

EL CONVENTUALISMO FEMENINO: LAS CLARISAS

Clara Rodríguez Núñez

I. B. "Ramón Olleros", de Béjar

1. EL ORIGEN DE LA O.S.C.

1.1. Las órdenes mendicantes y la religiosidad del siglo XIII

En las ponencias anteriores se ha desarrollado en profundidad el tema de la espiritualidad medieval y el origen de las órdenes mendicantes. Por ello, sólo a modo de introducción retomaremos algunos de los aspectos más relevantes, aquellos más directamente relacionados con la aparición de la Orden femenina que nos atañe.

Los siglos centrales de la Edad Media serán testigos de la aparición de un movimiento espiritual que va a transformar completamente las formas religiosas en la Europa occidental. Este movimiento, cuyos orígenes se detectan ya en el siglo XII o incluso a fines del XI, buscará retomar las fórmulas comunitarias ensayadas por los primeros discípulos de Cristo. Así, bajo la denominación de *vita apostolica*, veremos cómo diversas agrupaciones, con el apoyo de algunos teólogos, claman por una vuelta a la pobreza común —claramente abandonada por las órdenes monásticas medievales— y por la necesidad de una mayor relación con los fieles que se traduzca en la predicación directa y la preocupación por la cura de almas.

Diversos estudios¹ han relacionado el surgimiento de este nuevo modelo religioso con las transformaciones socioeconómicas que están teniendo lugar entre los siglos XI y XIII en el marco de la Europa occidental. El resurgir de las ciudades, la naciente burguesía y una creciente presencia del dinero en la vida cotidiana que genera cada vez mayores diferencias entre los grupos sociales, supondrían el caldo de cultivo que generase, a modo de protesta por el injusto reparto de la riqueza, estos movimientos pauperísticos.

Por el contrario, otros autores, sin olvidar esta problemática socioeconómica en la que se enmarcan las nuevas corrientes espirituales, consideran que se trata de un fenómeno con unas raíces esencialmente religiosas, y que es en el contexto de la inquietud espiritual donde debemos buscar sus orígenes²; no se trataría de mejorar las condiciones sociales de los más desfavorecidos, sino de renunciar por parte de todos los cristianos a un modo de vida profano y centrado en el enriquecimiento, abiertamente opuesto a la doctrina del Evangelio.

1. Vid., por ejemplo, VAUCHEZ, A. *Religion et société dans l'Occident Médiéval*. Torino, Bottega d'Erasmus, 1980, y LITTLE, L. K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa Medieval*. Madrid, Taurus, 1980.

2. GRUNDMANN, H. *Movimenti religiosi nel Medioevo*. Bologna, 1974.

No entraremos en una discusión que se sale de nuestro tema, pero sí recordaremos que, cuando a principios del siglo XIII un hombre carismático, Francisco de Asís, recoge y reelabora estos ideales sobre la pobreza y la perfección evangélica, procede precisamente de un entorno urbano y de una familia de mercaderes enriquecidos, y que será esta situación personal y familiar lo primero que rechace en su afán por imitar a Cristo.

El éxito que en este momento había ya alcanzado el movimiento pauperístico obligará finalmente a las autoridades eclesiásticas a integrarlo en la estructura institucional de la Iglesia, evitando así las desviaciones heréticas que comenzaban a producirse —recordemos a los célebres valdenses o “Pobres de Lyon”— y que se reproducirán pese a todo a lo largo de la Baja Edad Media. Se aceptará así que la forma de vida propuesta por Francisco está basada en las enseñanzas del Evangelio y no supone un atentado contra la doctrina oficial de Roma. La autorización oral dada por Inocencio III a los “Hermanos Menores” abrirá el camino a la creación de unas nuevas órdenes que incluyan entre sus principios fundamentales el rechazo de cualquier tipo de riquezas y la necesidad de sobrevivir gracias a las limosnas de los fieles, a la mendicación. Dos de estas órdenes, franciscanos y dominicos, serán las que alcancen una mayor implantación en Occidente durante el Bajo Medievo.

1.2. La mujer en el siglo XIII: fundación de nuevas órdenes religiosas

El movimiento religioso del que estamos hablando no fue, ni mucho menos, un fenómeno exclusivamente masculino. Muy al contrario, las mujeres participaron activamente en este tipo de experiencias, y su *repentina* aparición en el campo de la reivindicación espiritual ha llamado poderosamente la atención de los historiadores, dando lugar a numerosos estudios en los últimos años. A lo largo del siglo XII, la llamada “cuestión femenina”, representada por un número cada vez mayor de mujeres que no encuentran en los monasterios tradicionales una respuesta satisfactoria para sus necesidades espirituales, provocará constantes problemas organizativos a la Iglesia.

Uno de los riesgos más importantes de esta corriente religiosa lo constituye el hecho de que muchas mujeres, buscando nuevos modelos de espiritualidad, tratarán de imitar la forma de vida propuesta por los numerosos predicadores de la renovación que vagaban errantes por Europa. Hombres como Roberto de Arbrissel, fundador de la Orden de Fontevraud para monjes y monjas, Norberto de Xanten, fundador de la Orden que mejor supo representar en el siglo XII la *vita vere apostolica*: los premonstratenses, o Gilbert de Sempringham, al que se debe la Orden exclusivamente femenina de las gilbertinas, descubrirán que su predicación encuentra un enorme eco entre las mujeres. Bajo el cuidado espiritual de estos y otros predicadores comienzan a formarse durante el siglo XII grupos femeninos con la intención de realizar vida en común, incurriendo, a los ojos de la Iglesia, en grave peligro de herejía.

Estas mujeres que se unen para vivir juntas darán lugar a floraciones tan importantes como la de las beguinas de los Países Bajos, agrupaciones femeninas que, imbuidas por el espíritu de la *vita apostolica*, deciden convivir en castidad y pobreza, pero sin realizar votos solemnes y careciendo de Regla definida o de dependencia estricta respecto a la jerarquía eclesiástica³. Algo semejante sucede con los beaterios que se crean en otros países, como es el caso de España, y que tanto recelo despertarán entre las autoridades de la Iglesia. Se trata igualmente de agrupaciones espontáneas de mujeres que presentan un *status* intermedio

3. El estudio más completo sobre las beguinas sigue siendo el de MCDONELL, E. W., *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with special emphasis on the Belgian scene*. New York, Octagon Books, 1969.

entre las monjas y las laicas, dedicándose fundamentalmente a las labores manuales u hospitalarias, y que corren —a causa de este contacto tan directo con el mundo— el peligro de ser atraídas por cualquier desviación de la doctrina católica.

