

Olivia Moreno Gamboa

“Una lectura de la devoción seglar en Nueva España. Los manuales de ejercicios espirituales de los terciarios franciscanos (1686-1793)”

p. 337-362

Expresiones y estrategias

La Iglesia en el orden social novohispano

María del Pilar Martínez López Cano
y Francisco Javier Cervantes Bello (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas/
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso
Vélez Pliego”

2017

456 p.

Ilustraciones, mapas y cuadros

(Serie Historia Novohispana, 102)

ISBN 978-607-02-9441-9

Formato: PDF

Publicado en línea: 25 de agosto de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/expresiones/laiqlesia.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2017, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



FORMAS DE LA CULTURA LETRADA





UNA LECTURA DE LA DEVOCIÓN SEGLAR EN NUEVA ESPAÑA
LOS MANUALES DE EJERCICIOS ESPIRITUALES
DE LOS TERCIARIOS FRANCISCANOS (1686-1793)*

OLIVIA MORENO GAMBOA
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas
Centro de Estudios Literarios

De Durandarte, y Velerma,
de humanidad, y poesia,
y libros de Cavalleria
està la impression enferma.
Si no ay cosa que estè llerma,
y aun de fabulas, y Andantes,
estàn llenos los estantes.
Dale à aqueste un lugarcito,
que puede ser que su escrito
ajuste â los ignorantes.

Manual de ejercicios para los desagravios de Christo (1697)

En 1781 se publicó en la capital de Nueva España el *Manual de ejercicios espirituales para practicar los santos desagravios de Christo*, “dispuesto” por el franciscano Fernando Martagón, predicador general, notario apostólico, “primer Capellan del Santísimo Christo de Burgos de Señores Montañeses” y director de la Congregación de Propaganda Fide y Santos Desagravios de Cristo de México. El fraile dedicó el pequeño libro a su Congregación: “Pongo en tus manos este Manual, sin haber hecho otra cosa sobre el antiguo que la extensión de sus Meditaciones, y el Método arreglado de las mismas. Él, sin algún género de duda, es bastante à formar de cada uno de tus hijos un Santo.”¹

* Este trabajo se deriva de la investigación que realizo actualmente sobre el libro y la literatura devocional en Nueva España (1680-1750).

¹ Fernando Martagón (O. F. M.), *Manual de ejercicios espirituales para practicar los santos desagravios de Christo Nuestro Señor*, reimpresso en México por Felipe Zuñiga y Ontiveros,

¿Cuál era ese “antiguo” manual del que hablaba Martagón? Se trataba del *Manual de ejercicios para los desagraciados de Christo Ntro. Redemptor*, un texto en efecto centenario y, hasta donde se sabe, el primero que se publicó en Nueva España dedicado a tales ejercicios. Vio la luz en 1686 en la ciudad de Puebla, sede de la primera hermandad de la Tercera Orden de Penitencia de San Francisco en el virreinato, promotora como mínimo de un par de ediciones. Su autor, el fraile Francisco de Soria —quien al momento de suscribir la Protesta residía en el convento de San Juan Totolan (léase Totolac) de Tlaxcala—, también fue predicador de la orden seráfica. Al igual que muchos textos del periodo colonial, éste se concibió originalmente para circular en forma manuscrita. Pero una vez que se trasladó a moldes tipográficos el libro fue ganando cada vez mayor difusión, a medida que se multiplicaban las hermandades de la Tercera Orden y las devociones cristológicas se afianzaban entre la población seglar. De la práctica de Soria se publicaron cuatro ediciones distintas —tres en Nueva España y una en Madrid— y más de veinte reimpressiones locales hasta finales de siglo XVIII, cuando cayó en desuso debido a la falta de nuevas reediciones y a la aparición de la nueva versión de Martagón. Así, en las siguientes páginas se reconstruye la trayectoria editorial del *Manual de ejercicios* de Soria, una de las guías piadosas más representativas de la producción impresa y de la literatura religiosa popular del periodo colonial.

Por el camino de la “perfección”: cultos, devociones y libros piadosos

Durante los siglos XVII y XVIII la Iglesia novohispana fomentó el adoctrinamiento de los seglares y su participación colectiva en la vida religiosa por medio de cofradías, congregaciones y hermandades adscritas a las parroquias, conventos y colegios. Al mismo tiempo, como ha mostrado Antonio Rubial en varios trabajos, los eclesiásticos difundieron entre los fieles modelos de santidad y comportamiento que lejos de ceñirse a los venerables de las órdenes religiosas y los obispos, alcanzaron también a beatas y ermitaños laicos del medio urbano, con los cuales el pueblo se sentía mucho más identificado. La devoción a los santos europeos y a los “santos vivos” locales halló su complemento en el

1782. Consultamos esta que parece fue la primera reimpresión en la Biblioteca John Carter Brown. En las citas de las obras antiguas se respetó la ortografía original.

culto a imágenes y reliquias milagrosas y la peregrinación a sus santuarios. El esfuerzo de la Iglesia novohispana postridentina para “crear nuevos códigos de socialización y control”² también se expresó en la promoción de la lectura de libros religiosos. Un vasto catálogo de guías espirituales, compendios de poesía sacra y vidas de santos y personas milagrosas estuvo a disposición de los devotos laicos del virreinato. Los inventarios de libros entregados al Santo Oficio por impresores, mercaderes de libros y libreros revelan la creciente oferta de ese tipo de obras desde mediados del siglo XVII.³

De forma paralela, los programas devocionales del periodo barroco (procesos de beatificación, traslación de imágenes y huesos, construcción de iglesias y santuarios, fundación de asociaciones piadosas) dieron lugar en Nueva España a tres géneros de impresos religiosos populares: hagiografías, devocionarios y ejercicios piadosos. Algunos se escribieron y publicaron por orden de los preladados, pero muchos de ellos fueron fruto espontáneo de clérigos, comunidades de fieles y devotos laicos. En ocasiones, estos últimos encargaron su redacción a un letrado eclesiástico y solventaron los gastos de impresión a título personal, o bien en representación de sus cofradías y hermandades. No sobra decir que esos tres tipos de lecturas “útiles” y “edificantes” eran las que los teólogos recomendaban tanto a religiosas como a hombres y mujeres seculares, pretendiendo que su contacto con la cultura escrita e impresa se limitara a ellas.

La llegada continua de los títulos más célebres de la espiritualidad europea no impidió que algunos libritos piadosos impresos en el virreinato tuvieran inmediata aceptación. Algunos fueron tan exitosos que llegaron a publicarse de manera simultánea en las ciudades de México y Puebla, y alcanzaron con los años numerosas reediciones. Entre ellos los *Ejercicios espirituales de San Ignacio* (1695), “acomodados” por el padre Núñez de Miranda para uso de las monjas; el *Methodo para vivir a Dios solo* y el *Breve tratado de la vida espiritual* de otro jesuita, José María Genovese (1681-1757), quien publicó bajo el seudónimo de Ignacio Tomay. Por lo que toca a la producción franciscana, destacan los *Desagravios dolorosos de María* (1726) de Juan de Abreu y *Margarita seráfica*

² Antonio Rubial, “Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”, en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México*, Zamora (México), El Colegio de Michoacán, p. 358.

³ Véase una muestra en Edmundo O’Gorman (ed.), “Bibliotecas y librerías coloniales”, *Boletín del AGN*, t. X, n. 4, México, Archivo General de la Nación, 1939.

ca de José de los Reyes, lector de teología en el convento de Puebla. En ambos la principal materia de meditación son los gozos y dolores de la virgen; se trataba de la experiencia mariana (o femenina) de la Pasión que los franciscanos comenzaron a divulgar en moldes de imprenta dos décadas después de que aparecieran los *Desagravios de Christo* que aquí nos ocupan.

El éxito que ganaron estos y otros títulos de espiritualidad se explica en buena medida por su uso corporativo, designado en ocasiones por los propios autores. En principio, el claustro femenino fue el espacio de promoción y lectura de los *Ejercicios* de Núñez de Miranda, el noviciado jesuita del *Methodo* de Genovese y la hermandad terciaria del *Manual* de Francisco de Soria. Luego, por obra de otros agentes, su uso se extendió a otros ámbitos. Así, la preparación de libros destinados a reforzar las prácticas piadosas de públicos definidos garantizó su continua demanda y rentabilidad para las imprentas locales. Para las órdenes religiosas estos libritos fueron un elemento adicional de propaganda. En el caso de la franciscana, la guía de Soria ayudó a promover el culto al Cristo doliente. En opinión de Pierre Ragon, el *Manual de ejercicios* “marca el triunfo de la devoción cristocéntrica” en Nueva España, inclinada al sufrimiento y la penitencia.⁴ En ese proceso el desarrollo de la Tercera Orden fue fundamental porque las prácticas religiosas de sus integrantes se centraron, justamente, en la pasión y muerte de Cristo o la “vía de la Cruz” (*Via Crucis*).

