

# **LA ORDEN TERCERA FRANCISCANA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA: DE SUS ORÍGENES MEDIEVALES A SU ECLOSIÓN EN LA EDAD MODERNA**

## **THE THIRD ORDER OF SAINT FRANCIS IN THE IBERIAN PENINSULA: FROM ITS MEDIEVAL ORIGINS TO ITS CULMINATION IN THE EARLY MODERN PERIOD**

ALFREDO MARTÍN GARCÍA<sup>1</sup>

Universidad de León  
aamarg@unileon.es

RECIBIDO/RECEIVED: 27-11-2017

ACEPTADO/ACCEPTED: 4-04-2018

### RESUMEN:

Tras acometer un estado de la cuestión sobre los estudios referidos a la Tercera Orden Franciscana en el caso español y portugués, el trabajo comienza analizando los orígenes medievales del franciscanismo secular en la península ibérica. Posteriormente, estudia las razones del proceso de decadencia en el que se vio sumido a finales del Medievo y comienzos de la Edad Moderna, poniéndolo en relación con cuestiones de carácter político –la presión del poder real–, ideológico –la influencia de los movimientos heréticos– o de propia organización interna del franciscanismo. Se adentra más adelante en las razones de su posterior recuperación, a comienzos del siglo XVII, íntimamente unida a la reforma emanada del Concilio de Trento, en la que el asociacionismo religioso secular juega un papel de primer orden. Finalmente, trata de explicar las claves del éxito de la fórmula terciaria entre los diferentes sectores de la sociedad del Antiguo Régimen, subrayando la necesidad de abandonar los viejos tópicos que acusan a la Tercera Orden de la Época Moderna de alejarse en lo religioso de su pureza originaria.

**PALABRAS CLAVE:** Orden Tercera Franciscana, Edad Media, Edad Moderna, asociacionismo religioso secular, península ibérica.

---

<sup>1</sup> <https://orcid.org/0000-0001-6906-0210>. Universidad de León, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Vegazana s/n, 24003 León.

## ABSTRACT:

After examining the state of the question regarding the Third Order of Saint Francis in Spain and Portugal, the present study analyses the medieval origins of this secular Franciscan order in the Iberian Peninsula. Subsequently, it examines the reasons for its decline in the late Middle Ages and beginning of the Early Modern Period, relating this to questions of a political nature, including pressure from the crown, ideology, the influence of heretical movements, and the internal organization of the Franciscans. This is followed by an analysis of the Order's subsequent recovery in the early 17<sup>th</sup> century, which was closely linked to the reforms of the Council of Trent, in which secular religious associations played a major role. Lastly, the main reasons for the success of a secular order among various sectors of Old Regime society are explored, underlining the need to move away from earlier accusations that in the Early Modern Period, the Third Order had lost its original religious purity.

KEYWORDS: Third Order of Saint Francis, Middle Ages, Early Modern Period, secular religious associations, Iberian Peninsula.

Para citar este artículo/Citation: MARTÍN GARCÍA, Alfredo. «La Orden Tercera Franciscana en la península ibérica: de sus orígenes medievales a su eclosión en la Edad Moderna». *Archivo Ibero-Americano* 77, nº 284 (2017): 69-97.

1. LA ORDEN TERCERA FRANCISCANA EN EL MARCO DE LOS ESTUDIOS SOBRE EL ASOCIACIONISMO RELIGIOSO SECULAR EN LA EDAD MODERNA

La Historia de la Iglesia en sus múltiples dimensiones ha gozado en las últimas décadas de un creciente interés por parte de los modernistas.<sup>2</sup> Una vez superados los prejuicios que alejaban a los historiadores de este campo de investigación, los investigadores comprendieron la necesidad de acometer un minucioso análisis de una institución que había desempeñado un papel central en una sociedad sacralizada como la del Antiguo Régimen y de cuyos principios religiosos tomaba la monarquía su base ideológica para sustentar su poder. En consecuencia, a partir de finales de la década de los setenta del pasado siglo, autores como Domínguez Ortiz, Teófanos Egido o Jean-Pierre Deideu, entre otros, abrieron el camino hacia la renovación de una línea de investigación demasiado dominada por perspectivas hagiográficas poco aprovechables científicamente hablando. Estos primeros pasos precipitaron la eclosión de los estudios de esta índole en el decenio posterior, manteniéndose el buen ritmo de la producción historiográfica –con sus inevitables altibajos– hasta nuestros días. Y es que a estas alturas del segundo milenio se ha avanzado mucho, por ejem-

<sup>2</sup> Este trabajo se integra en el proyecto de investigación «Religiosidad y reforma católica en el Noroeste de la Península Ibérica durante el Antiguo Régimen» (Ref. HAR2013-44187-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

plo, en nuestro conocimiento del impacto de la Reforma Católica a nivel peninsular, de las actitudes ante la muerte, de las bases sociales, culturales o económicas del episcopado, del clero regular, del capitular y, en menor medida, del clero parroquial y beneficiado.<sup>3</sup> Este innegable avance científico no es óbice para que se constate el hecho de que falta un largo camino por recorrer, al continuar existiendo importantes lagunas que completar.

Dentro de esta línea abierta por los modernistas desde hace decenios, un campo de estudio sumamente interesante –por su relevancia como vehículo pastoral del reformismo tridentino– es el fenómeno del asociacionismo religioso secular. En este ámbito, el número de trabajos es ciertamente ingente, si bien un porcentaje no despreciable de los mismos se mueve dentro de una línea muy poco aprovechable para el historiador, lindando con un eruditismo ampliamente superado por la historiografía del siglo XXI. El problema se podría resumir de este modo: muchos de dichos trabajos analizan la cofradía de turno como un «unicum» desde una perspectiva localista. En consecuencia, no se trasciende del aspecto meramente local y, por ende, no se integra a la o las cofradías en un contexto general más amplio y complejo. Resulta necesario pues relacionar la eclosión de este fenómeno con la influencia del reformismo tridentino en la llamada «religiosidad popular», término, por otro lado, muy controvertido a estas alturas. No olvidemos que pese a esa «popularidad», el afloramiento de un número tan espectacular de cofradías y hermandades en los siglos del Barroco no es fruto de un comportamiento espontáneo sino, más bien, de un plan premeditado, alentado por las autoridades eclesiásticas con el beneplácito

3 Sirvan como ejemplos de esta pujante línea de investigación para las primeras décadas del siglo XXI los siguientes trabajos: Francisco José ARANDA PÉREZ, coord., *Sociedad y élites eclesiásticas en la España Moderna* (Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2000). Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento* (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000). Antonio IRIGOYEN LÓPEZ, *Entre el cielo y la tierra, entre la familia y la institución: el Cabildo de la Catedral de Murcia en el siglo XVIII* (Murcia: Universidad de Murcia, 2001). Domingo GONZÁLEZ LOPO, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco* (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2002). Maximiliano BARRIO GOZALO, *El Real Patronato y los obispos españoles del Antiguo Régimen (1556-1834)* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004). Enrique MARTÍNEZ RUIZ, dir., *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosos en España* (Madrid: Actas, 2004). José Luis BETRÁN MOYA, Antonio Luis CORTÉS PEÑA y Eliseo SERRANO MARTÍN, coords., *Religión y poder en la Edad Moderna* (Granada: Universidad de Granada, 2005). Ángela ATIENZA LÓPEZ, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna* (Madrid: Marcial Pons, 2008). Arturo MORGADO GARCÍA, *La Diócesis de Cádiz, de Trento a la Desamortización* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 2008). Ofelia REY CASTELAO y Baudilio BARREIRO MALLÓN, «Catedrales de segundo orden: las Colegiatas de Galicia en la Edad Moderna», *Semata. Ciências sociais e humanidades* 15 (2004): 281-316. Ofelia REY CASTELAO, «Las relaciones entre la monarquía y la Iglesia en el siglo XVIII: ¿la evolución de un modelo europeo?», en *Las monarquías española y francesa, siglos XVI-XVIII: ¿dos modelos políticos?*, coord. Por Anne DUBET y José Javier RUIZ IBÁÑEZ (Madrid: Casa de Velázquez, 2010), 201-212.

de la Corona y las élites.<sup>4</sup> Un plan que no hay duda que cuajó de un modo harto evidente en la sociedad de la época, al satisfacer eficazmente las necesidades espirituales y de sociabilidad propias de aquellos tiempos.

En consecuencia, el desarrollo de un número tan abundante de publicaciones sobre cofradías esconde, en no pocos casos, una realidad más modesta de lo que en un principio pudiera parecer. Contamos con un sinfín de estudios en donde, amén de los problemas anteriormente señalados, no se plantea el necesario análisis, por ejemplo, de las bases sociales o económicas de estas asociaciones, de su organización interna, de las características de sus prácticas religiosas, de su cariz asistencial, de los desvíos de la regla y la vigilancia de las autoridades diocesanas, etc. Afortunadamente, son también muchos los autores que aplicando criterios metodológicos modernos, han abordado el fenómeno desde una perspectiva multifocal y comparativa, abriendo un camino que no se halla, ni mucho menos, cerrado pero que ha avanzado considerablemente.<sup>5</sup>

El renacimiento y desarrollo a comienzos del XVII de las órdenes terceras en general y la franciscana en particular –por ser ésta con mucha diferencia, la que alcanzó una mayor implantación e influencia en el ámbito ibérico y en sus áreas de expansión ultramarinas– se debe encuadrar en ese ambiente de incentivación del asociacionismo religioso secular generado tras el Concilio de Trento. Por ese mismo motivo, y aun teniendo en cuenta las particularidades propias del movimiento, no se puede entender su propagación sin comprender el fenómeno general de la expansión del mundo cofradiero. Si en el caso de cofradías y hermandades el principal motor

---

4 Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, «Religiosidad triunfante, religiosidad domesticada. Entre la justificación y la reflexión», *Chronica Nova* 39 (2013): 11-17, 12.

5 No es mi propósito hacer en este trabajo una relación pormenorizada de la dilatada producción en este campo de estudio. Citaré aquí pues solamente algunos de los trabajos que considero más significativos en el desarrollo de esta línea de trabajo, con la subjetividad que ello comporta. Tomás Antonio MANTECÓN MOVELLÁN, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas* (Santander: Universidad de Cantabria, 1990). Roberto Javier LÓPEZ, «Las cofradías gallegas en el Antiguo Régimen», *Obradoiro de Historia Moderna. Homenaje al profesor Antonio Eiras Roel en el XXV aniversario de su cátedra* (Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, 1990), 181-200. Inmaculada ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS y Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, *La represión de la religiosidad popular: crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII* (Granada: Universidad de Granada, 2002). Juan Carlos ARBOLEDA GOLDARACENA, «Contrarreforma y religiosidad popular en Andalucía: cofradías y devoción mariana», *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, 7, nº 20 (2010). Carlos LOZANO RUIZ y Margarita TORREMOCHA HERNÁNDEZ, «Asistencia social y cofradías en el Antiguo Régimen. Historiografía, líneas de investigación y perspectivas», *Chronica Nova* 39 (2013): 19-46. Domingo L. GONZÁLEZ LOPO, «Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el norte de Portugal en Época Moderna», *Obradoiro de Historia Moderna* 22 (2013): 63-92.

impulsor fue el clero secular,<sup>6</sup> en lo que atañe a la Venerable Orden Tercera de Penitencia de San Francisco, no existe duda alguna que la clave de su rápida expansión y consolidación desde comienzos del siglo XVII en adelante se debe a la intensa labor de fomento protagonizada por los religiosos de las diferentes ramas del franciscanismo. Si en un primer momento fueron los observantes los principales artífices de este desarrollo, pronto capuchinos, descalzos o terciarios regulares siguieron su estela, provocando al comienzo no pocas polémicas, al arrogarse los primeros la exclusividad en la concesión de hábitos terciarios. Sea como fuere, no hay duda que sin la predicación de los religiosos y su notabilísima influencia en la sociedad ibérica de la época, es muy posible que el movimiento franciscano seglar no hubiera salido de su letargo cuando no práctica desaparición.

