⁹ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1646, p. 424.

ma lo tocaba con sus manos, éstas “se le derretían como cera”,³⁰ con lo que jamás pudo atacarlo.

Esta suerte de taumaturgia no se reducía a los casos en que el protagonista era un fraile. Algunos seglares también experimentaron la fuerza prodigiosa del hábito y la debilidad del demonio ante él, como lo prueba el caso acaecido en Génova, alrededor de 1570. En este lugar, un hombre adquirió gran fortuna a partir de transacciones ilícitas y se negaba a confesarse, pues no quería ni devolver lo robado, ni limpiar su conciencia de los pecados que seguro lo llevarían al infierno. Sin embargo, para estar en paz con la institución eclesiástica “pedía cada año al cura una cedula de las que se dan la semana Santa a los Fieles despues de la Comunión, comprandosela por mucho dinero”.³¹ Pasó así el tiempo y el genovés murió. Su esposa, que era devotísima de los capuchinos, pidió a éstos que le regalasen un hábito de la orden para enterrar a su deudo con él.

La mujer decidió que el cuerpo, vestido con el hábito capuchino, fuera velado por dos frailes en el claustro del convento de los hermanos observantes. Durante la noche, los frailes se dieron cuenta que el difunto comenzó a moverse “y a dar muestras con grande ruydo de que queria embestir a los dos Religiosos”.³² Se corrió la noticia por todo el convento y se reunió la familia conventual en el refectorio. El guardián decidió entonces, colocarse la estola y pidió a dos frailes más que le acompañaran a la capilla donde estaba el muerto. Ordenó al cuerpo inerte que caminara al refectorio y

[...] cosa de admiracion y de horror igual! Salió el difunto del ataúd, y siguiendo al Guardian, que iba delante dél, llegó al Refitorio, donde conjurado en presencia de la Comunidad para que dixesse claramente la causa del ruydo que hazia, y qual era su pretension [el difunto dijo, con voz horrible]: Que me preguntas del ruydo que hago? Preguntame porque no le hago mayor. *Este habito, que traygo puesto, me abrasa mas que las llamas infernales. Ya los Demonios me huvieran llevado al infierno en execucion de la sentencia que se me ha dado en el Tribunal de Dios, si el habito no se lo defendiera.* Quitadmele luego, y quedareis en paz.³³ [Las cursivas son nuestras.]

³⁰ *Idem.*

³¹ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1644, Apéndice: “De la verdadera forma de habito [...]”, p. 58.

³² *Ibidem*, p. 59.

³³ *Idem.*

Así pues, el guardián lo despojó del hábito capuchino y al instante aparecieron muchos demonios que lo arrastraron, dejando como rastro sólo un hedor inmundado. Después de este milagro, el guardián observante conoció la santidad del hábito capuchino y decidió pasarse a la religión de los reformados. Este prodigio es una muestra de la violencia simbólica que los capuchinos ejercieron contra la orden observante, pues —sin llegar a la violencia física— una lectura del prodigio en este sentido nos lleva a la conclusión de que uno de los objetivos del discurso era desmentir la santidad del hábito con capilla y vincular el hábito capuchino con las expectativas de santidad religiosa por medio de la noción weberiana de *carisma*, es decir, de la gracia o don no accesible a todo el mundo con la que se logra un efecto legitimador a partir de las relaciones existentes entre el agente social dominador y sus adeptos.³⁴

Similar acontecimiento sucedió, según Boverio, en Sicilia. Un logrero, persona cuyas negociaciones las realiza siempre con fines de lucro, pidió a los capuchinos un hábito para ser vestido con él después de su muerte. El hombre enfermó y dos capuchinos lo asistieron durante la noche por mandato de su guardián, colocando el hábito en la cama en espera de la expiración. Oían los frailes continuamente voces horribles que decían “Arrebatale, arrebatale” y otras que decían “No puedo, porque tiene el hábito de san Francisco echado en la cama”. Y así, viendo los frailes que eran voces de demonios y que el hombre ya había sido condenado por Dios, juzgaron cosa indigna “que tocasse el hábito de nuestro Padre a persona que tenía contra sí la sentencia de la condenación y le quitaron de allí [el hábito]”. Entonces la habitación se inundó de olor a azufre, se sintió un gran estruendo y el hombre murió. Inmediatamente dos demonios arrebataron el cuerpo en aire y se lo llevaron.³⁵

³⁴ Un interesante análisis sobre el carisma es Mariana Blanca Deusdad Ayala, “El carisma político en la teoría sociológica”, tesis, 2001; sobre el carisma las teorías weberianas aplicadas a la historia cultural véase Ute Daniel, *Compendio de historia cultural. Teorías, práctica, palabras clave*, 2005, pp. 76-89.

³⁵ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1644, Apéndice: “De la verdadera forma de hábito [...]”, p. 59.