Los terciarios franciscanos: una comunidad de lectores

Desde la perspectiva de la historia cultural en general y del libro en particular, el estudio de los manuales piadosos permite considerar otra faceta de las agrupaciones de fieles seculares, sobre las cuales la historiografía ha subrayado más que nada su función socioeconómica (gremial, asistencial, crediticia...) y de promoción del culto. Estas agrupaciones también pueden verse como *comunidades lectoras* en la medida en que, a semejanza de claustros y colegios, hacían uso reiterado de un libro o un conjunto de textos que ayudaban a reforzar sus creencias y prácticas religiosas. En Nueva España, la promoción y el

⁴ Pierre Ragon, *Les Saints et les images du Mexique (XVIIe-XVIIIe siècle)*, París, L'Harmattan, 2003, p. 232.

uso de lecturas específicas por parte de cofradías y hermandades sobrevino en su etapa de mayor auge. Es en este sentido que interesa destacar algunos elementos del desarrollo de la Tercera Orden en México y Puebla, principales ciudades donde se publicó y difundió el *Manual de ejercicios* de Soria desde finales del siglo XVII.

No sobra recordar que las órdenes terceras eran asociaciones adscritas a las órdenes mendicantes y reformadas (franciscana, dominica y agustina; carmen descalzo) que aparecieron en la Europa cristiana durante la Baja Edad Media. Sus hermanos pretendían alcanzar la perfección moral y espiritual, al tiempo que asistirse mutuamente en enfermedad, desamparo y muerte. Contaban con una *Regla* propia dada por el (santo) patriarca o los superiores de la orden y sancionada por el pontífice. Las órdenes terceras hicieron de la oración y la penitencia el centro de su actividad religiosa.⁵

La primera que se creó fue la franciscana.⁶ La historia refiere que después de que san Francisco fundara la orden de santa Clara en 1212, “predicando penitencia por las partes de Italia el Santo Patriarca se llevaba tras si la mayor parte de las gentes, y se despoblavan los lugares, y dio orden como estos, aunque fuesen casados tubiesen forma de vida perfecta, y dioles el apellido de Penitentes, à cuiu causa se llama la Tercera Orden de Penitencia”.⁷ Así redactó un “memorial” o esbozo de Regla en 1221 y ese mismo año la Tercera Orden seráfica fue aprobada canónicamente por Inocencio III. En vista de que las distintas fraternidades iban adaptando aquella Regla primitiva a las necesidades locales, Nicolás IV, primer papa franciscano, decidió unificarla en 1289, añadiendo una disposición por medio de la cual las colocó bajo la

⁵ Por el contrario, las cofradías y las congregaciones dieron mayor peso al culto y la devoción a los santos.

⁶ Por lo que hace a la Tercera Orden de Santo Domingo, ésta se constituyó formalmente en Italia hasta 1405, bajo el pontificado de Inocencio VII. En la península ibérica se sabe de la existencia de terciarios dominicos en el siglo XVI. También en Nueva España se fundó tardíamente, hacia 1682. Ramón Jiménez Gómez afirma que el interés de los regulares por la evangelización de los indios, así como la proliferación de cofradías y beaterios, “hicieron innecesaria la implantación de terceras órdenes en territorio novohispano” durante el siglo XVI. *La Venerable Tercera Orden de Penitencia de Santo Domingo. Institucionalización y consolidación en la ciudad de México, 1682-1702*, tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2015, p. 22-27, cita en p. 27.

⁷ *Informe en derecho. Sobre la libertad de los hermanos de Penitencia, que no viven en comunidad, ni hacen los tres votos esenciales de Religión, de la Tercera Orden del Serafico Padre San Francisco...*, México, 10 de septiembre de 1645, fol. 2 [sin lugar de impresión, probablemente Madrid].

dirección de la primera orden, es decir, de los frailes.⁸ Esta Regla era la que se guardaba en el siglo XVII cuando la Tercera Orden se fundó oficialmente en Nueva España.⁹ La sumisión de los terciarios a los regulares y al papado les valió importantes privilegios sociales y beneficios espirituales (indulgencias).

También en Nueva España la Tercera Orden de San Francisco fue el primer instituto terciario en establecerse canónicamente.¹⁰ La iniciativa vino del Ministro General fray Juan de Hierro, quien en el capítulo general celebrado en Roma en 1612, encargó a fray Cristóbal Ramírez fundar la hermandad en la provincia del Santo Evangelio. El 1 de diciembre de 1613 Ramírez promulgó la disposición.¹¹ Mas el primer centro terciario no se fundó en la capital virreinal, sino en la ciudad de Puebla que por once meses ganó tal primacía. Se ignora a qué respondió este hecho; quizás a una mejor organización de los terciarios poblanos o bien a presiones de los franciscanos de esa ciudad. Si bien la historia de la Tercera Orden seráfica en la Angelópolis y su obispado está por escribirse, en virtud del marcado perfil eclesiástico de la urbe y la fuerte presencia de los franciscanos en la región de Puebla-Tlaxcala, es posible sugerir que a su institucionalización en 1614 antecedió la reunión de un grupo de seglares afines al carisma seráfico y a sus devociones.

Como se sabe los regulares de san Francisco jugaron un papel relevante en la fundación, la traza y el desarrollo urbano de la Puebla de los Ángeles, proyectada como una ciudad de humildes agricultores españoles, pero cuyos reales privilegios, tierras fértiles y mano de obra indígena abundante, pronto atrajeron a encomenderos y mercaderes.¹² Con la fundación de Puebla, los misioneros buscaban poner orden en

⁸ Pedro Peano (O. F. M), *Historia de la Tercera Orden Franciscana*, traducción y apéndices de Fray Fidel de Jesús Chauvet, México, Editorial Fray Junípero Serra, [19--?], p. 30-32.

⁹ *Informe en derecho...*, fol. 3.

¹⁰ No obstante, cabe suponer, como lo hizo Juan Bautista Iguíniz en relación con la ciudad de México, que de tiempo atrás existieran terciarios franciscanos en Puebla que a título personal guardaban las Reglas de la Hermandad. *Breve historia de la Tercera Orden Franciscana en la provincia del Santo Evangelio de México desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, Patria, 1951, p. 17. Lo mismo sugiere Jiménez Gómez en el caso de los terciarios dominicos, véase *op. cit.*

¹¹ Dice Iguíniz que Ramírez dictó la disposición “a su llegada a México”, es decir, ¿a la ciudad de México? Iguíniz, *op. cit.*, p. 17.

¹² También tomaron parte en ese “fallido experimento social” el obispo de Tlaxcala (primera sede de la mitra poblana), fray Julián Garcés, y el presidente de la Audiencia de México, Juan de Salmerón. Miguel Ángel Cuenya y Carlos Contreras Cruz, *Puebla de los Angeles. Una ciudad en la historia*, México, Océano/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2012, p. 17 y s.

la región, congregando a los cristianos que vagaban por ella a falta de ocupación. Su presencia en la rica y ennoblecida ciudad se hizo sentir en múltiples aspectos de la vida social. El convento de las Cinco Llagas de San Francisco, emplazado en el barrio indígena de Analco, se erigió en un importante espacio religioso, sacralizado desde 1598 mediante el traslado del cuerpo “incorrupto” de fray Sebastián de Aparicio, cuyo proceso de canonización arrancó unos años después, acompañándose de varios impresos propagandísticos.

Hacia la tercera década del siglo XVII la población de la Angelópolis creció considerablemente a raíz de las inundaciones que padeció la ciudad de México. Cuenta el misionero Tomás Gage (1597-1656) que “muchos habitantes de la capital huyeron con sus muebles y alhajas” para establecerse allí con sus familias.¹³ Se calcula que en la década de 1630 su población ascendía a 1 500 vecinos cabezas de familia, y que para 1678 sumaban ya 69 800 comulgantes, sin contar menores de 14 años. Esto la convertía en la segunda ciudad de la América española, tras la capital novohispana.¹⁴

Juan B. Iguíniz refiere que los seis varones principales que fundaron la hermandad angelopolitana llevaron a cabo un gran esfuerzo para “convencer” a los vecinos, en realidad bajo presiones, de unirse a la Tercera Orden. Al poco tiempo, “unas tres cuartas partes del total de la población blanca y mestiza portaban el hábito de terciarios y concurrían con verdadero espíritu de devoción a los ejercicios de piedad y a las doctrinas, vistiendo no pocos el burdo sayal, sin reparar la clase a la que pertenecían y el puesto que desempeñaban”.¹⁵ La hermandad poblana se integró por españoles, criollos y mestizos ricos y pobres, mas no por indios y castas. “Viendo la pequeña grey crecida” eligió su primer Discretorio o Mesa en abril de 1616.¹⁶ Tal demora se

¹³ *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España*, París, Librería de Rosa, 1830, t. I., p. 100.

¹⁴ Cuenya y Contreras Cruz, *op. cit.*, p. 78.

¹⁵ Iguíniz, *op. cit.*, p. 18.

