

TRABAJO FIN DE GRADO

Facultad de Filosofía y Letras  
Grado en Historia

**La Orden de Hermanas Pobres de  
santa Clara: un punto de inflexión  
en la religiosidad femenina de la  
Europa del siglo XIII**

Esther Ovejero Ruiz de Pascual

Tutora: Rita Dolores Ríos De la Llave

Junio de 2018





**RESUMEN:** *La Orden de las Hermanas Pobres de santa Clara supuso un punto de inflexión en el desarrollo de la espiritualidad femenina a finales de la Plena Edad Media, pues no solo presentó un destino alternativo para las mujeres que deseaban huir del matrimonio y de la vida monacal tradicional, sino que además estuvo marcado por una serie de valores proto-feministas contrapuestos al ideal patriarcal de mujer sumisa, subordinada y dependiente, que acabó imponiéndose de la mano de las autoridades eclesiásticas.*

**PALABRAS CLAVE:** Espiritualidad femenina. Orden de las Hermanas Pobres de santa Clara. Reglas. Patriarcado. Proto-feminismo.

**ABSTRACT:** *The Order of the Poor Clare Sisters was a turning point in the development of female spirituality at the end of the Middle Ages, because presented an alternative destination for women who wanted to flee from marriage and traditional monastic life and was marked by proto-feminist values, opposed to the patriarchal ideal of a submissive, subordinate and dependent woman, which finally was imposed by the ecclesiastical authorities.*

**KEY WORDS:** Female spirituality. Order of the Poor Clare Sisters. Rules. Patriarchy. Proto-feminism.

# Índice

<b>1. Introducción</b> .....	<b>6</b>
<b>2. El desarrollo de la espiritualidad femenina</b> .....	<b>7</b>
<b>3. El proyecto clariano: un destino femenino alternativo</b> .....	<b>9</b>
<b>4. El establecimiento de una nueva forma de vida femenina</b> .....	<b>11</b>
4.1. Los primeros pasos de legislación clariana: entre tradición y novedad .....	11
4.2. Las grandes reglas.....	13
<b>5. El día a día de las clarisas: entre libertad y restricción</b> .....	<b>15</b>
5.1. El ingreso y la profesión .....	15
5.2. La clausura .....	17
5.3. La jornada diaria .....	19
5.4. El silencio.....	21
5.5. La castidad .....	23
5.6. El ayuno .....	23
5.7. El hábito.....	25
5.8. La pobreza absoluta .....	26
5.9. El gobierno interno .....	28
5.10. El vínculo jurídico-espiritual con la O.F.M. ....	30
<b>6. Conclusiones</b> .....	<b>32</b>
<b>7. Bibliografía</b> .....	<b>34</b>
7.1. Fuentes editadas .....	34
7.2. Libros y artículos de revista.....	34
<b>8. Anexos</b> .....	<b>40</b>
8.1. Santa Clara, una mujer nueva .....	40
8.2. <i>Privilegium Pauperatis</i> de Inocencio III (16 de junio de 1216).....	43
8.3. <i>Privilegium Pauperatis</i> de Gregorio IX (el 17 de septiembre de 1228) .....	43

8.4. Prólogo de la bula de sanción de la Regla de santa Clara emitida por Inocencio IV (9 de agosto de 1253) .....	43
8.5. Fórmula de profesión de Inocencio IV (5 de agosto de 1247).....	<b>¡Error!</b>
<b>Marcador no definido.</b>	
8.6. Fórmula de profesión de Urbano IV (18 de octubre de 1263).....	44
8.7. La última voluntad de san Francisco: la pobreza absoluta .....	44
8.8. La última voluntad de san Francisco: el vínculo jurídico-espiritual entre los franciscanos y las clarisas.....	44
8.9. La iconografía de santa Clara en el siglo XIII .	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
8.10. El hábito monástico femenino en el siglo XIII .....	45

# 1. Introducción

En el presente estudio abordaremos la cuestión del Medioevo en femenino pues, aunque en teoría las mujeres aparecen representadas en la Historia de la humanidad, cuando nos acercamos a la Historia tradicional advertimos que las féminas han permanecido ocultas detrás de los acontecimientos protagonizados por el sexo masculino, de manera que las referencias a ellas en los manuales son escasas. De ahí, nuestra aspiración de contribuir con la denominada Historia de las mujeres, es decir, con la Historia que tiene como protagonistas a las figuras femeninas.

Por ello, hemos enfocado nuestro trabajo hacia el ámbito religioso europeo a finales del periodo plenomedieval, ya que fue entonces cuando las féminas, que habían desempeñado un importante papel en el desarrollo de la espiritualidad desde la Alta Edad Media, pudieron escoger otras vías para satisfacer sus inquietudes espirituales al margen de la vida monástica tradicional. Concretamente, nos centraremos en la Orden de las Hermanas Pobres de Santa Clara (a partir de ahora O.S.C.), que supuso un punto de inflexión en la religiosidad femenina europea de la Plena Edad Media, pues presentó un destino femenino alternativo, alejado del matrimonio y del monacato tradicional, pero inserto en la ortodoxia.

Primeramente, nos adentraremos en un contexto de transformaciones socioeconómicas, concentrándonos en el papel de las mujeres en las nuevas tendencias surgidas en los ámbitos monástico y laico. En este sentido, intentaremos averiguar cuál de los dos espacios les brindó mayor autonomía y protagonismo y cuáles fueron las reacciones de las autoridades eclesiásticas y a qué grupos femeninos afectaron.

Por otra parte, examinaremos el proyecto religioso de santa Clara, prestando atención a las causas e influencias que lo hicieron posible, para evidenciar si se trató de una obra enmarcada en su tiempo y hasta qué punto puede entenderse como un destino alternativo para las féminas medievales.

En cuanto al establecimiento del modo de vida clariano, repararemos en los primeros pasos de la legislación con el objetivo de conocer sus pilares primitivos, sus sesgos de originalidad y los inconvenientes derivados de la expansión de la orden por Europa. Igualmente, estudiaremos el origen, las características y los problemas más importantes de sus cánones, incidiendo en su distanciamiento de la idea original en su intento por solventar las contrariedades y uniformizar la forma de vida de las *sorores*.

Finalmente, analizaremos su día a día, atendiendo a aspectos como el ingreso, la profesión, la clausura, la jornada diaria, el silencio, la castidad, el ayuno, el hábito, el ideal de pobreza absoluta, el gobierno interno o el vínculo jurídico-espiritual con la Orden de los Frailes Menores (a partir de ahora O.F.M.). Así, comprobaremos en qué medida las reglas hugoliniana, inocenciana y urbaniana representaron la voluntad del patriarcado, y en qué medida la normativa clariana manifestó ciertos valores proto-feministas.

Con todo, pretendemos elaborar una síntesis de los primeros pasos de una orden religiosa femenina medieval que ha sobrevivido hasta nuestros días, comparando los cánones que intentaron regular su día a día para diferenciar entre aquellos que defendían un ideal de mujer silenciosa, dependiente y sumisa, y aquellos que parecían abanderar ideales proto-feministas. Si bien, es necesario precisar que en ningún caso intentamos definir a santa Clara como una feminista al estilo contemporáneo, ya que como podremos comprobar parte de su ideario respondía a la tradición patriarcal.

## **2. El desarrollo de la espiritualidad femenina**

El final de la Plena Edad Media estuvo marcado por una serie de transformaciones socioeconómicas que afectaron, con diferentes matices, al conjunto de Europa, que a partir de entonces asistió a una expansión en todos los sentidos<sup>1</sup>. El impulso económico de los sectores productivos y comerciales, el afianzamiento de las corporaciones, el empuje urbano, la renovación de valores y la consolidación de incipientes grupos dirigentes perfilaron una nueva sociedad que, aunque no estaba completamente alejada del mundo rural, agrario y señorial, se vinculaba al desarrollo de un nuevo tipo de economía, la concentración de población en las ciudades y las formas de vida asociadas a ambos fenómenos, aspectos que suscitaron una crisis espiritual que los cristianos afrontaron de diferentes modos<sup>2</sup>.

Por una parte, en el ámbito monástico surgieron formas institucionales que buscaban conciliar la tradición monacal altomedieval con el nuevo espíritu religioso, basado en el ideal evangélico de pobreza y renuncia al mundo terrenal, así como en el ideal apostólico de difusión del Evangelio y anunciación de una Iglesia reformada. En

---

<sup>1</sup> SABATÉ CURULL, F. “Renovación económica y social: el mundo urbano”. En: ÁLVAREZ PALENZUELA, V. A. (coord.) *Historia Universal de la Edad Media*. Barcelona: Editorial Planeta, 2013, p. 501.

<sup>2</sup> RÍOS DE LA LLAVE, R. *Mujeres de clausura en la Castilla Medieval: El Monasterio de Santo Domingo de Caleruega*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2007, p. 38.

este contexto, nacieron las órdenes mendicantes, que recopilaron las innovaciones implantadas por el monacato a lo largo de los siglos X-XII<sup>3</sup>, presentándose más próximas a la realidad social y a las necesidades de unas gentes cuyas creencias, vivencias y religiosidad estaban cambiando<sup>4</sup>.

Las féminas medievales se interesaron por los monasterios de larga tradición y por los surgidos en el marco de las órdenes más recientes, incrementándose el porcentaje de profesas a finales del siglo XIII<sup>5</sup>. Si bien, aunque las fundaciones de comunidades femeninas aumentaron, su número continuó siendo escasísimo. Además, exigían una dote a las jóvenes y únicamente admitían a las más humildes como sirvientas, de manera que poseían un carácter exclusivista y aristocrático<sup>6</sup>.

Por otra, en el plano laico aparecieron corrientes espirituales que pretendieron regresar a la pureza primitiva del cristianismo, adoptando un modo de vida evangélico, practicando la pobreza y predicando la Palabra de Dios<sup>7</sup>. Aunque en un principio se mantuvieron en el marco de la ortodoxia, su ambición reformista les condujo a adoptar una actitud de denuncia sistemática que les enfrentó a la jerarquía eclesiástica, les empujó hacia el radicalismo y en ocasiones les motivó a buscar signos de identidad en principios concebidos como heterodoxos, siendo identificados por el dogma jurídico-teológico como herejías en la medida en la que subvirtieron el orden público<sup>8</sup>.

Al igual que en el ámbito monacal, las mujeres, primero provenientes de la nobleza, el patriciado urbano y las oligarquías comerciales y luego por imitación de otros grupos sociales inferiores, se sintieron atraídas por estos fenómenos espirituales, adoptando múltiples y variadas formas identificadas con una inmensa cantidad de

---

<sup>3</sup> PALACIOS MARTÍN, B. “Los dominicos y las órdenes mendicantes en el siglo XIII”. En: *VI Semana de Estudios Medievales: 31 de julio al 4 de agosto*. Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1995, p. 32.

<sup>4</sup> CANABAL RODRÍGUEZ, L. “La fe de San Francisco y su voz. Continuidad y diversidad fundacional de las ramas femeninas en la ciudad imperial (siglos XIII-XIV)”. En: *Sémata: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. 2014, no. 26, p. 194.

<sup>5</sup> El aumento también estuvo relacionado con la *Frauenfrage*, una desproporción entre los varones y las féminas en edad casadera, promovida por las guerras feudales, las Cruzadas, el celibato clerical, la mayor esperanza de vida femenina y la dilación del matrimonio de acuerdo con los ordenamientos gremiales (RÍOS DE LA LLAVE, R. *Ob. Cit.*, 2007, p. 38).

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> VAUCHEZ, A. “Santa Clara y los movimientos religiosos femeninos de su tiempo”. En: *Selecciones de Franciscanismo*. 1997, vol. XXVI, no. 78, p. 442.

<sup>8</sup> PALACIOS MARTÍN, B. *Ob. Cit.*, pp. 32-33.

vocablos, luego reunidos bajo la denominación *mulieres religiosae*<sup>9</sup>, que demuestran el desarrollo de la espiritualidad femenina a finales del periodo plenomedieval<sup>10</sup>.

En cualquier caso, estas tendencias presentaron un destino alternativo, donde las féminas, por su propia decisión y sin someterse a ninguna regla determinada, asumieron una forma de vida basada en los ideales evangélicos, la práctica religiosa, el desarrollo espiritual y la ayuda al prójimo<sup>11</sup>. Empero, muchas de ellas se inclinaron hacia los movimientos heterodoxos, pues les brindaban un papel más activo en el culto y les permitían llevar a cabo tareas vetadas por la doctrina establecida<sup>12</sup>.

En este sentido, se situaron en el punto de mira de las autoridades eclesiásticas que, si ya de por sí desconfiaban de las manifestaciones religiosas alternativas, todavía más de aquellas en las que existían componentes femeninos. Por ello, desplegaron una serie de mecanismos, destinados a impedir que las mujeres actuaran por cuenta propia, que afectaron a las involucradas en las nuevas tendencias y a las sometidas a la estructura eclesiástica establecida.

