

Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, 1513: de clarisas a benedictinas, un paso a esclarecer

Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, 1513: de nuns
of the order of Saint Claire and benedictines, a step to clear up

Núria Jornet i Benito
Universidad de Barcelona

Resumen

El texto analiza el cambio de familia monástica que emprendió en la primera década del siglo XVI la comunidad de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona -de clarisas a benedictinas- situándolo en un proceso cronológico más amplio de reformas monásticas emprendidas por el Papado o por la propia orden, y en las particularidades de la historia de esta comunidad de “damianitas” fundada en la ciudad de Barcelona en la década del 1230 y su integración en la naciente orden Santa Clara. El papel ejercido por la monarquía hispana en el punto álgido de este proceso, con la reforma de Cisneros, lo sitúa también en otro orden que refuerza la construcción y consolidación del estado moderno. Aspectos como la clausura, el hábito monástico o la *cura monialium* nos permiten finalmente integrar los episodios vividos por esta comunidad de mujeres en un contexto más amplio de la política sexual, o de las relaciones entre los sexos, del momento. El análisis incorpora la documentación inédita del fondo de archivo de esta antigua comunidad.

Palabras clave: Reforma monástica - Orden de Santa Clara - Clausura.

Summary

The text analyzes the change of monastic family -from clarisas to Benedictines- that the community of Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona began in the first decade of the 16th century. This change is placed in the larger chronological process of monastic reforms carried out by the Pope or by the order itself and in the particularities of the history of this community of “damianitas” founded in Barcelona in the 1230’s and in its integration into the budding order of Santa Clara. The role of the Spanish monarchy in a critic point of this process, with the reform of Cisneros, reinforces and consolidates the construction of the modern state. The cloister, monastic habits or the *cura monialium* integrate the episodes lived by this community of women in a larger context of sexual politics or relation of sexes at the time. The analysis incorporates new documents from the archives of this old community.

Key words: Monastic reform - Order of Santa Clara - Cloister.

El 25 de junio de 1513 el Papa León X emitía una bula que iba a considerarse un punto clave en el desarrollo y colofón de un largo proceso a partir del cual las clarisas de la comunidad de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona

dejaban la orden franciscana y pasaban a integrarse en la familia benedictina. Sorprenden algunos fragmentos de este Breve pontificio, en especial cuando, dirigiéndose al convento, se alude a la actitud de los frailes menores “que con astucia querían segar en campo ajeno (...) os molestaban de diversas maneras apoyados por otras autoridades, promoviendo grave perturbación incluso para vuestras almas”¹.

Si bien la bula no cerraba aún del todo este largo episodio, como veremos, la pregunta que se nos impone es: ¿qué había pasado en la historia general, eclesiástica y espiritual de la Península, y a nivel particular, en la trayectoria de este antiguo y paradigmático monasterio de la orden de Santa Clara, para llegar hasta aquí?.

Cuando en el año 2000 entré en relación con la comunidad monástica de Sant Benet de Montserrat, sucesoras de las clarisas que en la primera década del siglo XVI dieron un vuelco significativo en la adscripción monástica, comunitaria, jurisdiccional y espiritual del convento, no paré a penas atención a la “tesis” que una de las hermanas, Encarnación, antigua archivera, explicaba en torno a este cambio. La idea que fue en cierta manera la “vanidad” femenina de las monjas -que preferían un hábito elegante e imponente como el benedictino frente a la sobriedad y parquedad del franciscano- la que motivó el cambio me pareció por entonces banal, para nada sustentada en los documentos de archivo, en las fuentes “objetivas” que venían a construir la historia científica.

En el año 2005, cuando defendí en la Facultad de Historia de la Universidad de Barcelona, mi tesis doctoral sobre el origen y primer siglo de existencia de esta comunidad, pude comprobar cómo había incorporado a mi argumentación, con plena consciencia y dándole un valor de “historia verdadera”², otro aspecto de la historia de esta comunidad que tampoco formaría parte de las fuentes históricas tradicionales: la leyenda fundacional según la cual dos mujeres, Inés y Clara (Inés de Peranda y Clara de Janua), familiares de la misma Santa Clara y discípulas suyas, habían llegado al litoral

¹ La bula datada el 25 de junio de 1513. El archivo del monasterio cuenta sólo con un traslado notarial de este documento, cuyo original desconocemos su localización, El texto de la bula se dio a conocer en la revista *Revista Montserratina*, VII, 12 (diciembre de 1913).