¹⁶ Agustín de Vetancurt (O. F. M.), *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Cuarta parte del Teatro mexicano de los sucesos Religiosos*, ed. facsimilar de la original de 1697, México, Porrúa, 1971, p. 48. El Discretorio o Venerable Mesa se integraba por el comisario visitador (un fraile designado por el guardián conventual o confirmado por éste); el ministro o hermano mayor, cabeza de la hermandad, los consiliarios o discretos en número variable, el síndico tesorero, el secretario (todos laicos) y el vicario del culto divino (eclesiástico). La elección de los cargos, con posibilidad de reelección, se verificaba anualmente, y a partir de 1783 cada dos años. Los electores eran tanto los oficiales salientes como los antiguos, sin participación del comisario visitador (en la ciudad de México se impuso su voto a partir de 1695). Las hermanas tenían su propia Mesa, conformada por mujeres,

explica quizás porque las *Constituciones* de la Tercera Orden prescribían un año y medio de noviciado como requisito para poder ordenarse.¹⁷ Ya con un grupo de profesos y novicios, es decir, con una base humana y económica estable que se traducía en cuotas y limosnas fijas, la Tercera Orden angelopolitana pudo entonces organizar su gobierno, que en adelante se reeligió cada 2 de febrero.¹⁸

Por más de cuarenta años los terciaros de Puebla se reunieron para celebrar sus actos religiosos en una capilla contigua a la portería del convento de San Francisco, pues sólo hasta 1657 comenzaron a erigir su propio templo en una parte del terreno que ocupaba la huerta del convento. La suntuosa iglesia se concluyó en tres años, “Dedicòse con festiva pompa el año de 1660 con asistencia, y Sermon del M. R. P. Fr. Bartholome de Tapia, Ministro Provincial entonces”.¹⁹ Ahí rendían culto a las imágenes de la Inmaculada Concepción, Jesús Nazareno, san Francisco, san Luis Rey de Francia, patrono de la Tercera Orden, y santa Rosa Viterbo, devociones comunes a todas las hermandades seráficas. Localmente veneraban a Nuestra Señora del Valle y especialmente a la virgen de la Salud, que tenía altar propio en la capilla y un “novenario de Missas cantadas” en su fiesta.

Los gastos de construcción de la capilla corrieron a cargo del mercader y capitán Antonio García, hermano mayor, y de los miembros de la Mesa, quienes donaron cien pesos cada uno.²⁰ El hijo de aquél, Antonio García Fragoso, siguió aportando de sus recursos para la construcción de los altares. Todo indica que los García, comerciantes y miembros del Ayuntamiento poblano,²¹ controlaron el gobierno de la

pero los cargos eran designados por el padre guardián y el comisario visitador. En algunos lugares la Mesa fue mixta “debido a la falta de personal o a otra circunstancia”. Existían además un maestro de novicios (eclesiástico), un maestro de ceremonias, un enfermero mayor, un custodio general de entierros y otros cargos dependiendo de la importancia del centro. La Mesa se reunía cada mes para tratar los asuntos de la hermandad. Iguíniz, *op. cit.*, p. 61-65.

¹⁷ Así se señala en la segunda edición de las *Constituciones* de 1671, publicada en 1721 bajo el gobierno del doctor Bartolomé Felipe de Ita y Parra. *Ibid.*, p. 47.

¹⁸ Vetancurt, *op. cit.*, p. 49. Para sufragar los gastos del culto y las celebraciones religiosas, los terciarios aportaban una cuota de ingreso (al inicio de 5 reales) y una limosna mensual llamada *cornadillo* (un real). Además, cuando fallecía uno de sus miembros donaban 25 pesos a la familia para los gastos del funeral, una mortaja, cirios y treinta misas por el alma del difunto. Iguíniz, *op. cit.*, p. 22.

¹⁹ Vetancurt, *op. cit.*, p. 49.

²⁰ Iguíniz, *op. cit.*, p. 22-25.

²¹ Fray Juan Villa Sánchez menciona a Antonio García Fragoso entre los antiguos comerciantes acaudalados de la otrora rica ciudad: “Estos ejemplares ¿quién de los vecinos de Puebla es capaz de igualarlos ni hacer semejantes donaciones?”, *Puebla sagrada y profana*.

hermandad; García Fragoso fue ministro mayor durante seis años consecutivos y se reeligió en tres ocasiones más.²² Así, en sus primeros lustros de vida esta hermandad se conformó por “españoles” y mestizos, bajo el control directo de la élite mercantil de la ciudad y la influencia de los frailes del convento de las Llagas.²³ Según Vetancurt, para finales del siglo XVII la Tercera Orden angelopolitana contaba con cinco mil hermanos. Esta cifra, según el estudio demográfico realizado por Miguel Ángel Cuenya y Carlos Contreras, comprendería alrededor de 7% del vecindario empadronado. Mercaderes y frailes vinculados a la hermandad intervinieron en la promoción del *Manual de ejercicios* de Soria en la Angelópolis, primero recomendando su lectura y más adelante, a inicios del XVIII, patrocinando una nueva edición del libro con claros fines propagandísticos.

En la ciudad de México la Tercera Orden se formalizó a finales de 1615.²⁴ Para mediados del siglo el número de hermanos superaba los dos mil y presumía de tener en sus filas “lo más grave de lo Eclesiástico, Señores, Arzobispos, Canónigos, Doctores, y Catedráticos de lo Secular, lo más lucido.”²⁵ Entre esos distinguidos seglares se encontraban varios integrantes de la dinastía de impresores Rivera Calderón, en cuyas prensas, como veremos, se publicó el *Manual* de Soria de manera exclusiva hasta la década de 1730, y luego en competencia con otras casas tipográficas, así de la capital como de Puebla.

Informe dado a su muy ilustre ayuntamiento el año de 1746, ed. facsimilar, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1997, p. 44-45.

²² Esto mismo ocurrió en la Tercera Orden de Santo Domingo de México, fundada en 1682, cuyo gobierno se disputaron el clan Picazo-Vázquez de Medina y los hermanos Herrera. Véase Thomas Calvo, “¿La religión de los “ricos” era una religión popular? La Tercera Orden de Santo Domingo (México), 1682-1692”, en María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 77-79.

²³ La Tercera Orden franciscana se perfilaba más abierta que su homóloga dominica, que restringió el acceso a “españoles, cristianos viejos y con pretensiones de limpieza de sangre”, *ibid.*, p. 77.

²⁴ El estudio más reciente sobre la Tercera Orden de San Francisco en el periodo virreinal es el de Carolina Yeveth Aguilar García, “La Tercera Orden Franciscana de la ciudad de México, siglo XVIII”, tesis de maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2014. Sus principales aportaciones consisten en su renovado enfoque socioeconómico, en el estudio de lo que llama la “estructura organizativa” de la hermandad y, sobre todo, en el análisis prosopográfico de sus miembros en el periodo de 1725 a 1730 a partir del libro de profesiones.

²⁵ Nicolás de Madrid y Pedraza, *Apología en defensa de la jurisdicción de los Hermanos ministros de la Orden Tercera de N. S. P. S. Francisco...*, citado por Iguíniz, *op. cit.*, p. 31.

Es importante señalar que además de sus patronos tutelares, la Tercera Orden de la ciudad de México tuvo particular devoción por san José. En la capilla de la orden, situada a un lado del convento franciscano, tenía un “admirable” y “costoso” altar.²⁶ Su culto cobró tanta fuerza que en 1735 los miembros de la Mesa lo nombraron protector de su gobierno. San José tuvo un lugar central en la versión capitalina del *Manual de ejercicios*: a él se dedicaron todas las impresiones que aparecieron a partir de 1697. Fue así que la hermandad capitalina aprovechó las prensas y el librito de Soria para difundir su culto.

Hacia finales del siglo XVII la Tercera Orden tenía presencia en 19 villas y ciudades de la provincia madre del Santo Evangelio: de Puebla y la capital virreinal la red de centros terciarios se extendió, con éxito desigual, a Texcoco, Tlaxcala, Cholula, Xochimilco, Cuernavaca, Tepyac, Cuauhtitlán, Toluca, Otumba, Veracruz, Chalco y otras localidades con numerosa población española, mestiza e india.²⁷ Desde el punto de vista económico su desarrollo puede atribuirse a la recuperación demográfica y el crecimiento del mercado interno, pues estas agrupaciones se sostenían de las limosnas que aportaban sus miembros, así como de las pingües donaciones y fundaciones pías de los más ricos.²⁸ Social y culturalmente se explicaría por la consolidación del laicado hispano criollo y su sujeción al poder eclesiástico por medio de su corporativización.²⁹ Las órdenes mendicantes y el episcopado fueron receptivos al interés de los seglares por integrarse a la vida y el culto religiosos, pero ello debía darse dentro del marco político/jurídico aprobado por la Iglesia y con la mediación, guía y vigilancia del clero.³⁰ La Tercera Orden vivió su etapa de auge entre finales del siglo XVII y

²⁶ Vetancurt, *op. cit.*, p. 39.