### **3. El proyecto clariano: un destino femenino alternativo**

El proyecto clariano se encuadró en este contexto, en cuyo marco nacieron los movimientos religiosos que buscaban recuperar la *vita apostolica* basada en la comunidad, la pobreza, la predicación directa y la curación de las almas. San Francisco de Asís, nacido en el seno de una familia de mercaderes enriquecidos, reaccionó ante la creciente presencia del dinero en la vida cotidiana, su injusto reparto y las inquietudes espirituales en torno a la recuperación de una forma de vida de acuerdo con el Evangelio<sup>13</sup>. Por ello, recogió los ideales de pobreza y perfección evangélica, dando lugar a una de las corrientes espirituales más relevantes de todo el Medievo: la O.F.M.

Tal fue su repercusión que la Iglesia se vio obligada a integrar la nueva agrupación religiosa dentro de su estructura institucional, sobre todo para evitar desviaciones heterodoxas. Además, el modo de vida propuesto por san Francisco no suponía ninguna

---

<sup>9</sup> RÍOS DE LA LLAVE, R. *Ob. Cit.* 2007, p. 38.

<sup>10</sup> GARCÍA HERRERO, M. C. “Mulieres religiosae, predicación femenina y expectativas y actuaciones de doña María de Castilla, reina de Aragón”. En: DEL VAL VALDIVIESO, M. y JIMÉNEZ ALCÁZAR, J. M. (coords.) *Las mujeres en la Edad Media. Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 3. Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2013, p. 301.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> RÍOS DE LA LLAVE, R. *Ob. Cit.* 2007, pp. 40-41.

<sup>13</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. “El conventualismo femenino: las clarisas”. En: *Actas VI Semana de Estudios Medievales: 31 de julio al 4 de agosto*. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1996, p. 87.

amenaza, pues no cuestionaba la doctrina ni el orden social establecido, únicamente defendía la enseñanza evangélica, el rechazo de la riqueza y la práctica de la mendicación<sup>14</sup>.

Entre las primeras mujeres en integrarse en este fenómeno encontramos a santa Clara que como muchas féminas de la época manifestó inquietudes espirituales desde la infancia, aunque no actuó de la misma manera que su maestro, pues optó por una vida contemplativa, alejada del mundo, que favoreció la aceptación y protección por parte de las autoridades eclesiásticas<sup>15</sup>. Esto podría explicar el éxito del proyecto clariano frente al fracaso de otros fenómenos espirituales femeninos, pues al renunciar al ejercicio de la predicación, asumía el estereotipo de mujer silenciosa admirado por la Iglesia. Y es que, si algo quedó demostrado, fue que cualquier intento femenino de participar en este ámbito de la *vita apostolica* estaba condenado a desaparecer<sup>16</sup>.

Igualmente, podríamos aludir a la realización de los votos solemnes y a su adecuación, aunque polémica, a una regla definida y aprobada por la Iglesia. Esto diferencia a las clarisas de las espontáneas agrupaciones de mujeres que, como fue el caso de las beguinas, vivían sin ninguno de estos dos atributos, generando recelos entre las autoridades eclesiásticas<sup>17</sup>. Empero, ambas compartieron la dedicación a las labores manuales o sanitarias, a diferencia de los tradicionales monasterios donde el trabajo manual estaba reservado para las mujeres de menor condición social<sup>18</sup>.

En cualquier caso, la experiencia clariana estuvo estrechamente vinculada a la efervescencia de los fenómenos espirituales, parcial o completamente laicos, que acaecieron a fines del periodo plenomedieval. Este nexo, visible en la biografía de la santa, trascendió más allá de la fase inicial de regulación, sobre todo en relación con el movimiento penitencial laico, pues el proyecto clariano recogió la importancia de la huida del mundo, principalmente relacionada con el rechazo del matrimonio, que en la época se establecía en función de las estrategias sociales y patrimoniales; así como el deseo de pobreza absoluta, entendida como una forma de reproducir la condición de las gentes más humildes y como una herramienta privilegiada de la *imitatio Christi*<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>15</sup> *Vid. Infra*, anexo 8.1.

<sup>16</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 89

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Vid. Infra*, capítulo 5.3.

<sup>19</sup> VAUCHEZ, A. *Ob. Cit.*, p. 450.

No obstante, el aspecto de la espiritualidad penitencial por el que santa Clara se sintió más atraída fue su actitud favorecedora hacia las mujeres, pues en un mundo en el que las féminas eran identificadas con la imperfección y el vicio, la salvación no sólo quedó al alcance de todos los que “se dejaban tocar por el espíritu de la penitencia”<sup>20</sup>.

En suma, habiendo nacido como una respuesta más a la crisis espiritual y vinculado con los movimientos religiosos alternativos de la época, el proyecto clariano se convirtió en una expresión enmarcada en su tiempo, que presentó un nuevo destino para todas aquellas mujeres con inquietudes espirituales que querían huir del matrimonio y de la tradición monástica, pero sin incurrir en la heterodoxia.

## **4. El establecimiento de una nueva forma de vida femenina**

### ***4.1. Los primeros pasos de legislación clariana: entre tradición y novedad***

En 1212 santa Clara se establecía junto con otras seguidoras de la corriente franciscana en el monasterio asisiano de San Damián, bajo la protección y la supervisión de san Francisco<sup>21</sup>.

En su primera etapa, se guiaron por las observancias de San Damián y por una breve *forma vivendi* elaborada por su maestro de la que únicamente se han conservado algunas menciones en la regla y el testamento de la santa<sup>22</sup>. En ellas, se insiste en dos rasgos que definen la espiritualidad de la congregación y que constituyen el eje de sus estructuras constitucionales: la pobreza y el vínculo jurídico-espiritual con la O.F.M. Aunque no podemos concretar más, seguramente las observancias primitivas no permanecieron inmutables<sup>23</sup>, pues las prácticas extremas se moderaron y equilibraron de acuerdo con las necesidades y experiencias cotidianas<sup>24</sup>.

No obstante, a partir de noviembre de 1215 las autoridades eclesiásticas comenzaron a recelar de la comunidad damianita, pues incumplía dos decretos establecidos en el IV Concilio de Letrán: la prohibición de fundar nuevas órdenes religiosas y la obligación de los monasterios de acogerse a una norma e institución

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 444.

<sup>21</sup> *Vid. Infra*, anexo 8.1.

<sup>22</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015, p. 62.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>24</sup> ORDIERES JUNCO, N. *Contribución a la historia e instalación de las Hermanas Pobres (Clarisas) en las diócesis castellano-leonesas de Burgos, Zamora, Salamanca y León en la segunda mitad del siglo XIII*. Cantabria: Universidad de Cantabria, 2017, p. 45.

aceptada por la Iglesia<sup>25</sup>. En consecuencia, las *sorores* asumieron la Regla de san Benito<sup>26</sup>, una inclinación que pudo estar motivada bien por el conocimiento que santa Clara tenía de esta normativa debido a su paso por algunas comunidades benedictinas, bien porque al ser la más reconocida evitaba las desconfianzas de los oficiales eclesiásticos. En cualquier caso, su ascunción implicaba el nombramiento de una abadesa, título que la santa aceptó por presión de su maestro, siendo uno de los pocos vestigios benedictinos que perduraron en la legislación posterior<sup>27</sup>.

El ideal de pobreza clariano, semejante al franciscano, imponía la renuncia tanto a los bienes individuales como a los comunitarios, una aspiración que requería de la anuencia del pontífice<sup>28</sup>, la cual la recién nombrada abadesa logró de la mano de Inocencio III que, el 16 de junio de 1216, emitió el *Privilegium Pauperatis*<sup>29</sup>, contradiciendo las cláusulas lateranenses, al aceptar y respaldar la creación de un nuevo modelo de comunidad monástica femenina caracterizado por la pobreza absoluta<sup>30</sup>, que motivó que desde muy tempranamente las clarisas fueran identificadas como las Damas Pobres<sup>31</sup>.

Empero, con el paso del tiempo la pobreza fue debilitándose, tanto por la iniciativa de las propias religiosas como por la intervención del recién ungido Gregorio IX, que incluso como cardenal había donado propiedades a algunas comunidades<sup>32</sup>. Por ello, santa Clara demandó una confirmación del *Privilegium Pauperatis*, que el pontífice aceptó de buen grado publicando, el 17 de septiembre de 1228, uno nuevo que respetaba rigurosamente el contenido del anterior<sup>33</sup>.

De esta manera, la legislación clariana quedaba marcada por algunos aspectos de las observancias primitivas damianitas, la *forma vivendi* de san Francisco y ciertos rasgos de la tradición benedictina, a la vez que presentaba cierta originalidad frente al resto de comunidades religiosas femeninas que, pese a ir en contra de los acuerdos conciliares, estaba amparada por el papa.

---

<sup>25</sup> GARCÍA GARCÍA, A. L. “La legislación de las clarisas: estudio histórico-jurídico”. En: *Archivo Ibero-Americano*. 1994, no. 54, pp. 189-190.

<sup>26</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 90.

<sup>27</sup> GARCÍA GARCÍA, A. L. *Ob. Cit.*, p. 194.

<sup>28</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 91.

<sup>29</sup> *Vid. Infra*, anexo 8.2.

<sup>30</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 94.

<sup>31</sup> ORDIERES JUNCO, N. *Ob. Cit.*, p. 45.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Vid. Infra*, anexo 8.3.

## 4.2. *Las grandes reglas*

Las damianitas habían combinado diferentes regulaciones, dando lugar a un modo de vida indeterminado que, de la mano de los nuevos monasterios europeos surgidos a imitación de San Damián, promovió una gran variedad de estilos de vida. La complejidad de la situación motivó que entre 1217 y 1218 el cardenal Hugolino de Segni, que por aquel entonces era su protector, se comprometiese a unificar su forma de vida. Así, una vez hubo adquirido las facultades pertinentes, formuló unas pautas cuyo fin último era completar la Regla de san Benito y adecuarse mejor a la cotidianidad de las *sorores*<sup>34</sup>.

El proyecto hugoliniano quedó recogido en la primera Regla de las Damas Pobres o Regla de Hugolino<sup>35</sup> que, aprobada en julio de 1219, respetaba los cánones lateranenses y se mantenía al menos nominalmente en la normativa benedictina, a la vez que incluía aspectos nuevos y en ocasiones demasiado extremos<sup>36</sup> que, aunque causaron reticencias entre las damianitas, no impidieron que la aceptaran y profesaran con la anuencia de san Francisco<sup>37</sup>.

Empero, cada vez eran más las comunidades que reproducían el modo de vida de San Damián, adoptando en distintos o ningún grado el *Privilegium Pauperatis* y originando una inmensa variedad de formas de vida, que intentó mitigar Inocencio IV en 1247 con un nuevo ensayo legislativo<sup>38</sup>: la Regla de Inocencio, que sustituía la fórmula de profesión benedictina por la franciscana y obligaba a las *sorores* a tener propiedades al entender que era la única manera de que pudieran sustentarse<sup>39</sup>. Esto motivó a algunas congregaciones a rechazar el proyecto, pese a que recogía algunas de sus pretensiones, anclándose muchos monasterios españoles, franceses e italianos en la Regla de Hugolino<sup>40</sup>, que acabó por convertirse en la base jurídica de la orden una vez se hubo eliminado “la ficción benedictina”<sup>41</sup>.

---

<sup>34</sup> VIZUETE MENDOZA, J. C. “Las Clarisas Nazarenas”. En: IBÁÑEZ MARTÍNEZ, P. M. y MARTÍNEZ SORIA, C. J. (coords.) *La imagen devocional barroca*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2010, p. 57.

<sup>35</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 217.

<sup>36</sup> GARCÍA GARCÍA, A. L. *Ob. Cit.*, p. 195.

<sup>37</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 91.

<sup>38</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 238.

<sup>39</sup> LONGÁS OTÍN, L. “La Orden Franciscana en Tauste”. En: *Actas de las IV Jornadas sobre la Historia de Tauste: 9 al 13 de diciembre*. Zaragoza: Asociación Cultural “El Patiaz”, 2002, p. 24.

<sup>40</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 91.

<sup>41</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 210.

Con todo, la santa continuaba insatisfecha porque ninguna de las constituciones recogía con fidelidad sus ideales de vida. Por ello, redactó una nueva, que no sólo atendía a las enseñanzas de san Francisco y a determinados aspectos de la *Regula Bullata*<sup>42</sup>, sino que además presentaba un marco más próximo a la cotidianidad de las *sorores*<sup>43</sup>. La Regla de santa Clara, aprobada primero por el cardenal Rainaldo en una visita al monasterio de San Damián y sancionada después por Inocencio IV<sup>44</sup>, se convirtió para muchos historiadores e historiadoras<sup>45</sup> como M. V. Triviño Monrabal en el primer y único código escrito por una fémina y respaldado por la Iglesia<sup>46</sup>. Si bien, tras el fallecimiento de la fundadora, surgieron otras dos constituciones que trataron de organizar y unificar el modo de vida de las clarisas: la Regla de las hermanas menores encerradas y la Regla de Urbano IV.