² Concepto creado y usado por María-Milagros Montoya (2006: 181-186). La retoma a su vez de la filósofa italiana Annarosa Butarelli cuando en su texto, *Antigona, la chica piadosa*, dice: “debajo de algunas cosas que ocurren suceden otras que hacen historia verdadera”.

barcelonés en una barquita sin remos y velas desde Italia, para fundar un convento en la ciudad³. En su momento, más que cuestionarme sobre la veracidad o no de la leyenda, me planteé en realidad descubrir qué se escondía detrás de ella. Como bien afirma Milagros Rivera, “la leyenda, como el mito o la fábula, recoge una verdad conocida que otras formas de transmisión del saber o de la memoria histórica no son capaces de acoger” (Rivera Garretas, 1999: 106-119).

La leyenda acogería y transmitiría, primero en el registro de la oralidad comunitario, pero también en la memoria social gracias a la autoridad carismática de sus dos protagonistas, envueltas en un halo de santidad, el orden de sentido propio de la comunidad: aquella verdad que las vincula a un origen materno, el de Clara de Asís y dos discípulas y familiares suyas. El relato legendario valoraba la voluntad femenina en la empresa fundacional del monasterio (deseo fundador de Clara de Asís y, según los documentos de archivo [ahora sí], el de un grupo de beatas o penitentes locales que habían conocido por vías diversas el carisma clariano); ayudaba a estructurar memoria histórica de la comunidad y cimentaba su identidad a través de una genealogía de mujeres (Jornet, 2006).

Cuando, en visitas posteriores a la comunidad de Sant Benet de Montserrat, la hermana Encarnación ha vuelto a contarme el episodio de los hábitos, he recordado el proceso que me llevó también a dar significado, y ser significante, la leyenda fundacional. Porque había algo en el comentario, vago e impreciso de la hermana, algo avergonzada por introducir un aspecto de la coquetería femenina en la explicación de un episodio significativo de la historia del monasterio. Algo que situaba este episodio en la intimidad y cotidianidad de la casa, del grupo de mujeres, y que hacía del hábito un elemento con capacidad de significación. Sin olvidar tampoco que el tema de la vestimenta monástica femenina tuvo un lugar en los discursos normativos y en las ordenanzas resultado del proceso de reforma monástica emprendido por la monarquía hispánica, y que se concretaron en las diversas visitas llevadas a cabo por visitantes y reformadores realizadas a esta comunidad, como analizaremos a continuación.

³ Tradiciones y leyendas similares, que hacen nacer una fundación clarisa directamente de la voluntad fundadora de Santa Clara que enviaría discípulas e incluso familiares suyas, aparecen tanto en el área castellano-leonesa (Medina del Campo, Toledo, Salamanca, Almazán, entre otras comunidades monásticas), la andaluza (Andujar, Sevilla, Jaén, Úbeda), como también en otras zonas de Europa (Reims, Cahors i Béziers).

Como decía, el breve pontificio de 1513 cerraba de manera casi definitiva una larga historia de conflictos y desencuentros entre la comunidad, en gran medida apoyada siempre en todo el proceso por la oligarquía barcelonesa, y los visitantes Juan Daza y Miquel Fenals que en 1493 iniciaron el proceso de reforma monástica, bajo las órdenes de fray Cisneros y en el marco de la política religiosa auspiciada por los Reyes Católicos. En el trasfondo del conflicto se debatían también otras “batallas” no menos significativas: la más directamente relacionada con el tema que estamos tratando era el conflicto entre conventualismo y la observancia, que confrontaba en el seno de algunas de las órdenes monásticas del momento los que auspiciaban la recuperación de los ideales iniciales, y los que hasta el momento habían detentado el poder y la autoridad y, en lo que nos interesa, la jurisdicción y control sobre las ramas femeninas de la orden franciscana. Este intenso movimiento que ansiaba recuperar la observancia inicial y la pobreza, para que los monasterios volvieran a ser focos de vida espiritual que iluminasen la sociedad cristiana, fue un proceso largo -que de hecho culminaría en la reforma católica del siglo XVI- en el que, como argumenta Adeline Rucquoi se implicó toda la sociedad (Rucquoi, 1987: 239-253), y en especial el brazo real, hasta el punto que fueron los monarcas, ya Juan II pero sobre todo los Reyes Católicos, los grandes promotores de la reforma, conscientes que “la reforma de la sociedad que los monarcas pretendían pasaba por el ejemplo de vida y costumbres de monjes y frailes como agentes de evangelización: reforma religiosa y renovación del reino y del orden son dos realidades inseparables” (Montenegro, 2004: 113-126). Finalmente, se debatía también una lucha más tenue pero muy clara entre la monarquía y el Papado, inmersa la primera, y de manera especial en tierras hispanas, en la génesis y consolidación del estado moderno.