La hechura material como *sagrada forma*

Más allá de la utilidad educativa y ministerial que podían tener estos relatos (por ejemplo, en su calidad de *exempla*),³⁶ los discursos boverianos manifiestan un traslado de las propiedades esenciales de la reliquia, a trozos de tela que ninguna relación tenían con la pertenencia a un santo. Es simplemente *la forma* del hábito, y no la pertenencia del personaje de conocida santidad que lo porta, la cualidad prodigiosa. Así, la conexión del signo con los valores santificados que los capuchinos deseaban para su orden creó una conceptualización de la forma sacralizada. La *forma* fue evaluada bajo los parámetros de las propiedades mágicas y milagrosas.

La desvinculación entre el hábito capuchino *per se* y su portador (el sujeto que le otorga la dimensión simbólica / religiosa), queda expresada en otro milagro que cuenta el cronista, donde la prodigiosidad de la forma del hábito capuchino está desprovista de todo ritual católico. Nos dice Boverio que en Praga, en 1605, un hereje quería burlarse del hábito que usaban los capuchinos. Mandó a hacerse con un sastre un hábito igual al de los frailes y lo vistió para asistir a una boda protestante. En el festejo, se metió a bailar entre la gente, poniéndose el capucho en la cabeza, pero “la venganza divina” se hizo presente y, en medio del baile, el hombre sintió “un mal subito de coraçon”. Tuvo la fortuna de sobrevivir y supo entonces que la causa de su mal había sido “el sacrilego desprecio, con que avia tratado tan sacro habito”. A partir de este evento se convirtió al catolicismo, y tanto católicos como protestantes quedaron certificados de las virtudes del hábito capuchino.³⁷

Aquí, la presencia de algún personaje católico, seglar o clerical, ya no es necesaria para sacralizar el hábito, ese hábito de manufactura y de intencionalidad profana. Las propiedades prodigiosas de la forma son esenciales a ella, incluso si su origen es sacrílego. Este caso es muy interesante, porque el ritual festivo y anticatólico en que

³⁶ Aunque en la época moderna la producción literaria de *exempla* como tal no tuvo la intensidad de los siglos anteriores, muchas obras ascéticas, místicas y morales reprodujeron *exempla* medievales aunque con otro formato discursivo. Particularmente en una obra del capuchino Félix de Alamín se encuentran diferentes *exempla* que instruyen sobre las formas perversas en que el demonio ataca la santidad. Félix de Alamín, *Falacias del demonio y de los vicios, que apartan del camino real del Cielo y de la perfeccion, y sus remedios particulares y generales* [...], 1714.

³⁷ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1644, Apéndice: “De la verdadera forma de habito [...]”, pp. 59-60.

se desarrolla el suceso puede leerse como una inversión de los rituales de profesión de las órdenes religiosas o bien como la contrapartida de la liturgia católica, a la manera carnavalesca. Sin embargo, y a pesar del contexto pernicioso donde se lleva a cabo el prodigio, el hábito no pierde su efectividad milagrosa ni la constatación de la santidad de su forma.

El rito es una conducta consagrada, cuya base principal es la “convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos religiosos son sanos”.³⁸ Esta base debe compartirse con otros, es decir, el rito está formado por una colectividad que comparte estados anímicos y motivaciones alrededor de las creencias que se sienten como verdades absolutas. La fuerza de la colectividad genera, entonces, la formulación de concepciones generales y simbólicas que son reforzadas recíprocamente entre todos los participantes. Así, “en un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por obra de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo y producen así esa idiosincrática transformación de la realidad”.³⁹

En el prodigio del hereje disfrazado de capuchino se invierten las características del rito eclesiástico, convirtiéndolo en un carnaval propio de la época moderna y, además, protestante.⁴⁰ El carnaval, entendido como la celebración de la oposición a lo cotidiano, fue una de las prácticas culturales más arraigada del Occidente moderno.⁴¹ El espectáculo de la *vida efímera del mundo al revés* era una diversión que unía clases sociales, poblaciones rurales y urbanas y pensamientos disímiles, pues las características del carnaval en el Antiguo Régimen eran la impunidad, el desenfreno y el *todo vale sólo por hoy*. El carnaval era la lascivia necesaria para soportar el periodo de cuaresma, los tiempos de ayunos, penitencias y confesiones. Era, en suma, la *deformidad moral*.⁴² Durante las carnestolendas, lo pagano

³⁸ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, 2005, p. 107.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ Aunque la fiesta del carnaval ha sido estudiada principalmente desde el rito católico, en algunas zonas protestantes se realizaban también estas fiestas, por ejemplo, en Suiza y Dinamarca; Gustav Henningsen, “El carnaval danés en su contexto europeo”, en *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, núm. 26, 2004, pp. 337-346.

⁴¹ Peter Burke *La cultura popular en la Europa moderna*, 2005, pp. 257-291.