La realidad actual de los estudios sobre el franciscanismo secular en la Península Ibérica adolece de algunos de los problemas ya señalados para las cofradías, si bien en este caso no contamos con la dificultad de disponer de un número excesivo de trabajos de entre los que separar la paja del grano. De hecho, no deja de extrañar que un movimiento de las dimensiones del referido no hubiese gozado de un mayor interés por parte de historiadores y eruditos, máxime cuando continúa vigente y con una fuerte implantación mundial en nuestros días. En consecuencia, y al margen de la intensa actividad publicitaria de los cronistas franciscanos durante los siglos de la Edad Moderna,<sup>7</sup> el número de trabajos que enfocan el fenómeno son muy pocos y se circunscriben –salvo honrosas excepciones– a las últimas décadas.

A pesar de lo señalado, no deja de resultar significativo que los primeros intentos por elaborar una historia de la Tercera Orden se desarrollasen en el primer tercio del pasado siglo. El interés de los historiadores por el movimiento franciscano seglar en aquellos tiempos ha de encuadrarse en un contexto muy determinado: el renacimiento vivido por la VOT por aquel entonces. La aprobación de su nueva regla en 1883 por el pontífice León XIII y su vivo interés por fomentar ese modelo de espiritualidad en el marco del desarrollo de la doctrina social de la Iglesia, propició una nueva etapa de esplendor para el franciscanismo secular, alentado tanto por los frailes menores como por el episcopado.<sup>8</sup> En esa coyuntura tan positiva afloraron una serie de traba-

6 Ello no es óbice para que ciertas órdenes religiosas se caracterizasen por el fomento de determinadas cofradías, caso de los dominicos con las del rosario o los franciscanos con las del cordón, por poner dos ejemplos bien conocidos.

7 Estas obras, fundamentalmente de los siglos XVII y XVIII, son básicamente de carácter hagiográfico con muy limitado –cuando no nulo– valor histórico. Alfredo MARTÍN GARCÍA, «Franciscanismo seglar y propaganda en la Península Ibérica y ultramar durante la Edad Moderna», *Semata. Ciências Sociais e Humanidades* 26 (2014): 271-293.

8 Vid. Theodore Anthony ZAREMBA, *Franciscan Social Reform. A Study of the Third Order Secular of St. Francis as an Agency of Social Reform, According to Certain Papal Documents* (Pulaski, Wisconsin: Catholic University of America, 1947).

jos de corte erudito cuyo objetivo era poner en valor la antigüedad y el prestigio del movimiento, siguiendo en gran medida los pasos de las viejas crónicas franciscanas, aunque en algunos casos, justo es decirlo, con mayor apego a la realidad histórica.

El primer trabajo por antigüedad y también el único que ha querido ofrecer una visión digamos de carácter universal del fenómeno desde sus orígenes hasta comienzos del siglo XX —que fue cuando se redactó— es el del capuchino Frédégand Callaey. Publicado originariamente en Italia en 1921 en el contexto de la celebración del VII centenario de la orden, fue rápidamente traducido a otros idiomas, entre ellos el español.<sup>9</sup> El trabajo se define como un resumen histórico de la Tercera Orden Franciscana y, en efecto, por su extensión y por el calado de su análisis no pasa de ser precisamente eso. Se trata, en suma, de una obra de divulgación de marcado cariz propagandístico en donde el autor aprovecha la ocasión para exaltar los valores del movimiento, sus privilegios y su influencia en la sociedad. Existe, no obstante, un esfuerzo por mostrar el pasado con cierto rigor, circunstancia que es necesario subrayar. En lo que atañe a la información histórica que aporta es limitada y se circunscribe fundamentalmente al período medieval, campo en donde el autor contaba con una notable experiencia investigadora. De igual modo, las referencias a la península ibérica son escasas y poco precisas.

Para el caso específico hispano también fue la década de los veinte de aquella centuria, en el marco del proceso de fuerte publicitación del modo de vida terciario, cuando aparecieron los primeros estudios reseñables. En efecto, al amparo del desarrollo de los congresos internacionales de la Tercera Orden, los terciarios españoles organizaron entre 1909 y 1927 cuatro congresos nacionales, el primero en Santiago de Compostela y los siguientes en Madrid. En ellos, además de tratar cuestiones de organización interna y plantear objetivos de expansión y participación activa en la reforma social, también se abordaron cuestiones de carácter histórico, con el indisimulado fin de subrayar la importancia del movimiento en el pasado.<sup>10</sup> En este marco

---

9 Al socaire de aquella efemérides, el comité general para la celebración del VII Centenario, ideó un programa de publicaciones cuyo punto de partida era la de este afamado investigador capuchino. Posteriormente se habría de publicar una obra que versaría sobre la legislación canónica de la Tercera Orden, a cargo del conventual Jerónimo Mileta. Un tercer volumen, encomendado al observante Taddeo Ferré tendría como objeto presentar el santoral terciario. La serie concluiría con una recopilación biográfica de algunos de los santos más señeros de la orden, redactada por Egilberto Mártire. En lo que se refiere a la obra del padre Callaey, la traducción del texto italiano al castellano corrió a cargo al también capuchino P. Marcos de Escalada y fue publicada en Barcelona en 1925. Conocemos también sendas traducciones al francés (París, 1921) y al inglés (Pittsburgh, 1926). Fredegando DE AMBERES, *La Tercera Orden Secular de San Francisco, 1221-1921* (Barcelona: Casa Editorial de Arte Católico, 1925).

10 Elisa MARTÍNEZ VEGA, «Los congresos de la VOT en Madrid», en *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balances y perspectivas: I Congreso Internacional*, ed. por María del Mar GRAÑA CID (Barcelona: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2005), 147-171.

de propaganda y difusión es necesario destacar la aparición de algunos estudios más importantes, todos fruto de la pluma de religiosos. Dos de ellos, bajo la autoría del capuchino Martín de Barcelona y del observante Atanasio López respectivamente, consistían en sendas recopilaciones de obras de temática terciaria que vieron la luz entre el siglo XVI y comienzos del XX.<sup>11</sup> El tercer autor a mencionar es el también franciscano Lorenzo Pérez, cuyos artículos publicados precisamente en esta revista analizan diferentes aspectos del movimiento franciscano seglar castellano durante la Época Moderna, en especial en lo que tiene que ver con la participación de los terciarios madrileños en la redención de cautivos en África.<sup>12</sup>

Junto al trabajo de estos autores, durante aquel decenio afloraron publicaciones de menor enjundia en cuanto a su valor científico que, siguiendo la estela de las ya señaladas obras propagandística de otros tiempos, esbozaban una pequeña historia de la orden de carácter muy general, defendían los privilegios que gozaban los hermanos de la VOT o trataban de sacar a la luz la relación con el movimiento de importantes personajes históricos.<sup>13</sup> Esta primera etapa se puede dar por cerrada con la conocida obra de Agapito Sobradillo que si bien no es un estudio histórico —se centra en el papel de la VOT desde la perspectiva del derecho canónico— sí que hace numerosas alusiones a los privilegios disfrutados en tiempos pretéritos.<sup>14</sup>

---

11 Martín DE BARCELONA, «Ensayo de bibliografía hispano-americana referente a la V.O.T.», *Estudios franciscanos*, 27 (1921): 502-521. Atanasio LÓPEZ, «Ensayo de bibliografía española referente a la Venerable Orden Tercera», en *Crónica del III Congreso Nacional de Terciarios Franciscanos*, ed. por Juan R. DE LEGÍSIMA (Madrid: Imprenta de la Viuda de Gabriel López del Horno, 1922), 695-742.

12 Dicho estudio se publicó en diferentes números de *Archivo Ibero-Americano*. Otro trabajo interesante del mencionado autor es aquel en el que estudia la relación de los duques de Pastrana y la orden franciscana. En el mismo se narra el protagonismo de uno de los hijos de los duques, Fray Pedro González de Mendoza, en la difusión del movimiento terciario. También hace referencia a la Tercera Orden en un trabajo más tardío sobre la presencia franciscana en Extremo Oriente. Lorenzo PÉREZ, «La Orden Tercera de San Francisco de Madrid y la redención de cautivos de Marruecos», *Archivo Ibero-Americano* 14 (1920): 503-554, 16 (1921): 289-320. Lorenzo PÉREZ, «Los duques de Pastrana», *Archivo Ibero-Americano* 18 (1922): 48-69. Lorenzo PÉREZ, «La Venerable Orden Tercera y la Archicofradía del Cordón en el Extremo Oriente. Su importancia, sus hijos, sus obras», *Archivo Ibero-Americano* 33 (1930): 46-68, 177-212.

13 Valga como ejemplo el «Instituto popularísimo» de Fr. Martín Manterola o la Historia de la Orden Tercera de la provincia de Cantabria de Fr. Andrés de Ocerin. La primera de estas obras emplea los datos históricos para remarcar la mayor antigüedad y prestigio de la Orden Tercera Franciscana en comparación con otros movimientos terciarios —caso del dominico, carmelita o servita—. La segunda, mucho más interesante, centra su análisis en la provincia seráfica cántabra ofreciendo alguna información original. Manterola LAZCANO, *Instituto popularísimo (La Orden Tercera Franciscana)* (Santiago: El Eco, 1923). Andrés DE OCERIN JAÚREGUI, *Historia de la Orden Tercera de la Seráfica Provincia de Cantabria* (Zarauz: Editorial Vasca, 1928).

14 Agapito DE SOBRADILLO, *La tercera orden de San Francisco según el código de derecho canónico* (Santander: Librería Moderna, 1935).

A partir de entonces y tras los traumáticos episodios padecidos por el país en los años posteriores, se produjo un freno en las publicaciones sobre Historia de la Orden Tercera, excepción hecha de algunas pequeñas referencias de tipo local. Posiblemente la entrada en decadencia del movimiento en aquellos decenios tuvo también mucho que ver en esta situación. Habrá que esperar ya a la última década del siglo para asistir a una recuperación del interés por el mundo terciario. No obstante, dentro de esta travesía por el desierto existen algunas excepciones, como el estudio de Carrión sobre la fraternidad de La Aguilera, las referencias que hace Buenaventura de Carrocera a las tensiones entre observantes y capuchinos a la hora de repartir hábitos terciarios o los trabajos de Pazos, tanto los que de un modo explícito se centran en el estudio de la fraternidad gallega de Porto do Son, como de aquellos otros referidos a los provinciales compostelanos, en los que ofrece información sobre diferentes decisiones tomadas por la provincia con respecto a la VOT.<sup>15</sup>

Durante este período, el vecino Portugal contó con una producción posiblemente más reducida pero de mayor calidad, por el abundante manejo de fuentes primarias tratadas desde una perspectiva, eso sí, meramente erudita. De hecho, ya a finales del siglo XIX nos encontramos con el apreciable estudio de Joaquim Simões Barrico sobre la fraternidad de Coímbra y su hospital.<sup>16</sup> Pero, sin lugar a dudas, la obra de referencia es la del franciscano Bartolomeu Ribeiro, publicada a mediados del siglo XX.<sup>17</sup> En la primera parte del libro el religioso analiza el nacimiento y desarrollo del franciscanismo secular luso desde sus orígenes hasta el siglo XIX. En la segunda, ofrece una exhaustiva relación de las fraternidades terciarias existentes en cada una de las diócesis portuguesas, con su fecha de fundación. Este meritorio trabajo hace que la obra de Ribeiro continúe siendo hoy en día de ineludible consulta para estudiar la realidad de los terceros en territorio luso.