Los hechos de lo que sucedió en nuestro monasterio en el contexto de la reforma monástica emprendida bajo el reinado Isabel y Fernando, los relata pormenorizadamente Tarsicio de Azcona en su texto de 1968 “Paso del monasterio de santa Clara a la orden benedictina” (Azcona, 1968: 78-134). Vamos, en primer lugar, a mostrar los episodios más significativos del proceso a partir de la reseña de este historiador, para interpretarlos después a la luz de la historia particular de esta comunidad y de los procesos que a nivel general se estaban dando tanto en la historia de la religiosidad como en un contexto más amplio de la política sexual, o de las relaciones entre los sexos, del momento.

Si bien las raíces de esta historia empiezan y podrían buscarse más atrás, empezamos nuestro recorrido en la primera visita de Daza y Fenals, a partir del 9 de noviembre de 1493, cuando presentan sus poderes a la abadesa y convento. Los reyes, Isabel y Fernando, justo acababan de recibir de Alejandro VI plenos poderes para nombrar reformadores que visitasen los monasterios de monjas de sus reinos. Detrás de esta política regia se hallaba la mano del franciscano fray Francisco Jiménez de Cisneros consejero real, ejecutor y parte activa del proceso, al ser nombrado reformador de su orden en 1495, ampliando su actuación a todos los conventos mendicantes en 1499. Contaba con un objetivo muy claro: restaurar la observancia religiosa en su orden y en las otras y a través de ella imponer la observancia jurídica.

En las ordenanzas resultado de esta visita al monasterio barcelonés, datadas el 30 de enero y el 28 de febrero de 1494, ambos visitadores insisten en especial en la prohibición de salir del convento, en el tema de las “escolanas”, a las que se insta a hacer profesión religiosa y a hacer vida de comunidad, y en la implantación de la vida en común en el refectorio, la enfermería y el dormitorio. La comunidad fue resistiéndose a la implantación de estas reformas, alegando que iban “contra uso y costumbre del monasterio”, y la abadesa se negó por dos veces a cumplirlas secundada por la comunidad y la oligarquía barcelonesa hasta que los visitadores, en julio del mismo año, asestaron un duro golpe: la deposición de la abadesa, Margarita de Rajadell. Finalmente el 9 de mayo de 1495 las religiosas se comprometían, no sin importantes reservas expresadas por algunas hermanas en el capítulo, a observar la Regla de Urbano IV, las costumbres de la Orden, y las ordenanzas de los visitadores (Azcona, 1968: 14)⁴.

Como expresa Tarsicio de Azcona “el tiempo demostró que esta sumisión había sido ficticia”. Hasta entonces las visitas reseñadas respondían a la línea oficial de la reforma proyectada por los monarcas, con los visitadores nombrados directamente por los reyes. En otoño de 1498 la evolución de la pugna entre observantes y conventuales incorporó un nuevo elemento a escena: la intervención, con la consecuente visita a la comunidad, de fray Pedro Banyuls, vicario provincial de la observancia, basándose en una bula por la que se facultaba a los superiores masculinos de la orden ya reformados a visitar a los conventos de religiosas. La comunidad buscó primero alianza en los conventuales del convento

⁴ Azcona parte de un documento excepcional: las Actas de visita canónica de 1493 y siguientes, conservadas en la Biblioteca del monasterio de El Escorial.

franciscano de la ciudad; pero la protesta más eficaz siguió un camino más seguro: la apelación ante el Papa. En 1501 la abadesa Margarita Rajadell, que según la documentación conservada en el archivo del monasterio había sido absuelta de la excomunión en 1498⁵, consiguió que Alejandro VI confirmara las Constituciones de Olzina del año 1408, mucho más benignas que las de los visitadores de los Reyes Católicos. De ahí surgiría una doble pugna que acabó de tensar el proceso: entre los reyes y Roma, y entre las religiosas y los observantes; pugna ésta última que iría creciendo fuertemente en los años siguientes.

Los primeros años de 1500 estuvieron marcados por la evolución seguida en la pugna entre conventuales y observantes y en especial por la complicada situación de la provincia de Aragón, donde la conventualidad se mantuvo férrea en sus dominios y donde, a pesar del programa diseñado por el ministro general de la Orden, Egidio Delfini, seguía manteniéndose la duplicidad de grupos y de jerarquía (Soriano Triguero, 1995: 185-198). La reforma de las clarisas y entre ellas los casos más conflictivos, como Sant Antoni o también la comunidad hermana de Santa Maria de Pedralbes -donde la abadesa, Violant de Montcada, había sido depuesta con la visita de Daza y Fenals, quienes impusieron a la castellana Teresa Enríquez, abriéndose un largo pleito que duraría 6 años hasta que en 1504 la Curia romana reconoció a la abadesa su derecho⁶- se insertaba en un cuadro más amplio, de intereses y de poderes, crítico y cambiante. La política del convento, en este contexto, fue seguir con las apelaciones a Roma y las gestiones abiertas ante la Curia pontificia: así por ejemplo, en los primeros meses de 1513 los canónigos nombrados por las religiosas para seguir adelante con los procesos judiciales se habían encargado de recoger la información suficiente para defender en Roma la postura de las religiosas y su independencia respecto los franciscanos; mientras que la parte contraria reunía todo el material de documentos pontificios en los que las clarisas quedaban sometidas a los Menores. Sin embargo, los jueces conservadores nombrados por las clarisas trabajaron con eficacia, consiguiendo un documento clave, el breve pontificio de 1513 que, siguiendo a Tarsicio de Azcona, da un golpe definitivo a la cuestión al suspender cualquier litigio, sobreseer cualquier proceso y avocar al tribunal romano toda la causa; arbitrando para las religiosas la siguiente situación jurídica: las desliga