²⁷ *Ibid.*, p. 52-86. Poco se sabe en realidad sobre la conformación de dicha red y las fechas de fundación de los centros terciarios.

²⁸ En el último cuarto del siglo XVII, con motivo de la visita del arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas, se registraron 461 cofradías, hermandades y devociones en el arzobispado de México. En los partidos administrados por franciscanos se contaron 151; éstos y los partidos dominicos registraron los promedios más altos, cinco asociaciones por partido, seguidas por los curatos seculares con cuatro; véase en este mismo volumen el capítulo de Rodolfo Aguirre Salvador, “El impulso a las cofradías del arzobispado de México a finales del siglo XVII”.

²⁹ Sobre la formación del laicado novohispano, Antonio Rubial recién escribió un texto muy sugerente: “Un nuevo laico, ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo “burgueses” entre los siglos XVII y XVIII” (inédito). Por su parte, Jiménez Gómez trata el tema a propósito de la fundación de las terceras órdenes de San Francisco y Santo Domingo, en *op. cit.*, p. 34 y s.

³⁰ El arzobispo Aguiar y Seixas apoyó el desarrollo de cofradías en la mitra de México; véase el capítulo de Rodolfo Aguirre en este volumen.

la primera mitad del XVIII. En este periodo se edificaron sus iglesias y capillas, se enriqueció su culto con nuevas devociones. Alena Robin señala que los libros de cuentas de la hermandad capitalina registran gastos destinados a la construcción y ornamentación de las capillas del Vía Crucis entre 1650 y 1700, de manera que desde mediados del XVII “se puede establecer una asociación directa entre la tercera orden y el ejercicio piadoso”.³¹

En la edición novohispana la promoción del Vía Crucis como una práctica típicamente terciaria se expresaría un poco más tarde. A partir de 1705 los editores del *Manual*, tanto en México como en Puebla, introdujeron una práctica de la Vía sacra, toda vez que ambas ciudades ya contaban con capillas para las procesiones.³²

Las hermandades terciarias fueron entonces el principal público lector del *Manual de ejercicios* de Soria. Además lo usaron cofradías adscritas a la Tercera Orden (a las que podían o no integrarse sus profesos), como la de San José de la Ciudad de México, fundada en la capilla de la orden, y la Archicofradía del Cordón de San Francisco en Guanajuato —que asimismo existía en el convento seráfico de la capital virreinal—. El libro también se leía en la Congregación de Propaganda Fide y Santos Desagravios de Cristo, para la cual el fraile Martagón lo “renovó” a finales del siglo XVIII, como se mencionó al inicio del trabajo.³³

Las meditaciones, los rezos y prácticas penitenciales que proponía este *Manual* derivaban del programa espiritual que los franciscanos adaptaron para los seglares que deseaban imitar la forma de vida de los regulares, sus ideales de pobreza, humildad y, por sobre todo, de amor a Cristo. De ahí que su uso se extendiera a distintas agrupaciones religiosas que tenían por principales devociones la Pasión de Jesús y de manera particular el Vía Crucis, es decir, los catorce misterios dolorosos que lo condujeron al suplicio y la muerte.

³¹ Alena Robin, *Las capillas del Vía Crucis en la ciudad de México. Arte, patrocinio y sacralización del espacio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, p. 49.

³² Robin apunta: “Las rutas procesionales de los Vía Crucis de México, Puebla y Antigua Guatemala tenían cierta semejanza: todas empezaban en el convento de San Francisco de la localidad, para terminar en las afueras de la ciudad”, *ibid.*, p. 55.

³³ Ragon asegura que el *Manual* de Soria se propuso como *lectura* al conjunto de las hermandades terciarias, a sus novicios y hermanos: “*Son succès fut tel que les franciscains le proposèrent à l'ensemble de leurs associations de tertiaires ainsi, probablement, qu'à l'élite dévote*”. Ragon, *op. cit.*, p. 232. Desafortunadamente, el autor no indica en qué fuentes se basó para hacer tal afirmación.

Sin embargo, la manera de interiorizar y externar la devoción a Cristo podía variar de un individuo a otro, de una comunidad a otra y de una ciudad a otra. La reconstrucción de la trayectoria editorial del *Manual* de Soria permite, justamente, apreciar esas diferencias. Como se verá en los siguientes apartados, las sucesivas ediciones del libro —que además del texto central de la práctica de *desagravios* incluía oraciones, cantos, poesías y el ejercicio del Vía Crucis— registraron cambios en el transcurso del siglo XVIII, resultado de la apropiación del *Manual* por distintos actores, de los intereses de particulares y corporaciones involucrados en su promoción, así como de las dos distintas formas de religiosidad que éstos defendían.

Gracias a esos promotores el texto de Soria se convirtió en un exitoso manual que alcanzó cuando menos 27 impresiones, cifra relevante para el medio tipográfico novohispano. Mas para reconstruir su historia editorial es necesario eludir el juicio retrospectivo de su celebridad, pues ésta se logró dos o tres décadas después de su aparición, además de que los registros bibliográficos sugieren intermitencias en su producción. Esto también lleva a matizar los testimonios sobre el autor, y a considerar que algunas afirmaciones son, más que nada, lugares comunes propios de la literatura hagiográfica y devota del periodo barroco.

“Por ellas, y para todos...”: del manuscrito a la imprenta

En los preliminares del *Manual* el propio Francisco de Soria refiere que los ejercicios de desagravios estaban bien arraigados en Tlaxcala antes de que se publicara el libro. De ser cierto, ¿qué necesidad había entonces de un soporte escrito para enseñar una práctica que era ya bien conocida por los fieles? El autor afirma que fueron unas “devotas Hermanas” de la Tercera Orden quienes le pidieron que anotara en papel los ejercicios. Soria preparó un “quadernillo” que durante varios años éstas llevaron “de mano en mano”, prestándose una a otras. Ello presupondría, además de capacidad lectora y el uso de apoyos textuales para memorizar rezos y oraciones, el interés de aquellas mujeres por poseer una lectura piadosa, quizás porque los usos y costumbres de la hermandad sugerían la “lición” de ese género de escritos. Pero, ¿hasta qué punto la intervención de la *devota seglar* en el origen de este y otros libros piadosos novohispanos fue un hecho real?

Al otro lado del Atlántico, en Cantabria, un comisario visitador de las hermandades franciscanas preparó hacia 1726 una compilación de sus constituciones, motivado, aseguraba, por la confirmación papal (4 de diciembre de 1725) de la facultad e independencia de las terceras órdenes para redactar tales documentos y porque por “algunas piadosas Señoras de esta Ciudad [de Vitoria] se me pidió para sí, y para las de su sexo”.³⁴ Fue así que el autor de los *Estatutos de terceros* atribuyó a la solicitud explícita de las seglares la elaboración y publicación de su obra. Con ello reivindicaba su lugar, y el de los varones religiosos, como tutor moral y espiritual de las mujeres, algo que también hizo el padre Soria.

No hay duda del relevante peso del elemento femenino en las asociaciones religiosas novohispanas. La historiografía ha mostrado que para las seglares representaron un espacio importante de sociabilidad y actuación pública. En las órdenes terceras de san Francisco su presencia fue particularmente significativa. De acuerdo con el Libro de profesiones de la hermandad de la ciudad de México, en 1649 profesaron al menos 453 mujeres entre viudas, casadas y doncellas, cifra equivalente a 48.60% de los registros.³⁵

Todo indica que ese elevado porcentaje se mantuvo sin grandes alteraciones en las siguientes décadas, pues Carolina Aguilar mostró que en el periodo de 1725-1730 cerca de 50% de las profesiones e incorporaciones a la hermandad capitalina fueron de mujeres (436 de 980), “la gran mayoría [de las cuales] se dedicaba a las labores domésticas” con excepción de trece colegialas, una novicia y dos monjas.

Siendo así, no extraña que Soria y otros religiosos consagraran sus textos a ese consistente laicado femenino, ni que hicieran de la *devota seglar* la causa y fin de la publicación de sus manuscritos. ¿Qué mejor excusa que la necesaria guía espiritual de las mujeres para sacar a luz un impreso? Ello, además, permitía mostrarla como ejemplo ante sus semejantes. Estas ideas no anulan empero la existencia de un interés

³⁴ “Prólogo” a *Estatutos de Terceros. Extraídos, y recopilados de la Tercera Orden Serafica, que tercera vez diò à luz el Erudito, y Venerable Padre Arbiol, del Orden de N. Padre San Francisco. Por el P. Fr. Antonio de Haza, Lector de Prima, y Maestro Visitador de la Illustre Orden de S. Francisco de Vitoria. Consagrarse al Inclicto, y Esclarecido San Luis Nono, de este Nombre, Rey Coronado de Francia, Lustrado honor de la Tercera Orden de Penitencia*, con licencia de los Superiores, en Vitoria, por Bartholomè Riesgo, 1729.