La primera nació de la mano de la princesa y beata Isabel de Francia, siendo una síntesis ecléctica de las normativas anteriores que se acercaba y se alejaba a la vez del código promulgado por la santa<sup>47</sup>. Reconocida por Alejandro IV el 10 de febrero de 1259 para el monasterio de Longchamp, únicamente fue admitida por algunas comunidades francesas, inglesas e italianas, cuyas monjas recibieron la denominación de *sorores inclusae* o *sorores minores inclusae* por el peso de la clausura<sup>48</sup>.

La segunda estuvo ligada a la persistencia de los problemas tradicionales de los pilares clarianos: la pobreza absoluta y la vinculación jurídico-espiritual con los frailes menores<sup>49</sup>; así como con la necesidad de unificar las formas de vida de los grupos de mujeres que habían surgido inspirados en San Damián<sup>50</sup>. La nueva normativa, elaborada por el cardenal Juan Gaetano Orsini y aprobada mediante la *Bula Clara* emitida por

---

<sup>42</sup> La Regla de san Francisco o *Regula Bullata* fue sancionada por una bula pontificia conocida como *Solet annuere* y emitida por el papa Honorio III el 29 de noviembre de 1223 (LE GOFF, J. *San Francisco de Asís*. Madrid: Ediciones Akal, 2003, p. 49).

<sup>43</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 265.

<sup>44</sup> *Vid. Infra*, anexo 8.5.

<sup>45</sup> Algunos investigadores e investigadoras actuales atribuyen la autoría de la Regla de Paracleto (1137) a Eloísa y no a Pedro Abelardo, sobre todo porque trata temas prácticos y cotidianos de la comunidad. Por lo tanto, si damos por buena esta teoría, Eloísa habría escrito una regla monástica femenina, aprobada por las autoridades eclesiásticas, ochenta años antes que santa Clara (DALARUN, J. “Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet”. En: *Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*. 2005, no. 32, p. 66).

<sup>46</sup> TRIVIÑO MONRABAL, M. V. “El libro que da forma a la vida claustral: la regla de Santa Clara, en los 800 años de la fundación de las clarisas (1212-2012)”. En: CAMPOS FERNÁNDEZ Y DE SEVILLA, F. J. (coord.) *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular. Vol. 1*. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2011, p. 427.

<sup>47</sup> GARCÍA GARCÍA, A. L. *Ob. Cit.*, p. 196.

<sup>48</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 91.

<sup>49</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 330.

<sup>50</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 91.

Urbano IV el 18 de octubre de 1263, recogía aspectos de las *formae vitae* anteriores e introducía otros muy originales<sup>51</sup>. La mayoría de comunidades femeninas inspiradas en las damianitas, que a raíz de la promulgación de la nueva regla se agruparon bajo la denominación Orden de santa Clara<sup>52</sup>, asumieron las nuevas constituciones y pasaron a ser identificadas como “clarisas urbanistas”<sup>53</sup>, aunque no sin ciertas reticencias<sup>54</sup>. Solamente San Damián y algunos monasterios afines a él mantuvieron la Regla de santa Clara<sup>55</sup>.

Así, con la integración de las clarisas como una rama o segunda orden en la familia franciscana y con la uniformidad casi total de los modos de vida de sus monasterios, concluía el inextricable trayecto de la legislación clariana. No obstante, a pesar de que la Regla de Urbano IV acabó imponiéndose frente a la Regla de santa Clara, eliminando casi totalmente la dualidad a la hora de vivir la religiosidad femenina, pervivieron los problemas tradicionales en torno a la pobreza absoluta y la vinculación jurídico-espiritual con la Primera Orden.

## **5. El día a día de las clarisas: entre libertad y restricción**

### ***5.1. El ingreso y la profesión***

Las agrupaciones femeninas, que en un primer momento se habían dispuesto espontáneamente con el único fin de desarrollar su espíritu religioso siguiendo los ideales franciscanos-clarianos, empezaron a cumplir unos requisitos para llevar una vida devota sin causar desconfianza entre las autoridades eclesiásticas.

En primer lugar, frente a la variedad de *formae vitae* los oficiales de la Iglesia incluyeron cláusulas para fomentar la uniformidad de las comunidades femeninas y por ende su exhaustivo control. En este sentido, Hugolino, Inocencio IV y Urbano IV especificaron al inicio de sus reglas que las mujeres que desearan abrazar la espiritualidad de aquella manera debían observar la misma ley de vida y disciplina<sup>56</sup>.

En cualquier caso, únicamente podían ingresar aquellas que no contaran con deficiencias mentales, enfermedades o una edad demasiado avanzada, pues se entendía

---

<sup>51</sup> GARCÍA GARCÍA, A. L. *Ob. Cit.*, pp. 196-197.

<sup>52</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 330.

<sup>53</sup> ORDIERES JUNCO, N. *Ob. Cit.*, p. 60.

<sup>54</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Las clarisas a través de los siglos. Apuntes para una historia de la Orden de Santa Clara*. Roma: s. edit., 1975, p. 61.

<sup>55</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 92.

<sup>56</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 219, 243 y 335.

que este tipo de féminas perturbaban la vida religiosa. De ahí, el riguroso proceso selectivo que todas señalaban y al que santa Clara agregó el visto bueno primero del resto de las hermanas y luego del cardenal protector<sup>57</sup>.

En cuanto al orden social, en un tiempo en el que las órdenes monásticas solo recibían mujeres procedentes de la nobleza y de grupos urbanos acaudalados capaces de ofrecer una dote lo suficientemente atractiva<sup>58</sup>, santa Clara abrió las puertas a féminas de cualquier condición e instigó a las más acomodadas a deshacerse de sus recursos de acuerdo con su ideal de pobreza absoluta e igualdad fraternal<sup>59</sup>. Estos aspectos, la exclusividad y la desigualdad, fueron recuperados por la Regla de Urbano IV que impuso la entrega de una dote en bienes inmuebles o raíces para favorecer el mantenimiento de las monjas, acogiendo a las más humildes en calidad de “empleadas domésticas”<sup>60</sup>. La discriminación aumentó con el paso del tiempo hasta el punto de que los monasterios seguidores de la constitución urbaniana dejaron de aceptar a jóvenes no nobles<sup>61</sup>.

Habiendo sido admitidas en la comunidad, establecían un periodo de prueba durante el cual las postulantes debían demostrar su capacidad para superar la dureza de la vida religiosa. Entre los desafíos, santa Clara incluyó la demostración de ciertos conocimientos religiosos y de la verdadera vocación, pues para ella no tenía ningún sentido profesar por obligación<sup>62</sup>.

El próximo paso, la toma del hábito o profesión quedó regulado mediante una promesa<sup>63</sup> que debían recitar las postulantes y que apareció reflejada en la Regla de Inocencio IV<sup>64</sup> y con más matices en la Regla de Urbano IV<sup>65</sup>. Este procedimiento, que resultaba esencial para asegurar la fidelidad de las féminas a las estructuras eclesiásticas,

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 220, 244 y 274.

<sup>58</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 94.

<sup>59</sup> TRIVIÑO MONRABAL, M. V. *Ob. Cit.*, p. 435.

<sup>60</sup> DE CASTRO Y CASTRO, M. “Monasterios hispánicos de clarisas desde el siglo XIII al XVI”. En: *Archivo Ibero-Americano*. 1989, no. 49, p. 100.

<sup>61</sup> TRIVIÑO MONRABAL, M. V. *Ob. Cit.*, p. 436.

<sup>62</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 220 y 244.

<sup>63</sup> El juramento recogía los votos solemnes que debían hacer las religiosas para poder entrar a formar parte de la comunidad. En las reglas inocenciana y clariana encontramos tres: pobreza, castidad y obediencia; mientras que en la urbaniana son cuatro: pobreza, castidad, obediencia y clausura (TRIVIÑO MONRABAL, M. V. *Ob. Cit.*, p. 435).

<sup>64</sup> *Vid. Infra*, anexo 8.5.

<sup>65</sup> *Vid. Infra*, anexo 8.6.

significaba para santa Clara libertad de decisión y protección de la comunidad, pues ninguna mujer que no hubiera realizado el compromiso podía residir en ella<sup>66</sup>.

Por último, a diferencia de las demás regulaciones, la clariana prestó especial atención a la educación de las novicias y a las cualidades y capacidades de la maestra, quien debía enseñarles la santidad de la vida religiosa y las buenas costumbres<sup>67</sup>.

Entonces, desde el primer momento la Regla de santa Clara supuso un punto de inflexión porque brindaba valor a la opinión, la verdadera vocación y la educación de las *sorores*, es decir, se preocupaba por su integridad física y moral, y porque además permitía que todas las mujeres, independientemente de su origen social y sus recursos económicos, formaran parte de la comunidad sin distinción. Así, al fomentar la solidaridad femenina, la santa estaba convirtiéndose en un precedente de Laura Cereta, fundadora de la *muliebris republica* o república de mujeres<sup>68</sup>. Si bien, no debemos olvidar que este proyecto que entendemos proto-feminista fue transitorio, pues el canon urbaniano volvió a recuperar el exclusivismo y la desigualdad altomedieval, marchitando el ideal clariano del bienestar y la solidaridad femenina.

## 5.2. *La clausura*

A pesar de que la O.S.C. nació de la mano de la O.F.M., una congregación con vocaciones de predicación y misión, las *sorores* optaron por una vida contemplativa basada en el silencio y en la oración y alejada del resto del mundo<sup>69</sup>. Empero, no fueron las primeras en asumir el retraimiento y el encierro como un aspecto más de su *forma vitae*, pues ya en el siglo VI Cesáreo de Arlés había introducido estos elementos en la regla que redactó para el monasterio que regentaba su hermana, con el fin de proteger a las monjas de los enfrentamientos armados<sup>70</sup>. Una medida que pronto fue copiada por otros eclesiásticos e impuesta en otros monasterios, aunque el argumento práctico de protección física fue sustituido por el argumento moral de protección espiritual, ya que la clausura se concibió como una manera de salvaguardar a las religiosas de las tentaciones del mundo.

---

<sup>66</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 276.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>68</sup> KURTS GAYLE, J. *A feminist rhetorical translating of the Rhetoric of Aristotle*. Texas: Universidad de Texas, 2008, p. 31.

<sup>69</sup> GARCÍA DE CORTAZAR, J. A. *Historia religiosa del Occidente medieval. (Años 313-1464)*. Madrid: Ediciones Akal, 2012, p. 268.

<sup>70</sup> SCHULENBURG, J. T. "The heroics of virginity. Brides of Christ and sacrificial mutilation". En: ROSE, M. B. (coord.) *Women in the Middle Ages and the Renaissance*. Siracusa: Syracuse University Press, 1986, p. 42.

Este destino de reclusión puede entenderse desde dos perspectivas antagónicas. Por un lado, como un instrumento para controlar y someter a las *sorores* a la estructura patriarcal<sup>71</sup>, pues no debemos olvidar que la tradición y las autoridades eclesiásticas siempre se mostraron contrarias a la participación de las mujeres en el ámbito público<sup>72</sup>. Por otro, como una herramienta femenina de protección ante un mundo extremadamente violento con las mujeres<sup>73</sup>, así como un instrumento para favorecer la contemplación y el desarrollo espiritual<sup>74</sup>.

Las comunidades clarianas abrazaron la clausura libremente desde el principio, convirtiéndose en las encerradas por excelencia, una identificación que luego se extendió a otras comunidades de agustinas y dominicas, antes de que en 1298 la *Decretal Periculoso* convirtiera la reclusión en una consigna universal para todas las monjas<sup>75</sup>. Si bien fue una decisión sin imposición directa de fuera, los cánones no tardaron en regularla, tanto en la forma activa o interna como en la pasiva o externa<sup>76</sup>.

La primera, establecida originariamente en las reglas hugoliniana e inocenciana y luego en la urbaniana<sup>77</sup>, prohibía a las *sorores* abandonar el monasterio salvo en caso de ser trasladadas a otro y siempre con la licencia correspondiente<sup>78</sup>. Por su parte, la clariana brindó mucha más libertad a las hermanas porque las permitió salir por “utilidad material, espiritual o causa manifiesta”<sup>79</sup> de acuerdo con su proximidad a la realidad social y su preocupación por la integridad física y moral de sus hermanas.

La segunda, muy parecida en todas, impedía el acceso a cualquier persona ajena a la clausura, salvo en casos puntuales y bajo estrictas condiciones relativas al trato y la comunicación con las religiosas<sup>80</sup>. En este sentido, según I. Omaechevarría, la Regla de santa Clara era más estricta que las demás<sup>81</sup>, quizá porque buscaba proteger a la comunidad de las suspicacias exteriores y de la excesiva intervención de las autoridades

---

<sup>71</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 95.

<sup>72</sup> GARCÍA DE CORTAZAR, J. A. *Ob. Cit.*, p. 268.