Muchos de estos grupos femeninos darán un paso importante cuando decidan adscribirse, las más de las veces sin una auténtica autorización eclesiástica, a alguna Orden masculina. Así, órdenes de enorme prestigio como la del Císter o la de Prémontré, a las cuales pertenecían con frecuencia sus asesores espirituales, serán las preferidas por estas agrupaciones semirreligiosas, en tanto no se creen las nuevas órdenes mendicantes⁴. Pero esto generará nuevos problemas a la Iglesia: por un lado, la imposibilidad que supone para los miembros masculinos de estas órdenes atender espiritualmente a sus nuevas hermanas, negándose repetidas veces a aceptar mujeres en su estructura; por otro, la proliferación de grupos que, pretendiendo pertenecer a una u otra Orden⁵, llevaban una vida irregular y poco acorde con lo que las normas eclesiásticas imponían al sexo femenino: pobreza y castidad, sí, pero también estabilidad y separación absoluta del ministerio de la predicación.

Como acertadamente señala Grundmann⁶, el movimiento femenino tiene en común con el movimiento espiritual de su tiempo la intención de vivir cristianamente según los principios del Evangelio, atendiendo fundamentalmente a la pobreza y a la castidad. Pero se diferenciaría de aquél en la necesaria renuncia a la acción apostólica, al ejercicio de la predicación, que quedaría reservado en exclusiva para los clérigos, para los hombres. Todo intento femenino de participar en este otro aspecto fundamental de la *vita apostolica* está condenado al más absoluto fracaso.

Aunque en otro contexto, el de la religiosidad propuesta para los laicos, Cristina Segura⁷ habla de la existencia de dos modelos de comportamiento religioso determinados por la Iglesia medieval, el modelo activo masculino y el modelo pasivo femenino; estos dos modelos de comportamiento podemos verlos también reflejados en el ámbito de la normativa para las órdenes religiosas: incluso cuando se está hablando de fórmulas que buscan imitar un mismo ejemplo, la vida de Cristo y las enseñanzas del Evangelio, las mujeres quedarán excluidas de la relación con los fieles y, sobre todo, de la utilización de la Palabra.

Será en este confuso contexto religioso de principios del siglo XIII en el que se enmarque la labor de la que habrá de ser la fundadora de las clarisas. Clara, hija del caballero Favaroni Offreduccio, nace también en Asís hacia el año 1194. Bajo la influencia del apostolado de Francisco conoce la corriente espiritual que se está extendiendo por Occidente y escoge integrarse dentro de este movimiento. Pero lo hace tomando otra vía alternativa y complementaria a la escogida por el santo: la de la vida contemplativa, separada del mundo, una vía que parece haber tentado incluso a Francisco en algunos momentos, y que será la única aceptable sin reparos a los ojos de la Iglesia oficial para una mujer. La enorme trascendencia de la obra de Santa Clara se traducirá en un potente movimiento religioso que conquistará rápidamente toda Europa para perdurar hasta nuestros días.

4. Vid., por ejemplo, ROISIN, S., "L'efflorescence Cistercienne et le courant féminin de piété au XIIIe siècle", en *Revue d'histoire ecclésiastique*, 39 (1943), 354-375.

5. Este problema afectará incluso a las propias clarisas, existiendo durante el siglo XIII numerosas mujeres que vagaban con los pies desnudos y un cordón franciscano, a las que se llamaba vulgarmente *discalceatae*, *chordulariae* o *minorettae*, y que fueron prohibidas por Gregorio IX. RUSCONI, R., "L'espansione del frasciscanesimo femminile nel secolo XIII". *Movimento religioso femminile e Franciscanesimo nel secolo XIII*. Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, Atti del VII Convegno Internazionale, 1980, p. 304.

6. GRUNDMANN, H. *Op. cit.*, p. 156.

7. SEGURA, C., "Fuentes para hacer una historia de la religiosidad de las mujeres". *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*. Madrid, LAYA, 1991, p. 11.

2. ASPECTOS LEGISLATIVOS

2.1. Evolución de la legislación de las clarisas

Cuando San Francisco establece a Clara en 1212 en el pequeño convento de San Damián, lo único que sabemos con seguridad es que aporta a las primeras religiosas allí reunidas una breve *forma vivendi* acorde con los principios evangélicos. De esta fórmula inicial no se ha conservado redacción alguna, y tan sólo la conocemos por las menciones que la santa hace de ella en algunos de sus escritos, especialmente la Regla de 1253 y su Testamento. En ellos se refiere a los dos puntos que considera más definitivos de la espiritualidad de su congregación: la cuestión de la pobreza y la vinculación espiritual y jurisdiccional —largo tiempo discutida— a la Orden de los Frailes Menores⁸.

Pero en el s.XIII las autoridades eclesiásticas parecen estar decididas a no permitir la creación de nuevas órdenes religiosas, como queda expresamente recogido en 1215 en el IV Concilio de Letrán⁹. Por ello, este mismo año San Francisco ha de dejar sometida la incipiente comunidad de San Damián a una regla ya instituida, la de San Benito, quedando las primeras religiosas bajo la dependencia directa del obispo de Asís¹⁰ y adoptando Santa Clara el título de abadesa. Esto es todo lo que la realidad social y la tradición eclesiástica del momento le permiten.