⁴² El término es utilizado en Fernando Martínez Gil y Alfredo Rodríguez González, “Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi”, en *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, núm. I, 2002, p. 152.

se imponía a lo cristiano y la debilidad de los placeres se imponía al rigor penitencial.⁴³

El hábito capuchino representaba el recogimiento, la constante memoria de la muerte, la pobreza en el comer y el vestir y la cultura del sufrimiento. En una reapropiación simbólica, el hereje lo utilizó para la distracción, la celebración de las cosas mundanas, el banquete propio de una boda y la cultura del gozo. El hereje pretendía *deformar moralmente* el santo hábito capuchino. Pero el Dios permisivo de los carnavales no aceptó la deformación moral de la forma santa, a pesar de que ningún elemento portador de significaciones católicas sacralizadas se manifestaba en la boda, es decir, el heterodoxo no había robado el hábito a algún fraile sino que lo había encargado a un sastre, con lo que la transvaloración fue totalmente metafísica. No había rastro de santidad humana en la factura física del hábito, nada había de la sacralidad franciscana. Es sólo la forma, la *sagrada forma*, cual si fuese otra suerte de hostia consagrada, la portadora del absoluto católico. Mas para convertirse en *sagrada forma* la hostia necesita la transubstanciación, y de no ser consumida necesita el sagrario. En el prodigio el hábito fue mandado a hacer por el mismo hereje, y carecía de cualquier ritual de iniciación del orden católico. Tampoco había en la boda algún capuchino presente que pudiera *transvalorizar* la burla protestante por el milagro de la fe católica. Es el corte de la tela, el zurcido de su hechura lo que determina su prodigiosidad.

San Antonio y el golpe en la punta del capucho

Obviamente, un hábito tan poderoso debía ser custodiado por santos. Es por ello que los propios santos franciscanos fueron los mejores protectores del hábito capuchino, impidiendo que fuera profanado. Aquel que se atreviese a calumniar o descalificar al hábito, experimentaría la venganza divina (como en el caso del hereje), porque la justicia de Dios se mide a partir de la venganza, como se puede leer en el Antiguo Testamento:

⁴³ Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, 2001, p. 139.

¡Dios de la venganza, Yahvé, / Dios de la venganza, aparece!
¡Levántate, juez de la tierra, / da su merecido a los soberbios!
¿Hasta cuándo los malvados, Yahvé, / hasta cuándo triunfarán los
malvados?
Cacarean diciendo insolencias, / se pavonean todos los malhechores.
[...]
Pero Yahvé es mi baluarte, / mi Dios, mi roca de refugio;
les pagará con su propia maldad, / los aniquilará por su malicia,
los aniquilará Yahvé, nuestro Dios.⁴⁴

Así, el dogma de fe de que Dios se valía de cualquier medio (enfermedades, objetos, ángeles, demonios o santos) para castigar a los infractores de sus designios, era entonces parte del universo cultural de la cristiandad.⁴⁵ La larga tradición del Dios vengador⁴⁶ —entendiendo el término *tradición* desde la óptica hermenéutica, como una transmisión viva en continua recreación que se alimenta de nuevos valores simbólicos a partir de sus situaciones, contextos e interpretaciones— nos ayuda entonces a entender por qué en el horizonte histórico de Zacarías Boverio resultaba natural que las afrentas contra el hábito capuchino fueran vengadas por el mismo Dios o por sus delegados celestiales. La ofensa al hábito *per se* simbolizaba un agravio directo a la santidad de la orden y, consecuentemente, al amor con el que Dios había instituido esta nueva reforma franciscana, con el objetivo de que los principios del santo de Asís fueran observados siglos después de su muerte. Así, para el cronista, la venganza divina era proporcional al amor de Dios por la túnica original de san Francisco y, por tanto, se traducía en una demostración más de que el hábito capuchino era el verdadero hábito franciscano.

Según los estudios de Antonio Rubial, los santos, como intermediarios entre Dios y la humanidad, representaban las dos concepciones históricas del Dios cristiano. Sus apariciones y revelaciones podían manifestar la vertiente amorosa de la divinidad, pero tam-

⁴⁴ Salmo 94 (93).

⁴⁵ Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, 2002, pp. 307-359.

⁴⁶ Las obras del antropólogo escocés George Frazer han puesto de manifiesto la necesidad cultural de la divinidad vengadora tanto en las comunidades históricas como en las contemporáneas. Para el caso que nos ocupa, véase James George Frazer, *El folclore en el Antiguo Testamento*, 2004, pp. 533-557.

bién su vena justiciera y vengadora.⁴⁷ Además del propio Dios, en el discurso capuchino tanto san Francisco como san Antonio se convirtieron en delegados de la violencia divina contra quienes realizaban acciones en detrimento de la orden, eran los autores materiales de prodigios donde se evidenciaba la venganza determinada por Dios. Prueba de ello es que, según el cronista capuchino, “en tiempo del Papa Bonifacio”⁴⁸ se mandó quitar de la Iglesia de San Juan de Letrán una imagen de san Antonio de Padua, para colocar en su lugar una de san Gregorio. El arquitecto que se encargó de la tarea apenas pudo dar el primer golpe con la piqueta en “la punta del capucho del Santo”, pues inmediatamente después tanto él como “los demas que le acompañaban, cayeron en tierra medio muertos experimentando la venganza de san Antonio”.⁴⁹ El papa entonces, entendió que se trataba de un milagro y dejó a la imagen en su lugar.