---

15 Luis CARRIÓN, «La Venerable Orden Tercera en La Aguilera», *Archivo Ibero-Americano* 9 (1949): 329-349. Manuel RODRÍGUEZ PAZOS, «La Venerable Orden tercera de San Francisco en el Puerto del Son», *Archivo Ibero-Americano* 32, n° 125 (1972): 29-67. Manuel RODRÍGUEZ PAZOS, «La Orden Tercera de San Francisco en el Puerto del Son. Notas históricas (1799-1874)», *Archivo Ibero-Americano* 32, n° 126 (1972): 149-211. Manuel RODRÍGUEZ PAZOS, «Provinciales compostelanos», *Archivo Ibero-Americano* 30, n° 118 (1970): 161-208. Manuel RODRÍGUEZ PAZOS, «Provinciales compostelanos», 30, n° 120 (1970): 461-494: Buenaventura DE CARROCERA, *La provincia de frailes menores capuchinos de Castilla*, vol. 1 (Madrid: El Mensajero Seráfico, 1949).

16 Joaquim Simões BARRICO, *Noticia historica da Veneravel Ordem Terceira da Penitencia de S. Francisco da cidade de Coimbra e do seu Hospital e Asylo* (Coímbra: Tipografia de J.J. Reis Leitão, 1895).

17 Bartolomeu RIBEIRO, *Os terceiros franciscanos portugueses. Sete séculos da sua história* (Braga: Tipografia «Missões Franciscanas», 1952). Con anterioridad ya había escrito otra obra de temática terciaria: Bartolomeu RIBEIRO, *Ordem Terceira Secular de São Francisco de Assis. Instruções histórico-jurídicas destinadas ao clero* (Braga: Biblioteca da Ordem Terceira Franciscana, 1924).

En las últimas décadas del pasado siglo, tanto en España como en Portugal, los historiadores comenzaron a interesarse por el particular ejemplo de la Tercera Orden, en el contexto del ya señalado despertar de los estudios sobre el asociacionismo religioso secular. En el caso hispano fueron pioneros los trabajos de Valentí Serra de Manresa y Ofelia Rey Castelao.<sup>18</sup> El camino abierto por estos autores, que enfocaban el fenómeno desde una perspectiva ya moderna, alejada del eruditismo que había primado hasta entonces, fue seguido por otros estudios que contribuyeron a ampliar el conocimiento de aquella compleja realidad.<sup>19</sup> Ese renacimiento del interés por el franciscanismo secular tuvo sus consecuencias en la creciente importancia de la temática terciaria en congresos científicos y cursos de verano, sobre todo en aquellos vinculados al estudio del franciscanismo, caso de los organizados por la Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos.<sup>20</sup>

---

18 Valentí SERRA DE MANRESA, «Els Terciariis franciscans a l'època moderna (segles XVII i XVIII)», *Pedralbes* 14 (1994): 93-105. Valentí SERRA DE MANRESA, «Els terciariis a Catalunya durant els segles XVII i XVIII», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 70 (1997): 119-188. Ofelia REY CASTELAO, «La Orden Tercera Franciscana en el contexto del asociacionismo religioso gallego en el Antiguo Régimen: La V.O.T. de la villa de Padrón», *Archivo Ibero-Americano* 59, n° 232 (1999): 3-47. Por aquellos años comenzaron a surgir también estudios que analizaban el patrimonio artístico de algunas fraternidades como, por ejemplo, la madrileña de San Francisco el Grande o la de Santiago de Compostela. Vid. Beatriz BLASCO, «Los trabajos de Teodoro Ardemans para la Venerable Orden Tercera de Madrid», *Villa de Madrid* 79 (1984): 39-46. Miguel TAÍN GUZMÁN, «La Capilla compostelana de la Venerable Orden Tercera de San Francisco», en *Monjes y monasterios españoles: actas del simposium (1/5-IX-1995)*, coordinado por Francisco Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1995), 767-786.

19 Vid. entre otros, Alfredo MARTÍN GARCÍA, «La celebración de la Semana Santa en las fraternidades terciarias del reino de Galicia durante el Antiguo Régimen», *Archivo Ibero-Americano* 64, n° 249 (2004): 629-654. Alfredo MARTÍN GARCÍA, «Un ejemplo de religiosidad barroca. La VOT Franciscana de la Ciudad de León», *Estudios Humanísticos. Historia* 3 (2004): 147-176. Alfredo MARTÍN GARCÍA, *Religión y sociedad en Ferrolterra durante el Antiguo Régimen: La V.O.T. seglar franciscana* (Ferrol: Concello de Ferrol, 2005). Alfredo MARTÍN GARCÍA, «Los franciscanos seglares en la Corona de Castilla durante el Antiguo Régimen», *Hispania Sacra* 57, n° 116 (2005): 441-466. Alfredo MARTÍN GARCÍA, «Franciscanismo seglar y propaganda en la Península Ibérica y Ultramar durante la Edad Moderna», *Semata: Ciências sociais e humanidades* 26 (2014): 271-293. Alfredo MARTÍN GARCÍA, «El modelo de religiosidad femenina de la Tercera Orden Franciscana durante la Edad Moderna», *Revista portuguesa de Humanidades* 20-2 (2016): 51-68. Domingo GONZÁLEZ LOPO, «Balance y perspectivas de los estudios de la VOT franciscana en Galicia (siglos XVII-XIX)», en *El franciscanismo en la Península Ibérica...*, 567-583. María Dolores DELGADO PAVÓN, *Reyes, nobles y burgueses en auxilio de la pobreza (la Venerable Orden Tercera Seglar de San Francisco de Madrid en el siglo XVII)* (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2009).

20 María del Mar GRAÑA CID y Agustín BOADAS LLAVAT, eds., *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balances y perspectivas: I Congreso Internacional* (Barcelona: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2005). Manuel PELÁEZ DEL ROSAL, coord., *El Franciscanismo en Andalucía la Orden Tercera Seglar* (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2006). Gonzalo FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ, coord., *Los Franciscanos Conventuales en España: Actas del II*

Algo similar a lo acontecido en España se vivió en Portugal por aquellos tiempos. Tras el trabajo pionero en la década de los setenta de José Anibal Eiras<sup>21</sup> sobre la fraternidad de Oporto, habrá que esperar a comienzos del nuevo milenio para contemplar un importante desarrollo de esta temática, proceso que, en cierta medida, corre en paralelo a lo observado en Brasil, espacio territorial en el que la Tercera Orden gozó de una importancia más que destacable durante la Edad Moderna.<sup>22</sup> Por consiguiente, en los últimos años han aflorado una serie de trabajos que han abierto un camino algo empinado en el caso luso debido a la importancia de las Misericordias, cuyo interés por los historiadores ensombreció los estudios de las terceras órdenes, no sólo la franciscana.<sup>23</sup>

---

*Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica* (Barcelona: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2006). Manuel PELÁEZ DEL ROSAL, dir., *El franciscanismo en Andalucía: perfiles y figuras del franciscanismo andaluz* (Córdoba: El Almendro, 2009). Manuel PELÁEZ DEL ROSAL, dir., *El franciscanismo en la Península Ibérica. El viaje de San Francisco por la Península Ibérica y su legado (1214-2014). Actas del III Congreso Internacional* (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2012). Manuel PELÁEZ DEL ROSAL, coord., *El franciscanismo: Identidad y poder. Libro homenaje al P. Enrique Chacón cabello, OFM*, (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos/Universidad Internacional de Andalucía, 2016).

21 José Anibal Guimarães da Costa EIRAS, «A obra assistencial dos terceiros franciscanos portuenses (Elementos para o seu Estudo)», *Revista de História* 3 (1980): 21-35. Esta obra es un resumen de la tesis de licenciatura defendida por el autor en 1972.

22 Como los estudios más significativos podemos citar los siguientes: Marieta ALVES, *História da Venerável Ordem 3ª da Penitência do Seráfico Pe. São Francisco da Congregação da Bahia* (Bahia: Imprensa Nacional, 1948). Adalberto ORTMANN, *História da Antiga Capela da Ordem Terceira da Penitência de São Francisco em São Paulo*. (Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1951). Fernando PIO, *A Ordem Terceira de São Francisco do Recife e suas igrejas* (Recife: Ufpe, 1967). Adalgisa Arantes CAMPOS, «As ordens terceiras de São Francisco nas Minas coloniais: cultura artística e procissão das Cinzas», *Estudos de História* 2 (1999): 121-134. William de Souza MARTINS, «A Ordem Terceira de São Francisco no Rio de Janeiro colonial (1700-1822)» (tesis doctoral, Universidade de São Paulo, 2001). Maria Regina Emery QUITES, «Imagem de vestir: revisão de conceitos através de estudo comparativo entre as Ordens Terceiras no Brasil» (tesis doctoral, Unicamp, 2006). Cristiano Oliveira de SOUSA, «Os membros da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica: prestígio e poder nas Minas (século XVIII)» (tesis de Máster, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2008).

23 María Marta Lobo de ARAUJO, «Vestidos de cinzento: os irmãos terceiros franciscanos de Vila Viçosa a través dos estatutos de 1686», *Callipole. Revista de Cultura* 12 (2004): 47-60. Célia RÊGO, Elisabete de JESUS e Inês AMORIM, «Uma confraria urbana à sombra de um espaço conventual. Os irmãos da Ordem Terceira de S. Francisco do Porto. Espiritualidade e sociabilidade (1633-1720; 1699-1730)», en *Em torno dos espaços religiosos. Monásticos e eclesásticos. Actas do colóquio de homenagem a Frei Geraldo Coelho Dias*, ed. por Inês AMORIM, Helena OSSWALD y Amélia POLONIA (Oporto: Universidade de Porto, 2005), 111-133. Elisabete de JESUS, «As manteladas: um espaço feminino de religiosidade dos Terceiros Franciscanos do Porto», en *Em torno...*, 135-154. Juliana de Mello MORAES, «Viver em penitência: os irmãos terceiros franciscanos e as suas associações, Braga e São Paulo (1671-1822)» (tesis doctoral, Universidade do Minho, 2009). António Francisco BARBOSA, *Assistência Prestada pela Ordem Terceira de Ponte de Lima aos Pobres* (Ponte de Lima: Autor, 2011). Alexandra ESTEVES, «A Ordem Terceira de S. Francisco de Ponte de Lima: Regras de funcionamento e

En consecuencia, a estas alturas de siglo no se pueden negar los avances en el conocimiento del fenómeno pero también es cierto que son muchas las incógnitas por desvelar. Se hace necesario profundizar en el análisis de estudios de caso, es decir, destapar las características internas y los comportamientos de más fraternidades para poder comprender de un modo más satisfactorio el grado de cohesión del movimiento y, también, su capacidad de adaptación a realidades muy diferentes: el mundo urbano, el rural, el espacio europeo, el colonial, el universo femenino, las elites sociales, las clases populares, etc. En este sentido, este trabajo busca desbrozar ese camino a fin de poder abrir nuevas perspectivas de trabajo en el futuro. Para tal fin comenzaremos realizando un esbozo de los orígenes y desarrollo del franciscanismo secular en la Península Ibérica durante el Antiguo Régimen para después analizar las claves de su éxito y su impacto social.