⁵ Cartas apostólicas, núm. 910. Monestir de Santa Clara de Barcelona (MSCB).

⁶ Fernando el Católico cerró el tema poniendo como abadesa a su hija, María de Aragón. Para una aproximación a la historia medieval de este monasterio, ver Castellano (1998).

de la jurisdicción de los superiores franciscanos, las coloca bajo la visita de los presidentes de la Congregación benedictina Tarraconenense y nombra a 3 eclesiásticos, entre los cuales el obispo de Urgell, para que las defiendan en virtud de la exención del monasterio. En este arduo camino, nuestras clarisas se alejaban definitivamente tanto de la observancia como de la conventualidad.

Si bien el proceso no se cerró -en los años 1514 y 1515 se sigue litigando en torno a este tema-, los hechos caminaban ya hacia otra dirección, ya inexorable: en los meses de agosto-septiembre de 1513 se producía la primera actuación de los visitadores benedictinos al monasterio; no sin la apelación y protesta consecuente del ministro provincial de la orden franciscana. El archivo del monasterio, fiel espejo de la actividad de la institución, empieza ya a reflejar estos cambios: en 1515 se abre la larga serie de manuales notariales, confeccionados por los notarios y escribientes del monasterio, manteniéndose hasta 1740; y en 1523 empieza la serie de las cartas de profesión de las religiosas del convento.

Relatado el largo y complicado proceso, cabe ahora interpretar los hechos. En primer lugar, es importante matizar que la reforma iniciada en 1493, si bien por su dimensión y la participación de la monarquía y de la maquinaria del estado tuvo consecuencias más definitivas y trascendentales, contaba ya con unos precedentes. En segundo lugar, vemos también cómo en estas diversas fases o momentos de la reforma monástica se iban tocando, modificando/reformando si cabe, algunos aspectos esenciales de la comunidad.

Cabe buscar pues precedentes en los primeros intentos de reforma auspiciados en 1336 por Benedicto XII y asumida por los franciscanos en el Capítulo general de Cahors en 1337. Ya entonces se trató, por ejemplo, la cuestión del número máximo de religiosas en acorde con las rentas y situación material del monasterio⁷; y de la clausura, preocupándose especialmente por las monjas serviciales o legas que eran llamadas a observar la norma canónica; si bien estas hermanas no desaparecieron de la comunidad ni la labor “externa” que realizaban, tal como registra el archivero Sebastià Roger entre finales del siglo XIV y a lo largo del XV, cuando anota en el Libro de profesiones del convento: “monjas legas para las cocinas y para la limosna”⁸.

⁷ Fruto de esta visita se redactó un interesantísimo inventario general del monasterio que nos proporciona una completa fotografía de una comunidad clarisa meridional en la primera mitad del siglo XIV.

⁸ *per fer les cuynes y per a l'acapte* (en catalán).

Un segundo momento, precedente también de la fase de reforma efectuada en tiempos de los Reyes Católicos, se dio entre 1406-1408, al compás en esta ocasión de las directrices del papa Benedicto XIII. En este marco, la visita de fra Tomás Olzina al monasterio de Sant Antoni (el 10 de febrero de 1408) daba como resultado la redacción de unos estatutos o constituciones que serían recuperados, como hemos visto, en los momentos críticos de la reforma “cisneriana”. En esta ocasión los puntos esenciales de la reforma insistían de nuevo en la clausura, con el objetivo esencial de controlar la salida de las monjas del recinto monástico y la entrada de personas externas, tanto eclesiásticas como laicas; vigilar, y si cabe corregir, los elementos “estructurales” que acompañaban esta norma canónica; como la solidez del muro y puerta principal del monasterio, dimensiones del torno, doble reja en la locutorio, etc. La visita de Olzina “legalizó” sin embargo otros aspectos de la vida comunitaria que habían ido marcando las particularidades de esta antigua casa: por de pronto, pudieron existir las “mujeres seglares para la cocina”, al presentar la comunidad un privilegio de 1319 del por entonces cardenal protector de la orden, por el cual podían tener dos sirvientas, *liberas sive servas*, que viviesen dentro del monasterio (aunque a partir de ahora la condición sería que no durmiesen ni comiesen dentro del recinto monástico).