El estilo de vida de las damianitas, tan acorde con las aspiraciones espirituales de su época, no tardará en ser conocido e imitado a lo largo de Italia y los países próximos, con lo cual la escueta legislación inicial se va a revelar como claramente insuficiente. Será en 1218 cuando el cardenal Hugolino —futuro papa Gregorio IX— decida dotar a las nuevas comunidades de otra *forma vitae*, ya mucho más detallada que la de San Francisco, que será considerada de hecho como la primera Regla o Constitución de las Damas Pobres y que se conserva íntegramente. Respetando los cánones de Letrán, se mantiene todavía, al menos nominalmente, la regla benedictina, pero se establecen cambios importantes: se imponen por ejemplo normas muy estrictas en lo referido al ayuno —quizás recogiendo la propia práctica de San Damián—, y los conventos italianos quedan encargados a un visitador cisterciense, un monje de nombre Ambrosio, cuyos poderes no se hacen extensivos al convento de Santa Clara¹¹, y que será muy pronto sustituido por un visitador franciscano, fray Felipe Longo¹². En este documento, aprobado en 1219, no hay ninguna referencia a la relación espiritual de las clarisas con los franciscanos, lo que provocará el descontento de Santa Clara y su comunidad —descontento que aumentará cuando los conventos sujetos a las Constituciones de Hugolino admitan una serie de disposiciones sobre la propiedad, que la santa entiende como absolutamente contrarias al principio de la pobreza—. A pesar de ello, las fuentes fran-

8. OMAECHEVARRÍA, I. (Ed.), *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios*, Madrid, BAC, 1982, p. 204.

9. Recientemente, don Antonio García y García en un interesantísimo estudio sobre la legislación de las clarisas, señala que las normas decretadas en este concilio, tanto la que prohíbe fundar nuevas religiones como la que establece la necesidad de acogerse a alguna Regla e institución ya aprobadas para fundar una nueva casa religiosa, no deben ser consideradas como un impedimento para el progreso de las nuevas órdenes mendicantes, sino únicamente para las pequeñas fundaciones que intentaban escapar del control directo de la Iglesia. GARCÍA Y GARCÍA, A., “La legislación de las clarisas”, en *Las clarisas en España y Portugal. Congreso Internacional*, Salamanca, 20-25 septiembre 1993. Actas II, vol. I, pp. 189-193.

10. FONTETTE, N., *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*. Paris, J. Vrin, 1967, p. 132 y MANSELLI, R., “La Chiesa e il francescanesimo femminile”, en *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Assisi, 1980, p. 245.

11. GRUNDMANN, H., *Op. cit.*, pp. 201-202 y FONTETTE, N., *Op. cit.*, p. 132

12. OMAECHEVARRÍA, I., *Op. cit.*, pp. 208-209.

ciscanas confirman que la congregación de San Damián aceptó y profesó estas Constituciones¹³, aunque no las disposiciones posteriores tomadas por el cardenal en lo referente a la propiedad.

La fuerte resistencia opuesta por las damianitas a la recepción de bienes por su comunidad va a estar apoyada en un documento anterior, concedido en 1216 por Inocencio III: el llamado *Privilegium Paupertatis*. Con este curioso documento —sobre el que posteriormente volveremos— el pontífice se compromete a proteger la decisión de las clarisas de vivir en pobreza absoluta. Esta opción supone, aunque no se conceda una regla nueva, pues contradeciría las normas del concilio de Letrán, la creación evidente de un tipo completamente novedoso de comunidad monástica femenina.

El aumento continuado de conventos dependientes de San Damián, muchos de las cuales adoptaban el *Privilegium Paupertatis* y se negaban a tener bienes en común, llevó a Inocencio IV a ensayar una nueva unificación legislativa de las clarisas en 1247. El pontífice, redactando la primera regla específica para estas comunidades, intenta ahora agruparlas bajo la obediencia franciscana —se sustituye la fórmula de profesión benedictina por la profesión a San Francisco¹⁴—, pero obliga a reconocer la propiedad como única forma posible para el sostenimiento de los conventos femeninos. La tentativa constituirá un rotundo fracaso, pues sólo algunos monasterios alemanes aceptaron esta regla, manteniéndose en general en los conventos españoles, franceses e italianos las Constituciones de Hugolino¹⁵.

El temor a la aceptación obligada del principio de la propiedad alentó a Santa Clara a redactar personalmente, poco antes de su muerte, una nueva regla que seguía muy de cerca la de los franciscanos —los cuales quedaban encargados de la cura espiritual de las religiosas— y que establecía además el mantenimiento de una absoluta pobreza¹⁶. La consecuencia inmediata de la aprobación de esta regla en 1253 va a ser la convivencia simultánea de conventos femeninos con un mismo origen devocional y tres legislaciones diferentes: las Constituciones de Hugolino —que continúan siendo las aceptadas por mayor número de comunidades—, la regla de Inocencio IV y la regla de Santa Clara.

Es necesario mencionar, aunque sea brevemente, otra regla de muy escasa difusión y que fue aprobada por Alejandro IV en 1259. Se trata de la realizada por la beata Isabel de Francia —hermana del rey San Luis— para el monasterio de Longchamp, en las proximidades de París. Esta legislación, que refunde las reglas anteriores y se centra sobre todo en torno a la pobreza y la humildad, fue seguida por unos pocos conventos de Francia e Inglaterra, cuyas monjas recibieron el nombre de *Sorores Inclusae* o *Sorores Minores Inclusae*¹⁷.

Buscando una unificación definitiva, Urbano IV promulgará otra regla para las clarisas en 1263, en cuya elaboración participa el cardenal Gaetano Orsini, futuro papa Nicolás III. En muchos aspectos la legislación urbanita será semejante a la de Inocencio IV, pero incorporando una importante innovación que trataba de solucionar el problema de la *cura animarum* de las religiosas, obligación que suponía hasta el momento una importante carga para los franciscanos. Con la regla de Urbano IV se encarga este cuidado espiritual a un cardenal protector, que sería el mismo designado para la O.F.M., y éste señalaría a los conventos

13. *Ibidem*, p. 211.

14. *Ego talis soror promitto Deo et beatae Mariae sempre Virgini, beato Francisco et omnibus Sanctis...* OMAECHEVARRÍA, I., *Op. cit.*, p. 239.

15. GRUNDMANN, H., *Op. cit.*, p. 214.

16. *Ibidem*, p. 215.

17. OMAECHEVARRÍA, I., *Op. cit.*, pp. 289-324

femeninos unos visitantes y capellanes adaptados a sus necesidades, los cuales no tenían por qué ser obligatoriamente franciscanos. Esta regla de 1263 será por fin aceptada —aunque no sin reticencias— por la mayor parte de los conventos de clarisas, y sólo San Damián y un reducido número de monasterios estrechamente vinculados a él mantuvieron las normas redactadas por Santa Clara en 1253.

Se conseguirá así la unificación casi general de los conventos femeninos inspirados en San Damián, quedando todos agrupados en la que tras la muerte de la fundadora pasaría a llamarse Orden de Santa Clara, y abandonando la diversidad de denominaciones anteriores.