³⁵ Libro de profesiones de la Tercera Orden de San Francisco de la Ciudad de México, desde el 30 de mayo de 1649, Archivo General de la Nación [en adelante AGN], *Templos y Conventos*, v. 164, exp. 2. El libro sufrió un grave deterioro a causa de la humedad y un posible incendio, pues está chamuscado de la esquina superior derecha, razón por la cual no se pudo determinar el sexo de 94 profesos. Los varones identificados sumaron 384.

genuino de las mujeres por la lectura ni la posibilidad de que, en verdad, alentaran la preparación de libros dirigidos a ellas. Tampoco se niega su relevancia como público lector (o mercado) de la literatura piadosa novohispana. Se busca simplemente llamar la atención sobre el uso de la figura y la piedad femeninas como un recurso retórico para justificar la publicación; recurso a la postre efectivo porque propiciaba la adopción de esas lecturas por un público mayoritariamente femenino. A finales del siglo XVIII, en Guanajuato, el *Manual de ejercicios* estaba sobre todo en manos de las cofrades de la Archicofradía del Cordón, según el testimonio de su director, el franciscano descalzo Mariano José Santelizes.³⁶

Volviendo a Soria, el fraile reconoció la supuesta iniciativa femenina (“por ellas, y para todos se ponen impresos”) y a lo largo del texto continuó hablándole a la mujer. Le recomendaba no hacer los ejercicios si estaba enferma: “No ayunes ni hagas disciplina, hasta que estés buena; no seas tonta, ni escrupulosa.” También la disuadía de azotarse en los pulmones y hacer cualquier disciplina “si estás dando leche a algún Niño [...], lleva por amor de Dios las malas noches, y será buen ejercicio de paciencia y caridad”. Para el día quince le ordenaba reunirse con sus hermanas y “delante de un Crucifijo, tengan plática de algún Sacerdote devoto que las aliente.” El día décimo noveno debía tenderse “vestida, como muerta, sobre un petate” y permanecer así durante un cuarto de hora, pues “si no te ensayas à morir, como sabrás morir bien?” Para el día veintiuno las exhortaba a contemplar “el regocijo de todo el Cielo” y escuchar la “musica sonora” que decía: “Ven Esposa de Christo, recibe la Corona, que para ti tiene Dios prevenida desde ab eterno...” Por fin les aconsejaba abstenerse de practicar el Vía Crucis “sin primero consultar à vuestros Maridos, y disponer la Casa. Si la hija no vá contigo [a la Iglesia o a las *estaciones*], y no ay quien la cuyde, no vayas, no sea que el diablo busque la ocasión de la perdición.”³⁷

³⁶ “Denuncia que hizo Fr. Mariano Jose Santelizes de alg^s. propo^s. del manual intitulado ejercicio para los desagrvios compuesto por el R. P. Fr. Francisco de Soria de la regular observancia”, 1782, AGN, *Inquisición*, v. 1193, exp. 23, f. 256f.

³⁷ *Manual de Ejercicios para los Desagravios de Christo Señor N. Dedicado al Gloriosissimo Patriarcha Señor S. Ioseph, Padre Putativo de Christo, y Esposo de María Santissima*, con licencia, en la Puebla por Diego Fernandez de Leon, 1686, y por su original en México, por Doña María de Benavides, 1697. Consulté tanto el ejemplar que se conserva en microfilm en la Rockefeller Library de la Universidad de Brown (ejemplar que pertenecía a José Toribio Medina), como el que se encuentra en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional.

De ese modo se expresaba el interés del fraile por la vida religiosa de las seculares, haciéndose partícipe de una tendencia generalizada entre predicadores y directores de conciencia del mundo hispánico.³⁸ Soria pretendía enseñarles que la moderación y la obligación para con la casa y la familia debían primar sobre la devoción, por más encendida que ésta fuera. Así, a un tiempo que su *Manual* enseñaba la práctica de los desagravios, promovía un modelo de comportamiento femenino avalado por la Iglesia y la sociedad. Era un librito de espiritualidad cristocéntrica interesado en la integridad moral de la familia, núcleo de la *república* cristiana.

Años después fray Diego de Oviedo, promotor de la edición de 1705, volvió a subrayar el papel de las hermanas de la Tercera Orden como destinatarias de la obra. No obstante, a diferencia de Soria que vio en la publicación de su manuscrito un medio para extender la devoción a Cristo, Oviedo consideraba que la reimpresión del *Manual* permitiría contener la exaltada piedad femenina y corregir su mala praxis de los ejercicios:

Lo que a mi me confundía era el ver las tiernas y delicadas mugeres, como sin saltar una jota, una tilde, o un apice (sugetandose en todo a la dirección, y obediencia de sus Padres Espirituales, y Confesores) executavan devotas tan Santos Exercicios, siendo necesario a vezes sujetar, y detener con la obediencia los favores de sus espíritus, por que no se exedieran fervorosas. Otras hazian lo que su posibilidad alcanzava, supliendo sus deseos, lo que les faltava a sus fuerças; y asi todos los cumplían enteros, perfectos, y cabales.³⁹

Difundido en moldes de imprenta, el *Manual de ejercicios* ayudaría a (re)dirigir la piedad femenina por los cauces apropiados mediante la clara indicación de los tiempos y gestos de la práctica. De esta forma se evitaría que las mujeres, “flacas” por naturaleza, pusieran en riesgo su salud espiritual al caer en excesos físicos y anímicos, toda vez que esos ejercicios conllevaban fuertes penitencias corporales: ayunos, flagelaciones, uso de cilicios y coronas de espinas.

Es sabido que la preocupación por las experiencias religiosas de las mujeres y su supuesta propensión al misticismo (éxtasis, visiones, revelaciones) fue común a teólogos, juristas y médicos de tradición

³⁸ Rubial, “Un nuevo laico...”, p. 2.

³⁹ “Prologo dedicatorio”, en *Manual de ejercicios...*, Madrid, por Antonio González de Reyes, 1705, p. 3-4.

escolástica, opuestos a la teología mística. En Nueva España esta actitud se manifestó abiertamente en manuscritos e impresos publicados entre finales del siglo XVII y principios del XVIII, periodo en que reinó un ambiente de desconfianza hacia la religiosidad femenina, o mejor dicho hacía su libre ejercicio de la religiosidad. No es casualidad que en esos años la Inquisición de México abriera varios procesos en contra de beatas “alumbradas” y que en 1681 se imprimiera en Puebla, por orden del obispo Fernández de Santa Cruz, la *Práctica de la teología mística* (1681) del jesuita Miguel Godínez, un tratado que ayudaba a *discernir* entre los verdaderos y falsos místicos. Así, el manuscrito del padre Soria llegaba a las prensas en un momento en que la clerecía novohispana tomaba duras medidas para controlar la espiritualidad de la mujer y, al mismo tiempo, de manera un tanto paradójica, reconocía su papel activo en la Iglesia y la sociedad.⁴⁰

Todavía en las postrimerías del régimen colonial la piedad femenina seguía inquietando a algunos eclesiásticos escrupulosos. Cuando el dieguino Santelizes, antes mencionado, denunció el *Manual* de Soria ante la Inquisición, su principal argumento fue que las proposiciones “malsonantes” que a su juicio contenía, eran peligrosas para “la ruda inteligencia de las mujeres”. Así, el binomio ignorancia-devoción en relación con la lectura femenina seguía expresándose en plena era ilustrada.⁴¹

Volviendo al público lector del *Manual*, cabe apuntar que Soria no restringió su uso al laicado femenino. Cuando el fraile preparó el manuscrito para las prensas consideró “a todos”, excepto a los que sólo leían “para pasar el tiempo, ò para censurar lo que leen”. Su “manjar” espiritual no era para los curiosos. En cambio sí lo proponía como lectura escolar para los niños: “Á sus Maestros ruego yo, que pues los enseñan à leer, los enseñen à exercitar en este Manual.”⁴² También tenía en mente a lectores del ámbito eclesiástico, pues además de la casa doméstica seglar mencionaba el coro y la celda conventuales como lugares propicios para la práctica piadosa. Una vez armado con numerosos ejemplares impresos, Soria pretendía “que cada vno [tuviera] su Manual”. En

⁴⁰ Rubial estudia con detalle estos procesos inquisitoriales en *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

⁴¹ “Denuncia que hizo Fr. Mariano Jose Santelizes...”, 1782, AGN, *Inquisición*, v. 1193, exp. 23, f. 256.

⁴² “A los Lectores”, en *Manual de ejercicios para los desagravios de Christo Señor N*, con licencia, Puebla, por Diego Fernandez de Leon, 1686. Y su original en México, por Doña María de Benavides, 1697. Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional.

éste como en otros casos la imprenta permitió, por un lado, fijar un texto que corría manuscrito bajo riesgo de “pervertirse” copia tras copia y, por el otro, individualizar el uso de un soporte que hasta entonces había sido supuestamente compartido (el cuadernillo original). Ahora su lectura y ejercicio eran posibles en el espacio individual de la casa, el aposento o la celda, y en el colectivo del coro y la parroquia.