Mención especial nos merece la confirmación, en los estatutos de Olzina, de una característica de la comunidad en relación al hábito monástico, que como ya nos advertía la hermana Encarnación tenía algún papel que jugar en esta historia. Como han constatado Cristina Cuadra y Ángela Muñoz, la indumentaria religiosa femenina ha sido un elemento especialmente activo en los procesos de construcción y perpetuación de diferentes formas de identidad religiosa, donde han podido confluír valores y estrategias contrapuestas: por un lado, un discurso sobre el hábito y el vestido se adecua a las normas y control ideológico patriarcal; por otro, la posibilidad que las mujeres utilicen el tema del vestir como un elemento de ruptura, de expresión de una voluntad propia para connotar valores alternativos (Cuadra y Muñoz, 1998: 285-316).

En la orden clarisa la cuestión del hábito puede sin duda alguna analizarse desde esta complejidad y en toda su dimensión simbólica y puede servir también para contemplar este “juego” entre la exigencia patriarcal de construcción de una indumentaria religiosa de “género”, homogénea, y los valores que puede tomar desde el interior de la propia orden, para adaptar, “vestir” [nunca mejor dicho] en femenino el carisma mendicante. La propia Clara de Asís situó el

hábito en los parámetros de su ideal evangélico de pobreza: vileza, pobreza, sencillez de los tejidos son adjetivos constantes en su Regla. En una cronología posterior, la fundadora de un nuevo proyecto religioso “en femenino”, la orden concepcionista, la noble castellana Beatriz de Silva, marcó y significó también la indumentaria religiosa, en este caso situando en un lugar central un manto azul cielo, que simbólicamente se une al dogma que da forma a esta fundación femenina, la Inmaculada Concepción de María (Muñoz, 1999: 71-91).

Las clarisas de Sant Antoni, aprovecharon también una particularidad de su hábito para reclamar un estatuto diferenciado y no entrar en la homogenización -un elemento más del control clerical y político- que era uno de los resultados evidentes del proceso de reforma monástica. Se trataba de la presencia de un escapulario mucho más corto de lo habitual que las propias monjas vincularon con el hábito de San Damián (a la pregunta de los visitantes de si visten el hábito de Santa Clara o el de San Damián, afirman que visten desde siempre el de San Damián) y que podría ser una reminiscencia de la *mantelluta*, manteleta, o pieza del hábito externo que portaban las primeras hermanas de la orden, las damianitas como eran llamadas, y entre ellas las de Barcelona (Omaechevarría, 1976: 93-119).

Como resultado de las ordenaciones de Olzina en 1408 parece ser que se alargó esta pieza hasta los pies, asemejándola al escapulario tradicional. En la bula papal de 1501, *Ad apostolicae dignitatis*, en la que se confirman los estatutos de 1408, se mencionaba también un dato más. Efectivamente, la abadesa confirma que se habían seguido en el convento de Barcelona las disposiciones en torno al hábito de fra Olzina y que hasta hoy han llevado el hábito negro (Azcona, 1968:103)⁹.

A la largo de todo el proceso vemos pues que el convento pone el acento en algunas particularidades de su historia, fruto de privilegios o dispensas papeles y en especial del trayecto largo y complejo por el que se configuró la familia clarisa y las relaciones con los hermanos de la Primera orden. Hay que recordar aquí que la comunidad barcelonesa era una de las más antiguas de España -junto con Pamplona, Zaragoza, Zamora y Salamanca- conformando la nómina de las primitivas fundaciones damianitas hispanas entre la década de 1220 y 1230

⁹ El archivo del monasterio cuenta con una copia de la bula, datada el 1 de octubre. Butlla papal copiada Pero en las Ordenaciones de Olzina, no se explicita este color y en las Constituciones de Daza y Fenals se sigue hablando de *color cineris*.

(García Oro, 1994: 163-182). Las “monjas pobres reclusas de la orden de San Damián” -como aparecen denominadas en la documentación en sus primeros años de existencia- van a vivir el difícil encaje o integración de las hermanas en el franciscanismo, como rama segunda o femenina, en sus aspectos más complejos: en primer lugar el de la “*cura monialum*”, esto es, quiénes son los encargados de la cura espiritual o asistencia ministerial de las nuevas hermanas y en el fondo de quien dependen jurisdiccionalmente hablando. A lo largo de todo el siglo XIII se oscila entre una línea clara de franciscanización de las clarisas y los movimientos que frenaban el proceso tanto desde dentro de la orden como desde el Papado. Sin duda alguna este aspecto generó no pocas fricciones entre la comunidad y la primera orden, en la figura del ministro provincial, el custodio o el guardián del convento de Barcelona y la intervención, ya en esta época, de Roma Si Roma jugó ya en los primeros siglos un papel decisivo¹⁰, con la figura del cardenal protector, será también garante y la gran “carta a jugar” para nuestra comunidad en los momentos tensos de la reforma¹¹.