Las clarisas españolas tomarán de forma mayoritaria esta regla urbanita, aunque los que habían sido fundados con anterioridad a 1263 habían conocido, como es natural, otras legislaciones. Este es el caso, por ejemplo, del convento de Zaragoza, que seguiría en un primer momento las Constituciones de Hugolino para ser luego urgido a adoptar la regla de Inocencio IV, con la consiguiente dependencia formal respecto a los franciscanos¹⁸, y terminar finalmente integrándose en la Orden de Santa Clara, bajo la obediencia común a la regla de Urbano IV, a finales del s.XIII¹⁹.

Llegaríamos así a los dos últimos siglos del medievo con una práctica uniformidad regular en los conventos de clarisas, que se hallarían por fin perfectamente integrados como rama femenina u orden segunda en la familia franciscana. Pero vamos a ver cómo el conseguir que esa integración fuese efectiva supuso una lucha constante entre las seguidoras de Santa Clara y los frailes menores durante su primer siglo de vida.

2.2. Relaciones con la orden primera

Aunque Francisco de Asís había tenido una intensa relación personal con el convento de San Damián, parece claro que nunca deseó que otras comunidades femeninas se incorporasen a la orden. De hecho, el santo habría prohibido en repetidas ocasiones que los frailes se dedicasen al cuidado espiritual de las mujeres, puesto que esta actividad supondría entretenerlos y mantenerlos alejados de su función primordial de predicación.

En contra de estos deseos explícitos de Francisco, el cardenal Hugolino —autor de la forma de vida de la cual hemos hablado previamente— intentará imponer visitantes franciscanos a las damianitas y, cuando posteriormente alcance la silla pontificia como Gregorio IX, tras la muerte del santo de Asís, someterá al gobierno de los Ministros de la O.F.M. a los poco más de veinte conventos femeninos italianos²⁰.

Se inaugura así lo que será un duradero tira y afloja entre la Santa Sede, que intenta satisfacer los deseos de las monjas de contar con la asistencia espiritual de los franciscanos sintiéndose parte de la orden, y la propia O.F.M., que se niega a dedicar un número cada vez más importante de efectivos a una misión que en principio no se incluye entre sus prioridades. Esta oposición se mantendrá durante los pontificados inmediatos, y un claro ejemplo lo constituye la actuación de Inocencio IV. Éste intenta en su regla de 1247, como ya hemos visto, definir claramente los nexos jurídicos entre lo que para él son las dos ramas de una misma orden, eliminando definitivamente la obediencia de las religiosas a la regla benedictina. Impone además la dependencia específica de las monjas, no respecto al cardenal pro-

18. GARCÍA ORO, J., *Francisco de Asís en la España Medieval*. Santiago de Compostela, CSIC, 1988, p. 85

19. *Ibidem*, pp. 87-88.

20. FONTETTE, N., *Op. cit.*, pp. 132-133.

pector de los frailes, sino respecto a los propios Ministros de la orden franciscana, los cuales serían los encargados de nombrar visitadores. En el caso de que la reforma hubiese obtenido éxito, esto habría supuesto la incorporación definitiva de los conventos femeninos a la orden.

Sin embargo, este intento de incorporación se verá debilitado cuando en 1257 el nuevo papa Urbano IV, atendiendo a las peticiones de los frailes, decida nombrar un cardenal protector específico para las monjas, distinto del de los hombres, supeditándolas a esta máxima autoridad propia. Este cambio supondrá que numerosos franciscanos abandonen de inmediato el cuidado de los conventos femeninos, con el consiguiente descontento de las religiosas. La dimisión de Steffano, cardenal protector de las clarisas, dará lugar a una nueva reunificación de la dirección de las dos órdenes en la figura de Gaetano Orsini, personaje que ya se encontraría en ese momento trabajando en la elaboración de la nueva regla de las monjas. El acuerdo alcanzado a partir de esta regla de 1263 será que el cardenal protector único podrá nombrar asistentes franciscanos para los conventos femeninos, pero que estos asistentes no realizarán tal función como una obligación —es decir, las monjas no pueden apelar a ella como un derecho— sino únicamente como “oficio de caridad”. Las religiosas habrían de aceptar estas condiciones si querían tener la posibilidad de mantener su relación con la orden franciscana.

El término del conflicto no tendrá lugar hasta finales del s.XIII, bajo el pontificado de Bonifacio VIII. Será este Papa el encargado de conceder dos bulas a partir de las cuales las clarisas reciben todos los privilegios de la O.F.M. y mantienen su gobierno en las manos de un cardenal protector común que, para aligerar el inmenso trabajo que le supone la continua fundación de conventos femeninos, aumenta la intervención de los franciscanos en su administración: serán los Ministros provinciales de la O.F.M. los encargados de nombrar visitadores para los monasterios de clarisas y de proveerlos además de personas aptas para su cuidado tanto espiritual como temporal. Así, a partir de 1298 podemos considerar que las relaciones entre clarisas y franciscanos se han estabilizado ya definitivamente, y que la pugna entre unas y otros ha llegado a un equilibrio que permite hablar, ahora sí, de una única familia franciscana.

3. ASPECTOS ORGANIZATIVOS

3.1. *El problema de la pobreza*

Hemos hablado en la introducción de este trabajo sobre el desarrollo de la idea de *vita apostolica* como un elemento fundamental en la corriente de renovación espiritual de los siglos centrales de la Edad Media. Una de las bases de esta forma de vida es precisamente la reivindicación de la pobreza, es decir, la renuncia absoluta a los bienes o posesiones temporales, siguiendo las indicaciones hechas por Cristo a los primeros apóstoles. También entre las mujeres prende esta nueva espiritualidad pauperística, llevando consigo el progresivo descrédito de los antiguos monasterios altomedievales, ligados generalmente a la reglamentación benedictina, y que admitían no ya la propiedad comunitaria —aceptada explícitamente en las normas— sino incluso la propiedad individual de las monjas.

En el caso de los hombres, la voluntad de pobreza, elemento imprescindible en el esquema ideológico de Francisco de Asís, supondrá el recurso necesario a la limosna de los fieles por medio de la mendicación —una de las bases sustentantes de las precisamente por ello denominadas órdenes mendicantes—. Pero esta posibilidad que los frailes tienen de salir a la calle y solicitar a las gentes su ayuda, se presenta como un problema insoluble para las

monjas. Aunque no existe para ellas la prohibición explícita de la mendicación, ésta se ve impedida de hecho por la obligación de la clausura —tema sobre el que volveremos más adelante con mayor profundidad—. Las religiosas dependerían por lo tanto de la voluntad de los fieles de contribuir al sostenimiento de la comunidad, pero sin poder influir directamente sobre ellos.