<sup>73</sup> WADE LABARGE, M. *La mujer en la Edad Media*. San Sebastián: Editorial Nerea, 1988, p. 20.

<sup>74</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 267.

<sup>75</sup> MAKOWSKI, E. *Canon Law and cloistered women. Periculoso and its commentators, 1298-1545*. Washington: The Catholic University of America Press, 1997, p. 44.

<sup>76</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 95.

<sup>77</sup> La clausura tiene una especial importancia en la Regla de Urbano IV, porque incluso es insertada como un voto solemne, pero sus exigencias no son mayores que las expuestas en el resto de normativas (OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 331).

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 225 y 243.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>80</sup> *Ibidem*, pp. 225, 250 y 331.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 291.

eclesiásticas. Otro aspecto interesante en esta legislación sobre la clausura es el referido al visitador canónico porque, mientras que el resto de regulaciones se centra en dotarle de autoridad para castigar cualquier desviación de las religiosas, ella otorga importancia a sus cualidades y buena fama y parece olvidar la concesión de ciertas premisas<sup>82</sup>.

En cualquier caso, las clarisas entendieron la clausura como un modo de protegerse de la violencia de un mundo misógino que las trataba de oprimir y controlar, favorecer la contemplación y el desarrollo espiritual y evitar las persecuciones que los oficiales eclesiásticos realizaban contra los grupos espirituales femeninos que deambulaban por el ámbito público. Entre tanto, la Iglesia aprovechó la coyuntura para regular su encierro y favorecer su sujeción al orden social establecido, lo cual santa Clara sorteó con inteligencia porque, si bien manifestó su sumisión ante la Santa Sede Apostólica para evitar desconfianzas, intentó eludir la interferencia eclesiástica y el encierro irracional, aspectos que se impusieron luego con la Regla de Urbano IV.

### 5.3. *La jornada diaria*

Las dos opciones de vida de las mujeres medievales, el matrimonio o el destino religioso, implicaban la organización doméstica y por ende la interferencia en el ámbito público. Las necesidades de buscar elementos esenciales para la vida diaria, adquirir productos en los mercados o desarrollar tareas cotidianas, impulsaron a las féminas al espacio público donde establecieron relaciones de solidaridad femenina<sup>83</sup>.

No obstante, la exigencia de alejarse del ámbito privado se convirtió en un problema para todas aquellas que habían adoptado un modo de vida aislado del mundo o que habían realizado el voto de la clausura. La solución radicó en un grupo de religiosas que, aunque asumieron la misma *forma vitae* que el resto, poseyeron la facultad de salir de la clausura para gestionar los asuntos de la comunidad o realizar las tareas cotidianas, posibilitando que las monjas de coro adoptaran una vida retirada y contemplativa<sup>84</sup>. Con todo, la presencia de estas *sorores*, identificadas habitualmente como hermanas externas,

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>83</sup> RAMOS PALOMO, M. D. y VERA BALANZA, M. T. "Revisando el canon desde la Historia de las Mujeres: trabajo, ciudadanía y formas de conciencia". En: *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*. 2001, no. 23, p. 718.

<sup>84</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 96.

conversas o legas<sup>85</sup>, no significó que las demás no salieran ocasionalmente para encargarse de las cuestiones de la casa profesa<sup>86</sup>.

En cualquier caso, existieron una serie de labores cotidianas que llevaron a cabo la mayor parte de las monjas, fueran externas o de coro, dentro de la propia clausura. Unas tareas que intentaron uniformar las grandes reglas y que podrían resumirse en: el oficio divino, el estudio y el trabajo manual.

En primer lugar, el *officium divinum* u *opus Dei* consistía en leer y cantar un conjunto de oraciones oficiales a determinadas horas del día y de la noche, lo cual exigía conocimientos que no poseían todas las religiosas, pues estamos en un momento en el que la cultura general había descendido y los niveles de analfabetismo femenino, aun con matices, eran elevados<sup>87</sup>. Por ello, las legislaciones no sólo definieron la Liturgia de Horas, sino también especificaron las oraciones que las iletradas debían recitar durante el oficio. En este aspecto, la normativa clariana supuso un punto de inflexión pues permitió a las *sorores* desempeñarlo sin necesidad de cantar, es decir, sin que la comunidad adquiriera los costosos libros corales o cantorales<sup>88</sup>. Así, la santa volvía a utilizar un aspecto de la *forma vitae* como un arma de exteriorización de su ideal de pobreza y de reivindicación ante las imposiciones patriarcales.

Por otro lado, la formación intelectual de las monjas consistía en oraciones elementales, nociones de canto, actos de devoción, buenas costumbres y lecciones básicas de latín, una instrucción más limitada que la recibida por las religiosas altomedievales<sup>89</sup>. Empero, los cánones de las clarisas restringieron la cultura a las mujeres dotadas de ingenio y humildad, un requisito que santa Clara eliminó permitiendo a todas las novicias educarse de la mano de una maestra cualificada<sup>90</sup>.

En cuanto a las labores manuales, solamente encontramos referencias en las normativas clariana y urbaniana, aunque de maneras antagónicas. Por un lado, santa Clara las distribuyó entre todas favoreciendo la igualdad de la comunidad, al mismo tiempo que

---

<sup>85</sup> Los cánones se refirieron a ellas con distintas denominaciones: Hugolino las identificó como *sorores servientibus*, Inocencio IV como *sorores servientes*, santa Clara como *sorores extra monasterium servientes* y Urbano IV como *sorores servitiales* (OMAEHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 221, 259, 288 y 335).

<sup>86</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 96.

<sup>87</sup> CORLETO OAR, R. W. "La mujer en la Edad Media". En: *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina*. 2006, no. 91, p. 662.

<sup>88</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 221, 245 y 276.

<sup>89</sup> CORLETO OAR, R. W., *Ob. Cit.*, pp. 663-664.

<sup>90</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p 275.

les otorgó un protagonismo que puede interpretarse como una reivindicación de la independencia económica femenina, es decir, una manera de demostrar que las mujeres eran capaces de sobrevivir por sí mismas fuera del dominio masculino, como intentó defender dos siglos antes la literatura de Hroswitha de Gandersheim<sup>91</sup>. Por otro, Urbano IV las vinculó exclusivamente a las *sorores servientes*, perpetuando el carácter elitista y exclusivista de los monasterios altomedievales<sup>92</sup>.

Entonces, aunque teóricamente las mujeres debían permanecer recluidas en el ámbito privado, las obligaciones y las labores que les asignaron requirieron su irrupción en el espacio público, lo cual fue positivo para muchas porque lo aprovecharon para crear círculos de fraternidad femenina, pero supuso un inconveniente para aquellas que habían adoptado la clausura como un principio de vida y un voto solemne.

Además, al margen de las cuestiones ajenas a la clausura, sorteadas gracias a la aparición de las hermanas externas, conversas o legas, las monjas se dedicaban al oficio divino, el estudio y a realizar trabajos manuales que garantizaban su manutención. En este sentido, la legislación clariana hizo de la jornada diaria un arma de exteriorización de valores y de reivindicación de la independencia económica femenina, a la vez que un instrumento para fomentar la igualdad, la fraternidad y la integridad intelectual de las *sorores*. Si bien, la tentativa clariana, en la que apreciamos ciertos rasgos proto-feministas, acabó siendo desmoronada años más tarde por la constitución urbaniana que perpetuó el dominio patriarcal.

#### **5.4. *El silencio***

A fines del periodo plenomedieval, los que detentaron el poder y controlaron la transmisión del devenir colectivo intentaron excluir a las féminas del ámbito político, social, religioso, económico y cultural<sup>93</sup>. Por ello, difundieron un modelo de mujer ideal que se identificaba con la discreción, la prudencia, el recato, la honestidad y sobre todo el silencio<sup>94</sup>. Una mudez nada novedosa, pues siglos antes san Pablo había ordenado a las

---

<sup>91</sup> ORTUÑO ARREGUI, M. “Roswitha Von Gandersheim. La escritora de la virtud”. En: *ArtyHum*. 2016, no. 21, p. 57.

<sup>92</sup> *Reglas y Constituciones generales de la Orden de las Hermanas Pobres de Santa Clara*. Ob. Cit., p. 51.

<sup>93</sup> CASTILLO GÓMEZ, A. “Entre la marginación y el silencio: las mujeres en la España medieval”. En: ARRIERO RANZ, F. y CASTILLO GÓMEZ, A. (coords.) *Las mujeres en la historia de España (siglos XIII-XX)*. Torrejón de Ardoz: Delegación de la Mujer del Ayuntamiento de Torrejón de Ardoz, 1993, p. 51.

<sup>94</sup> FUENTE, M. J. “La deconstrucción de Dulcinea. Bases medievales de los modelos femeninos en el Quijote”. En: *Espacio, Tiempo y Forma. Revista de Historia Medieval*. 2004, serie III, no. 17, p. 209.

féminas que callasen en las asambleas y se limitasen a preguntar a sus maridos<sup>95</sup>. Empero, existieron mujeres que desempeñaron un papel más activo que el que teóricamente les permitían las leyes canónicas y civiles<sup>96</sup>, así como otras que invirtieron las estrategias patriarcales, transformándolas en auténticas armas de reivindicación y exteriorización de ideales.

Las comunidades femeninas clarianas hicieron del mutismo uno de sus máximos principios pues, como fieles seguidoras del paradigma franciscano y de su empeño por recuperar el cristianismo primitivo, aspiraban a imitar el silencio del desierto de la Cuarentena. Si bien lo adoptaron por decisión propia como un elemento más de su *forma vitae*, las autoridades eclesiásticas no tardaron en regularlo estableciendo la mudez absoluta de las hermanas, salvo en casos excepcionales y siempre con el permiso de la abadesa<sup>97</sup>.

Sin embargo, esta medida no parecía tanto favorecer la vida contemplativa y comunitaria como adecuar a las *sorores* al ideal de mujer silenciosa y discreta, de manera que la legislación clariana se preocupó por imponer el silencio de completas a tercias y brindar una serie de instrucciones para fomentar la convivencia<sup>98</sup>. Así, el mutismo se convertía en una ley de comunicación, cuyo fin último era el desarrollo de la vida contemplativa y comunitaria de las religiosas<sup>99</sup>.

En suma, la mudez de las comunidades clarisas de la época medieval fue empleada con dos finalidades contrapuestas. Por una parte, las reglas hugoliniana e inocenciana la utilizaron para aislar a las mujeres y convertirlas en entes invisibles sujetos a la autoridad y al orden establecido. Por otra, la clariana la asumió como un principio básico tomado del cristianismo primitivo y la adaptó a las necesidades reales de las hermanas, exteriorizando sus propios ideales y reivindicando un nuevo modo de vida, donde el mutismo solo tenía sentido cuando favorecía la contemplación y la convivencia. Una aspiración que fue sepultada por la constitución urbaniana, que recuperó las pretensiones de Hugolino e Inocencio IV.

---

<sup>95</sup> 1 Cor. 14, 33-36.

<sup>96</sup> CASTILLO GÓMEZ, A. *Ob. Cit.*, p. 51.

<sup>97</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 221, 245 y 266.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>99</sup> LAINATI, C. A. *Santa Clara de Asís: Contemplar la belleza de un Dios Esposo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004, p. 62.

### 5.5. *La castidad*

A lo largo de todo el Medievo, el celibato y la castidad masculina fueron objeto de análisis y discusión tanto en las reuniones conciliares como en los escritos de los apologetas cristianos<sup>100</sup>. Empero, la abstinencia sexual femenina pareció no cuestionarse nunca. Es más, a medida que la época medieval fue avanzando, la virginidad de las mujeres se convirtió en un aspecto preponderante dentro del modelo ideológico al que debía adaptarse la vida femenina<sup>101</sup>. De este modo, la abstinencia sexual se convirtió en el elemento más relevante a la hora de valorar a las féminas, siendo las monjas, seguidas de las solteras y las viudas, las mejor consideradas por la sociedad<sup>102</sup>.

En consecuencia, los cánones de las clarisas asumieron la castidad como un voto solemne y un principio de vida sin cuestionamiento alguno. Incluso la constitución clariana, que veníamos en epígrafes anteriores ligando a cierto carácter proto-feminista, respondió a las aspiraciones patriarcales de mujeres castas y sumisas. Esta dualidad nos recuerda a Christine de Pizan que, aunque destacó por su férrea defensa de las féminas, perpetuó la noción patriarcal de la castidad femenina cuando colocó a la Virgen María al frente de *La Ciudad de las Damas*.

### 5.6. *El ayuno*

En el cristianismo medieval la alimentación constituía uno de los aspectos más importantes de la vida espiritual y religiosa, pues comer o ayunar significaba someter al cuerpo a los valores del espíritu. Por ello, las autoridades eclesiásticas impusieron una serie de preceptos nutricionales que afectaron tanto a religiosos como a laicos y que en el caso de las órdenes religiosas se ampliaron y radicalizaron<sup>103</sup>. En este sentido, las mujeres consagradas fueron las que más extremaron las abstinencias alimenticias, bien porque concibieron el ayuno y en última instancia la anorexia como una vía a la santidad<sup>104</sup>, bien porque la privación de alimento suponía para ellas subvertir el patriarcado<sup>105</sup>.