## 2. ORÍGENES, DECADENCIA Y RENACIMIENTO DEL FRANCISCANISMO SECULAR EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

La cuestión de los orígenes de la Orden Tercera de San Francisco continúa siendo objeto de análisis a día de hoy por parte de los especialistas, un análisis no exento de polémica desde el punto de vista académico. La discusión sobre la consideración de la orden como una fundación de San Francisco o simplemente franciscana, dio pie al debate sobre otra cuestión de igual modo sugerente: hasta qué punto la Orden de Penitencia fue la tercera de las órdenes fundadas por el santo y no la primera, en tanto en cuanto Francisco y sus seguidores eran, en un principio, simples seglares que buscaban el desarrollo de una religiosidad más intensa, predicando el arrepentimiento y practicando la penitencia y las obras de caridad.<sup>24</sup>

---

prática assistencial, à luz dos estatutos de 1683», en *Actas del III Congreso Internacional. El Franciscanismo...*, ed. por Manuel PELÁEZ DEL ROSAL, 1:703-720. María José PÉREZ ÁLVAREZ, «Mujer, caridad y religiosidad barroca en el norte portugués: la Tercera Orden Franciscana de Ponte de Lima», en *Ponte de Lima: Sociedade, Economia e Instituições*, coord. por Alexandra ESTEVES y Maria Marta LOBO DE ARAÚJO (Braga: CITCEM, 2012), 255-274. Alfredo MARTÍN GARCÍA, «Franciscanismo y religiosidad popular en el Norte de Portugal durante la Edad Moderna. La fraternidad de Ponte de Lima», *Archivo Ibero-Americano* 74, n° 279 (2014): 517-556.

24 Hoy parece existir un consenso bastante amplio en cuanto al hecho de la tardía creación de la orden de frailes menores, partiendo de la base de que la teórica regla de 1209 no pasaba de ser una «vita». Habrá que esperar a 1219 para que el movimiento sea calificado como «religio» con el «Cum Dilecti Filii» y un año más para que aparezca ya reconocida como «ordo» en el «Pro Dilectis Filis». Lawrence C. LANDINI, *The Causes of the Clericalization of the Order of Friars Minor, 1209-1260 in the Light of Early Franciscan Sources* (Chicago: Pontificia Universitas Gregoriana, 1968), 138. Jacques DALARUN, *The Misadventure of Francis of Assisi: Toward a Historical Use of the Franciscan Legends* (Nueva York: Franciscan Institute, 2002), 184-185. Augustine THOMPSON, *São Francisco de Assis. Uma nova biografia* (Lisboa: Casa das Letras, 2012), 53.

Otra cuestión interesante, que destapó en su momento Meerssermann y hoy en día es comúnmente asumida, es el hecho de que los penitentes del siglo XIII no surgieron de la nada, existiendo abundantes precedentes inmediatos.<sup>25</sup> Grupos como los pobres católicos, los laicos vinculados a los premostratenses o los humillados, entre otros, surgieron antes que los penitentes franciscanos, lo que es muestra del interés del laicado en participar de un modo más activo dentro de la Iglesia.<sup>26</sup> Esta circunstancia no significa, ni mucho menos, que se minusvalore la trascendencia del movimiento penitencial franciscano, pues el santo de Asís y posteriormente sus seguidores, fueron capaces de poner en valor el protagonismo de los laicos en la vida religiosa. Como ha señalado Le Goff, Francisco hizo ver a los seculares que eran dignos y capaces de desarrollar, como los clérigos y con los clérigos, una vida apostólica.<sup>27</sup> El hecho de que fundara propiamente una orden secular o que, más bien, esta se fuera configurando con los años a partir del heterogéneo movimiento penitencial hasta aflorar en la Regla de Nicolás IV (1289) no es, desde mi punto de vista, lo relevante.<sup>28</sup> Lo verdaderamente a destacar es que fuera o no fruto directo del «Poverello», no hay duda que el movimiento lleva su impronta marcada de un modo indeleble y que el éxito de la fórmula explica su imitación por otras órdenes mendicantes en los siglos posteriores.

La información con la que contamos sobre la aparición de los terciarios seculares en la Península Ibérica medieval es lo suficientemente fragmentaria en comparación con la documentación de la Edad Moderna como para tener que actuar con cautela. La imagen ofrecida en las viejas crónicas franciscanas, que identificaban su expansión paralela a la de la Primera Orden ha sido hace tiempo puesta en entredicho.<sup>29</sup> En ocasiones, su localización resulta tarea complicada ante la confusión de los términos empleados para calificarlos.<sup>30</sup> Con todo, sí que se atisba una pronta irrupción de los

25 Vid. Giles Gérard MEESSEMAN, *Dossier de l'Ordre de la pénitence au 13e siècle* (Friburgo: Éditions Universitaires, 1961). Giles Gérard MEESSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, (Roma: Herder, 1977). Alfonso POMPEI, «Il movimento penitenziale nei secoli XII-XIII», *Collectanea franciscana* 41 (1973): 9-40.

26 Julio MICÓ, «Los hermanos laicos en la evolución de la fraternidad primitiva», *Estudios Franciscanos* 77 (1976): 19-64, 32 y ss.

27 Jacques Le GOFF, *San Francisco de Asís* (Madrid: Akal, 2003), 22.

28 Heribert R. ROGGEN, «Tiers-Ordre de saint François ou Tiers-Ordre franciscain?», *Etudes franciscaines. Mélanges d'histoire et de doctrine* 20 (1970): 211-215.

29 Isidoro de VILLAPADIerna, «Observaciones críticas sobre la Tercera Orden de penitencia en España», *Collectanea franciscana* 41 (1973): 219-227, 220.

30 A veces la documentación habla de «beguinos», término que no siempre se puede vincular exactamente a los terciarios. De hecho, les podía perjudicar en la época, al identificarlos con corrientes heterodoxas. También se alude a ellos como «penitentes» o «frades de la Penitencia», de nuevo denominaciones demasiado ambiguas. En otras ocasiones las referencias pueden ser más fiables, caso de la denominación «cofrades de San Francisco» o miembros de la «cofratria Beati Francisci». José M<sup>a</sup>

terciarios, de un modo más palpable en el ámbito aragonés, espacio más propenso a la llegada de nuevas corrientes ortodoxas y heterodoxas a través del Mediodía francés.<sup>31</sup> En esta zona aparecen ya testimonios de su presencia a nivel individual en el último tercio del siglo XIII, el siglo de Francisco, y de fraternidades propiamente dichas durante la centuria siguiente.<sup>32</sup> También se constatan huellas de la presencia terciaria en Castilla y Portugal tras el asentamiento de los frailes menores.<sup>33</sup> La erección de eremitorios, oratorios, conventos o incluso instituciones asistenciales ligados a la orden en todo el territorio durante el siglo XIV son buena muestra de la bonanza del movimiento.

De hecho, el número de terciarios debió de ser lo suficientemente importante como para que los monarcas aragoneses, castellanos y portugueses se vieses obligados a tomar determinadas medidas, tendentes por lo general a limitar sus privilegios temporales que colisionaban con sus intereses. En una fecha tan temprana como 1356, Pedro IV de Aragón solicitaba del papa Inocencio VI la disolución de la Tercera Orden de Penitencia por estas razones. Un tiempo después, las cortes castellanas de Soria en tiempos de Enrique III (1380) derogaban el privilegio de exención de los derechos reales que gozaban los terciarios.<sup>34</sup> Esta política se mantuvo los años siguientes, seguramente fruto de la resistencia de estos a asumir sus obligaciones temporales. Así, en 1418, Juan II incidía de nuevo en ese aspecto:

---

POU Y MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)* (Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1996), 223, 336 (1ª edición Vich, 1930). Augusto PRIETO QUINTANA, «San Francisco de Sahagún. Primeros pasos de este convento franciscano», *Archivos leoneses* 71 (1982): 109-157. Isidoro de VILLAPADIERNA, «Vida comunitaria de los terciarios franciscanos de España en el siglo XIV», *Analecta T.O.R.* 6 (1982): 91-113.

31 Sobre la rápida irrupción de los terciarios en este ámbito territorial Vid. Pierre PÉANO, «Les *Pauvres Frères de la Pénitence* ou du *Tiers Ordre du bienheureux François* en France méridionale au XIII<sup>e</sup> siècle», *Collectanea franciscana* 41 (1973): 211-217.

32 José MARTÍ MAYOR, «Nuevos documentos para la historia de la orden franciscana seglar en Cataluña», *Archivo Ibero-Americano* 47, n° 185-188 (1987): 213-218. Josep BAUCCELLS I REIG, «Documentación franciscana en el Archivo Capitular de Barcelona. I Los franciscanos de la diócesis de Barcelona en los siglos XIII y XIV», *Archivo Ibero-Americano* 40, n° 160 (1980): 339-382.

33 José GARCÍA ORO, *Francisco de Asís en la España Medieval* (Santiago de Compostela: CSIC/Liceo Franciscano, 1988), 169-170, 418-419, 460-461, 466-467. VILLAPADIERNA, «Vida comunitaria de los terciarios», 91-113. Josep PERARNAU ESPELT, «Nuevos datos sobre los beguinos de Galicia y su vinculación con el Camino de Santiago», *Anthologica Annua* 24-25 (1977-78): 619-644. María del Mar GRAÑA CID, «Las órdenes mendicantes en el obispado de Mondoñedo. El convento de San Martín de Villaoriente (1374-1500)», *Estudios mindonienses* 6 (1990): 13-464. María del Mar GRAÑA CID, «Franciscanos y dominicos en la Galicia Medieval: aspectos de una posición de privilegio», *Archivo Ibero-Americano*, 53, n° 209-212 (1993): 231-270.

34 Atanasio LÓPEZ, «El franciscanismo en España durante los pontificados de Eugenio IV y Nicolás V a la luz de los documentos vaticanos», *Archivo Ibero-Americano* 19 (1932): 366-393, 382.

Establecemos y mandamos, que porque muchos hombres y mugeres se hacen frayles y sorores, y de Tercera regla del Señor S. Francisco por causa de no pechar, y se estan en sus casas y en sus bienes, y los labran y esquilman corno los otros legos, y por esta razon se excusan de pagar los nuestros pechos Reales y concejales; tenemos por bien, que los tales pechen y paguen lo que les cupiere á pagar de los dichos nuestros pechos Reales y concejales, según y como, y antes que las tales Reglas tomasen cortribuian y pechaban.<sup>35</sup>

En esta misma línea actuaron los monarcas lusos. Ya a finales de la centuria siguiente, Juan II de Portugal consiguió de la corte pontificia la bula «Exhibita Nobis» (1495), por la que se limitaba considerablemente la concesión del hábito tercero, dejando su control a los prelados de Braga y Coímbra.<sup>36</sup> A la par que se producía este fenómeno, tanto los reyes como el propio papado parecen estimular la creación de comunidades regulares de la Tercera Orden como instrumento diferenciador frente a beguinos, begardos y fraticellos.<sup>37</sup> La tendencia del poder político a eliminar los privilegios temporales, al menos a los terciarios no claustrales, fue finalmente asumida por la Iglesia en el concilio Lateranense V (1512-1517), lo que trajo consigo la separación efectiva entre regulares y seculares, distinción que no reconocía un sector dentro del franciscanismo pero que se había hecho más patente a medida que finalizaba el período medieval. Las distancias se agrandaron tras la aprobación de la regla de León X (1521), elaborada específicamente para las comunidades regulares terciarias.<sup>38</sup>

Precisamente, la política regia de derogación de sus privilegios temporales, refrendada por Roma, debió de constituir un elemento a tener en cuenta a la hora de entender la decadencia del movimiento franciscano secular durante el siglo XVI. Por otro lado, la separación efectiva entre una orden regular, fomentada por los pontífices, y una secular que suscitaba cierta desconfianza a las autoridades eclesiásticas, por los devaneos de algunos de sus integrantes tanto con corrientes heterodoxas –caso de los alumbrados–<sup>39</sup> como con algunas prácticas morales reprobables, precipitaron su entrada en una aguda crisis de identidad. Significativo al respecto son las disposiciones tomadas en el Capítulo General de la Familia Cismontana de 1583

35 *Novísima Recopilación de las Leyes de España* (Madrid: s.n., 1805), Libro VI, Título XVIII, Ley IX.