Cuando Santa Clara crea a principios del s.XIII la comunidad de San Damián, su idea sobre la pobreza es semejante a la de San Francisco, es decir, impone la renuncia tanto a los bienes individuales de las monjas como a los bienes comunitarios del convento. Esta imposición es confirmada ya en 1216 por Inocencio III en un célebre documento, cuyo original no ha llegado hasta nosotros, y que se conoce como *Privilegium Paupertatis*, es decir, el privilegio de optar por la pobreza absoluta. En este curioso documento, el Papa se compromete a proteger la decisión adoptada por las clarisas de vivir en la pobreza, de forma que nadie pueda obligarlas a recibir ningún tipo de bienes.

La solicitud de este “privilegio” a la Santa Sede no resulta tan absurda como pudiese parecer en un principio, puesto que pronto las propias damianitas sufrieron presiones de todo tipo para que aceptasen diversas propiedades. El propio cardenal Hugolino no tardará en hacer donaciones a favor de varios monasterios de clarisas²¹, y éstos irán acumulando paulatinamente un patrimonio territorial cada vez más importante, susceptible de proporcionarles rentas suficientes para su mantenimiento.

Se ven así confirmados los temores de Santa Clara, la cual, no deseando que su monasterio se viese también afectado por las donaciones realizadas por incontables fieles y devotos, solicita la confirmación del *Privilegium Paupertatis* a la Sede Pontificia. Ésta le será concedida por Gregorio IX en 1228, y gracias a dicha confirmación conocemos los términos en los que fue redactado el famoso documento. No satisfecha con la garantía papal que esto supone, Santa Clara volverá a insistir en la necesidad de mantener la más absoluta pobreza cuando, ya próxima su muerte, redacte la regla de 1253.

Los deseos de la fundadora chocarán continuamente con las jerarquías de la Iglesia, las cuales consideran que para asegurar la clausura indefinida de una comunidad es necesario que ésta acumule un patrimonio mínimo que le permita la autosuficiencia económica. Esta convicción, y la cada vez mayor participación de los nobles y grupos acomodados urbanos en la fundación de nuevas comunidades de clarisas, hará que las reglas de 1247 y, sobre todo, la de Urbano IV de 1263 reconozcan de forma definitiva la propiedad comunitaria en los monasterios de la Orden de Santa Clara. Tanto es así, que se instituirá incluso la figura de un procurador externo, es decir, una persona que no habite en el convento, que controle los bienes de éste y rinda cuentas a la abadesa.

Esta legislación permitirá la constitución de importantes patrimonios territoriales, conseguidos especialmente a partir de donaciones pías y de las herencias y dotes de las monjas —aunque se realicen también compras e intercambios—. La progresiva acumulación de posesiones llevará finalmente a que a medida que avanza la Edad Media los monasterios de clarisas se conviertan en unas instituciones rentistas semejantes a los monasterios tradicionales de los cuales habían intentado diferenciarse en su origen.

Todavía a partir del s.XV, cuando ya se adivine la necesidad de una reforma profunda en el seno toda de la Iglesia católica, surgirán de nuevo voces pidiendo una vuelta a la severi-

21. OMAECHEVARRÍA, I., *Op. Cit.*, pp. 230-231.

dad de la regla primitiva de San Damián. Se producirá entonces, por ejemplo, la llamada reforma coletina, llevada a cabo por Coleta de Corbie, que tendrá un eco importante tanto en Francia como en algunas zonas de España; o la aparición, también dentro de la Orden Franciscana, de las concepcionistas, muy difundidas en el s.XVI. Pero debemos destacar sobre todo el movimiento denominado de la Observancia, que afectará tanto a clarisas como a franciscanos y enfrentará durante años, ya desde fines del s.XIV, a los conventuales —partidarios de continuar la política de posesión de bienes practicada durante todo el medievo— y a los observantes, deseosos de retornar a la pureza primitiva de la orden y que acabarán finalmente imponiéndose en los últimos años del siglo XV.

3.2. *La relación con el mundo: la clausura*

La clausura es, sin duda, el rasgo más característico de las comunidades mendicantes femeninas, y también aquel que supone una mayor contraposición entre su modelo de vida y el de los frailes, definido éste por su contacto directo con los fieles a través de la predicación y la mendicación.

Como recordaremos, la primera regla adoptada en San Damián fue la más divulgada durante los siglos centrales de la Edad Media, la de la orden benedictina, común a hombres y mujeres. Esta regla no incluye de forma expresa el deber de las monjas de permanecer encerradas en el monasterio de por vida, y admite la posibilidad de salir de éste con autorización de la abadesa. Pero tan pronto como las damianitas inician una legislación propia para su convento, con los estatutos dictados por el cardenal Hugolino en 1219, se instituye para ellas la obligación, completamente novedosa, de la clausura como un voto añadido a los tres tradicionales²².

Esta imposición nos demuestra el cambio de orientación por parte de las autoridades eclesiásticas, cada vez más remisas a permitir que las mujeres consagradas a Dios dispongan de libertad para mantener contactos con el mundo. La castidad va adquiriendo a lo largo del medievo un papel preponderante dentro del modelo ideológico al que debe adaptarse la vida femenina, y no sólo las mujeres consagradas a Dios —la “orden de las vírgenes”—, sino incluso las laicas, irán perdiendo presencia en el espacio público para quedar reducidas al ámbito de lo privado. Prueba de ello será la publicación en 1298 de la bula *Periculoso*, que estipula la clausura para todos los monasterios femeninos, aunque ésta no se hubiese profesado en los votos regulares.

Esta medida de la Santa Sede, fuertemente contestada por aquellos monasterios femeninos que no habían estado obligados previamente a guardar clausura, no tendrá sin embargo mayores consecuencias para las monjas de la Orden de Santa Clara, que ya desde sus orígenes eran conocidas popularmente como “monjas reclusas” o “monjas encerradas” —denominación luego extendida a otras comunidades de clausura como las dominicas o las agustinas.

Analizando más detenidamente este término, dentro de lo que habitualmente definimos como clausura es necesario diferenciar dos conceptos: por un lado estaría la clausura **activa o interna**, es decir, la prohibición a las monjas de salir al exterior del monasterio; por otro, la clausura **pasiva o externa**, es decir, la imposibilidad de que cualquier extraño penetre en el interior del edificio conventual.