---

<sup>100</sup> SOLERA CAMPOS, C. M. “Pureza y continencia durante la Edad Media: la castidad conyugal en la Orden de Santiago (siglos XII-XVI)”. En: *Espacio, Tiempo y Forma. Revista de Historia Medieval*. 2016, serie III, no. 29, p. 739.

<sup>101</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 95.

<sup>102</sup> FUENTE, M. J. *Ob. Cit.*, p. 211.

<sup>103</sup> PÉREZ SAMPER, M. A. “Mujeres en ayunas. El sistema alimentario en los conventos femeninos de la España moderna”. En: *Contrastes. Revista de Historia Moderna*. 1998-2000, no. 11, p. 33.

<sup>104</sup> FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, A. M. “Historia de la anorexia nerviosa”. En: *MoleQla. Revista de Ciencias de la Universidad Pablo de Olavide*. 2015, no. 20, p. 15.

<sup>105</sup> BEHAR, R. “Espiritualidad y ascetismo en la anorexia nerviosa”. En: *Revista chilena de neuro-psiquiatría*. 2012, vol. 50, no. 2, p. 122.

Las clarisas, ávidas por imitar la humildad y la pobreza evangélica que había rescatado el ideario franciscano, asumieron el ayuno como un elemento más de su *forma vitae*<sup>106</sup>. Sin embargo, aunque lo adoptaron voluntariamente, las autoridades eclesiásticas no tardaron en regularlo.

El primero en recoger rigurosamente la dieta clariana fue Hugolino, que documentó las estrictas prácticas alimenticias de las primeras damianitas, inspiradas en los rígidos ayunos de la santa en su primera etapa como seguidora franciscana<sup>107</sup>. Empero, la experiencia y las bulas pontificias favorecieron que estos austeros hábitos nutricionales fueran atenuándose en muchos monasterios<sup>108</sup>, hasta tal punto que la constitución inocenciana se vio obligada a atajar la situación recogiendo las austeridades alimenticias de los primeros tiempos, aunque sin alcanzar la severidad hugoliniana<sup>109</sup>.

La privación nutricional de santa Clara se situaba entre las inhibiciones de las damianitas primitivas y las posteriores prácticas urbanianas, las más benevolentes<sup>110</sup>. Y es que, aunque la constitución clariana otorgaba una gran significación al ayuno por servir de herramienta para exteriorizar los valores del cristianismo original y reivindicar el poder de las *sorores* sobre su propio cuerpo, también brindaba cierta atención a la salud física y mental de las hermanas, permitiéndoles una comida digna a la semana que las libraba de enfermedades<sup>111</sup>.

En definitiva, la concepción medieval de la alimentación como un medio para exteriorizar los ideales religiosos, llevó a los oficiales eclesiásticos a imponer una serie de preceptos nutricionales cuyo fin último era favorecer la sujeción de los cuerpos y los espíritus de la población. No obstante, las congregaciones femeninas utilizaron los rituales de comida para transgredir la autoridad patriarcal y demostrar que tenían poder sobre su cuerpo y su espíritu<sup>112</sup>. Entre ellas, destacaron las clarisas, cuyo ayuno les sirvió

---

<sup>106</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 214.

<sup>107</sup> En este sentido, podemos considerar la Regla de Hugolino la más severa con respecto a la privación nutricional, pues decreta el ayuno *omni tempore y quotidie* (*Ibidem*, p. 223).

<sup>108</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015 p. 204.

<sup>109</sup> En la Regla de Inocencio IV, al igual que en la de Urbano IV, no encontramos la imposición del ayuno *omni tempore y quotidie*, sino el establecimiento de un *continuum ieiunium* entre dos festividades religiosas. Además, ambas incluyen varios días en los que las religiosas pueden infringir el ayuno (*Ibidem*, pp. 246-247).

<sup>110</sup> *Reglas y Constituciones generales de la Orden de las Hermanas Pobres de Santa Clara*. Roma: Curia General de la O.F.M., 1988, p. 53.

<sup>111</sup> La Regla de santa Clara decretaba el ayuno *omni tempore*, pero no el *quotidie* pues permitía el descanso durante los domingos y la Navidad (OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 276-277).

<sup>112</sup> RODRÍGUEZ PELÁEZ, D. “La cárcel en nuestro propio cuerpo: los trastornos alimentarios y la “histeria” como elementos de transgresión y vehículos para expresar la subjetividad femenina a lo largo de

de instrumento para manifestar el ideal de humildad y pobreza franciscano, a la vez que para combatir a un patriarcado que finalmente acabó sometiendo su cuerpo y su espíritu a través de la moderada dieta urbaniana.

### 5.7. *El hábito*

La indumentaria religiosa femenina se convirtió en un aspecto de vital importancia a la hora de erigir y perpetuar las formas de identidad espiritual, pues sirvió para marcar las diferencias entre las órdenes, manifestar valores y poner en práctica estrategias contrapuestas<sup>113</sup>: bien con el fin de crear un discurso que facilitase el sometimiento de las mujeres a las normas y al control ideológico patriarcal, bien como una herramienta femenina de ruptura y de exteriorización de unos ideales alternativos<sup>114</sup>.

En las constituciones que intentaron regular la forma de vida de las clarisas se introdujeron cada vez más referencias a la manera de vestir y a la imagen personal, que encajaron a la perfección con el propósito patriarcal de confeccionar “una indumentaria religiosa de género homogénea”<sup>115</sup>.

El primero en aludir a la moda de las clarisas fue el canon hugoliniano, que definió minuciosamente el corte de pelo, las cualidades de las prendas y algunas excepciones en las que por calor, enfermedad, debilidad o comodidad a la hora de trabajar podían sortearse las normas<sup>116</sup>. Unas pautas que Inocencio IV describió y amplió con rigurosidad, pues a partir de este momento las *sorores* empezaron a utilizar un cingulo de lana para ceñirse las vestiduras y a cubrirse la cabeza con tocas blancas y un velo negro o blanco<sup>117</sup> para demostrar su honestidad e integridad, pues en la época el atuendo se concebía como un reflejo de las virtudes o vicios del espíritu.

Por el contrario, la constitución clariana utilizó el hábito para manifestar el carisma mendicante de la orden, insistiendo en la vileza de los tejidos para adaptarlo al

---

la historia y la literatura: siglos XVII, XVIII y XIX”. En: *Trastornos de la conducta alimentaria*. 2007, no. 6, p. 680.

<sup>113</sup> CUADRA GARCÍA, C. y MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. “¿Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidades religiosas femeninas”. En: LORENZO ARRIBAS, J. y CERRADA JIMÉNEZ, A. I. (coords.) *De los símbolos al orden simbólico femenino: ss. IV-XVII*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1998, p. 316.

<sup>114</sup> JORNET I BENITO, N. “Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, 1513: de clarisas a benedictinas, un paso a esclarecer”. En: *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*. 2012, no. 2, p. 180.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 224-225.

<sup>117</sup> Las reglas inocenciana y urbaniana decretaron que las novicias debían llevar un velo que les cubriera la cabeza, al igual que féminas consagradas, pero en su caso debía ser de color blanco. Un aspecto que no admitió la normativa clariana (*Ibidem*, p. 275).

ideal evangélico de pobreza<sup>118</sup> y favorecer la igualdad de la comunidad, pues ninguna de las hermanas destacaba por la opulencia de sus vestidos. Además, al ofrecer apuntes generales, dotó a las *sorores* de cierta libertad a la hora de ataviarse de acuerdo con el lugar, la meteorología, las labores y su propia personalidad<sup>119</sup>. Si bien la aspiración clariana se vio interrumpida por las normas urbanianas, que completaron la mayor parte de las regulaciones anteriores, al mismo tiempo que añadieron aspectos tan severos como la obligación de dormir vestidas o portar siempre el escapulario<sup>120</sup>.

En suma, la indumentaria femenina religiosa fue empleada por las autoridades eclesiásticas como una herramienta patriarcal para amoldar a las clarisas a ese ideal de mujer casta y sumisa, de acuerdo con la concepción medieval de que la apariencia exterior era un reflejo del espíritu. Empero, santa Clara utilizó hábito para expresar la voluntad de asumir un modo de vida alternativo donde predominaban la pobreza, la humildad, la austeridad y la igualdad, aspectos constantes en su constitución y en su vida, que hicieron de la moda clariana un auténtico elemento de distinción y subversión femenina, que quedó sepultado por el patriarcado una vez impuesto el atavío urbaniano.

### **5.8. La pobreza absoluta**

Los cambios socioeconómicos de fines del periodo plenomedieval generaron inquietudes religiosas que san Francisco canalizó impulsando una corriente de renovación espiritual en torno a la *vita apostolica* en la que destacaba la renuncia absoluta a todos los bienes y propiedades temporales, lo cual implicó que los religiosos tuvieran que recurrir a la mendicación para sobrevivir<sup>121</sup>.

Las mujeres también se interesaron por este tipo de espiritualidad pauperística, pero la necesidad de limosnear tropezó con el principio de clausura que las impedía relacionarse con el mundo e influir directamente sobre los fieles<sup>122</sup>. Además, las autoridades eclesiásticas las coaccionaron para que aceptaran bienes y propiedades, pues entendían que para asegurar su encierro indefinido era necesario que contaran con

---

<sup>118</sup> FERNÁNDEZ PEÑA, M. R. “Sobre los hábitos de las monjas de clausura (desde los orígenes al siglo XVIII)”. En: CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (coord.) *La clausura femenina en España*. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2004, vol. 1, p. 211.

<sup>119</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 275.

<sup>120</sup> *Reglas y Constituciones generales de la Orden de las Hermanas Pobres de Santa Clara*. *Ob. Cit.*, pp. 45-46.

<sup>121</sup> ÁLVAREZ CALDERÓN, J. “Los movimientos de los “pobres de Cristo” en la Edad Media: San Francisco y Santo Domingo. En: *Phainomenon*. 2014, vol. 13, no. 1, pp. 86 y 92.

<sup>122</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, pp. 93-94.

posiciones que garantizaran su supervivencia. En este sentido, las presiones llevaron a santa Clara a solicitar al papa que protegiese el deseo de sus *sorores* de vivir en la austeridad absoluta, un privilegio que no pudo evitar que los cánones incluyeran un apartado dedicado al patrimonio<sup>123</sup>.

La única normativa que no se refirió explícitamente al peculio fue la Regla de Hugolino, aunque por el contexto en el que fue realizada entendemos que favoreció la renuncia a cualquier tipo de posesión y riqueza<sup>124</sup>. Empero, este primer respaldo que el cardenal ofreció a la pobreza absoluta de las hermanas se fue desvaneciendo según fueron surgiendo inquietudes en torno al sostenimiento y la dependencia de las comunidades. Es más, tanto antes como después de ser ungido pontífice, deparó bienes raíces y censos a multitud de monasterios que acumularon un gran patrimonio territorial, idóneo para facilitar su manutención a través de las rentas<sup>125</sup>.

Por su parte, la constitución inocenciana rechazó desde el principio la aspiración de pobreza de las clarisas, ya que sus pautas sobre la clausura y el trabajo no permitían su sustento de otro modo que no fueran los beneficios regulares de sus haciendas. En consecuencia, normalizó que recibieran y tuvieran rentas y posesiones en común, aunque depositó su gestión en manos de un procurador<sup>126</sup>, que manifestaba el deseo de las autoridades eclesiásticas de aislar a las mujeres del ámbito económico.

En contraste, la Regla de santa Clara decretó que las *sorores* no tuvieran por iniciativa propia o por imposición externa ningún tipo de posesiones, entendiendo como tales fincas o bienes raíces rentables. Sin embargo, permitía poseer un terreno adyacente al monasterio para que las hermanas lo cultivasen y pudieran autoabastecerse según sus propias necesidades, lo cual era plausible gracias a su modelo de trabajo<sup>127</sup>.

No obstante, la normativa urbaniana, cuyos sistemas de clausura y trabajo se asimilaban a los inocencianos, volvió a rechazar la aspiración de pobreza absoluta de las clarisas<sup>128</sup>. Por ello, favoreció que las congregaciones clarianas reunieran valiosos

---

<sup>123</sup> *Vid. Supra*, capítulo 4.1 y 4.2.

<sup>124</sup> El modelo de Hugolino para nuevas fundaciones y su correspondencia como cardenal protector de la orden con la Santa Sede evidencian su propósito de amparar la pobreza absoluta de las *sorores*. Además, el hecho de que santa Clara no sintiera la necesidad de hacer confirmar su carta de pobreza por el papa Honorio III refuerza la hipótesis del auxilio hugoliniano (OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 232-233).

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>126</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 260-261.

<sup>127</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 283-284.