En realidad, el relato referido sobre la violencia de san Antonio en contra de quienes querían quitarle su lugar en Letrán es un reapropiación capuchina de un milagro franciscano, documentado en el siglo XV por Sicco Polentone en su *Vida de san Antonio de Padua*. Según esta hagiografía, luego de la violencia aterradora del santo el papa permitió que la imagen fuera conservada, pronunciando una frase que pasaría a la historia: “Dejemos entonces al San Antonio, ya que vemos que quiere quedarse; en un conflicto con él, podremos perder más de lo que ganamos”.⁵⁰

Según Manuel de Acevedo, hagiógrafo de san Antonio en el siglo XVIII, Bonifacio VIII pretendió redecorar la Basílica de Letrán porque, en su opinión, las figuras de san Francisco y san Antonio no debían aparecer al lado de la de la Virgen y de Juan el Bautista, debido a su calidad de “santos tan modernos”.⁵¹ En realidad, la destitución de estas imágenes por parte del pontífice se debía a intereses políticos

⁴⁷ Antonio Rubial García, “La violencia de los santos en Nueva España”, en *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors, serie núm. 2, 2008, sin paginar.

⁴⁸ Se refiere a Bonifacio VIII, cuyo papado se extendió de 1294 a 1303.

⁴⁹ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1644, Apéndice: “De la verdadera forma de habito [...]”, p. 28.

⁵⁰ Sicco Polentone, *Sancti Antonii Confessoris de Padua Vita*, citado en Michael Baxandall, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, 1984, p. 62.

⁵¹ Manuel de Acevedo, *Vida del taumaturgo portuguez San Antonio de Padua, escrita en italiano por el abate Don Manuel de Acevedo, natural de Coimbra [...] traducida al español por un devoto del santo*, 1790, p. 200.

y económicos.⁵² En cualquier caso, lo que aquí nos interesa es la re-apropiación del relato por parte de la orden capuchina.

En las dos hagiografías de san Antonio citadas no se hace ninguna referencia al golpe con el punzón que los arquitectos hicieron a la capucha del santo. En cambio, en la narración boveriana es el agravio contra la capucha del hábito lo que hizo que el santo respondiera de una manera terrible y vengativa. Esta reacción era del todo legítima, pues según el abad Manuel de Acevedo así se demostraba “con quanto rigor ha vindicado Dios las imágenes de su siervo Antonio contra los insultos de los impíos”.⁵³ Pero esos impíos, según la lógica capuchina, no eran sólo quienes querían deponer al santo de su lugar, sino quienes humillaban la forma del hábito capuchino.

No debe sorprendernos la actitud violenta de san Antonio dentro del universo hagiográfico cristiano. A partir de la política medieval que inició el movimiento bélico-eclesiástico conocido como las Cruzadas, la protección divina de la Iglesia no concernía sólo a los santos víctimas de la violencia pagana (mártires), se necesitaron también santos victimarios que se valieran de las armas para defender la religión verdadera de los expoliadores de los lugares sagrados. Algunos cruzados, generalmente religiosos, llevaban a la guerra figuras en estatua o reliquias de santos para atemorizar a sus adversarios y manifestar que eran los mismos santos quienes descargaban su venganza contra los opositores del poder cristiano. Asimismo, los santos martirizados durante la época del Imperio romano, fueron convertidos en *santos militares*, como Jorge de Capadocia, el soldado romano martirizado y convertido en san Jorge. En el caso de España, el apóstol Santiago, mártir de Jerusalén, se convirtió en santo guerrero y vengador durante la reconquista y en las expediciones americanas. Además, el arcángel Miguel, ese que lucha contra el demonio

⁵² Este pontífice subió a la silla papal en 1294, después de haber obligado a su antecesor, Celestino V, a abdicar y mantuvo una postura hostil contra la política de Felipe IV de Francia, pues pretendía la sumisión de los reyes al papado. El rey lo encarceló y mandó quemar las bulas papales que prohibían al clero francés tributar al reino para obtener recursos en la guerra contra Inglaterra. Y es que el papa pretendía que las tasas que los poderes políticos cobraban fueran aprobadas por él con antelación. La simonía, entonces, fue una de las características de la política de Bonifacio VIII, por lo que la representación en Letrán de dos santos franciscanos que enarbolaban la pobreza no resultaba conveniente. Incluso Dante Alighieri colocó a Bonifacio VIII en el círculo octavo del infierno, donde penaban los simoniacos. Didier Ottaviani, “El papa y el emperador”, en *Erytheis*, núm. 3, 2008, pp. 32-46; Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, “El pontificado de Bonifacio VIII a Alejandro VI”, en Emilio Mitre Fernández (coord.), *Historia del cristianismo. El mundo medieval*, 2003, vol. II, pp. 521-574.