Las monjas no encontraron aliado en los conventuales, en los frailes menores del convento hermano de la ciudad de Barcelona. Sin duda éstos estaban en esos momentos más ocupados en el gran debate que planteaba la observancia, recelosos por otro lado de la alianza que se producía entre la rama observante y el poder político, simbolizado por la monarquía hispana. Pero también cabe plantear aquí, a parte la problemática general que asiste la relación entre los franciscanos y las hermanas clarisas, que las relaciones concretas con los frailes menores del convento barcelonés se habían visto enturbiadas por litigios a causa de intereses materiales. Sabemos que las monjas de Sant Antoni se encargaban de administrar los aniversarios fundados en el convento de los frailes menores, ya que “dichos frailes menores no podían, por regla, tener renda; y por este motivo la abadesa de Santa Clara les administraba dicha renda”¹², leemos en uno de los pleitos o documentación judicial que conserva el archivo monástico. No en vano descubrimos justamente

¹⁰ Pia Alberzoni también ha remarcado el papel esencial del Papado en el origen de la llamada “orden de las monjas reclusas de Sant Damián”, o primeras clarisas.

¹¹ Un planteamiento de esta cuestión en Jornet (2007: 141-154). También aborda este tema Rodríguez Núñez (1996: 87-10). De una manera más general, el ya clásico pero imprescindible: Grundmann ([1935]1980).

¹² *Asuntos del monestir de Santa Clara ab los framenors sobre censos*, (1415-1476) Manuals, núms. 138, 139). MSCB.

que el primer pleito conservado en el fondo tiene como principal implicado el convento de Sant Nicolau (1393) y a lo largo de la centuria siguiente son numerosos los litigios que enfrentan ambas comunidades.

En segundo lugar, cabe mencionar que el monasterio barcelonés se sitúa también de lleno en el proceso de conformación normativa de la orden clarisa, que partía de la “*formula vitae*” del cardenal Hugolino o de Gregorio IX (1219) a la regla urbanista (1263), pasando por la aprobación de la regla propia de Santa Clara (1253). Las clarisas de San Antoni, por las fechas de nacimiento de la comunidad, contaron con la regla de Gregorio IX, esto es, una normativa formalmente benedictina, con la formalidad jurídica de profesar esta regla -siguiendo las disposiciones del Concilio de Letrán- pero en un marco franciscano (ministerio y doctrina de los frailes menores, espiritualidad mendicante, etc.)¹³.

Esta convivencia inicial con la regla de san Benito ocasionó en su momento un intenso debate historiográfico, que interesa traer a colación aquí porque ha podido introducir algún elemento a la hora de explicar el cambio o paso que realizaron nuestras clarisas en el siglo XVI. Efectivamente autores modernos como Lempp consideraron las primeras clarisas en sus orígenes como una congregación benedictina; como también esta idea de base recorre buena parte de la cronística benedictina (como el padre Batlle en 1710; o Argaiz en 1677) al acentuar estas raíces benedictinas y limitando la influencia de las posteriores reglas clarisas, en especial la de Urbano IV¹⁴. Una afirmación refutada por el padre Oliver quien en 1912 concluyó en los términos que en la actualidad se proponen, esto es, que la regla benedictina fue una formalidad jurídica requerida por las disposiciones lateranenses; explicando el equívoco en el hecho que en la documentación clarisa hasta el 1245 y en algunos casos con posterioridad a esta fecha se sigue hablando de la regla de San Benito, y que en siglos posteriores algunas de estas casas clarisas quisieron sustraerse de la jurisdicción de los frailes menores y alegaron que en sus orígenes fueron benedictinas (Oligier, 1912: 181-209; 413-447)¹⁵.

¹³ En 1245 Inocencio IV, en la bula *Cum vobis*, las advertía, ante la especie de “dualidad jurídica”, regla de San Benito, normativa hugoliana, que la regla benedictina solamente las obligaba a los tres votos que eran sustanciales a todo religión, obediencia, pobreza y castidad. Poco después él mismo formuló una nueva regla clarisa en la que abandonaba definitivamente la mención de esta regla en la profesión de las hermanas.

¹⁴ Argaiz argumenta que las monjas de Sant Antoni no profesaron otra regla que la de San Benito. Batlle, que siempre profesaron la regla de Hugolino-Gregorio IX.

¹⁵ En este punto Oliver menciona a nuestras monjas barcelonesas.