*El padre Soria: “venerable autor... zelosísimo
de la salud de las Almas”*

En torno a la figura de Francisco de Soria se fue tejiendo un discurso hagiográfico, cuyos principales elementos señaló el propio autor en sus “Avisos” a los lectores. De sí mismo escribió: “Solo de pecados callados, hé sacado, y limpiado mas de dos mil Almas, que unos de temor, otros de vergüenza, otros de malicia, los callaron: Almas de quarenta, cincuenta, treinta, diez, veinte más años. Alma tuvo, que el primer pecado feo de su niñes, lo calló setenta y cinco años, y Dios me llevó a que se lo limpiara tres días antes de morir.”

Estos elementos discursivos serán retomados por el fraile poblano Diego de Oviedo en el “prologo dedicatorio” a la edición de 1705, impresa en Madrid. Oviedo atribuyó a Soria la paternidad de los ejercicios de desagravios y a la hermandad tlaxcalteca la cuna de éstos:

En el Tercer Orden de Penitencia de N. S. P. Francisco de la Ciudad de Tlaxcala (en la Nueva España) nacieron estos exercicios del abrassado, y Apostolico espíritu del R[everendo] P[adre] Fray Francisco de Soria, con tanto fruto, y aprovechamiento de las almas, que fueron el exemplo de aquella Ciudad, y riego tan fecundo, con que se arrancaron los vicios, y tuvieron aumento las virtudes [...].

Un siglo después la *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional* terminaría por afianzar ese discurso, amplificado por los promotores de las subsecuentes ediciones del *Manual*, ya que José Mariano Beristáin de Souza (1756-1817) lo siguió al pie de la letra. En su semblanza de Soria ponderó la intensa labor catequística que obró en pro de la feligresía tlaxcalteca, labor que lo hizo digno del título de “venerable”.⁴³ El

⁴³ Importa señalar que Vetancurt no escribió semblanza alguna de Soria en su *Menologio franciscano*, únicamente lo mencionó en la nómina de “Varones Ilustres, que con sus escritos honraron à la Provincia del Santo Evangelio Mexicana”. Vetancurt, *op. cit.*, p. 143-144.

prebendado poblano aseguró que el fraile había logrado “reducir á la Penitencia pecadores muy envejecidos, que no habían cumplido con el precepto de la confesión en 30 y 40 años”. Y añadió que “trabajó con el mayor fervor en exhortar á los Sacerdotes á que recibiesen con dulzura y tratasen con cariño á los pecadores”,⁴⁴ parafraseando las palabras que Soria dirigiera a los confesores, rogándoles que fuesen “blandos, amorosos, y apacibles” con aquéllos y no les negaran la absolución.⁴⁵ Por fin, siguiendo a Oviedo, Beristáin le adjudicó la “institución” de los desagravios en Tlaxcala y, desde allí, su difusión a todo el reino.

Pero de la verdadera biografía del franciscano, Beristáin sabía muy poco: que había nacido en el obispado de Puebla y actuado como comisario visitador de las hermandades terciarias de la provincia de Tlaxcala. A estos datos he podido añadir unos cuantos. Entre los libros de informaciones de los candidatos para ingresar al noviciado en el convento franciscano de Puebla, se lee el nombre de Francisco de Soria, quien a principios de 1672 buscó con éxito ingresar en la orden seráfica; suponemos que se trata del autor del *Manual*. El joven era hijo de legítimo matrimonio de españoles “puros” y viejos cristianos, natural y vecino de esa ciudad al igual que sus padres. Tal parece que éstos ya habían fallecido, no obstante dejaron cierta fortuna a sus hijos, pues los testigos que hablaron a favor de Francisco aseguraron que sus hermanos “tenían suficientes bienes temporales para poderse sustentar sin su ayuda”. El padre del candidato, don Francisco Mieres, había sido escribano real de la ciudad. Se tenía a sus cuatro abuelos por “gente noble y buena”, y de la abuela materna se afirmaba que había sido peninsular y vecina de Puebla.⁴⁶ De corresponder esta información con el autor, se tendría que Soria fue un criollo de extracción media, criado en un ámbito urbano privilegiado como era el angelopolitano.

Tiempo después se trasladaría a Tlaxcala, donde los franciscanos tenían iglesia, convento, casa de estudios y una “curiosa” ermita del Santo Sepulcro.⁴⁷ Desde mediados del siglo XVII existía una fraternidad terciaria con capilla propia dedicada a la Purísima Concepción. Vetancurt,

⁴⁴ José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, ed. facsimilar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, v. 3, p. 177-178.

⁴⁵ “Avisos”, en *Manual de Ejercicios...* Palabras, por otro lado, reveladoras del paternalismo franciscano.

⁴⁶ *Tomo quarto que contiene siento, y treinta, y nueve informaciones del tiempo de N. N. P. P. Manso, Amessaga, Tapia, Mendez, Castillo, Martínez, Gutierrez, y Eguren. Con su indice de los instrumentos de su contenido*, 1655-1676, John Carter Brown Library, f. 507-51.

⁴⁷ Vetancurt, *op. cit.*, p. 53-54.

que fue su ministro en 1654, cuenta que ya entonces tenía muchos hermanos que practicaban ejercicios “muy devotos” todos los viernes y asistían a pláticas doctrinales los lunes, miércoles y viernes de cuaresma. Además de la Tercera Orden, la casa seráfica de Tlaxcala albergaba las cofradías de San Antonio y Ánimas del Purgatorio, formadas por españoles; de la Inmaculada Concepción, por mulatos, y las del Ángel de la Guarda, San Diego y la Asunción, por indios.⁴⁸ Soria hallaría en esa ciudad varias agrupaciones piadosas de todas calidades, congregadas en torno al convento franciscano al que ayudaban a sostener.

Se ignora cuándo fue nombrado visitador de la Tercera Orden en Tlaxcala, dato que apunta Beristáin pero no se menciona en ninguna edición del *Manual*.⁴⁹ Mas no dudamos que Soria desempeñara tal cargo, en vista de que la preparación de guías piadosas estuvo estrechamente vinculada a la dirección espiritual de congregaciones y hermandades. A partir de aquí la biografía de Soria se desdibuja para dar lugar al típico discurso hagiográfico del siglo XVIII, el cual exaltaba la santidad, la sabiduría y la patria del protagonista.⁵⁰

La amplia difusión del *Manual de ejercicios* posibilitó la construcción de semejante discurso y de la figura de Soria como *venerable autor*. En este sentido, resulta revelador que su nombre no apareciera en las portadas de las primeras ediciones. No se incluye en la de 1697, impresa en México (a su vez reimpression de la prínceps poblana de 1686), ni en la de 1709, también de prensas capitalinas. Curiosamente sí aparece en la de 1705 que se mandó publicar en Madrid, lo que en parte pudo deberse a que las autoridades metropolitanas eran más exigentes en hacer valer la obligación de declarar el nombre del autor en la portada (aunque más adelante se propone otra hipótesis). A partir de entonces las siguientes ediciones publicadas en Nueva España, desde la angelopolitana de 1729, ya presentaron su nombre y credenciales: “PADRE PREDICADOR Fr. Francisco de Soria, Hijo de Nro. Seraphico Padre S. Francisco”. El fraile se había contentado con suscribir el mensaje “a los

⁴⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁹ Beristáin cita la edición del *Manual* de 1761, señalando que se publicó “últimamente” en la ciudad de México en la Imprenta de la Biblioteca Mexicana. No obstante, para la época en que redactó su repertorio (ca. 1810) ya se habían publicado por lo menos cinco reimpressiones del *Manual* en la capital y dos en Puebla. También debió consultar alguna edición angelopolitana porque retomó elementos del prólogo de Oviedo. Beristáin de Souza, *op. cit.*, v. 3, p. 178.

⁵⁰ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 360-381.

lectores” y la protesta de fe, mediante la cual los autores consentían públicamente la corrección y censura de sus textos impresos por parte de la autoridad eclesiástica.⁵¹

Para finales del periodo virreinal Beristáin afirmaba que los desagravios de Cristo se habían propagado a tal grado que no había “Iglesia, Convento, Parroquia ó Capilla, de las Ciudades y Pueblos de la N[ueva] E[spaña], en que no se hagan anualmente con aprobación y muchas Indulgencias de los S[eñore]s Obispos, y con increíble [*sic*] concurrencia, devoción y aprovechamiento de los fieles, para quienes debe ser bendita la memoria del Ven[erable]. Autor.”⁵² Y esa *memoria* que rastreamos hasta el *Menologio* de Vetancurt, además del popular *Manual* recuperaba otros escritos del padre Soria: “*Mori viviendo* para vivir muriendo, otro del Pastor zeloso, y una Practica de Sacramentos en Actos de fee” que quedaron manuscritos,⁵³ y el *Espejo de aprovechados y perfectos en el Estudio de la Oracion é imitación de Cristo*, impreso en Puebla en 1683 y ahora extraviado.⁵⁴ Así, la lista permitía resaltar otra faceta del fraile: la de *autor espiritual*.