22. El voto de clausura sólo se había incluido previamente en una Regla femenina: la redactada en el siglo VI por Cesáreo de Arles para su hermana Cesárea. SCHULENBURG, J. T., “The heroics of virginity. Brides of Christ and sacrificial mutilation”, in *Women in the Middle Ages and the Renaissance*. Syracuse University Press, 1982, p. 42.

Comenzando por la clausura activa, debemos señalar que ya desde la regla de 1247 se contempla la existencia de un grupo de monjas denominadas *sorores servientes*, las cuales pasarán a llamarse *sorores extra monasterium servientes* en 1253 y por fin *sorores servitiales* en la regla de Urbano IV de 1263, correspondiéndose con lo que habitualmente conocemos como hermanas legas, por oposición a las monjas de coro. En las normativas medievales se trata de un grupo de religiosas que, como sus compañeras, profesan en manos de la abadesa, pero que, a diferencia de las monjas de coro, están exentas del voto de clausura. Como su propia denominación indica, tienen un carácter de servicialidad que, junto con la posibilidad de actuar en el exterior del monasterio, les permitiría dedicarse a los asuntos temporales de la comunidad facilitando así a las otras religiosas el cumplimiento estricto de las normas de clausura y el desarrollo de la vida estrictamente contemplativa. En 1336 Benedicto XII intentó reducirlas también a la clausura, y que fuesen sustituidas por seglares en su cometido, pero pronto estas monjas externas volvieron a aparecer en formas diversas, manteniéndose su carácter hasta el concilio de Trento²³.

Aunque en algunos estudios realizados sobre conventos de clarisas en el ámbito peninsular se ha señalado que las monjas serviciales estarían totalmente excluidas de los círculos de poder del convento²⁴, impidiéndoseles incluso la participación en el capítulo conventual, las investigaciones realizadas en las comunidades gallegas nos han permitido comprobar que esto no es así, puesto que hemos localizado a diversas hermanas externas participando en reuniones capitulares. Se las denomina en estos conventos monjas procuradoras, dado que su función principal es ejercer la procuración del monasterio en diferentes actos jurídicos, y con este mismo nombre aparecen en las Constituciones dadas en el año 1375 para reformar a las clarisas de la provincia franciscana de Santiago: *sorores layce Sancte Clara, que Procuratrices nominantur*²⁵.

Pero hemos comprobado también que, además de este grupo de monjas “especializadas” en actuar en el exterior del convento, podíamos encontrar monjas de coro apareciendo esporádicamente fuera de éste, solas o acompañadas de una procuradora habitual, para realizar diversas gestiones²⁶ —debemos suponer que con el permiso de sus superiores—. Deducimos de ello que la imposición de la clausura no fue tan estricta o absoluta como intenta hacernos ver una legislación que no pasa de ser un marco teórico en el que debemos encuadrar lo que fue la vida real de estas comunidades.

Estas mismas normas nos hablan del otro aspecto de la clausura, la pasiva, estableciendo por ejemplo las personas a las que se puede autorizar el ingreso en un monasterio determinado. Según la regla, estas autorizaciones podían concederse, además de, por supuesto, a los visitantes de la casa, también a reyes, metropolitanos, diocesanos, legados o cardenales, el propio Papa, los patronos, los superiores de las órdenes, algunos obreros si fuese necesaria una reforma, un *minutor* encargado de hacer sangrías y, en caso de enfermedad de alguna religiosa, el médico y el capellán²⁷. La entrada tenía que realizarse siempre en compañía

23. OMAECHEVARRÍA, I., *Op. cit.*, p. 30

24. GALIANA CHACÓN, J.P., “La extracción social de las religiosas en la Baja Edad Media valenciana”, en *Santes, monges i fetillers. Espiritualitat femenina medieval*. Revista d’Història Medieval. Valencia, 2 (1991), pp. 103-105.

25. LÓPEZ, A., y NÚÑEZ, L. M., “Constitutiones pro reformatione sororum Sanctae Clarae in Provincia Sancti Jacobi”, en “Descriptio codicum Franciscalium Bibliothecae Ecclesiae Primatialis Toletanae” en *Archivo Ibero Americano*, 7 (1917), p. 273

26. RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C., *Los conventos femeninos en Galicia. El papel de la mujer en la sociedad medieval*. Lugo, Excma. Diputación Provincial, 1993, p. 111.

27. Regla de Urbano IV, caps. VII y XVIII. Texto en *Bulario Franciscano*, II, 509-521.

de dos o tres socios honestos, y dentro estarían acompañados por la superiora y al menos tres hermanas de las más antiguas, debiendo las demás religiosas permanecer discretamente al margen.

Otra medida relativa a la clausura nos la ofrecen las ya mencionadas Constituciones de 1375 para reformar a las clarisas de la provincia de Santiago. En ellas encontramos diversas admoniciones sobre el torno, las gradas y otras partes del edificio claustral. Pero quizás el párrafo más destacable, por su expresividad, sea el siguiente: *Quicumque etiam frater cum aliqua sorore steterit solus cum sola, ianua clausa, intra aliquam domum inclusus vel in loco occulto et multum secreto, tam frater quam soror cum qua steterit, sententiam excommunicationis incurrant. Et si in tali casu ambo fuerint deprehensi carceri mancipentur*²⁸. Es decir, que la violación de la clausura conventual por parte de un fraile o de una religiosa es un delito de tan extrema gravedad que puede acarrear tanto la excomunión como la cárcel. Lo que no podemos precisar es si este tipo de normas responden a transgresiones reales que obliguen a tomar medidas fuertemente restrictivas o se trata tan sólo de garantizar el respeto a la legislación por medio de una redacción coercitiva.

Un aspecto menos estudiado, pero que es también muy representativo de lo que fue la mentalidad del momento respecto a la clausura femenina, es el de la adaptación de los edificios conventuales para garantizar al máximo el mantenimiento de esta norma. Podemos estudiar este tema no sólo a través de la legislación regular o capitular de las clarisas, sino también a partir de la propia documentación generada en cada uno de los monasterios, la cual nos ofrece frecuentes referencias a unos puntos claros de contacto con el exterior: los lugares en que las monjas y el notario se reunían para la redacción de los textos.