36 RIBEIRO, *Os terceiros franciscanos portugueses...*, 47.

37 José SÁNCHEZ HERRERO, «Beguinos y Tercera Orden Regular de San Francisco en Castilla», *Historia. Instituciones. Documentos* 19 (1992): 433-448, 444.

38 Salvador CABOT ROSELLÓ, «Evolución de la regla de la Tercera Orden Franciscana», en *El franciscanismo en la Península Ibérica...*, 653-678, 667.

39 Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)* (Madrid: Taurus, 1980), 64.

mediante las cuales se prohibía admitir en ese modo de vida a ningún hombre o mujer.<sup>40</sup> De igual modo, el desarrollo histórico de la primera orden en el caso peninsular, con su propio proceso de reforma, contribuyó a mantener este estado de cosas.

Tal panorama, si no de desaparición absoluta sí de franca decadencia, se mantuvo durante todo el siglo XVI y hasta comienzos del XVII. Fue entonces cuando se entró en una nueva etapa, un período de esplendor que se ha de integrar, como ya señalamos, en el proceso de reforma auspiciado por Trento y en el que el asociacionismo secular religioso desempeñaba un rol indispensable como punta de lanza de los ambiciosos objetivos pastorales fijados. En este ambiente propicio, en el que además nos encontramos con una primera orden fortalecida tras los traumas de la reforma a la observancia acometida en los años anteriores, es donde el franciscanismo secular resurgirá de sus cenizas. No hay duda que en este cambio de ciclo los frailes menores tuvieron mucho que ver, convirtiéndose en sus principales agentes de difusión, merced a sus dotes predicativas y a su notable influencia en la sociedad de la época, tanto en los entornos cortesanos como entre los sectores populares. Aun así, también existieron disputas entre las distintas ramas y reformas del franciscanismo, al pretender los observantes ostentar el monopolio del reparto de hábitos terciarios, pretensión que derivó en importantes polémicas y enfrentamientos que no impidieron que capuchinos, descalzos o incluso terciarios regulares participasen activamente en su extensión.

A diferencia de la época medieval, en el caso de la Tercera Orden moderna podemos fijar con claridad el momento del cambio. En efecto, es en 1606 en el Capítulo General de la Familia Cismontana celebrada en Toledo, donde se selló el compromiso de los frailes menores con la difusión del modo de vida tercero. Fray Pedro González de Mendoza en aquella ocasión ordenaba que la Tercera Orden se extendiese por «todas las provincias de Castilla a imitación de lo que en la de Aragón se guarda», afirmación que hace suponer que la crisis del movimiento fue menos aguda en los territorios aragoneses. Como es sabido, aquel impulso de la Tercera Orden chocó con la fuerte oposición de algunos sectores de la Iglesia, que desde el púlpito insinuaron el peligro de pecado mortal en el que incurrían aquellos que jurasen la regla terciaria. La cuestión, que generó importantes enfrentamientos y llegó incluso ante el Santo Oficio, concluyó con la victoria franciscana.<sup>41</sup> Tres años más tarde de aquel capítulo, el ministro general Fr. Arcángel de Mesina, indicaba a todos los superiores de aquellas provincias donde aún no se hubiera publicado la regla de la

---

40 Pedro DE SALAZAR, *Crónica y historia de la fundación y progreso de la Provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco* (Madrid: Imprenta Real, 1612), 388.

41 Tomás RODRÍGUEZ TORRELLAS, «Voto, promesa y profesión. En torno a los orígenes de la Venerable Orden Tercera en el siglo XVII», en *El franciscanismo en la Península Ibérica...*, 585-599.

Tercera Orden que lo hicieran con toda solemnidad bajo voto de obediencia.<sup>42</sup> Esta política de difusión del ideario tercero tuvo su continuación en el capítulo de 1621, celebrado en Segovia, en el que se dispuso:

que el instituto de la Tercera Orden se publique por todas las villas y lugares en donde no hubiese conventos, imbiando cada guardián a los que tocan a su guardiana a un religioso devoto, que por algún tiempo lleve comisión para dar hábitos a los que hallare capaces y suficientes, haziendoles, como lo ordena la regla, las informaciones primero. Y en los lugares donde huviere vicarios de monjas, se les dará a ellos esta comisión de dar hábitos y hazer informaciones. También se ordena, que si hubiese algún hermano de esta orden que sea clérigo predicador, dotado en virtud y letras que quiera exercitarse en andar por los lugares predicando la Regla (donde no huviere monasterio de nuestra orden) se le de comisión para que pueda hazerlo.<sup>43</sup>

A partir de entonces, el desarrollo de la VOT se produjo en dos niveles. En un primer momento se implantó con fuerza en el mundo urbano. En el caso de la Corona de Castilla el eje Toledo-Madrid fue el epicentro de la posterior expansión a otros centros poblacionales de entidad. Por su parte, en Portugal, Lisboa se erigió en el foco difusor del movimiento franciscano secular. Y es que en el mundo urbano y semiurbano era relativamente fácil que la simiente seráfica brotara, máxime si –como solía suceder– la localidad contaba con algún convento de frailes menores. En esos casos, el proceso de nacimiento y consolidación siguió unas pautas repetidas hasta la saciedad. En un primer momento, los terciarios se constituían como fraternidad al amparo de la iglesia conventual, donde desarrollaban sus celebraciones y reuniones. Tiempo después, cuando el número de integrantes era ya considerable y siempre que las rentas lo permitieran, se aventuraban a construir un templo propio, para lo cual concertaban con la comunidad religiosa la cesión o venta de un terreno lindante con el convento. Esa circunstancia les permitía quedar bajo el amparo protector de su inmunidad frente a las injerencias del clero diocesano. Los ejemplos conocidos que siguen este camino durante los siglos XVII y XVIII son innumerables: desde la propia fraternidad de San Francisco el Grande en Madrid, a las

42 Juan DE CARRILLO, *Primera parte de la Historia de la Tercera Orden de Nuestro Seraphico P. S. Francisco* (Zaragoza: por Lucas Sánchez, 1610), 27-28.

43 FRANCISCO DÍAZ DE SAN BUENAVENTURA, *Primera parte del espejo seráfico, destierro de ignorancias y antorcha contra las últimas dudas que descubrió el discurso: Sacada a vista del mundo para los insignes penitentes hijos de la esclarecida, siempre venerada y no menos que Seráfica Orden Tercera del Serafín llagado de la Iglesia nuestro Glorioso P. y Patriarca San Francisco* (Santiago: Por Antonio Frayz, 1683), 271.

de A Coruña, León, Sevilla, Valladolid, Ferrol, Elche, Yecla o las portuguesas de Oporto, Ponte de Lima y Guimaraes, entre otras muchas. De hecho, ese mismo proceso se constata para el caso americano, como se puede comprobar en las capillas de la Tercera Orden de Cartagena de Indias, Rio de Janeiro o Sao Paulo por poner algunos ejemplos. Obviamente hay excepciones, sobre todo en el caso de que no existiese convento mendicante en la localidad. Así sucedió, por ejemplo, en la ciudad portuguesa de Braga o en las villas de A Graña y Padrón, en el reino de Galicia. En esas ocasiones, las tensiones jurisdiccionales con las autoridades diocesanas aflorarían con mayor facilidad.

El furor terciario se extendió pues con suma celeridad en el mundo urbano peninsular, extendiendo su mecha desde las principales ciudades hasta las localidades más modestas. La acción pastoral de los frailes, unida a la demanda de unas prácticas devocionales atractivas y la búsqueda de mecanismos espirituales protectores para una mentalidad religiosa como aquella tan «contable» y obsesionada por la salvación, fructificaron en la rápida implantación del movimiento y su consolidación durante los siglos de la Edad Moderna.

Pero paralelamente a la creación de fraternidades urbanas bien organizadas y orgullosas de sus múltiples privilegios, la labor predicadora itinerante de los religiosos hizo prender también la llama terciaria en el ámbito rural. Las misiones desarrolladas por los frailes menores, de la rama o reforma que fueren, extendieron las profesiones a aquellos ámbitos: el padre Herosa, del convento de Herbón, aseguraba a mediados del siglo XVIII haber fundado, merced a su labor predicativa por el rural gallego, tres fraternidades en los actuales concellos de Antas de Ulla (Lugo), Barro (Pontevedra) y A Teixeira (Ourense).<sup>44</sup> Actuaciones similares desarrollaron los predicadores del colegio de Sahagún o los padres capuchinos en el amplio territorio donde ejercieron su labor pastoral.<sup>45</sup> En el Portugal del siglo XVII es conocida la incesante actividad de propagación del movimiento del predicador y escritor Fr. Luis de São Francisco, que desarrolló su acción misional por los territorios de las diócesis de Oporto, Braga, Viseo y Lisboa.<sup>46</sup> Tampoco era infrecuente que los misioneros seráficos en el ámbito rural, en vez de constituir fraternidades propiamente dichas, se limitasen a predicar la regla y repartir hábitos terciarios, asignando los nuevos

---

44 ANTONIO DE HEROSA, *Memorial de todas las cosas memorables de este colegio seminario de propaganda fide de San Antonio de Herbón desde su primitiva fundación, que fue en el año de el Señor de 1396, hasta el tiempo presente* (Herbón, 1756 –manuscrito–), 336.

45 Cuando el predicador franciscano de Sahagún Fr. Manuel Ricio, junto a dos compañeros, fundaba en 1692 la fraternidad de Santo Estevo de Valdeorras, aseguraba tener «auctoridad orden para hazer y desazer en todas las hórdenes terceras donde hiziere misión». Archivo Diocesano de Astorga (ADA), Sig. 11/10. *Libro de la Santa Horden Tercera de la villa de este lugar de San Estevan de Valdeorras*.

46 RIBEIRO, *Os terceiros franciscanos portugueses...*, 63.

novicios a una fraternidad ya existente. Así, nos encontramos en la VOT de Padrón a hermanos residentes en ámbitos muy alejados como las comarcas de Malpica y Trasdeza o en Pontevedra a hermanos de Marín.<sup>47</sup> En estos casos, la participación en las celebraciones comunes era prácticamente imposible, convirtiéndose en terciarios más de un modo nominal que efectivo.

La fortaleza del movimiento ya en la segunda mitad del siglo XVII es indiscutible, como nos corroboran el sin fin de fraternidades fundadas y de templos erigidos. También los cronistas reflejaron esa fuerte impronta del franciscanismo entre los seglares, si bien los datos numéricos que ofrecen son muy poco realistas.<sup>48</sup> Otra evidencia que sirve para comprobar el respaldo del movimiento dentro de la sociedad, son los datos derivados del vaciado de los testamentos. En el caso de la archidiócesis de Santiago de Compostela, el aumento en el número de terciarios declarados en estos documentos pasa de un exiguo 4% en el siglo XVII a un 23% a mediados de la siguiente centuria, alcanzando el 28% a comienzos del XIX.<sup>49</sup> También en el entorno cordobés parece atisbarse un incremento en las menciones a la VOT en la documentación notarial del siglo XVIII.<sup>50</sup> Aunque estas referencias hay que tomarlas con cierta cautela, puesto que los testamentos ofrecen un evidente sesgo en cuanto a la mayor presencia de los sectores más pudientes de la sociedad, no dejan de evidenciar la importancia del franciscanismo secular.