⁵³ Manuel de Acevedo, *op. cit.*, pp. 200-201.

en la tradición bíblica, comandaba ejércitos en contra de los impíos y la propia Virgen (conocida popularmente en Asturias como *La Santina*) se transformó en una suerte de mujer militar, cuando protegió a los ejércitos cristianos en la batalla de Covadonga.⁵⁴

Estas situaciones fueron conformando una *teología de la guerra*, que justificaba la violencia en la defensa o expansión de la fe cristiana. La cultura bélica influyó decisivamente en la representación de algunos santos: en el caso de América, el apóstol Santiago y san Miguel eran mostrados con atuendos guerreros típicos de la militancia española del siglo XVI. De este modo, “la mayoría de los santos tenían no sólo poder para otorgar beneficios, sino también eran seres con un potencial destructivo”.⁵⁵

San Francisco, los azotes y Dios

Entendida entonces la violencia como un mal necesario para defender la verdadera fe, las acciones violentas fueron relacionadas con el modelo de santidad pregonado desde Roma. Particularmente, en el discurso capuchino san Francisco manifestaba su crueldad contra los opositores de la orden. Según Boverio, en 1572 el santo de Asís se apareció a “un vezino del lugar de Aguafria, de la familia de los Mafeos”,⁵⁶ para darle un escarmiento. Sucedió que el hombre no quería vender parte de su terreno para la construcción de un convento capuchino, a pesar de que se le ofrecía un precio justo por él. Entonces, una noche, mientras dormía, se le apareció el santo “vestido en habito Capuchino, y con la cuerda que traía ceñida, le dió tantos açotes, que ultimamente le obligò, no à que vendiesse la heredad, sino à que hiziesse donacion graciosa della a los nuestros”.⁵⁷ Así, por medio de la *santa violencia* los capuchinos lograron la erección de tan deseado convento ya no por compra, sino por donación “voluntaria”. Esto mismo acaeció a don Francisco Vega de Mendoça, gobernador de “Civitela”,⁵⁸ que impedía la fundación en aquella

⁵⁴ Jean Flori, *Guerra santa, Yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*, 2004, pp. 181-198.

⁵⁵ Antonio Rubial García, *op. cit.*, sin paginar.

⁵⁶ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1644, Apéndice: “De la verdadera forma de habito [...]”, p. 57.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Seguramente se refiere a la actual Civitella de Tronto, en la provincia de Teramo, Italia.

ciudad hasta que “se le apareció el Santo, y le azotó rigurosamente”, mostrándose con el hábito del capucho cuadrado.⁵⁹

Así, aunque la imagen tradicional de san Francisco fue la de un hombre piadoso y espiritual que hablaba a los pájaros, la luna y al sol, el discurso capuchino lo convirtió también en un santo justiciero, que utilizaba el cordón de los tres votos para azotar a las personas que se interponían en la expansión de la orden, presentándose prodigiosamente siempre con el hábito puntiagudo.⁶⁰

La crueldad divina en contra de los difamadores de la orden, y por tanto de los difamadores del hábito capuchino, se observa en otro prodigio acaecido alrededor de 1550. Según Boverio, un hombre poderoso del pueblo de “san Marin”, apodado *el Prior*, pretendía vender a unos bienhechores de la orden un terreno a un precio altísimo. Los bienhechores, asustados del precio tan elevado, no quisieron comprarlo y *el Prior* “quedó tan indignado contra los Capuchinos, que no solo hablaba sin freno dellos, y de toda la Religión, maquinando en su descredito calumnias indecentissimas, sino donde quiera que hallava Religiosos de la Orden, los injuriava de mil maneras”.⁶¹ Dios se irritó con el especulador debido a su ambición y al maltrato que hacía a los capuchinos. Entonces, una noche se oyó en la casa del *Prior* una voz tremenda acompañada de ruidos estrepitosos y los vecinos, asustados del escándalo, fueron a ver qué sucedía. Encontraron al hombre “fuera de su cama, desnudo, y arrastrado hasta la mitad del aposento por el demonio, muerto, y de un aspecto tan feo como si le hubieran ahogado con algun laço”.⁶² Así, este prodigio sirvió para que toda comunidad supiese que *el Prior* “avia sido castigado de Dios por las injurias que avia echo a los Capuchinos”.⁶³

En la misma época, cuenta Boverio que en la ciudad italiana de Melpingnano, un hombre llamado Claudio Moracio, natural de Bérghamo, murmuraba en contra de los capuchinos y los calumniaba

⁵⁹ Zacarías Boverio, *idem*.