De este modo, tras un siglo de circulación impresa resultaba muy difícil separar la práctica de los desagravios tanto del texto que la enseñaba —el *Manual*— como de la figura de Soria. A este venerable autor espiritual se debía la primera versión novohispana manuscrita e impresa de los ejercicios, la única hasta finales del siglo XVIII cuando apareció la de Fernando Martagón. Tal vez por modestia Soria prefirió no incluir su nombre en la portada del *Manual*, o bien porque así lo preferían algunas comunidades franciscanas. Lo cierto es que más adelante los promotores e impresores del librito explotaron su autoridad religiosa con fines propagandísticos y económicos, contribuyendo con ello a su fama póstuma.

⁵¹ La protesta de Soria decía: “Protesto como Catholico hijo de la Santa Iglesia Catholica Romana: estar en todo obediente, y rendido à su corrección, y censura. Assi mesmo protesto, que si algun hierro se hallare en este Manual de Exercícios, no es de intención, porque no me quiero apartar en nada de la Santa Doctrina de la Santa Iglesia Catholica Romana, nuestra Madre. Asii lo firmo en este Convento de S. Jua Totolan de Tlaxcala en 3 de Abril de 1686.” Sobre la protesta de fe como elemento del libro colonial y su particular uso en sermones, véase Idalia García, “Religión y tipografía: la protesta de fe en el impreso novohispano”, disponible como recurso electrónico en: http://iibi.unam.mx/publicaciones/227/15_xxvi_coloquio_cuib_religion_y_tipografia_idalia_garcia.html.

⁵² Beristáin de Souza, *op. cit.*, v. 3, p. 177-178.

⁵³ Vetancurt, “Menologio franciscano de los varones mas señalados, que con sus vidas exemplares, perfeccion Religiosa, ciencia, predicación Evangelica, en su vida, y muerte ilustraron la Provincia de el Santo Evangelio de Mexico”, en Vetancurt, *op. cit.*, p. 144.

⁵⁴ De esta obra da cuenta Beristáin de Souza en su semblanza de Soria, *op. cit.*, v. 3, p. 178.

El mismo Martagón hizo su parte cuando sacó a la luz, en 1781, su versión “corregida” de los *Exercicios*. Haciendo gala de humildad, común entre los autores eclesiásticos, confesó a los lectores que nada de lo que había escrito era “caudal” suyo sino todo “recogido de aquellos libros que yo muy bien sé que logran tu aceptación”. Rogaba al cielo que “ahora ni jamás, sienta mal de las edificantes producciones de aquel zelosísimo Religioso [*sic*] exemplar Sacerdote, y V[enerable] M[aestro] el P[adre] F[ray] Francisco de Soria, célebre Autor del primer Manual de Desagravios. Siempre he estado convencido, de que cada palabra de las tuyas es hija legítima de su elevado espíritu, y este fue todo de Dios.”⁵⁵ Es evidente que Martagón se cobijó en el prestigio moral de Soria y, sobre todo, en la “buena aceptación” que todavía gozaba su libro para asegurar el éxito del suyo, que si bien publicó como una versión “reformada, ampliada y purificada” del *Manual* era, en realidad, un texto completamente nuevo.

“Devoción y ejercicios de los desagravios de Christo”

Impreso por primera vez en Puebla en 1686, el *Manual de ejercicios para los desagravios de Christo* tomó la forma de un libro portátil en formato octavo (16 cm), de aproximadamente 110 páginas, apto para una lectura y práctica devota individual. En 1697 apareció la primera edición “mexicana” o capitalina en las prensas de María de Benavides y Calderón, viuda de Juan de Rivera. Los impresores Rivera Calderón publicaron las siguientes seis ediciones conocidas, y al menos en las dos primeras intervinieron también como mecenas. Kenneth Ward ha mostrado la activa participación que este clan tuvo en las mesas directivas de cofradías y hermandades, entre ellas la Tercera Orden franciscana.⁵⁶ Este vínculo sugiere que los hermanos de la congregación fueron los principales destinatarios de los *Manuales* impresos por los Rivera Calderón. Mientras tanto, en la Angelópolis el libro seguiría

⁵⁵ Martagón (O. F. M.), *op. cit.*

⁵⁶ Kenneth C. Ward, “Mexico, where they coin money and print books”: *The Calderón Dynasty and the Mexican book trade, 1630-1730*, tesis de doctorado en Filosofía, Austin, University of Texas at Austin, 2013, p. 72, 80.

publicándose a instancias de la Tercera Orden, cuando menos hasta mediados del siglo XVIII.⁵⁷

El *Manual de Soria* era una guía para *desagraviar* a Cristo, es decir, reparar las ofensas hechas en su contra por los pecados cometidos. Seguía la estructura típica de las prácticas piadosas postridentinas, cuyo principal modelo fueron los *Ejercicios espirituales* (1548) de Ignacio de Loyola. La tradición hispana de los ejercicios centrados en la vida y la palabra de Jesús bebía de un conjunto de textos tardomedievales, entre los que Marcel Bataillon destacó la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, que ya entonces proponía el uso de la imaginación como recurso para la contemplación piadosa;⁵⁸ el *Estímulo de amor* de Buenaventura, destacado exponente de la mística franciscana, que enseñaba a “meditar sobre la Pasión según un método rigurosamente ascético”, y el *Contemptus mundi* o la *Imitación de Cristo* de Kempis, “obra maestra del género, cuya lección de interioridad resulta más accesible a todos”.⁵⁹ Estos clásicos ejercieron una enorme influencia en la espiritualidad española y junto con el *Exercitatorio* de García de Cisneros —basado en el método de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva— determinaron el substrato temático y metodológico de los *Ejercicios* ignacianos.⁶⁰

Los espirituales entendían los ejercicios como examen de la conciencia por medio de la meditación, la oración y la penitencia religiosas, cuyo fin era —en palabras de Loyola— “vencer[se] a sí mismo y ordenar su vida”. Entre otras cualidades del método ignaciano interesa destacar aquí su relativa flexibilidad para adaptarse a distintos públicos, pues ello tendría un enorme impacto en literatura piadosa. Loyola previó desiguales “capacidades naturales” en los practicantes de sus *Ejercicios*, derivadas de su “edad, letras e ingenio”. De ahí que a los “rudos” no se pudiera exigir lo mismo que a los letrados. Para los primeros aconsejaba reducir la duración de la práctica, el número de puntos a meditar y

⁵⁷ Un estudio detallado de la historia editorial de este manual aparecerá en un libro que actualmente desarrollo sobre el libro espiritual en Nueva España (siglos XVII-XVIII).

⁵⁸ Lo que en el método ignaciano se conocería como la *composición de lugar* (*compositio loci*), que consistía en recrear mentalmente imágenes o escenas concretas con ayuda de la memoria. El uso de los cinco sentidos era fundamental para potenciar la imaginación. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, p. 174.

⁵⁹ Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, 4a. reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 44-48.

⁶⁰ Arantza Mayo señala que si bien no hay “evidencia expresa de que Ignacio leyese la obra [el *Ejercitatorio*] su conocimiento del texto ha sido consistentemente afirmado”. Arantza Mayo, *La lírica sacra de Lope de Vega y José de Valdivieso*, Madrid, Iberoamericana/Franckfurt, Veuvert, 2007 (Biblioteca Áurea Hispánica, 45), p. 28.

la intensidad de las penitencias, limitándose a la contemplación de los propios pecados, es decir, al ejercicio de la vía purgativa con la cual apenas iniciaba la búsqueda de la trascendencia espiritual.⁶¹

Los autores de manuales piadosos del periodo moderno se guiaron por tales consideraciones y los prepararon en función de la calidad sociocultural de los lectores a quienes deseaban llegar, enfatizando creencias y prácticas que consideraban propias de su condición. Así, los métodos destinados a los seglares, en particular del “vulgo”, se distinguían por ser textos breves, escritos o traducidos en romance y sin (o con pocas) citas latinas; aspectos todos estos que los autores solían ponderar en sus prólogos o avisos a los lectores. Por supuesto, la formación humanística y teológica de los autores intervenía en el estilo de la escritura y sin duda determinaba el alcance de la circulación de sus textos. A propósito del padre Soria, el dominico Larrea (calificador del *Manual*) admitió que su lenguaje era “duro” y sus expresiones “de poco gusto a paladares delicados”.⁶² En efecto, Soria hablaba en estilo “llano” y gustaba de usar refranes a manera de los autores de comedias.⁶³ Ello advierte sobre el sustrato popular del autor al tiempo que el de sus lectores.

Otra característica de la literatura piadosa fue el uso de imágenes, las más de las veces modestos grabados en madera cuya calidad dependía de la disponibilidad de recursos por parte de impresores y promotores. Estas fueron un apoyo importante porque facilitaban la inmersión del practicante en los ejercicios, al ofrecerle un recurso visual o una “escena” concreta para la meditación. En el *Manual* de Soria una estampa de la Crucifixión antecedía al texto de los desagravios. En algunas ediciones, sobre todo angelopolitanas, el grabador quiso acompañar a Cristo por la virgen y Juan y en una ocasión también por Magdalena. En las de 1778 y 1793, impresas en la Ciudad de México, Cristo aparece solo. Pero unas y otras rememoraban el momento esencial de los misterios dolorosos y la devoción pasionaria: su crucifixión y muerte (véase figura 1).