### 3. UN AMPLIO RESPALDO POPULAR: LAS BASES SOCIALES DE LA VOT FRANCISCANA

No hay duda, como ya hemos podido comprobar, del indiscutible protagonismo de los frailes menores en la expansión del franciscanismo secular durante los siglos de la Edad Moderna. Se ha dicho con frecuencia que el imponente desarrollo del

47 REY CASTELAO, «La Orden Tercera Franciscana en el contexto del asociacionismo religioso gallego», 23.

48 El padre Arbiol aseguraba que solamente en la Villa y Corte a finales del siglo XVII había inscritos entre novicios y profesos más de 78.000 hermanos y hermanas de la Tercera Orden. Para aquellas fechas también el portugués Frei Luis Pinheiro calculaba unos 8.000 en Lisboa y otros 11.000 en su comarca. Antonio ARBIOL, *Los terceros hijos del humano serafín, la venerable y esclarecida orden tercera de nuestro Seráfico Patriarca S. Francisco: refiere sus gloriosos principios, regla, leyes, estatutos y sagrados ejercicios, sus grandes excelencias, indulgencias, y privilegios apostólicos...: y las vidas... de sus mas principales Santos y Santas* (Zaragoza: por Iayme Magallon, 1697), 37. Luis DE S. FRANCISCO, *Livro em que se contém tudo o que toca à Origem, Regra, Estatutos...da Ordem Terceira* (Lisboa: Na Oficina de Miguel Deslandes, 1684), 389.

49 Domingo GONZÁLEZ LOPO, «La mortaja religiosa en Santiago entre los siglos XVI y XIX», *Compostellanum* 34 (1989): 277.

50 Soledad GÓMEZ NAVARRO, *La muerte en la provincia de Córdoba. Inventario de escrituras notariales de Córdoba, Montilla y Fuente Ovejuna (1650-1833)* (Sevilla: Colegio Notarial de Sevilla, 1996), 36.

asociacionismo religioso en la época, aunque no fue un comportamiento espontáneo sino claramente dirigido desde arriba, es una de las expresiones más palmarias del reformismo católico. Esa afirmación es extensible a la influencia franciscana a través de la expansión de la Tercera Orden. Los frailes menores –primero los observantes y más tarde las demás ramas y reformas– encendieron la llama del franciscanismo secular merced a su notable capacidad de influencia. Pero, desde luego, no llegaba con el control del púlpito: era necesario que existiese un ambiente propicio para que el mensaje calase y a este respecto es obvio que en una sociedad como aquella marcadamente sacralizada e impregnaba por la religiosidad barroca emanada de Trento, el modo de vida terciario resultaba sumamente atractivo. Las peculiaridades devocionales del movimiento y su notable prestigio, sustentado en un sinfín de privilegios espirituales, eran una combinación lo suficientemente sugerente como para que los hombres y mujeres que portaban el hábito de San Francisco se contaran por millares durante los siglos XVII y XVIII.

Muchos fueron los devotos que vistieron el hábito del Serafín de Asís, según narran los cronistas franciscanos. Monarcas como los españoles Felipe III o Felipe IV o los portugueses Juan IV o Alfonso VI abrazaron el modo de vida terciario y junto a ellos otros miembros preeminentes de la familia real. El apoyo explícito de los monarcas de las Casas de Austria y Braganza –posiblemente derivado de la influencia de los predicadores franciscanos en la Corte– alentó la llegada de los miembros más reputados de la nobleza. Junto a ellos, también clérigos, letrados, adinerados comerciantes, militares, campesinos acomodados, menestrales, jornaleros, pobres labradores o incluso esclavos se vieron seducidos por el espíritu seráfico. Así lo narran las visiones impresionistas de autores como Arbiol, Carrillo o Guillixtegui o, lo que es más importante, lo evidencian los datos cuantitativos emanados del vaciado de los registros de entradas de hermanos en diferentes fraternidades. Aunque en este caso es necesario ampliar el campo de análisis, multiplicando los estudios de caso, la información con la que contamos hasta el momento arroja unos resultados que corroboran esta impresión de partida, mostrando la Tercera Orden una notable capacidad de adaptación a las diferentes realidades sociales y económicas existentes. Por ejemplo, en las fraternidades gallegas de Ferrol y A Graña, vecinas entre sí y con una marcada influencia del mundo castrense, convivían durante la segunda mitad del siglo XVIII oficiales de la Armada, con suboficiales, trabajadores de los arsenales, comerciantes, clérigos y artesanos.<sup>51</sup> En ciudades levíticas como León o Braga, el

---

51 El 77,9% de los hermanos varones en Ferrol y el 79,3% en A Graña pertenecían al fuero militar, circunstancia por otro lado nada sorprendente si tenemos en cuenta que la ría ferrolana albergó durante aquella centuria una de las principales bases navales de la Corona. MARTÍN GARCÍA, *Religión y sociedad en Ferrolterra...*, 100-112.

peso del clero resultaba de gran importancia, aunque también los sectores acomodados y las clases populares urbanas tenían cabida.<sup>52</sup> En un centro administrativo como A Coruña, casi la mitad de los hermanos terciarios estaban vinculados al servicio de las armas o al organigrama administrativo de la Real Audiencia de Galicia.<sup>53</sup> Por su parte, en Oporto era el artesanado urbano el protagonista, copando el 50% del total de hermanos en el primer tercio del XVIII, aunque, como en los anteriores casos referidos, el clero también jugaba un papel destacado –22,9%–.<sup>54</sup>

En suma, cada fraternidad era un reflejo de la realidad socioeconómica de la localidad donde se había establecido: en el mundo rural y semiurbano los integrantes del sector primario eran mayoritarios, en localidades más populosas nos encontramos con oficiales y maestros artesanos, comerciantes, profesionales liberales, militares, clérigos o, por supuesto, nobles. Pero al margen de la mayor o menor importancia de uno u otro sector, no hay duda que el espectro social que abarcaba era ciertamente amplio y que el pardo sayal tercero era portado tanto por miembros de las élites como por integrantes de las clases populares urbanas y rurales.

Lo mismo podemos decir en cuanto a la participación por sexos. Lo cierto es que en no pocas fraternidades, tanto de la Corona de Castilla como de Portugal, las mujeres superaban en número a los varones: en la miñota Ponte de Lima el dominio femenino oscilaba a finales del siglo XVII y primera mitad del XVIII entre el 57,8% y el 69,5%. En la gallega de Padrón superaba el 65% a finales de la segunda centuria referida, alcanzando niveles todavía superiores en el primer tercio del XIX.<sup>55</sup> Un comportamiento muy similar al observado en Viveiro, en la que las hermanas de la orden significaban el 63,2% del total de la fraternidad entre 1751 y 1800, alcanzando el 70% entre 1801 y 1830.<sup>56</sup> Ese incremento de la presencia femenina en la primera mitad del XIX alcanza cotas incluso superiores en Ferrol, en donde suponían el 82,3% de los ingresos entre 1801 y 1837, frente al 55,1% del último tercio de la anterior centuria.<sup>57</sup> También en Lisboa el componente femenino era

---

52 Un 36% del total de hermanos varones en León y un 33% en Braga eran clérigos. MARTÍN GARCÍA, «Un ejemplo de religiosidad barroca», 170-171. MORAES, *Viver en penitencia...* 118.

53 De 672 hermanos que ofrecen esta información para la época, 329 se dedicaban a dichos menesteres. Archivo de la VOT de A Coruña (AVOTC), *Libros de entradas de hermanos*.

54 RÉGO, DE JESUS y AMORIM, «Uma confraria urbana», 129.

55 A comienzos de la década de los treinta del siglo XIX las terciarias padronesas suponían el 84,1 % del total de hermanos. REY CASTELAO «La Orden Tercera Franciscana en el contexto del asociacionismo religioso gallego», 22. MARTÍN GARCÍA, «Franciscanismo y religiosidad popular en el Norte de Portugal», 535.

56 Archivo de la VOT de Viveiro (AVOTV), *Libros de tomas de hábitos de la VOT de Viveiro*, 1729-1795 y 1796-1907.

57 Estos altos porcentajes de presencia femenina resulta más significativos si cabe para el caso ferrolano si tenemos en cuenta que la localidad durante la segunda mitad del siglo XVIII se caracterizaba

mayoritario, mientras que en el Oporto de comienzos del XVIII existía en la práctica un equilibrio entre ambos sexos.<sup>58</sup> Incluso en aquellas fraternidades donde los varones predominaban, las terciarias no dejaban de desempeñar un papel relevante. Así sucedía, por ejemplo, en localidades de fuerte impronta clerical, caso de Braga o León, o en otras de marcado cariz castrense, como la villa de A Graña. En todas ellas alcanzaban porcentajes siempre superiores al 40% del total de ingresos.<sup>59</sup>

En consecuencia, los datos cuantitativos con los que contamos hasta la fecha parecen constatar las impresiones ofrecidas por los cronistas y apologetas de la orden, que subrayaban la heterogeneidad del movimiento tanto en lo que tenía que ver con la representación de los diferentes estamentos de la sociedad como en lo que respecta a la participación por sexos. El padre Arbiol, autor de la obra de temática terciaria más influyente de la época, decía a propósito de esta diversidad lo siguiente:

Esta Santa Orden fue la ciudad fuerte de refugio común para todos los fieles, porque en ella dexó el Alférez de Jesu Christo Francisco puertas patentes y francas que a ninguno, como sea fiel católico y quiera hazer verdadera penitencia de sus pecados, se le niega le entrada, anciones, jóvenes, casados, libres, vírgenes, sacerdotes, legos, ricos, pobres, poderosos, desvalidos, nobles, plebeyos, doctos, ignorantes, grandes y pequeños, santos y pecadores, de todos estados, hombres y mugeres, como se quieran reducir a salvar sus almas: todos tienen cabida en esta Orden Sagrada que con mandato de Christo se instituyó para remedio de todos.<sup>60</sup>

El religioso, con su proverbial habilidad para los símiles, comparaba las fraternidades terciarias con el arca construida por Noé en la que, para salvarse del diluvio, entraron sin oposición todas aquellas criaturas que se aborrecían en tierra. O incluso llegaba a identificarlas con las primitivas comunidades cristianas,

---

precisamente por un marcado predominio masculino, relacionado con el peso de las actividades militares y de construcción naval. Antonio EIRAS ROEL, «Una primera aproximación a la estructura demográfica urbana de Galicia en el censo de 1787», *Semata: Ciências sociais e humanidades* 1 (1988): 155-178.

58 En el caso de Oporto los varones representaban para el período 1699-1730 el 50,03% frente al 49,97% de las mujeres. RÊGO, DE JESUS y AMORIM, «Uma confraria urbana», 127. Ana Cristina ARAÚJO, *A Morte em Lisboa. Atitudes e Representações, 1700-1830* (Lisboa: Editorial Notícias, 1997), 323.

59 Concretamente el 45,7% en León para el período 1736-1773 o el 41,3% en el caso bracarense entre 1674 y 1822. En el caso grañense los porcentajes se movieron entre el 48,8% en 1754 y el 46,9% de 1761. Archivo de la VOT de León (AVOTL), *Libros de entradas de hermanos*. MORAES, *Viver en penitencia...*, 127. MARTÍN GARCÍA, *Religión y sociedad en Ferrolterra...*, 87.