⁶⁰ Esta vertiente del Francisco violento fue conocida entre las comunidades indígenas de México, pues el cronista franciscano fray Gerónimo de Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana* apuntó que los autóctonos lo llamaban *san Francisco el cruel* debido a que su fiesta, celebrada el 4 de octubre, coincidía con el final de la época de lluvia cuando comenzaban las heladas y, con ellas se perdían las siembras de maíz y legumbres; Antonio Rubial García, *op. cit.*, sin paginar.

⁶¹ Zacarías Boverio, *ibidem*, p. 452.

⁶² *Ibidem*, p. 453.

⁶³ *Idem*.

diciendo “en los corrillos, y conversaciones publicas, que quisiera mas oír una Missa del demonio que las de los Capuchinos”.⁶⁴ Este lenguaje menospreciaba, según el cronista, las palabras que Dios puso en la boca del profeta David con las que amonestaba a los hombres a que se abstuvieran de ofender a santos varones: “No queráis tocar à mis Christos”.⁶⁵ Ya que Moracio no cesaba de hacer estas humillaciones a los frailes, Dios le castigó con una pena muy visible: “delante del Convento de los Capuchinos, le acometieron brevemente unos contrarios suyos, y aviendole dado en todo el cuerpo muchissimas puñaladas, le quebraron la boca con gran piedra en vengança de las blasfemias pronunciadas contra los Religiosos [y] lloraron su muerte los nuestros, principalmente por entender, que le avia cogido en estado infeliz, y todos la lloraremos siempre [...]”.⁶⁶

Además de manifestar una violencia física que terminó con la vida del blasfemo, en este milagro es interesante analizar la sentencia bíblica que cita Boverio. Tal como aparece en las *Chronicas*, la frase “no queráis tocar a mis Cristos” es inexistente en el libro sagrado. El capuchino tomó como referente las palabras de David escritas en el libro primero de las *Crónicas*: “Guardaos de tocar a mis *ungidos* no hagáis daño a mis profetas” (cursivas nuestras) y las dotó de otra intencionalidad. Al convertir a los *ungidos* en *Cristos*, Boverio le dio a los capuchinos un carácter sagrado y, carente de escrúpulo, equipara a los capuchinos con Cristo, con el hijo de Dios.

Las máscaras de la violencia: reflexiones finales

¿Estos ejemplos nos permitirían hablar de *violencia simbólica* en los términos de Pierre Bourdieu? Aunque en un primer momento la violencia de Dios y de los santos en el discurso boveriano es manifiestamente abierta (el mal súbito de corazón del hereje provocado por Dios, la potencia destructiva de san Antonio y los azotes de san Francisco son a todas luces una violencia física mistificada), si consideramos que la violencia simbólica es el poder que logra imponer significaciones bajo el título de legítimas, disimulando las relaciones

⁶⁴ *Ibidem*, p. 452.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ *Idem*.

de fuerza,⁶⁷ los discursos que aquí nos ocupan se convirtieron para la orden capuchina en un poder simbólico que influyó en las categorías de pensamiento por medio de esa imposición de significaciones.

En este sentido, la violencia de Dios y los santos para defender la legitimación de la orden puede leerse según las características con las que Bourdieu califica su concepto de violencia simbólica. Por un lado, estos prodigios desarrollaban en el imaginario religioso de la época, “sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas expectativas colectivas, en unas creencias socialmente inculcadas”⁶⁸ que transformaban las relaciones de dominación entre las facciones franciscanas. Así, por medio del trabajo pedagógico (considerado por Bourdieu uno de los tipos más fascinantes de violencia simbólica) que adoctrinaba a los frailes sobre los portentos divinos con que era custodiado el instituto capuchino y su representación indumentaria, la venganza divina era reconocida como un acto generoso, como un acto carismático y como un arma contra sus detractores.

Esta forma suave y carismática de violencia constituía para los frailes la fuerza simbólica interiorizada con la que legitimaban su lugar en el crisol religioso de la época moderna. Al mismo tiempo, la lectura de pasajes como los expuestos, generaban la reproducción de este imaginario, garantizando su eficacia en la cohesión del grupo y constituyendo un sistema que confirmaba la nueva *doxa* sobre el instituto franciscano, que se decía el más observante de la Regla y su representación. En este sentido, el valor de las *Chronicas capuchinas* como vía de reproducción de un nuevo sistema de creencias y valores, tanto al interior de la orden como en su proyección secular, fue extraordinario.