<sup>128</sup> *Reglas y Constituciones generales de la Orden de las Hermanas Pobres de Santa Clara*. *Ob. Cit.*, pp. 45-46.

peculios a partir de las compras, los intercambios, las donaciones, las herencias e incluso las dotes de las monjas<sup>129</sup>, que las convirtieron en instituciones al estilo de los monasterios tradicionales de los que habían intentado desvincularse.

En definitiva, aunque las clarisas se sintieron atraídas por los movimientos de espiritualidad pauperística, el principio de clausura y las continuas presiones eclesiásticas dificultaron el desarrollo de la pobreza absoluta. Frente a las donaciones hugolinianas y la regulación inocenciana, que favorecían la adecuación de las *sorores* al ideal de mujer dependiente y sumisa, santa Clara propuso un modelo de trabajo que las permitía autoabastecerse sin recurrir a las rentas, exteriorizando los valores franciscanos y reivindicando la independencia económica femenina. Si bien, la constitución urbaniana recuperó las aspiraciones patriarcales inocencianas, marchitando el ideal de emancipación femenina clariano y perpetuando el carácter rentista de las comunidades femeninas altomedievales.

### **5.9. El gobierno interno**

Las congregaciones religiosas femeninas de la época medieval estaban generalmente encabezadas por una profesa que recibía la denominación de abadesa<sup>130</sup>, un título que aceptó con muchas reticencias santa Clara, pues poseía connotaciones señoriales que tropezaban con su ideal de pobreza evangélica. Si bien, las comunidades de clarisas lo acabaron aceptando y perpetuando<sup>131</sup>.

Por un lado, la constitución clariana se valió del carácter espiritual y maternal que envolvía al abadengo para promover la fraternidad y la igualdad de la comunidad, fomentando una participación de las *sorores* más plena que la presente en la tradición monástica altomedieval<sup>132</sup>. En este sentido, dispuso que la abadesa fuera escogida mediante el consenso del resto de profesas, permitió que fuera relegada en caso de inaptitud o perjuicio de la congregación<sup>133</sup>, invalidó cualquier otra forma de

---

<sup>129</sup> SANZ DE BREMOND MAYÀNS, A. “Aproximación documental a la economía clariana aragonesa: Los documentos del Archivo Histórico Nacional”. En: CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (coord.) *La clausura femenina en España*. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2004, vol. 2, pp. 1195-1196.

<sup>130</sup> LINAGE CONDE, A. “Santa Clara y la tradición monástica”. En: *Archivo Ibero-Americano*. 1994, no. 213-214, p. 206.

<sup>131</sup> *Vid. Supra*, capítulo 4.1.

<sup>132</sup> GRAÑA CID, M. M. “¿Favoritas de la Corona? Los amores del Rey y la promoción de la Orden de Santa Clara en Castilla (ss. XIII-XIV)”. En: *Anuario de Estudios Medievales*. 2014, no. 44, p. 208.

<sup>133</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 278-279.

designación<sup>134</sup> y estableció un capítulo semanal para tratar los asuntos importantes de la hermandad y escoger en común a las oficialas y discretas<sup>135</sup>. Al mismo tiempo, determinó una serie de cualidades y virtudes que la abadesa debía ostentar para convertirse en una madre auténtica, circunscrita a los deseos de la comunidad, a la que las hermanas obedecieran por amor y no por temor<sup>136</sup>.

Sin embargo, las normativas inocenciana y urbaniana, si bien permitieron que la abadesa fuera escogida por el común de las *sorores*, tornaron necesaria la aprobación por parte del ministro general y del cardenal protector y avalaron su destitución de la mano del visitador canónico<sup>137</sup>. Además, aunque conservaron el capítulo semanal, no mantuvieron el discretorio o consejo permanente, que favorecía la fraternidad entre las monjas<sup>138</sup>, y depositaron en manos exclusivas de la abadesa la facultad de instituir a las oficialas, marchitando el ideal de consenso clariano<sup>139</sup>. En cuanto a las cualidades de la abadesa, la constitución urbaniana recogió las descritas por santa Clara, tal vez porque al igual que el capítulo no era fruto de su propia iniciativa, sino de la formulación previa que san Francisco había estipulado para el ministro general de la O.F.M.<sup>140</sup>.

En suma, aunque en un principio la santa intentó prescindir del título de abadesa por las implicaciones señoriales que conllevaba, cuando fue presionada para asumirlo aprovechó la coyuntura y lo convirtió en un instrumento para favorecer la fraternidad, la igualdad y la independencia de la comunidad, fomentando la participación de todas las profesas y creando una familia donde la abadesa era más una madre que una dirigente. Por el contrario, el resto de reglas intentaron controlar la designación de la abadesa para favorecer el ideal de mujer dependiente y sumisa, al mismo tiempo que procuraron perpetuar el carácter jerarquizado que había identificado a las comunidades religiosas femeninas en la época altomedieval.

---

<sup>134</sup> LINAGE CONDE, A. *Ob. Cit.*, p. 207.

<sup>135</sup> En contraposición a las consejeras benedictinas, que eran escogidas libremente por la abadesa, santa Clara dispuso ocho hermanas, a las que se refirió como *discretas*, con las que la abadesa debía contar siempre antes de tomar una decisión. Entre ellas se situaba la vicaria, que ayudaba o sustituía a la abadesa en sus funciones; y las dos porterías, que guardaban la clausura cuidando de la entrada (ALDEA HERNÁNDEZ, A. “El Real Monasterio de las Monjas Clarisas de la Puridad de Valencia”. En: CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (coord.) *La clausura femenina en España*. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2004, vol. 2, p. 1109).

<sup>136</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 279-280.

<sup>137</sup> ORDIERES JUNCO, N. *Ob. Cit.*, p. 60.

<sup>138</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 27.

<sup>139</sup> *Reglas y Constituciones generales de la Orden de las Hermanas Pobres de Santa Clara*. *Ob. Cit.*, p. 68.

<sup>140</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 340.

### 5.10. *El vínculo jurídico-espiritual con la O.F.M.*

Las relaciones entre las clarisas y los franciscanos de los primeros tiempos se presentaron considerablemente complicadas, aun cuando la rama femenina había nacido contando con el respaldo y la protección de la masculina<sup>141</sup>. La confrontación entre los intereses de las *sorores*, que reclamaban formar parte de la orden y ser atendidas espiritualmente por los frailes, y las prioridades de los religiosos, que entendían la *cura monialium* como un obstáculo en su misión apostólica<sup>142</sup>, motivó que los cánones intentaran regular su nexo jurídico-espiritual.

El proyecto fue inaugurado por el cardenal Hugolino que, aunque obvió en su constitución la relación espiritual entre las clarisas y los franciscanos<sup>143</sup>, intentó asignarles visitadores pertenecientes a la orden y, una vez ungido pontífice, sometió a algunas comunidades italianas al gobierno de sus ministros<sup>144</sup>.

La constitución de Inocencio IV continuó intentando definir las conexiones jurídico-espirituales entre las dos ramas de lo que consideraba una misma orden<sup>145</sup>. Por ello, eximió a las *sorores* de la obediencia a la regla benedictina, reconoció a los frailes menores como sus capellanes, esto es la imposición de la *cura monialium*<sup>146</sup>, y depositó su dependencia y el nombramiento de sus visitadores en manos de los ministros generales<sup>147</sup>, sentando las bases para su incorporación definitiva a la orden<sup>148</sup>. Empero, en 1257 Urbano IV, para solventar la carga que suponía la *cura animarum* de las *sorores* para los franciscanos, las sometió a la autoridad de un cardenal protector propio<sup>149</sup>. A

---

<sup>141</sup> LAINATI, C. A. *Ob. Cit.*, p. 150.

<sup>142</sup> En la dilatada correspondencia entre san Francisco y santa Clara en los últimos meses de su vida, encontramos unas notas, transcritas en la constitución clariana, en la que el santo insiste en la pobreza de las religiosas (*vid. Infra*, anexo 8.7) y en su asistencia espiritual por parte de los frailes menores (*vid. Infra*, anexo 8.8). Si bien, aunque san Francisco sentía un especial afecto paternal por las damianitas, no concebía la incorporación de otras comunidades femeninas a su orden. Es más, llegó a prohibir a sus hermanos encargarse del cuidado de las monjas por entenderlo como una distracción que les alejaba de la predicación (RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 92).

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>144</sup> PONTENAY DE FONTETTE, M. *Les religieuses à l'âge classique du droit canon: recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, pp. 132 y 133.

<sup>145</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 92.

<sup>146</sup> RÍOS DE LA LLAVE, R. "El problema de la cura monialium en una comunidad de monjas dominicanas del reino castellano leonés". En: *Historia. Instituciones. Documentos*. 2005, no. 32, p. 319.

<sup>147</sup> GARCÍA GARCÍA, A. L. *Ob. Cit.*, p. 195.

<sup>148</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 93.

<sup>149</sup> En un principio, las clarisas y los franciscanos compartían un mismo cardenal protector, cuyas funciones principales eran garantizar la fidelidad de la fraternidad a la Iglesia y defender los intereses de la orden ante la Santa Sede (VILACOBIA RAMOS, K. M. *El monasterio de las Descalzas Reales y sus confesores en la Edad Moderna*. Madrid: Visión Libros, 2013. p. 270).

partir de entonces, muchos abandonaron el cuidado de las comunidades femeninas, causándoles un gran descontento y perjuicio<sup>150</sup>.

Entre tanto, la Regla de santa Clara ambicionaba una plena e igualitaria unión jurídica<sup>151</sup>, en la que las *sorores* tuvieran la garantía de que iban a ser atendidas espiritualmente por sus hermanos sin ningún tipo de premisa, tal y como san Francisco había prometido en su lecho de muerte<sup>152</sup>. Sin embargo, ni el abandono ni la paridad jurídica parecían ser la mejor opción, por lo que la regla urbaniana decidió regresar al sistema de un único cardenal protector que designase a los visitantes y asistentes franciscanos encargados del cuidado espiritual de las monjas<sup>153</sup>, siendo ahora concebido como un oficio de caridad y no como una obligación, es decir, las religiosas no podían reclamarlo como un derecho<sup>154</sup>.

En definitiva, la relación entre las clarisas y los franciscanos se convirtió junto con la pobreza en uno de los problemas fundamentales de las clarisas<sup>155</sup>, que no pareció contar con una solución que satisficiera totalmente a las partes en litigio<sup>156</sup>. Mientras que el canon clariano presentó rasgos que podemos considerar proto-feministas por plantear una unión jurídica basada en la paridad y salvaguardar la integridad moral de las hermanas, el hugoliniano, inocenciano y urbaniano buscaron fomentar la subordinación de las monjas a los frailes menores, perpetuando el ideal de mujer sumisa y dependiente.

---

<sup>150</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 93.

<sup>151</sup> TRIVIÑO MONRABAL, M. V. *Ob. Cit.*, p. 435.

<sup>152</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 209.

<sup>153</sup> GARCÍA GARCÍA, A. L. *Ob. Cit.*, p. 197.

<sup>154</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 93.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 330.

<sup>156</sup> El asunto se resolvió a finales del siglo XIII, cuando el pontífice Bonifacio VIII promulgó dos bulas en las que brindó a las clarisas todos los privilegios de la O.F.M., integrándolas como una rama femenina u orden segunda en la familia franciscana. Si bien, la solución se encuadró junto con los cánones patriarcales, pues aumentó la intervención de los frailes menores en la administración de los conventos femeninos (RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 93).

## 6. Conclusiones

Durante la Plena Edad Media, en un contexto de grave crisis existencial, las mujeres se interesaron por las nuevas tendencias espirituales que las permitían ejercer un papel más activo y autónomo. Entre ellas destacó santa Clara, una mujer próxima a la realidad social y a una actitud que pensamos proto-feminista, que emprendió un importante proyecto espiritual que, aunque nació como una respuesta más a la crisis existencial y estuvo estrechamente ligado a las tendencias religiosas del momento, se convirtió en un destino alternativo para todas las féminas que deseaban escapar de la vida marital y monacal tradicional sin suscitar recelos entre las autoridades eclesiásticas.

En un primer momento, la obra clariana quedó marcada por las observancias primitivas de San Damián, la *forma vivendi* de san Francisco y algunos caracteres de la tradición benedictina, al mismo tiempo que presentó cierta originalidad fruto del ideal franciscano de pobreza absoluta que, aunque contradecía las pautas lateranenses, estaba respaldada por el papa. Empero, esta singularidad se convirtió en un problema cuando el fenómeno se expandió por Europa, originando contratiempos que los oficiales eclesiásticos intentaron solucionar promulgando cánones que presentaban una manera de vivir la religiosidad femenina muy alejada de la idea original.