En la regla más generalizada entre las clarisas, la de Urbano IV, se concede una especial importancia a la puerta u *ostium* del convento. Ésta ha de tener al menos dos llaves diferentes, guardadas una por la hermana portera o su socia y otra por la abadesa, al igual que sucede también en otras órdenes femeninas como las dominicas. Pero, por si esto no fuera suficiente, el acceso exterior a esta puerta se realizará por medio de una escala levadiza, la cual habrá de permanecer alzada y sujeta con una cadena de hierro desde el interior del convento entre las Horas de Completas y de Prima²⁹.

A esta puerta de la clausura, que sería la puerta principal, habría que añadir la ventana que hoy conocemos como torno, y a la que se refiere la documentación latina como *rota* —en muchos documentos gallegos es conocida también como *porta da roda*, de la rueda—. Este hueco debía situarse en la parte externa del muro de la clausura, a una altura idónea, y con un ancho tal que no permitiese salir o entrar a nadie del convento a través de ella, debiendo permanecer también cerrada con llave por la noche³⁰.

El tercer hueco de comunicación con el mundo sería el locutorio, expresamente pensado, como indica su denominación, para comunicarse a través de él con las visitas que llegasen al monasterio. Pero su única función había de ser ésta: permitir la comunicación, nunca el contacto físico con el exterior. Para ello, esta ventana debía estar recubierta de una lámina férrea con pequeños agujeros, protegida al exterior por clavos de hierro y hacia el interior por un paño negro, de forma que ninguna de las personas que hablasen a través de ella pudiesen verse³¹.

28. LÓPEZ, A., y NÚÑEZ, L. M., *Op. Cit.* p. 272.

29. Regla de Urbano IV, cap. XIII.

30. *Ibidem*, cap. XIV.

31. *Ibidem*, cap. XVI.

Tan necesaria como el locutorio sería la grada de la iglesia, la llamada en las normas *crate ferrea*, y que consistiría en una pequeña ventana de comunicación entre el coro de la iglesia donde se reunían las monjas y la capilla a la que podían acceder fieles desde el exterior. Esta ventanita había de tener un agujero con una portezuela en medio para que las monjas recibiesen la comunión³².

El último punto de contacto con el exterior que se autoriza en la regla de Urbano IV es una puerta que se abriría en cualquier lugar del muro exterior del monasterio para introducir en el patio del mismo aquellos objetos de gran tamaño, relacionados sobre todo con las labores agrícolas que se realizaban en la huerta inmediata al edificio, y que no pudiesen entrar a través del torno. Sería la llamada comúnmente en la documentación hispana “puerta de los carros”, que debía estar sólidamente sellada al exterior y abrirse en contadas ocasiones³³.

En las varias veces citadas Constituciones que redacta el Capítulo Provincial de los franciscanos en 1375 se insiste repetidamente sobre estos lugares: tanto el torno como la portezuela de la grada deben disminuirse de tamaño de forma que esta última sólo pueda usarse para recibir la comunión; como contrapartida, se consiente la construcción de pequeños tornos en las iglesias para que las monjas puedan entregar al sacerdote los ornamentos y vestiduras necesarios para la celebración de la misa³⁴.

Queda de manifiesto, por tanto, la preocupación demostrada por las autoridades de la orden con respecto al mantenimiento de la “infranqueabilidad” de los conventos y la custodia de esos puntos fronterizos con el exterior que constituyen la zona más vulnerable de los monasterios.

A pesar de ello, y a partir de las investigaciones realizadas en el ámbito gallego, hemos podido concluir que el respeto por las normas no es tampoco estricto en este campo. Por ejemplo, en prácticamente todos los monasterios de clarisas de Galicia —con la única excepción de Santa Clara de Ribadeo, del que apenas se conserva documentación— se realizaban reuniones para la confección de documentos en la grada de la iglesia, contraviniendo las normas que indicaban que este hueco debía usarse sólo para recibir la comunión. Esta grada se usa con mucha más frecuencia que la puerta exterior del convento o que el torno, no apareciendo en ningún caso el locutorio para este menester³⁵. La explicación que en otros trabajos hemos señalado para este hecho sería la necesidad de que los papeles y pergaminos pasasen de las monjas al notario y viceversa, cosa imposible a través de la reja herrada del locutorio, así como la obligación de que muchas veces todo el Capítulo conventual hubiese de reunirse para aprobar un contrato, lo cual únicamente podría hacerse con cierta comodidad en el coro de la iglesia.

En resumen, vemos como el intento de regulación de la intimidad de las monjas, controlando estrictamente todos aquellos puntos en los que el espacio interior del claustro permite acceder al espacio externo, no consiguió tampoco evitar los contactos, más o menos frecuentes, de las inclusas con el mundo. De nuevo, la realidad de la vida diaria es mucho más flexible que unas normas esclerotizadas y destinadas a pervivir a través de los siglos.

32. *Ibidem*, cap. XVII.

33. *Ibidem*, cap. XV.

34. LÓPEZ, A., y NÚÑEZ, L. M., *Op. Cit.*, p. 272.

35. RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C., *Op. Cit.*, pp. 86-88.

4. INSTALACIÓN DE LAS CLARISAS EN ESPAÑA

Cuando realizamos una aproximación a la instalación de las clarisas en la península Ibérica el rasgo fundamental que salta a la vista del investigador es su profunda vinculación desde los orígenes con los frailes menores, de tal manera que primero encontraremos un convento de franciscanos y sólo después aparecerá, en las proximidades, una comunidad de la O.S.C. Y si los conventos masculinos presentan desde el principio una evidente vocación urbana, que los aleja del ideal de aislamiento monástico altomedieval, también las clarisas se instalarán, como ellos, en las ciudades, de acuerdo con el espíritu de su época.

Al igual que en otras zonas europeas, podemos diferenciar en España dos tipos de fundación para los conventos de esta orden. Estarían, en primer lugar, aquellas fundaciones realizadas absolutamente *ex novo*, muchas veces como consecuencia de las nuevas vocaciones que la predicación de los franciscanos generaría en las ciudades españolas. Un segundo origen, que resulta casi siempre mucho más difícil de documentar, pero que debió ser probablemente más frecuente que el anterior en la primera mitad del s.XIII, sería la transformación de una comunidad femenina previa que no tuviese una reglamentación definida —uno de esos beaterios a los que nos referíamos al principio— en un convento adscrito a la orden franciscana.