Ahora bien, particularmente dentro del campo religioso, los sistemas simbólicos parten de la base del arbitrario cultural y se hacen posible a través de consensos lógicos y morales, sustentados en el imaginario social de la comunidad. Las funciones de los sistemas simbólicos religiosos son el conocimiento, la comunicación y la di-

⁶⁷ Alicia Gutiérrez, “Poder, *habitus* y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu”, en *Revista Complutense de Educación*, vol. 15, núm. 1, 2004, pp. 289-300.

⁶⁸ Manuel J. Fernández, “La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica”, en *Cuadernos de Trabajo Social*, vol. 18, 2005, p. 9.

ferenciación social.⁶⁹ En las *Chronicas*, los prodigios del hábito capuchino y la defensa que de él hicieron los entes metafísicos (Dios, santos y demonios) cumplieron estas tres funciones: Boverio expuso el conocimiento histórico, iconográfico y prodigioso de la razón existencial de la reforma capuchina, con ello creó un discurso acerca de la peculiaridad de su orden frente al resto de ramas franciscanas y contribuyó a la reproducción del orden social e histórico deseado por su institución (el retorno al ideal del franciscanismo primitivo). Ese nuevo orden capuchino fue incorporado en el cuerpo y convertido en *habitus*, entendido como

[...] sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar objetivamente adoptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, [y siendo] colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.⁷⁰ [cursivas en el original.]

Así pues, estas representaciones prodigiosas ejercieron una fuerza introspectiva duradera sobre la importancia de la orden, naturalizando con ello las relaciones entre los frailes capuchinos, la divinidad y el resto de las congregaciones religiosas. Al mismo tiempo, el pensamiento capuchino proyectó al exterior el matrimonio entre la sagrada forma del hábito puntiagudo y la corte celestial, haciendo del hábito capuchino una suerte de *reliquia viva* con poderes mágicos.

Bibliografía

Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel, "El pontificado de Bonifacio VIII a Alejandro VI", en Emilio Mitre Fernández (coord.), *Historia del cristianismo. El mundo medieval*, Madrid, Trotta, 2003, vol. II, pp. 521-574.

⁶⁹ Pierre Boudieu, "Génesis y estructura en el campo religioso", en *Relaciones: estudios de historia y sociedad*, vol. 27, núm. 108, 2006, pp. 29-83.

⁷⁰ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, 2008, p. 86. Sin pretender una discusión filosófica y antropológica sobre el tema (que no es objeto del texto que presentamos), remitimos también a una crítica a la noción de *habitus* en Jeffrey Alexander, "La subjetivación de la fuerza objetiva: el *habitus*", en *Iztapalapa*, núm. 50, enero-junio de 2001, pp. 53-72.

- Alexander, Jeffrey, "La subjetivación de la fuerza objetiva: el *habitus*", en *Iztapalapa*, núm. 50, enero-junio de 2001, pp. 53-72.
- Andacht, Fernando, "Violencia mítica y legitimidad social", en *De Signis: Publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica*, núm. 9, 2006, pp. 171-182.
- Atienza, Ángela, *Tiempo de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons/Universidad de la Rioja, 2008.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. de Antonio Alatorre, México, FCE, 1996.
- Baxandall, Michael, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, 3ª ed., trad. de Homero Alsina Thevenet, Barcelona, Gustavo Gili, 1984.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Porrúa, 1998.
- Bourdieu, Pierre, "Génesis y estructura en el campo religioso", en *Relaciones: estudios de historia y sociedad*, vol. 27, núm. 108, 2006, pp. 29-83.
- , *El sentido práctico*, trad. de Ariel Dinon, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- Burke Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, trad. de Antonio Feros, Madrid, Alianza, 2005.
- Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sarpe, 1985.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. de Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Daniel, Ute, *Compendio de historia cultural. Teorías, práctica, palabras clave*, trad. de José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza, 2005.
- Deciu Ritivoi, Andreea, *Paul Ricœur: Tradition and Innovation in Rhetorical Theory*, Nueva York, University of New York Press, 2006.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, trad. de Mauro Armíño, Madrid, Taurus, 2002.
- Deusdad Ayala, Mariana Blanca, "El carisma político en la teoría sociológica", tesis doctoral, Facultat de Ciències Econòmiques i Empresariales-Universitat de Barcelona, Barcelona, diciembre de 2001, en línea [http://www.tdx.cesca.es/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-0913105-131822/ /TESIS_BDEUSDAD.pdf], consultada en septiembre de 2010.
- Felipe Alonso, Policarpio, "La identidad capuchina en los Anales de Zacarías Boverio", en *Naturaleza y gracia*, vol. XLIX, primera parte, 2002, pp. 7-126.
- Fernández, Manuel J., "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica", en *Cuadernos de Trabajo Social*, vol. 18, 2005, pp. 7-31.
- Flori, Jean, *Guerra santa, Yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*, trad. de Rafael G. Peinado Santaella, Granada, Universidad de Valencia/Universidad de Granada, 2004.