En cambio, las ediciones de los Rivera Calderón carecen de estampa, tal vez deliberadamente. No obstante, la de 1709 publicada por

⁶¹ *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, p. 156-157.

⁶² “Denuncia que hizo Fr. Mariano Jose Santelizes...”, 1782, AGN, *Inquisición*, v. 1193, exp. 23, f. 258v.

⁶³ Por ejemplo, en sus “Avisos” escribió: “aunque tu no hagas ejercicios, no estorves a otros. No seas como el Perro del Hortelano, q ni come, ni dexa comer”. Por lo demás, *El perro del hortelano* era el título de una célebre comedia de Lope de Vega.

Francisco ostenta en la portada un pequeño grabado de la cruz de la que penden, al centro, una corona de espinas y a cada lado del madero una disciplina, instrumento de autoflagelación. Así, la diminuta imagen invita al lector a practicar la penitencia.

Este *Manual* es un ejemplo de la “obsesión pasionaria” que desde finales del siglo XVII comenzó a difundirse ampliamente en Nueva España a través de la imprenta. Antonio Rubial explica que la literatura devocional reforzó entre los seculares las visiones de Cristo propagadas por la liturgia y la plástica (retablos, pinturas, imágenes de bulto). Una de esas visiones hacía énfasis precisamente en la figura del “varón de dolores pasionario”.⁶⁴ El autor ya había señalado que el librito de Soria propiciaba la meditación sobre los sufrimientos de Cristo y sus desagrazos a través de fuertes mortificaciones físicas.⁶⁵

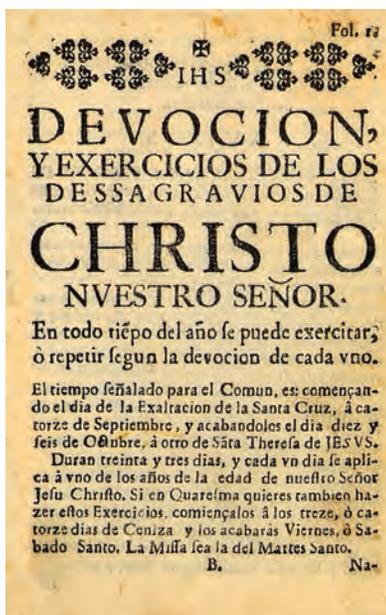
Durante los simbólicos 33 días que se prolongaban los ejercicios, los practicantes debían —además de abstenerse de ingerir carne, chocolate, tabaco y en ocasiones también agua— portar cilicio “vnas veces en la cintura, otra en piernas, brazos, o como mas gustares”, retirándolo sólo para dormir. En las noches, luego de la meditación, debían azotarse ciento cincuenta veces con disciplinas o cadenillas y de ser posible portar una corona de espinas y cargar una cruz a cuestas para andar de rodillas las estaciones del Calvario en la casa, el coro o la celda. Cada penitencia se conmutaba por una determinada cantidad de agravios cometidos en contra de Cristo: ciento veinte “puñadas”, ciento dos bofetadas, ochenta golpes en la espalda, “setenta veces que tiraron de su venerable Barba”..., toda una aritmética del sufrimiento pasionario (véase figura 2).

El *Manual* de Soria ponía el énfasis en el sufrimiento propio y el de Cristo, así como en las manifestaciones externas de ese sentimiento (llanto, genuflexiones, mortificaciones físicas, rezos, cantos, procesiones públicas del Calvario). Esto no resultaba únicamente del carácter popular de la guía en tanto producto dirigido al “vulgo”, es decir, los laicos, sino también, como se ha venido insistiendo, de la religiosidad franciscana y terciara.

Para finales del siglo XVIII este tipo de manifestaciones religiosas eran consideradas exageradas y ridículas por algunos miembros de la élite civil y eclesiástica. Al respecto, la denuncia de Santelizes (1782)

⁶⁴ Rubial, *Profetisas y solitarios*, p. 141 y s.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 146.



México, Imp. de los Hds. del Lic. D. Joseph de Jáuregui, 1778.
Biblioteca del Instituto Mora

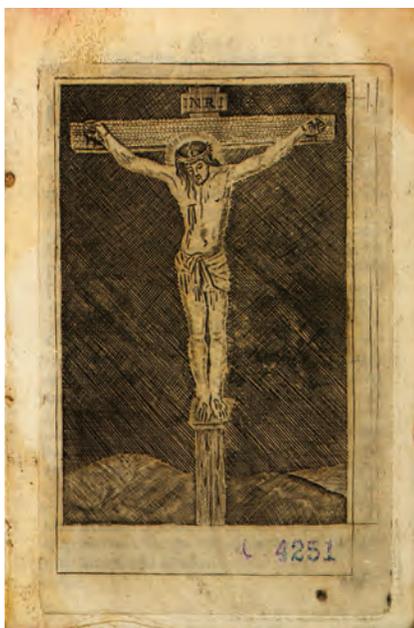


Figura 2. Puebla, Por la Viuda de Miguel de Ortega y Bonilla, 1729.
Biblioteca del Instituto Mora

citada páginas atrás informa sobre un edicto emitido por la Inquisición de México que prohibía recitar el número de tormentos que sufrió Cristo.⁶⁶ Pero la enumeración de los tormentos no fue lo único que motivó la delación del *Manual*, sino que además ordenara “el número de cosas que se han de practicar en veneración de los que dice padeció N[uestro] Soberano Redemptor”. Para asegurarse que el libro fuese prohibido, Santelizes se apresuró a informar sobre otros dos manuales de desagravios novohispanos que, al contrario del de Soria, carecían de aquel “defecto”: el nuevo de Martagón (1781) y otro más antiguo “ajustado” a las religiosas por el presbítero Francisco José de la Vega, publicado por Francisco Rivera y reeditado por Hogal en 1726. Sin embargo, el padre Larrea, O. P., a quien se dio a calificar el *Manual*, desechó la denuncia, argumentando que el número de tormentos era simplemente

pensamientos de contemplativos, que no se oponen al Evangelio; ni este pone tasa al número y gravedad; que se repartan por los treinta y tres días sus consideraciones es para facilitarlas, porque la humana flaqueza no puede soportar tanto golpe en un día; y están formados para enervizarse en el odio de los pecados, y en el amor de Dios. Y si el número puesto parece excesivo, tengo creído que fueron muchos más de los que refiere en número y gravedad: de modo, que solo podrá contarlos, y explicar el mismo Señor que los padeció.⁶⁷

Éste es un ejemplo de la confrontación entre dos expresiones de la religiosidad. A tono con la tendencia ilustrada (jansenista), una buscaba desterrar los detalles morbosos y sangrientos de la devoción popular. La otra, seguidora de la tradición barroca, veía en aquellos un recurso necesario para incentivar la piedad cristiana entre las masas.

¿Había lugar para una posición intermedia cuando menos en la literatura? El *Manual de ejercicios* del padre Soria y su creciente demanda desde inicios del siglo XVIII, dio lugar a dos versiones o “modelos editoriales” que representaron distintos intereses corporativos y locales. Esto derivó en la promoción de dos formas de vivir la devoción a la crucifixión y muerte de Cristo. La versión angelopolitana, que tomó forma en 1705, se distinguía por tres elementos: reconocía a un franciscano la paternidad del método-texto y la autoridad de la Tercera

⁶⁶ Cabe aclarar que los ministros del Santo Oficio nunca encontraron el edicto que Santelizes aseguraba haber leído.

⁶⁷ “Denuncia que hizo Fr. Mariano Jose Santelizes...”, 1782, AGN, *Inquisición*, v. 1193, exp. 23, f 258v.

Orden como impulsora original de los ejercicios de desagravios; concedía un lugar importante a la poesía sacra como “ayuda devocional” para la composición de lugar, y difundía un Vía Crucis en verso en la línea de la meditación ignaciana. Así, ésta que bien puede considerarse la versión oficial de los terciarios, promovía una mayor interiorización de la piedad cristocéntrica. Por su parte, la versión de los Rivera Calderón, que se antoja más un patrocinio y negocio familiar, abrevió el contenido poético (el apoyo sensorial y mnemotécnico) y en vez de un Vía Crucis meditativo promovió un texto en prosa centrado en la *visita* de las “cruces” o estaciones del Calvario, es decir, en el acto externo, público y visible de la procesión.

Quedaba entonces en manos del “devoto lector” decidir si meditaba en silencio sobre sus faltas en el rincón más apartado de su casa o si, en la semana santa, se sumaba a la procesión de su hermandad para visitar las capillas del Calvario, portando cruz, disciplina y corona de espinas, y rezarle a Cristo en voz alta en medio del bullicio callejero.