El proyecto clariano, recogido en la Regla de santa Clara, se valió de los aspectos monásticos tradicionales para salvaguardar la integridad física y moral de sus *sorores*, fomentar la igualdad de la comunidad, exteriorizar sus propios valores, reivindicar un nuevo modo de vida, favorecer la solidaridad entre las mujeres, recuperar el poder sobre el cuerpo y el espíritu femenino, promover la independencia económica femínea y reclamar la paridad entre los seguidores y las seguidoras de san Francisco. Asimismo, entendemos que los empleó para protestar ante un mundo misógino y subvertir la autoridad patriarcal. Si bien, al igual que otras féminas medievales que defendieron la figura femenina, santa Clara demostró ser una mujer de su tiempo, pues manifestó rasgos que favorecieron la perpetuación del modelo femíneo patriarcal.

Por su parte, la Iglesia se concentró en conservar la tradición monacal altomedieval, someter a las *sorores* a las estructuras eclesiásticas y al orden social establecido y adecuarlas al ideal de mujer impuesto por el patriarcado, según el cual debían ser silenciosas, sumisas, dependientes económica y espiritualmente, así como estar subordinadas y relegadas al ámbito privado.

Por ello, el día a día de las clarisas quedó regulado de dos maneras antagónicas: una flexible, viva y humana donde hemos apreciado algunos rasgos proto-feministas; y otra en la que primaba la restricción y los principios del patriarcado, que se acabó imponiendo una vez promulgada la última constitución de su tiempo: la Regla de Urbano IV.

Con todo deducimos que la O.S.C., encuadrada en un contexto de cambios, supuso un punto de inflexión en la religiosidad femenina de la Europa plenomedieval, pues recogió la tradición monacal altomedieval y la combinó con las tendencias alternativas del momento, creando un escenario donde la mujer tenía un papel protagonista, pero sin salirse de los límites impuestos por el patriarcado, que se valió de ella para perpetuar el carácter misógino de la sociedad medieval.

## 7. Bibliografía

### 7.1. Fuentes editadas

*La Biblia*. Barcelona: Ediciones Giner, 1972.

OMAECHEVARRÍA, I. *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.

*Reglas y Constituciones generales de la Orden de las Hermanas Pobres de Santa Clara*. Roma: Curia General de la O.F.M., 1988.

SANZ DE BREMOND MAYÀNS, A. “Aproximación documental a la economía clariana aragonesa: Los documentos del Archivo Histórico Nacional”. En: CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (coord.) *La clausura femenina en España*. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2004, vol. 2, pp. 1185-1212.

### 7.2. Libros y artículos de revista

ALEJOS MORAN, A. “Iconografía de Clara de Asís. Interpretación y fuentes en el arte de José Benlliure”. En: *Saitabi*. 1995, no. 45, pp. 37-52.

ALDEA HERNÁNDEZ, A. “El Real Monasterio de las Monjas Clarisas de la Puridad de Valencia”. En: CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (coord.) *La clausura femenina en España*. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2004, vol. 2, pp. 1103-1126.

ÁLVAREZ CALDERÓN, J. “Los movimientos de los “pobres de Cristo” en la Edad Media: San Francisco y Santo Domingo. En: *Phainomenon*. 2014, vol. 13, no. 1, pp. 85-100.

BARTOLI, M. “Qui est Claire?”. En: *Selecciones de Franciscanismo*. 1998, vol. XXVII, no. 79, pp. 55-64.

BEHAR, R. “Espiritualidad y ascetismo en la anorexia nerviosa”. En: *Revista chilena de neuro-psiquiatría*. 2012, vol. 50, no. 2, pp. 117-129.

CANABAL RODRÍGUEZ, L. “La fe de San Francisco y su voz. Continuidad y diversidad fundacional de las ramas femeninas en la ciudad imperial (siglos XIII-XIV)”. En: *Sémata: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. 2014, no. 26, pp. 193-219.

CASTILLO GÓMEZ, A. “Entre la marginación y el silencio: las mujeres en la España medieval”. En: ARRIERO RANZ, F. y CASTILLO GÓMEZ, A. (coords.) *Las mujeres en la historia de España (siglos XIII-XX)*. Torrejón de Ardoz: Delegación de la Mujer del Ayuntamiento de Torrejón de Ardoz, 1993, pp. 15-51.

CORLETO OAR, R. W. “La mujer en la Edad Media”. En: *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina*. 2006, no. 91, pp. 655-670.

CUADRA GARCÍA, C. y MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. “¿Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidades religiosas femeninas”. En: LORENZO ARRIBAS, J. y CERRADA JIMÉNEZ, A. I. (coords.) *De los símbolos al orden simbólico femenino: ss. IV-XVII*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1998, pp. 285-316.

DALARUN, J. “Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet”. En: *Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*. 2005, no. 32, pp. 19-66.

DE CASTRO Y CASTRO, M. “Monasterios hispánicos de clarisas desde el siglo XIII al XVI”. En: *Archivo Ibero-Americano*. 1989, no. 49, pp. 79-122.

FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, A. M. “Historia de la anorexia nerviosa”. En: *MoleQla. Revista de Ciencias de la Universidad Pablo de Olavide*. 2015, no. 20, pp. 15-17.

FERNÁNDEZ PEÑA, M. R. “Sobre los hábitos de las monjas de clausura (desde los orígenes al siglo XVIII)”. En: CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (coord.) *La clausura femenina en España*. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2004, vol. 1, pp. 201-218.

FRANCESCHINI, E. “Storia e leggenda nella vita di S. Chiara”. En: *Vita e Pensiero*. 1953, no. 8, pp. 394-404.

FUENTE, M. J. “La deconstrucción de Dulcinea. Bases medievales de los modelos femeninos en el Quijote”. En: *Espacio, Tiempo y Forma. Revista de Historia Medieval*. 2004, serie III, no. 17, pp. 201-222.

GARCÍA DE CORTAZAR, J. A. *Historia religiosa del Occidente medieval. (Años 313-1464)*. Madrid: Ediciones Akal, 2012.

GARCÍA GARCÍA, A. L. “La legislación de las clarisas: estudio histórico-jurídico”. En: *Archivo Ibero-Americano*. 1994, no. 54, pp. 183-198.

- GARCÍA HERRERO, M. C. “Mulieres religiosiae, predicación femenina y expectativas y actuaciones de doña María de Castilla, reina de Aragón”. En: DEL VAL VALDIVIESO, M. y JIMÉNEZ ALCÁZAR, J. M. (coords.) *Las mujeres en la Edad Media. Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales 3*. Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2013, pp. 299-328.
- GRAÑA CID, M. M. “¿Favoritas de la Corona? Los amores del Rey y la promoción de la Orden de Santa Clara en Castilla (ss. XIII-XIV)”. En: *Anuario de Estudios Medievales*. 2014, no. 44, pp. 179-213.
- JORNET I BENITO, N. “Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, 1513: de clarisas a benedictinas, un paso a esclarecer”. En: *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*. 2012, no. 2, pp. 173-188.
- KURTS GAYLE, J. *A feminist rhetorical translating of the Rhetoric of Aristotle*. Texas: Universidad de Texas, 2008.
- LAINATI, C. A. *Santa Clara de Asís: Contemplar la belleza de un Dios Esposo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.
- LE GOFF, J. *San Francisco de Asís*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- LECLERC, E. *Francisco de Asís. Un hombre nuevo para una sociedad nueva*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014, p. 9.
- LINAGE CONDE, A. “Santa Clara y la tradición monástica”. En: *Archivo Ibero-Americano*. 1994, no. 213-214, pp. 199-210.
- LONGÁS OTÍN, L. “La Orden Franciscana en Tauste”. En: *Actas de las IV Jornadas sobre la Historia de Tauste: 9 al 13 de diciembre*. Zaragoza: Asociación Cultural “El Patiaz”, 2002, pp. 11-39.
- MAKOWSKI, E. *Canon Law and cloistered women. Periculoso and its commentators, 1298-1545*. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.
- MENÉNDEZ PIDAL, G. *La España del siglo XIII leída en imágenes*. Madrid: Alstom, 2003.
- MESENGUER FERNÁNDEZ, J. “Santa Clara de Asís (1193-1253)”. En: DE ECHEVARRÍA, L., LLORCA, B., SALA BALUST, L. y SÁNCHEZ ALISEDA, C. *Año*

*Cristiano. Tomo III. Julio-septiembre.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, pp. 371-376.

MUÑOZ, A. “El monacato femenino como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina”. En: NASH, M., DE LA PASCUA, M. J. y TOCINO, G. E. (coords.) *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación.* Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999, pp. 71-89

OMAECHEVARRÍA, I. *Las clarisas a través de los siglos. Apuntes para una historia de la Orden de Santa Clara.* Roma: s. edit., 1975.

ORDIERES JUNCO, N. *Contribución a la historia e instalación de las Hermanas Pobres (Clarisas) en las diócesis castellano-leonesas de Burgos, Zamora, Salamanca y León en la segunda mitad del siglo XIII.* Cantabria: Universidad de Cantabria, 2017.

ORTUÑO ARREGUI, M. “Roswitha Von Gandersheim. La escritora de la virtud”. En: *ArtyHum.* 2016, no. 21, pp. 52-61.

PALACIOS MARTÍN, B. “Los dominicos y las órdenes mendicantes en el siglo XIII”. En: *VI Semana de Estudios Medievales: 31 de julio al 4 de agosto.* Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1995, pp. 29-42.

PÉREZ SAMPER, M. A. “Mujeres en ayunas. El sistema alimentario en los conventos femeninos de la España moderna”. En: *Contrastes. Revista de Historia Moderna.* 1998-2000, no. 11, pp. 33-80.

PONTENAY DE FONTETTE, M. *Les religieuses à l'âge classique du droit canon: recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres.* París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.

RAMOS PALOMO, M. D. y VERA BALANZA, M. T. “Revisando el canon desde la Historia de las Mujeres: trabajo, ciudadanía y formas de conciencia”. En: *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia.* 2001, no. 23, pp. 713-740.

RÍOS DE LA LLAVE, R. “El problema de la *cura monialium* en una comunidad de monjas dominicanas del reino castellano leonés”. En: *Historia. Instituciones. Documentos.* 2005, no. 32, pp. 315-328.

RÍOS DE LA LLAVE, R. *Mujeres de clausura en la Castilla Medieval: El Monasterio de Santo Domingo de Caleruega*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2007.

RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. C. “El conventualismo femenino: las clarisas”. En: *Actas VI Semana de Estudios Medievales: 31 de julio al 4 de agosto*. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1996, pp. 87-100.

RODRÍGUEZ PELÁEZ, D. “La cárcel en nuestro propio cuerpo: los trastornos alimentarios y la “histeria” como elementos de transgresión y vehículos para expresar la subjetividad femenina a lo largo de la historia y la literatura: siglos XVII, XVIII y XIX”. En: *Trastornos de la conducta alimentaria*. 2007, no. 6, pp. 678-695.

SABATÉ CURULL, F. “Renovación económica y social: el mundo urbano”. En: ÁLVAREZ PALENZUELA, V. A. (coord.) *Historia Universal de la Edad Media*. Barcelona: Editorial Planeta, 2013, pp. 501-526.

SCHULENBURG, J. T. “The heroics of virginity. Brides of Christ and sacrificial mutilation”. En: ROSE, M. B. (coord.) *Women in the Middle Ages and the Renaissance*. Siracusa: Syracuse University Press, 1986, pp. 29-72.

SOLERA CAMPOS, C. M. “Pureza y continencia durante la Edad Media: la castidad conyugal en la Orden de Santiago (siglos XII-XVI)”. En: *Espacio, Tiempo y Forma. Revista de Historia Medieval*. 2016, serie III, no. 29, pp. 735-776.

TRIVIÑO MONRABAL, M. V. “El libro que da forma a la vida claustral: la regla de Santa Clara, en los 800 años de la fundación de las clarisas (1212-2012)”. En: CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, F. J. (coord.) *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular. Vol. 1*. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2011, pp. 425-448.

VAUCHEZ, A. “Santa Clara y los movimientos religiosos femeninos de su tiempo”. En: *Selecciones de Franciscanismo*. 1997, vol. XXVI, no. 78, pp. 439-452.

VILACOPA RAMOS, K. M. *El monasterio de las Descalzas Reales y sus confesores en la Edad Moderna*. Madrid: Visión Libros, 2013.

VIZUETE MENDOZA, J. C. “Las Clarisas Nazarenas”. En: IBÁÑEZ MARTÍNEZ, P. M. y MARTÍNEZ SORIA, C. J. (coords.) *La imagen devocional barroca*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2010, pp. 45-63.

WADE LABARGE, M. *La mujer en la Edad Media*. San Sebastián: Editorial Nerea, 1988.

## 8. Anexos

### 8.1. *Santa Clara, una mujer nueva*

Conocer un personaje del alcance espiritual e histórico de santa Clara es realmente complicado, pues en los relatos sobre su vida confluyen la historia y la leyenda. No obstante, a pesar de la enorme dificultad, debemos intentar discernir entre los hechos puramente históricos y los acontecimientos de carácter épico, ya que es la única manera de conocer su biografía depurada de elementos irracionales y añadiduras posteriores.