- Frazer, James George, *El folklora en el Antiguo Testamento*, trad. de Gerardo Novás, México, FCE, 2004.
- 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.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2005.
- Guillory, John, *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Gutiérrez, Alicia, "Poder, *habitus* y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu", en *Revista Complutense de Educación*, vol. 15, núm. 1, 2004, pp. 289-300.
- Henningsen, Gustav, "El carnaval danés en su contexto europeo", en *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, núm. 26, 2004, pp. 337-346, en línea [<http://hedatuz.euskomedia.org/2867/1/26337346.pdf>], consultada en septiembre de 2010.
- Hernández Sotelo, Anel, "De capuchas y demonios: un estudio sobre los orígenes míticos de la orden de frailes menores capuchinos", en *Clío. Revista de la Facultad de Historia*, Nueva época, vol. 4, núm. 32, 2004, pp. 105-125.
- , "¿Quiénes son los capuchinos? Aportación historiográfica sobre los orígenes de una reforma franciscana", en *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, año 6, núm. 10, primavera 2009, pp. 117-132.
- , "Los capuchinos en El Viso del Marqués: una revisión historiográfica de dos fundaciones frustradas a finales del siglo XVI", en *Campo de Calatrava. Revista de Estudios de Puertollano y Comarca*, núm. 8, 2010, pp. 69-91.
- Jung, Carl, *Respuesta a Job*, México, FCE, 2006.
- Kolakowsky, Leszek, "Leibniz y Job: metafísica del mal y experiencia del mal", en *Letras libres*, año V, núm. 60, 2003, pp. 24-28
- Martínez Gil, Fernando y Alfredo Rodríguez González, "Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi", en *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, núm. I, 2002, pp. 151-175.
- Medina Liberty, Adrián, "La construcción simbólica de la mente humana", en *Iztapalapa*, año 14, núm. 35, 1994, pp. 9-20.
- Olson, David R., *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, trad. de Patricia Wilson, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Ortega y Medina, Juan A., *Reforma y modernidad*, ed. y presentación de Alicia Mayer González, México, UNAM, 1999.
- Ottaviani, Didier, "El papa y el emperador", en *Erytheis*, núm. 3, 2008, pp. 32-46
- Papini, Giovanni, *El diablo*, México, Alamah, 2002.

- 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", en *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 16, 1995, pp. 409-428.
- Pierce, Charles, *La ciencia de la semiótica*, trad. de Beatriz Bugni, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.
- , *El hombre, un signo*, trad, intr. y notas de José Vericat, Barcelona, Crítica, 1988.
- Pobladura, Melchor de, "Traducción y traductores castellanos de los *Anales* latinos de la orden capuchina", en *Collectanea Franciscana*, vol. 42, núm. 3-4, 1972, pp. 237-298.
- Rubial García, Antonio, "La violencia de los santos en Nueva España", en *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors serie núm. 2, 2008, sin paginar, en línea [<http://cem.revues.org/index4092.html>], consultada en septiembre de 2010.
- Sainz Rodríguez, Pedro, *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, 1979.
- Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 2001.
- Zavala, Iris M., *Escuchar a Bajtin*, Barcelona, Montesinos, 1996.

Fuentes impresas

- Acevedo, Manuel de, *Vida del taumaturgo portugues San Antonio de Padua, escrita en italiano por el abate Don Manuel de Acevedo, natural de Coimbra [...] traducida al español por un devoto del santo*, Madrid, Imprenta Real, 1790.
- Alamín, Félix de, *Falacias del demonio y de los vicios, que apartan del camino real del Cielo y de la perfeccion, y sus remedios particulares y generales [...]*, Madrid, Blas de Villanueva, 1714.
- Boverio, Zacarías, *Primera parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos [...]*, trad. de Francisco Antonio de Madrid Moncada, Madrid, Carlos Sánchez, 1644.
- , *Segunda parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. P. S. Francisco*, trad. de Francisco Antonio de Madrid Moncada, Madrid, Carlos Sánchez, 1646.
- , *Tercera parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. P. S. Francisco*, trad. de Antonio de Madrid Moncada, Madrid, Carlos Sánchez, 1647.

- 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. de Matías de Marquina, Madrid, Viuda de Manuel Fernández, 1758.
- Pise, Marcelino de, *Quarta parte de las Chronicas de los Frayles Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*, trad. de José de Madrid, Madrid, Bernardo de Villa-Diego, 1690.
- , *Quinta parte de las Chronicas de los Frayles Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*, trad. de José de Madrid, Madrid, Bernardo de Villa-diego, 1691.
- San Joseph, Martín de, *Breve exposicion de los preceptos que en la Regla de los Frayles Menores obligan á pecado mortal [...] Aora de nuevo, visto, reconocido y corregido de algunas erratas, y con nuevas Adiciones en esta quinta impression [...]*, Madrid, María de Quiñones, 1655.
- 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.