60 ARBIOL, *Los terceros hijos del humano serafín...*, 37.

idea que recogida también por otros autores.<sup>61</sup> Un tiempo antes, otro franciscano aragonés, Fray Diego Murillo, en el prólogo a la Historia de la Tercera Orden de Carrillo, aludía a esa convivencia de los poderosos con los sectores populares de la sociedad dentro de las comunidades terceras, asegurando que tal unión no iba en menoscabo del honor de aquellos:

Ni entienda nadie que la embarcación desta nave es solamente para la chusma y gente común; y que en este glorioso exercito han estado alistados solamente soldados visoños y de poca estima, porque en ella surcaron el mar deste mundo y devaxo de su vandera han militado emperatrizas, reyes arçobispos, obispos, príncipes, duques, condes y otras personas ilustres; de las quales muchas tiene la Iglesia canonizadas y muchas beatificadas: que después de aver peleado valerosamente en esta milicia, gozan gloriosas palmas en la Iglesia triumphante.<sup>62</sup>

Esta misma línea argumental adoptan los autores capuchinos, una vez vencido el pulso con los observantes en cuanto a su capacidad para crear fraternidades terciarias. De este modo se expresaba el padre Juan Bautista Joaquín de Murcia en su «Luz Seráfica» a comienzos del siglo XVIII:

y aunque por ser Luz Seráfica pudiera parecer demasiado intensa y activa respecto de la flaqueza y debilidad de nuestros ojos, sin embargo está templada con tan maravilloso artificio, que a un tiempo mismo es luz para todos; para hombres y mugeres, para eclesiásticos y seglares; para nobles y plebeyos, para ricos y pobres; para doctos e ignorantes; para tibios y fervorosos; para principiantes y consumados; para todos los estados y todos los sexos.<sup>63</sup>

61 Jaime Esteva señala en su «Estrella Seráfica» que uno de los objetivos de San Francisco al fundar la Tercera Orden fue retornar a la vida de los primitivos cristianos. Jaime ESTEVA, *Estrella seráfica del... patriarca asisio S. Francisco para guiar con sus fogosas luzes las almas del siglo à la mas suave i feliz penitencia de la V.O.T i por ella à las eternas delicias de la gloria* (Barcelona: en casa Mauro Martí, 1739 [licencias]), 35.

62 Fr. Diego era lector de teología en la provincia de Aragón. Juan CARRILLO, *Primera parte de la Historia de la Tercera Orden de nuestro Seraphico P.S. Francisco...: va al fin desta primera parte la historia del milagroso aparecimiento de la imagen de nuestra Señora del Monte Santo, y la fundacion del... Monasterio de Monjas de la Tercera Orden... en el Reyno de Aragon, en las Vaylias de Cantaueja / sacada a luz por fray Iuan Carrillo, frayle menor de la Regular Obseruancia...* (Zaragoza: por Lucas Sauhez [sic], 1610), Prólogo.

63 Juan Bautista JOAQUÍN DE MURCIA, *Luz seráfica de la venerable Tercera Orden de Penitencia de Nuestro Seráfico Padre San Francisco* (Valencia: en la imprenta de Vicente Cabrera: a costa de Joseph Cardona, 1718), 2-3.

Pero tras ese idílico panorama teóricamente igualitario se encuentra una realidad mucho más prosaica, consecuencia de la particular estructura social de la época. Un ejemplo paradigmático de lo señalado lo hallamos en los estatutos del año 1779 de la fraternidad de Ponte de Lima. En ellos se comienza realizando un ardiente alegato en defensa de la capacidad de la Orden Tercera para acoger en su seno a cualquier persona, del estado o condición que fuere. Argumentaban los *terceiros* portugueses que si todos los hombres y mujeres que profesaban la fe católica podían disfrutar de los sacramentos instituidos por Cristo, no debía existir impedimento para gozar de las indulgencias concedidas por los sumos pontífices a la orden. Sin embargo, más adelante se matizaba convenientemente el grado de participación de cada uno de los sectores de la sociedad en la vida interna de la fraternidad. Los integrantes de los grupos más desfavorecidos, «criados de servir, escravos ou de semellante qualidade», no accedían a la orden como hermanos de pleno derecho pues no podían vestir el hábito terciario, ni acompañar a la fraternidad en las funciones públicas y particulares, ni tampoco gozaban de los derechos de entierro y sufragio. En suma, podían beneficiarse de las indulgencias de las que gozaba el movimiento pero, de facto, no se les podía considerar verdaderos hermanos de la orden.<sup>64</sup>

Aún con todo, esas disposiciones dieciochescas resultaban un avance evidente en cuanto a la apertura de la VOT a los sectores menos favorecidos de la sociedad pues en las anteriores de 1683 era requisito imprescindible para tomar el hábito presentar el pertinente expediente de limpieza de sangre.<sup>65</sup> Tal obligación había quedado fijada tanto en el caso luso como en el hispano desde los capítulos generales de 1609 y 1621, celebrados en Toledo y Segovia respectivamente.<sup>66</sup> Y si parece que en Portugal desaparecieron, con matices, en el último tercio del siglo XVIII, no lo hicieron de una manera expresa en España, en donde pervivieron hasta la caída del Antiguo Régi-

---

64 Archivo Municipal de Ponte de Lima (AMPL), *Venerável Ordem Terceira de S. Francisco*, Estatutos e regra da Veneravel Ordem Terceira do Serafico Padre S. Francisco da villa de Ponte de Lima novamente reformados por orden de su Magestade, Cap. 1.

65 Como ya señalé en otro trabajo es muy posible que este cambio de actitud en los estatutos esté directamente relacionada en el caso portugués con las leyes de 1773 que eliminaban las distinciones entre cristianos viejos y cristianos nuevos. ESTEVES, «A Ordem Terceira de S. Francisco de Ponte de Lima», 705. MARTÍN GARCÍA, «Franciscanismo y religiosidad popular en el Norte de Portugal», 527.

66 La información que se confeccionaba para acreditar la idoneidad de los candidatos a tomar el hábito constaba de siete preguntas a los testigos seleccionados a tal fin: si conocieron a los padres y abuelos por las dos partes del candidato, si eran parientes del sujeto o si les movía otra cosa que la verdad para hacerlo, si estaba casado y velado según la Santa Madre Iglesia y si tenía descendencia; si él y sus ancestros habían sido siempre buenos católicos, no herejes ni moros ni judíos, ni condenados o penitenciados por el santo oficio. Si el pretendiente era buen cristiano temeroso de Dios y cuál era su estado económico. Gabriel DE GUILLIXTEGUI, *Apología en defensa de la Orden de Penitencia de San Francisco* (Bilbao: por Pedro de Huydobro, impresor del muy noble y muy leal Señorío de Vizcaya, 1643), 112.

men. La vigencia de esta norma en el caso hispano no impidió que, al menos durante el XVIII, algunas fraternidades la obviasen a la hora de examinar la idoneidad de sus postulantes, manteniéndose en otras, lo que provocó ciertos problemas en estas últimas a la hora de aceptar las patentes de aquellos hermanos procedentes de las primeras.<sup>67</sup> El requisito de limpieza de sangre se ha de entender como un elemento más de prestigio de la VOT en el contexto general de una sociedad marcada precisamente por esos patrones. No olvidemos que si los terciarios se decían integrantes de una orden era menester que aplicasen los mismos criterios de admisión que los fijados por los regulares. De ese modo, pues, se proyectaba una imagen privilegiada además de favorecer el acceso al movimiento de la aristocracia y el clero secular.

Por tanto, a pesar de lo señalado por la propaganda terciaria, existían obstáculos en cuanto a la ascendencia social a la hora de tomar el hábito franciscano. A ellos se añadían otros criterios excluyentes, caso, por ejemplo, del desempeño de oficios viles, el hecho de no contar con un patrimonio económico aceptable e incluso criterios raciales, aplicables en este caso, sobre todo, a las colonias ultramarinas.<sup>68</sup> La obligación de contar con un cierto patrimonio puede resultar contradictorio con el espíritu de la regla terciaria, pero se explicaba por el hecho de que no eran pocos los interesados en portar el hábito descubierto con el fin de vivir de él a través del ejercicio de la mendi-

67 El profesor González Lopo ha constatado las reticencias de los terciarios compostelanos a aceptar las patentes de sus hermanos de A Coruña, al constatar que en esta ciudad no se acometían dichas pruebas. GONZÁLEZ LOPO, «Balance y perspectivas de los estudios de la VOT», 582.

68 En el caso filipino, los integrantes más reputados de la sociedad de Manila, oriundos de la metrópoli, se asentaban en la fraternidad terciaria constituida en la capilla de San Antonio, junto al convento de San Francisco, dentro de las murallas de la capital. Mientras, los filipinos e incluso algunos españoles y criollos pobres, que tenían vetada su entrada en aquella fraternidad, tomaban el hábito primero en Dilao y, a partir de 1783, en el poblado de Sanpaloc. En la fraternidad de la ciudad de México, si bien no se estipulaba en sus textos normativos segregación alguna, lo cierto es que no hay constancia en sus registros durante el siglo XVIII de la entrada ni de negros ni de indígenas. En otros ámbitos de la Nueva España, caso de Orizaba, no existía tal impedimento, permitiéndose la entrada a todos. Más categóricas en tales restricciones –al menos en lo que atañe a negros y mulatos– eran las fraternidades brasileñas ubicadas en los principales centros urbanos de la colonia, aunque en territorios como Ouro Preto no llegaron a cumplirse plenamente. PÉREZ, «La Venerable Orden Tercera y la Archicofradía», 43-68 y 177-212. Carolina Yeveth AGUILAR GARCÍA, «Regulares, clérigos seculares y seglares hermanos. El papel de la Tercera Orden Franciscana en la ciudad de México del siglo XVIII», en *El Franciscanismo: Identidad y poder...*, 259-270, 261. David CARBAJAL LÓPEZ, «Los conventos de Orizaba (México): relaciones sociales, reforma eclesíástica y cambio político, 1767-1834», en *Tradicón y reforma en la Iglesia hispanoamericana 1750-1840*, coord. por Francisco Javier CERVANTES BELLO, Lucrecia ENRÍQUEZ y Rodolfo AGUIRRE SALVADOR (México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego). Anthony John R. RUSSELL-WOOD, «Prestige, Power and Piety in Colonial Brazil: The Third Orders of Salvador», *The Hispanic American Historical Review* 69 (1989): 61-89. MARTINS, *A Ordem Terceira de São Francisco no Rio de Janeiro...* 322-347. Lara MANCUSO, *Cofradías mineras: religiosidad popular en México y Brasil, siglo XVIII* (México: El Colegio de México, 2007), 128-134. MORAES, *Viver en penitência...*, 401.

cidad. Obviamente y dado que estamos ante un movimiento sumamente heterogéneo, estos requisitos se aplicaban de un modo más o menos estricto en función de las características de la fraternidad de turno. De este modo, en las grandes ciudades, en donde la influencia aristocrática en la composición social de las mismas era mayor, tendrían más sentido que en las fraternidades de localidades de menor entidad, en donde las diferencias sociales entre los componentes no eran tan acentuadas.