Santa Clara nació el 16 de julio de 1193 en el seno de una familia de la aristocracia italiana, una circunstancia que la permitió ser canonizada en pleno siglo XIII, pues en la época las autoridades eclesiásticas entendían la nobleza como un requisito para santificar a una mujer<sup>157</sup>. Natural de Asís, un pequeño municipio de la región italiana de Umbría, manifestó una gran vocación religiosa desde la infancia, aunque no fue hasta la adolescencia cuando gracias a los sermones de un conciudadano suyo pudo satisfacer sus inquietudes espirituales<sup>158</sup>.

Su gran inspiración fue san Francisco de Asís, un “hombre nuevo”<sup>159</sup> fruto de la ingente crisis espiritual plenomedieval y enormemente vinculado con los nuevos movimientos religiosos, que había dejado a un lado la vida mundana para complacer sus ambiciones devotas y enriquecer su espíritu<sup>160</sup>. Habiéndole escuchado predicar en la catedral románica de San Rufino de Asís, la joven comenzó a mantener con él unas prolongadas conversaciones en torno a la manera de servir a Dios, que consolidaron sus convicciones espirituales<sup>161</sup>. En virtud de ello, en la noche del Domingo de Ramos al Lunes Santo de 1211, Clara se fugó de la casa de su padre, siendo recibida por su maestro y sus primeros compañeros en la basílica patriarcal de Santa María de los Ángeles en la Porciúncula, cuna de la Orden Franciscana, donde se consagró a Dios vistiéndose con una

---

<sup>157</sup> BARTOLI, M. “Qui est Claire?”. En: *Selecciones de Franciscanismo*. 1998, vol. XXVII, no. 79, p. 56.

<sup>158</sup> MESENGUER FERNÁNDEZ, J. “Santa Clara de Asís (1193-1253)”. En: DE ECHEVARRÍA, L., LLORCA, B., SALA BALUST, L. y SÁNCHEZ ALISEDA, C. *Año Cristiano. Tomo III. Julio-septiembre*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, p. 372.

<sup>159</sup> LECLERC, E. *Francisco de Asís. Un hombre nuevo para una sociedad nueva*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014, p. 9.

<sup>160</sup> MESENGUER FERNÁNDEZ, J. *Ob. Cit.*, p. 372.

<sup>161</sup> FRANCESCHINI, E. “Storia e leggenda nella vita di S. Chiara”. En: *Vita e Pensiero*. 1953, no. 8, p. 397.

discreta túnica y comprometiéndose a asumir un modo de vida de acuerdo con la penitencia y el sacrificio<sup>162</sup>.

Tras un breve periodo de tiempo como *servitialis* o sirvienta laica al cargo de las tareas domésticas en el monasterio benedictino de San Pablo de las Abadesas se trasladó al monasterio de Santo Ángel de Panzo, donde residía una pequeña comunidad de *mulieres religiosae* que, si bien no pertenecía a ninguna orden religiosa, se situaba bajo la autoridad episcopal<sup>163</sup>.

Entre tanto, sus familiares la buscaron incesantemente tratando de convencerla de que su elección era errónea<sup>164</sup>. No obstante, a pesar de su insistencia, Clara decidió proseguir con el desarrollo de su vida espiritual, ahora a la cabeza de una pequeña comunidad religiosa femenina recién fundada por su amigo y mentor san Francisco: las damianitas<sup>165</sup>.

Los siguientes cuarenta y dos años los pasó refugiada en el monasterio asisiano de San Damián dedicada al silencio, al trabajo y a la oración, siempre al servicio de su maestro, que acudió a ella en numerosas ocasiones en busca de consejo y auxilio espiritual. La relación entre ellos estuvo dominada por el respeto, la admiración y la amistad, unos sentimientos que se reflejaron cuando, tras la muerte del santo en 1226, su cadáver fue trasladado al monasterio de San Damián para que las Damas Pobres lo vieran y venerasen, antes de su enterramiento provisional en la iglesia de San Jorge<sup>166</sup>.

Sin embargo, convertida en abadesa desde 1215-1216, también recibió visitas de otros personajes reputados como el cardenal Rainaldo de Hostia o el mismísimo Inocencio IV<sup>167</sup>. Audiencias que, más allá de las múltiples leyendas, estuvieron rodeadas de equívocos, recelos y desavenencias, fruto de la férrea defensa de sus hermanas que Clara siempre llevó a cabo. En esos años también mantuvo una abundante correspondencia con algunas de las personalidades más destacadas del momento, como fue el caso del pontífice Gregorio IX, tanto antes como después de ser nombrado papa, o el cardenal Rainaldo de Hostia. Empero, las misivas que más resaltan son las enviadas a mujeres interesadas en ese nuevo modelo de espiritualidad que Clara había adoptado de

---

<sup>162</sup> MESENGUER FERNÁNDEZ, J. *Ob. Cit.*, p. 372.

<sup>163</sup> VAUCHEZ, A. *Ob. Cit.*, p. 449.

<sup>164</sup> FRANCESCHINI, E. *Ob. Cit.*, p. 298.

<sup>165</sup> RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C. *Ob. Cit.*, p. 90.

<sup>166</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 17-18.

<sup>167</sup> FRANCESCHINI, E. *Ob. Cit.*, p. 298.

la mano de san Francisco. De todas ellas únicamente se han conservado una enviada por Santa Inés de Asís, hermana menor de Clara y religiosa de la orden de las Damas Pobres; y cuatro dirigidas a Santa Inés de Praga, princesa de Bohemia, con la que mantuvo un fortísimo vínculo espiritual<sup>168</sup>.

Tras una larga y dura enfermedad que padecía desde 1224-1225, Clara falleció en el atardecer del 11 de agosto de 1253 rodeada por sus hermanas, tres compañeros y discípulos de san Francisco, algunos prelados y cardenales e incluso Inocencio IV<sup>169</sup>. Su cadáver fue trasladado días más tarde a la iglesia de San Jorge, donde había descansado el cuerpo difunto de su maestro y amigo<sup>170</sup>.

Tan solo tres meses después de su muerte comenzó el proceso de canonización a cargo de un tribunal compuesto por messer Bartolomeo, obispo de Espoleto y delegado de Inocencio IV; Martino, su notario; Leonardo, el arcediano de Espoleto; Giacomo, el arcipreste de Trevi; y tres frailes menores<sup>171</sup>. Una vez recogido el testimonio de quince religiosas de San Damián, algunos caballeros, parientes y compañeros de la infancia de Clara, el 29 de noviembre acababa la parte del proceso relativa a su vida y a sus virtudes, que resaltaba su nobleza, su simpatía, su generosidad y su carácter piadoso. La referida a los milagros continuó los días siguientes, pero actualmente no conocemos su paradero<sup>172</sup>. Del mismo modo, las *Actas del Proceso* originales, que sirvieron al autor de la *Leyenda de Santa Clara* para confirmar su santidad mediante fuentes autorizadas<sup>173</sup>, no nos han llegado, pues únicamente conservamos una copia en umbro del siglo XV<sup>174</sup>. En cualquier caso, la bula de canonización fue promulgada en 1255 por el pontífice Alejandro VI, quien presentó “una semblanza de la santa categorizada, universalizada, trazada a grandes rasgos”<sup>175</sup>.

Santa Clara, que huyó tanto de las ventajas económicas del matrimonio como de la vida monástica tradicional para satisfacer sus ambiciones espirituales, se convertía así en un nuevo modelo de mujer medieval más próxima a la realidad social, más preocupada por la integridad física y moral de sus hermanas y, sobre todo, más dispuesta a enfrentarse

---

<sup>168</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, pp. 355 y 376.

<sup>169</sup> MESENGUER FERNÁNDEZ, J. *Ob. Cit.*, p. 372.

<sup>170</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 18

<sup>171</sup> *Ibidem*, pp. 60-61.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>173</sup> FRANCESCHINI, E. *Ob. Cit.*, p. 298.

<sup>174</sup> OMAECHEVARRÍA, I. *Ob. Cit.* 2015, p. 62.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 116.

a cualquier autoridad para defender sus ideales. Y, aún de esta forma, logró mantenerse dentro de la ortodoxia e incluso ser protegida y santificada con el respaldo de importantes personajes de la época.

### **8.2. *Privilegium Pauperatis de Inocencio III (16 de junio de 1216)*<sup>176</sup>**

El contenido de este anexo ha sido suprimido para la publicación del trabajo de acuerdo con la Ley de Propiedad Intelectual. Si desea consultar el texto puede acceder a él a través de la referencia citada al pie.

### **8.3. *Privilegium Pauperatis de Gregorio IX (el 17 de septiembre de 1228)*<sup>177</sup>**

El contenido de este anexo ha sido suprimido para la publicación del trabajo de acuerdo con la Ley de Propiedad Intelectual. Si desea consultar el texto puede acceder a él a través de la referencia citada al pie.

### **8.4. *Prólogo de la bula de sanción de la Regla de santa Clara emitida por Inocencio IV (9 de agosto de 1253)*<sup>178</sup>**

El contenido de este anexo ha sido suprimido para la publicación del trabajo de acuerdo con la Ley de Propiedad Intelectual. Si desea consultar el texto puede acceder a él a través de la referencia citada al pie.

### **8.5. *Fórmula de profesión de Inocencio IV (5 de agosto de 1247)*<sup>179</sup>**

El contenido de este anexo ha sido suprimido para la publicación del trabajo de acuerdo con la Ley de Propiedad Intelectual. Si desea consultar el texto puede acceder a él a través de la referencia citada al pie.

---

<sup>176</sup> *Ibidem*, pp. 234-236.

<sup>177</sup> *Ibidem*, pp. 236-237.

<sup>178</sup> *Ibidem*, pp. 271-272.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 244.

#### **8.6. *Fórmula de profesión de Urbano IV (18 de octubre de 1263)*<sup>180</sup>**

El contenido de este anexo ha sido suprimido para la publicación del trabajo de acuerdo con la Ley de Propiedad Intelectual. Si desea consultar el texto puede acceder a él a través de la referencia citada al pie.

#### **8.7. *La última voluntad de san Francisco: la pobreza absoluta*<sup>181</sup>**

El contenido de este anexo ha sido suprimido para la publicación del trabajo de acuerdo con la Ley de Propiedad Intelectual. Si desea consultar el texto puede acceder a él a través de la referencia citada al pie.

#### **8.8. *La última voluntad de san Francisco: el vínculo jurídico-espiritual entre los franciscanos y las clarisas*<sup>182</sup>**

El contenido de este anexo ha sido suprimido para la publicación del trabajo de acuerdo con la Ley de Propiedad Intelectual. Si desea consultar el texto puede acceder a él a través de la referencia citada al pie.

#### **8.9. *La iconografía de santa Clara en el siglo XIII***

La imagen ha sido suprimida para la publicación del trabajo de acuerdo con la Ley de Propiedad Intelectual. Si desea visualizarla puede hacerlo a través de la referencia citada en el comentario de la figura.

Figura 1. Santa Clara portando el báculo abacial rodeada de escenas de su vida. *Maestro de Santa Clara* de Simone Martini en la basílica de Santa Clara en Asís, siglo XIII. Disponible en: ALEJOS MORAN, A. “Iconografía de Clara de Asís. Interpretación y fuentes en el arte de José Benlliure”. En: *Saitabi*. 1995, no. 45, p. 38.

<sup>180</sup> *Reglas y Constituciones generales de la Orden de las Hermanas Pobres de Santa Clara*. Ob. Cit., pp. 44-45.

<sup>181</sup> OMAECHEVARRÍA, I. Ob. Cit. 2015, p. 209.

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 283.

La imagen ha sido suprimida para la publicación del trabajo de acuerdo con la Ley de Propiedad Intelectual. Si desea visualizarla puede hacerlo a través de la referencia citada en el comentario de la figura.

Figura 2. Santa Clara portando una finísima cruz símbolo de su fe y delicadeza. *Santa Clara de Asís* de Simone Martini en la basílica inferior de San Francisco en Asís, siglo XIII. Disponible en: Disponible en: ALEJOS MORAN, A. *Ob. Cit.*, p. 38.

La imagen ha sido suprimida para la publicación del trabajo de acuerdo con la Ley de Propiedad Intelectual. Si desea visualizarla puede hacerlo a través de la referencia citada en el comentario de la figura.

Figura 3. Santa Clara con una rama de azucenas, símbolo de su virginidad. *Santa Clara de Asís* de Simone Martini en la basílica inferior de San Francisco en Asís, siglo XIII. Disponible en: ALEJOS MORAN, A. *Ob. Cit.*, p. 39.

#### ***8.10. El hábito monástico femenino en el siglo XIII***

Las imágenes han sido suprimidas para la publicación del trabajo de acuerdo con la Ley de Propiedad Intelectual. Si desea visualizarlas puede hacerlo a través de las referencias citadas en el comentario de la figura.

Figuras 4 y 5. Hábito, velo negro y toca blanca, *Cántigas de Santa María* (55). Disponible en: MENÉNDEZ PIDAL, G. *La España del siglo XIII leída en imágenes*. Madrid: Alstom, 2003, p. 158.