Creemos que el “trasfondo” benedictino ya de la propia orden de Santa Clara, ya del monasterio de Sant Antoni, ha sido acentuado por la propia cronística. En realidad las monjas no planteaban abiertamente un cambio de regla, sino un cambio de obediencia, un marco de actuación más libre. Como también sugiere el padre Azcona, el proceso que se les imponía no era sólo o únicamente de “reforma religiosa” (en el sentido de recuperar los ideales iniciales del franciscanismo) [recordemos además que la propia orden ya había generado reforma propia, clariana, en la figura de santa Coleta (1381-1447). Nuestra hermanas, sin embargo, no habían entrado en esta vía, propia, de reforma], sino que también se las sometía a la “observancia”, y esto implicaba un mayor control y dependencia de la Primera orden. De hecho, creemos que los episodios de reforma descritos vinieron a rematar y a hacer más patentes elementos de una evolución que en realidad implicaba para las mujeres un “cierre” de las estructuras eclesíásticas y un cambio evidente respecto a los siglos centrales de la Edad Media, en que la “inquietud femenina”, como la ha llamado la teóloga Adriana Valerio (1992: 95-109), se había manifestado en una intensa participación de la mujer en la vida espiritual, ya a través de la renovación de las estructuras monásticas (movimientos mendicantes) como y sobre todo en alternativas de vida cristiana que se escapaban de los muros estrictos del monasterio o de la religiosidad reglada. Me refiero a las reclusas y penitentes, beguinas y beatas que están muy probablemente detrás del origen del monasterio de Sant Antoni; ya que en este perfil cabe interpretar el grupo de “*sorores penitentum*” que en 1236 reciben la respuesta papal a su deseo de crear en la ciudad un monasterio de pobres monjas reclusas de la orden de San Damián¹⁶.

La centuria de 1500 dibuja sin embargo un nuevo perfil en esta historia de la espiritualidad femenina: si el proceso de reforma monástica que hemos descrito somete las monjas a un control más férreo de las normas y a una uniformización de su vivencia comunitaria, a medida que la reforma religiosa progresa, se observa también en el ámbito de la espiritualidad no reglada o en el marco de las órdenes terceras, un proceso de institucionalización, de conventualización por el que pasarán, por ejemplo, muchos de los beaterios andaluces y también castellanos (Miura, 1991: 139-165 y Muñoz, 1994). En uno y otro caso son testimonios palpables y elocuentes tanto de la reforma institucional de las órdenes

¹⁶ Para el primer movimiento de las damianitas, véase Gennaro (1980: 170-191).

religiosas, como de la política emprendida por la monarquía en su proceso de construcción y consolidación del estado moderno.

Finalmente es interesante situar este episodio en un contexto más amplio de la política sexual del momento, entendiendo por política sexual las relaciones de los sexos (los modos en los que las mujeres y los hombres de un contexto histórico concreto nos relacionamos con el hecho de ser hombre o mujer) y sobre todo las relaciones entre los sexos (las que entablan hombres y mujeres). En este sentido, podemos vincular el proceso vivido por las clarisas/benedictinas con un movimiento que, magistralmente relatado por María-Milagros Rivera, implica retrocesos y pérdida de autoridad femenina (que hablaba por entonces con el lenguaje de la espiritualidad y en espacios como el monasterio o el beaterio), a través de una política sistemática de imposición de reglas que forma parte de una más amplia política sexual, y un aumento de poder en instituciones como la iglesia -con su brazo judicial, la Inquisición- o la monarquía -que camina hacia el absolutismo (Rivera Garretas, 2006: 3-53).

Dellir Brunelli (2002: 49), en una magnífica aproximación al pensamiento de Clara de Asís, manifiesta, aunque en otro contexto cronológico, que “la espiritualidad femenina no se dejó encerrar y buscó otros caminos. El espacio de libertad se rescató a través de la mística, que dio a la mujer la posibilidad de participar nuevamente en la vida eclesial con la autoridad de quien se siente movida e inspirada por el Espíritu Santo”. Nombres como los de Teresa de Jesús y sus seguidoras (María de San José, Ana de San Bartolomé), entre otras místicas españolas de la llamada época de la Contrarreforma, dibujan para esa cronología una nueva vía para expresar el mismo deseo femenino de participar y crear formas originales y propias de dedicación religiosa para convertirse en mediadoras con la divinidad, tomando ahora con más insistencia y en muchas ocasiones la palabra escrita, la palabra profética.

Fuentes inéditas

Cartas apostólicas, núm. 910. Monestir de Santa Clara de Barcelona (MSCB). Asuntos del monestir de Santa Clara ab los framenors sobre censos, (1415-1476) Manuals, núms. 138, 139. MSCB.
Bula del Papa León X, 25 de junio de 1513, *Revista Montserratina*, VII, 12 diciembre de 1913.