El problema más común con el que nos encontramos es que las primeras noticias del convento las obtenemos, por lo general, cuando ya se ha producido su vinculación a la orden. Se trata, habitualmente, de una bula en la que se sanciona la fundación o de un privilegio concedido por algún monarca de uno de los reinos peninsulares. Pero sabemos que esta vinculación se produce, en muchas ocasiones, como consecuencia del influjo ejercido por los franciscanos sobre grupos femeninos surgidos espontáneamente con anterioridad³⁶.

Cronológicamente —aunque en este momento todavía no se pueda hablar con rigor de Orden de Santa Clara— los primeros conventos de clarisas fundados en España serían los de Pamplona, datado en 1228, Zaragoza, datado en 1234, Burgos, en la misma fecha y Barcelona, hacia 1236. Muchos otros conventos se fundaron en la primera mitad del siglo, aún en vida de Santa Clara, entre los que podemos citar los de Calatayud, Valencia, Salamanca, Ciudad Rodrigo, Lérida, Valladolid, Zamora, etc.

El padre García Oro, en una excelente síntesis sobre los orígenes de las clarisas en España³⁷, señala cómo la difusión de la orden se puede seguir con claridad a lo largo de lo que fue la vía de comunicación más importante de la España medieval, el camino de Santiago. A través de éste, las clarisas se irían extendiendo desde el reino de Aragón —en el que se realizan la mayor parte de las fundaciones iniciales— hacia el oeste, atravesando las tierras castellanas, hasta alcanzar en un momento posterior el reino de Portugal, donde no se registra la primera fundación hasta el año 1258³⁸.

36. Este origen lo señala el cronista de la Orden, Jacobo de Castro, para el convento de Santa Clara de Ribadeo, entre otros: *tuvo principio de vn Beaterio, o señoras recogidas...* CASTRO, J., *Crónicas Franciscanas de España. Primera parte de el árbol cronológico de la provincia de Santiago*. Madrid, ed. facsimilar sobre la de 1722, 1976, p. 337. El mismo fenómeno se ha estudiado para la Orden de Predicadores; vid. MIURA ANDRADES, J. M., "Beatas y beaterios andaluces en la Baja Edad Media. Su vinculación con la Orden de Predicadores", en *Andalucía entre Oriente y Occidente. Actas del V Coloquio internacional de Historia Medieval de Andalucía*. Córdoba, 1988, 537-585. Del mismo autor: "Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el Reino de Córdoba (I)", en *Archivo Dominicano*, IX, 267-362.

37. GARCÍA ORO, J., *Francisco de Asís en la España Medieval*. Santiago de Compostela, CSIC, 1988, pp. 72-73.

38. MONTES MOREIRA, A., "Breve historia das clarissas em Portugal" en *Las Clarisas en España y Portugal...*, p. 211.

Las clarisas españolas habrían conocido, por tanto, toda la evolución legislativa sufrida por la orden desde el pontificado de Gregorio IX, adoptando paulatinamente una u otra regla hasta que se produzca la unificación de la Orden de Santa Clara en 1263 con Urbano IV.

No vamos ahora a detenernos en el análisis en profundidad de ninguno de los conventos españoles fundados en los siglos medievales. Hay importantes estudios monográficos sobre la mayor parte de estas comunidades, y también excelentes trabajos de síntesis en torno a las clarisas hispanas a los cuales nos remitimos³⁹.

Señalaremos sólo, para finalizar, la necesidad de que continúen llevándose a cabo estudios regionales en torno al tema clariano. Únicamente con el conocimiento en profundidad de las peculiaridades que las comunidades de clarisas tuvieron en cada zona europea, podremos comprender en su totalidad no sólo la enorme diversidad del movimiento femenino medieval, sino todo lo que para la cultura occidental supuso y supone aún hoy la espiritualidad franciscana.

39. Los estudios más actuales sobre este tema se encuentran reunidos en los cuatro volúmenes que componen las Actas del Congreso Internacional sobre las Clarisas en España y Portugal, celebrado en Salamanca en septiembre de 1993 y recientemente publicadas. En ellas se agrupan diferentes artículos sobre Historia, Arte, Documentación y Espiritualidad clariana, de los cuales ya hemos citado en notas anteriores los trabajos de García y García y Montes Moreira. Podemos destacar además entre la gran cantidad de ponencias y comunicaciones presentadas, por su visión más general, los siguientes:

HERRÁN MUÑOZ, M. C. de la, "Bibliografía clariana del siglo XX en España". Actas I, vol. I, pp. 3-61. Presenta una amplia visión que incluye estudios de todo tipo en torno a las clarisas: monografías sobre conventos concretos, artículos sobre espiritualidad, guías de monasterios, catálogos documentales, etc.

GARCÍA ORO, J., "Orígenes de las clarisas en España". Actas II, vol. I, pp. 163-182. Este estudio resulta especialmente útil por incluir un análisis de las principales fuentes con las que el investigador puede aproximarse al conocimiento de las clarisas españolas: crónicas, anales, bularios, colecciones documentales, etc.

LINAGE CONDE, A., "Santa Clara y la tradición monástica". Actas II, vol. I, pp. 199-209. Investiga la relación entre la espiritualidad clariana y la tradición benedictina medieval.

En lo que se refiere a otros estudios anteriores, debemos destacar los realizados sobre comunidades determinadas o aspectos concretos de la vida de las clarisas españolas, debidos sobre todo a investigadores de la propia OFM como los padres Atanasio López y Manuel Castro, que han estudiado, entre otros, los conventos de Toledo, Astorga, Burgos, Santiago de Compostela, Ribadeo, Allariz, Pontevedra, etc.

Se han realizado o se encuentran en proceso de realización algunas tesis doctorales que abarcan espacios más amplios de la geografía peninsular, como es el caso de la de María del Mar Graña Cid sobre las clarisas andaluzas o la mía propia sobre clarisas y dominicas en Galicia –ya publicada y citada en este estudio.

Los trabajos de síntesis son, por contra, mucho más escasos, y el esfuerzo globalizador que representan es de singular importancia. Los más completos para España serían los ya mencionados de don José García Oro, y la imprescindible edición de los *Escritos de Santa Clara y otros documentos complementarios*, de I. Omaechevarría, que ofrece una versión accesible de los documentos en latín y castellano y un pormenorizado estudio introductorio a cada uno de ellos.