Existían también restricciones desde el punto de vista sexual. Si bien las mujeres podían ingresar en la fraternidad –previa autorización del padre, tutor o esposo–, en ningún caso estaban capacitadas para participar en las tomas de decisión de la misma. Como en lo que tiene que ver con los expedientes de limpieza de sangre, estas restricciones eran lógicas en una sociedad de marcado carácter patriarcal, en la que las mujeres debían desempeñar siempre un papel subordinado con respecto a los varones. Por otro lado, la búsqueda de una religiosidad más intensa basada en determinadas prácticas devocionales y en el aprendizaje de la doctrina, hacía recomendable la existencia de espacios diferenciados por sexos. Por ejemplo, el ejercicio de la disciplina en comunidad solamente era desarrollado por los hermanos varones o la vigilancia del proceso de noviciado de las mujeres parecía recomendable que se hallase bajo la responsabilidad de una integrante del mismo sexo a fin de evitar comportamientos poco deseables. Asimismo, el hecho de que las mujeres terciarias contaran con una organización paralela a la de los varones, con su propia ministra y discretas, les posibilitaba una cierta autonomía, aunque siempre bajo el control masculino. Por otro lado, en una sociedad en la que la imagen desempeñaba un papel relevante, el marchamo de respetabilidad que traía consigo para una mujer su pertenencia a la Tercera Orden era de tener en cuenta.<sup>69</sup>

Pero la regla de la VOT ofrecía además otras posibilidades a las mujeres que la quisieran abrazar y no se conformaran con las prácticas devocionales organizadas dentro de la fraternidad. Aunque esta vía procedía ya de tiempos medievales, la intensa religiosidad de la época propició el desarrollo de modelos radicales que buscaban una religiosidad todavía más intensa, ya fuera de modo individual o configurando pequeñas comunidades de beatas. Portando el hábito terciario y desarrollando una vida marcada por la austeridad y también, todo hay que decirlo, que propiciaba una importante libertad de movimientos, esta opción, siendo minoritaria, fue destacada en la época, generando un no despreciable número de candidatas a la canonización que fortalecían el prestigio del movimiento.<sup>70</sup> Los beaterios existentes en todo el territorio bajo la regla de la Orden Tercera de San Francisco

69 Ofelia REY CASTELAO y Serrana RIAL GARCÍA, *Historia das mulleres en Galicia. Idade Moderna* (Santiago: Xunta de Galicia/Nigratrea, 2010), 273.

70 Sirvan como ejemplo de beatas cuyas vidas fueron publicitadas los casos, entre otras, de Margarita Agulló, María Suárez de Toledo, Ana Pastor Alfaro, Isabel de la Cruz o Catalina de Jesús.

fueron numerosos y es posible que necesiten de una mayor atención por parte de los historiadores a pesar de los innegables avances de la historiografía estos últimos años.<sup>71</sup> Junto a ellos no pocos recogimientos, en donde se recluía a mujeres descarriadas, adoptaron la regla de la tercera orden.<sup>72</sup>

De todos modos, a medida que la reforma católica fue tomando cuerpo, esa importante libertad de movimiento de las beatas terciarias se fue restringiendo considerablemente, atendiendo a la desconfianza imperante en la época hacia las mujeres que no se hallaban bajo la autoridad masculina. En consecuencia, las ordenanzas y estatutos de la Tercera Orden dejaron en la mano de los padres provinciales de los regulares la concesión de hábitos descubiertos. Tanto en los territorios de la monarquía española como en los portugueses se hizo obligatorio para dicha obtención la elaboración de sendas informaciones en donde se constatare la intachable conducta de la solicitante y sus suficientes medios económicos, imprescindibles para evitar su caída en la mendicidad. Incluso surgieron algunas fundaciones específicas que buscaban evitar precisamente esos escarceos de las beatas terciarias con tales prácticas, caso, por ejemplo, del «recolhimento» fundado en Oporto en 1686 bajo la advocación de Santa Isabel de Hungría, a donde eran enviadas aquellas terciarias de hábito descubierto que desarrollaban ese tipo de actividades.<sup>73</sup>

Pero no fueron exclusivamente vigiladas aquellas beatas que optaban por una vida solitaria, también lo fueron aquellas otras constituidas en comunidades. La cierta permisividad existente hacia estas formas de religiosidad propia de tiempos bajomedievales y de comienzos de la Edad Moderna, dio paso a un fortalecimiento de su control, circunstancia cada vez más palpable a medida que nos acercamos al siglo XVIII. Ese incremento de la desconfianza generó un proceso de conversión de

---

71 Ángela ATIENZA LÓPEZ, «De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna», *Historia Social* 57 (2007): 14-168. Florencio ARDA ALDAY, «Freilas, seroras y beatas vascas: personalidad y caracterización (c. 1500-1650)» (tesis doctoral, Universidad de La Rioja, 2015). Alberto CORADA ALONSO, *Un beaterio en la Castilla del siglo XVIII. Vida y muerte en San Lázaro de Aguilar de Campoo* (Palencia: Intitución Tello Téllez de Meneses, 2015). Francisco PONS FUSTER, «Modelos de mujeres espirituales. El ejemplo de las beatas valencianas y su evolución histórica», en *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, ed. por Javier BURRIEZA SÁNCHEZ (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2015), 211-237. Laura CANABAL RODRÍGUEZ, «Beaterio y convento. Origen, evolución y desarrollo de las comunidades regulares de la Orden Franciscana en Toledo», en *El Franciscanismo: Identidad y poder...* 317-330.

72 Es el caso, por ejemplo, del colegio de recogidas de Santa María Magdalena de Hortaleza en Madrid. PÉREZ, «La Orden Tercera de San Francisco de Madrid y la redención de cautivos», 503-554.

73 Elisabete DE JESUS, «As manteladas: Um espaço feminino de religiosidade dos terceiros franciscanos do Porto», en *Em torno dos espaços religiosos. Monásticos e eclesiásticos...*, 135-154.

parte de esos beaterios en conventos, ya fuera manteniendo la regla de la tercera orden o abrazando la de la segunda.<sup>74</sup>

En conclusión, parece claro que el supuesto carácter universal del ideario franciscano secular es matizable para el Antiguo Régimen, existiendo obstáculos de tipo social, económico, sexual o étnico que limitaban el acceso, a veces de un modo concreto a determinadas fraternidades o a veces directamente a la orden. A pesar de esa circunstancia, por otro lado consustancial a la época y que, obviamente, no sólo afectaba a la VOT, los datos con los que contamos hasta la fecha nos ofrecen un panorama tremendamente variado que refuerza la idea de la notable influencia del franciscanismo secular en amplios sectores de la sociedad. Estos fecundos caladeros de vocaciones generaron realidades muy distintas en función de las características de la localidad de turno en donde se fundaba una nueva fraternidad. Aun a pesar de esa más que notable diversidad social, los sectores privilegiados controlaron el gobierno de las mismas a través del práctico monopolio de sus discretorios. Tal circunstancia resulta evidente en fraternidades fuertemente aristocratizadas, caso de las de Madrid, Oporto o Lisboa, por ejemplo, pero también en aquellas otras situadas en localidades de provincia, en las que en muchas ocasiones las elites locales acaparaban los principales puestos de gobierno. Tanto en unas como en otras, la capacidad de elección de cargos quedó controlada por estos sectores, sin que el resto de hermanos procedentes de los estratos populares tuviesen voz ni voto. En la fraternidad de San Francisco el Grande durante el siglo XVII el discretorio estuvo monopolizado por personajes relevantes de la vida cortesana.<sup>75</sup> En la de A Coruña durante la misma centuria no faltó entre sus ministros algún capitán general, la máxima autoridad política del reino de Galicia, escoltado en la junta de gobierno, sobre todo, por oidores de la Real Audiencia y canónigos de la colegiata de Santa María del Campo.<sup>76</sup> En la de León se justificaba el monopolio del voto por parte de las elites por el hecho de que la apertura del mismo a todos los hermanos podría generar «grandísima confusión».<sup>77</sup>

#### 4. CONCLUSIONES FINALES Y PLANTEAMIENTO DE FUTURO

Las investigaciones sobre el movimiento franciscano secular en la Península Ibérica durante Época Moderna han vivido un innegable avance en las últimas décadas.

---

74 Para conocer con mayor profundidad ese proceso Vid. ATIENZA LÓPEZ, «De beaterios a conventos».

75 DELGADO PAVÓN, *Reyes, nobles y burgueses en auxilio de la pobreza...*, 118 y ss.

76 AVOTC, *Libro 1º de acuerdos*.

77 Miguel DE CANO, *Regla de la Tercera Orden de Penitencia, que fundó el Seraphico Padre San Francisco para los seglares de uno y otro sexo y de diversos estados que viven en sus casas* (Valladolid, 1758), 31.

El creciente interés de los investigadores ha propiciado el desarrollo de un apreciable número de estudios de caso que resultan a todas luces imprescindibles para poder entender en todas sus dimensiones un fenómeno de tal complejidad. Es necesario, no obstante, proseguir por este camino para poder desentrañar una realidad a menudo demasiado distorsionada por el efecto de las visiones impresionistas de los cronistas de la época.

La combinación de los datos cuantitativos con los cualitativos evidencia algunos aspectos hoy ya suficientemente probados. En primer lugar, no hay duda de la íntima relación entre la propagación del ideario terciario a comienzos del siglo XVII y la intensa labor pastoral de los frailes menores en un contexto de efervescencia religiosa especialmente propicio para que la semilla seráfica brotase. En segundo, tampoco parece existir duda de que una de las claves del éxito de la VOT fue su asombrosa capacidad de adaptación a diferentes contextos sociales y culturales. La ambigüedad de la vieja regla medieval lo facilitaba, permitiendo la redacción de constituciones y estatutos generales y locales que se acomodaban a cada realidad. Ello no es óbice para que existiese un sentimiento de pertenencia que trascendía de lo local y que se sostenía, además, en unas prácticas religiosas y devocionales comunes.

Esa capacidad de adaptación también se puede extender a la esfera social. De hecho, la existencia de una sociedad jerarquizada no fue impedimento para la influencia del modo de vida terciario, encontrándonos desde reyes hasta esclavos abrazando el carisma terciario. Ciertamente, son los integrantes de las elites los que monopolizan el gobierno de las fraternidades, en especial de aquellas situadas en las localidades más populosas. Esa circunstancia ha sido duramente criticada con frecuencia por ciertos autores, achacando al movimiento terciario de la época un supuesto desapego a los ideales originarios del movimiento en tiempos medievales. En mi opinión, tal juicio de valor es injusto por varias razones: primero, porque parte de una visión excesivamente idealizada del movimiento terciario durante el Medievo que, ni mucho menos, se corresponde con la realidad. Y segundo, porque la crítica se hace desde una perspectiva actual, pretendiendo que los terciarios de aquellos tiempos se tuvieran que comportar como demócratas del siglo XXI. La existencia de expedientes de limpieza de sangre o el monopolio de los puestos de gobierno por nobles y clérigos no son comportamientos exclusivos de los terciarios, muy al contrario, son la tónica dominante en el Antiguo Régimen. Tampoco se deben cargar tintas contra el papel subordinado de las mujeres en el movimiento; antes bien, lo realmente interesante es observar como la regla tercera se pudo convertir para muchas de ellas en un instrumento para lograr una cierta autonomía, ya fuera dentro de la fraternidad de turno ya fuera a través de su conversión en beatas.

En consecuencia, nuestro conocimiento de la Tercera Orden durante aquellos siglos progresa adecuadamente, a la espera de la publicación de una monografía que trate de homogeneizar los datos dispersos con los que contamos en la actualidad, tanto de la realidad ibérica como de la americana, espacio este donde el interés por el movimiento es en la actualidad igual o mayor que en España y Portugal. Ese es nuestro propósito en los próximos años.