Fuentes editas

- BATLLE, Joseph (1710) *Crónica Seráfica de la Regular Observancia de la provincia de Cataluña*, ms. 993-994, Biblioteca Universit ria de Barcelona.
- Argaiz, Gregorio de (1677) *La perla de Cataluña. Historia de Nuestra Señora de Montserrat*. Madrid, Imp. Andrés García de la Iglesia.

Bibliografía citada

- AZCONA, Tarcicio de (1968) "Paso del monasterio de Santa Clara de Barcelona a la regla benedictina (1512-1518)" en *Collectanea Franciscana*, 38, pp. 78-134.
- ___ (1957) "Reforma de las clarisas en Cataluña en tiempo de los Reyes Católicos" en *Collectanea Franciscana*, pp.5-51.
- BRUNELLI, Delir (2002) *Clara de Asís. Camino y espejo*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- CANTERA MONTENEGRO, Margarita (2004) "Las  rdenes religiosas" en *Medievalismo, Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 13-14, pp. 113-126.
- CASTELLANO I TRESSERRA, Anna (1998) *Pedralbes a l'edat mitjana: hist ria d'un monestir femení*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- CUADRA GARCÍA, Cristina y MUÑOZ FERNÁNDEZ, Angela (1998) " Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidades religiosas femeninas" en *De los símbolos al orden simbólico femenino (siglos IV-XVII)*. Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 285-316.
- GARCÍA ORO, José (1994) "Origenes de las clarisas en España" en *Archivo Ibero-Americano*, 54, pp. 163-182.
- GENNARO, Clara (1980) "Chiara, Agnese e le primer consorelle: dalle pauperes dominae di san Damiano alle clarisse", en *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII Convegno Internazionale di Studi francescani* (Assisi, 11-13 oct. 1979). Assisi, Societ  internazionali di studi francescani, pp. 170-191.
- GRUNDMANN, Herbert ([1935]1980) *Movimenti religiose nel Medioevo: ricerche sui nessi storici tra l'eressia, gli ordini mendicanti e il movimento*

religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca. Bologna, Il Mulino.

JORNET, Núria (2006) “Memoria y genealogía femeninas: la leyenda fundacional del primer monasterio de clarisas de Cataluña” en *XIII Coloquio Internacional: La historia de las mujeres. Perspectivas actuales*, Barcelona, 19-21 octubre, inédito.

____ (2007) *El monestir de Sant Antoni de Barcelona. L'origen i l'assentament del primer monestir de clarisses de Barcelona*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

MONTOYA, María-Milagros (2006) “La historia verdadera” en *Duoda. Revistas de estudios de la diferencia sexual*, 31, Barcelona, pp. 181-186.

MUÑOZ, Ángela (1994) *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVI)*. Madrid, Comunidad de Madrid, Dirección General de la Mujer.

____ (1999) “El monacato femenino como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina”, en Mary Nash y otros eds., *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, pp. 71-89.

MIURA, Jose María (1991) “Formas de vida religiosa en la Andalucía medieval. Emparedadas y beatas” en *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (siglos VII- XVIII)*, Madrid, Al-Mudayna, pp. 139-165.

Oligier, Livario (1912) “De origine regularum ordinis S. Clarae” en *Archivum Franciscanum Historicum*, 5, pp.181-209; 413-447.

OMAECHVARRÍA, Ignacio (1976) “La Regla y Reglas de la Orden de santa Clara” en *Collectanea Franciscana*, pp. 93-119.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1999) “El monacato femenino (siglos VIII-XII), en *Els monestirs catalans a l'entorn de l'any mil. Catàleg d'exposició*. Barcelona, Museu d'Història de Catalunya, pp. 106-119.

____ (2006) “La política sexual” en *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*. Valencia, Tirant Lo Blanc, pp. 3-53.

RODRÍGUEZ NÚÑEZ, Clara (1996) “El conventualismo femenino: las clarisas” en VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995 / coord. por José Ignacio de la Iglesia Duarte, Javier García Turza, José Angel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, pp. 87-10.

- RUCQUOI, Adeline (1987) “La reforme monastique en Castille au XV^e siècle: une affaire sociale” en *Horizons marins, itinéraires spirituales (V-XVIII siècles)*, I, París, pp. 239-253.
- SORIANO TRIGUERO, Carmen (1995) “La reforma de las calrisas en la Corona de Aragón (ss- XV-XVI)” en *Revista de Historia Moderna*, 13-14, pp. 185-198.
- VALERIO, Adriana (1992) “La questione femminile e l’inquietudine nel XIII secolo” en Daniel Bornstein y Roberto Rusconi (coords.) *Mistiche e devote nell’Italia tardomedievale*. Napoli, Liguori, pp. 95-109.

Recibido: octubre 2012 / Aceptado: noviembre 2012