

Francisco y Clara Masculino/femenino en Asís del siglo XIII

Francesco and Chiara. Masculine/feminine in 13th Century Assisi

Jacques Dalarun

École Française de Roma

Recibido el 2 de abril de 1995.

Aceptado el 29 de junio de 1995.

BIBLID [1134-6396(1995)3:1; 39-58]

RESUMEN

Este artículo analiza las imágenes de género y la dicotomía entre masculino y femenino en la Italia del siglo XIII a partir de la relación entre Francisco de Asís y su discípula Clara, abadesa del monasterio de San Damián, tanto en las obras atribuidas a ambos como en las interpretaciones sobre éstas de la historiografía italiana relativa a la Orden Franciscana. La ausencia de referencias a Clara en los escritos de Francisco contrasta con las numerosas citas a éste en los de aquella. El autor pone en evidencia cómo en algunos de estos textos, en particular la "Regla" del monasterio de San Damián, el santo de Asís aparece sutilmente como un argumento de autoridad que permite reforzar la posición de la abadesa Clara en sus relaciones con el Papado.

Palabras clave: Masculino/Femenino, Imágenes de género, siglo XIII, Italia, S. Francisco de Asís, Santa Clara de Asís.

ABSTRACT

This article analyzes gender images and the dicotomy between masculine/feminine in 13th century Italy from the relationship between Francesco of Assisi and his disciple Chiara, St. Damian abbess. The absence of references to Chiara in the writings of Francesco contrasts with the numerous references to him in her own writings. The author shows that in some of these texts—in particular the "Rule" of the monastery of St. Damian—the Saint appears as an argument of authority which reinforces the position of the abbess Chiara in her dealings with the Papacy.

Key words: Male/female. Images of Gender. XIII Century. Italy. Saint Francesco of Assisi. Saint Chiara.

Múltiples son las voces que se ofrecen a quien aspira a aprehender los contornos y el contenido de la imagen genérica—si se me permite expresar así las "Imágenes de género"—según la cual el discurso dominante de una época, de una cultura, se esforzó en modelar una categoría de la sociedad: clase social, clase de edad, pueblo o minoría, por cierto que de uno u otro sexo.

Esta identidad de género, que se tiende a atribuir a los individuos de un grupo dado como su única verdad, o al menos como la más imperiosa y la más íntima, en un movimiento que constituye así la identidad en cuestión y a veces —lo cual es verdad en particular para las minorías y, sin duda, para el concepto de minoría en sí— el grupo mismo, puede percibirse con el máximo de lógica en los escritos, las palabras, las imágenes producidas por los panegiristas de la cultura dominante del momento: así, con referencia a la Edad Media, Claude Thomasset en lo que respecta al discurso médico¹ y Carla Casagrande y Silvana Vecchio en lo que hace al discurso de los clérigos a través de las predicaciones, los manuales de confesión y los tratados de moral,² ilustran perfectamente este punto de vista en *Historia de las mujeres en Occidente*.

Una segunda posibilidad, que desde el primer momento se afirma como necesariamente dialéctica, consiste en tratar de captar, en el grupo estudiado y de la manera más amplia y numéricamente más representativa posible, la conciencia que ese grupo se forjó de sí mismo, su autorrepresentación, su imagen genérica refleja, tejida, en un brocado cuyos motivos constituyen todo su valor, de una delicada combinación del discurso dominante y la reacción a su encuentro, cuyo espectro se extiende de la alienación a la negación, pasando por la rectificación o la reivindicación orgullosa de los rasgos que dictaba el desprecio arrogante del Otro y que, gracias a un acto de voluntad colectiva, se convierten en otras tantas banderas desplegadas en signo de rebelión, de desafíos, de conquistas prometidas, ante todo de sí mismo. Me parece que la conciencia del proletariado de la que hablaba Marx³ deriva de una dialéctica de este tipo, que también ella es, mentalmente, una imagen genérica que proviene del discurso dominante —sin olvidar que, para Marx, el proletariado es ante todo un dato material— y brutal, ferozmente arrojada al rostro de los dueños de los bienes y del discurso, desafío al que, entre otras cosas, hubo de responderse con el interés, interés en el que se mezclaron la curiosidad zoológica y los buenos sentimientos del parroquiano por sus pobres, extraño interés desplegado por todas las formas de esa nueva imagen genérica elevada a la categoría de

1. THOMASSET, C.: "La naturaleza de la mujer", en *Historia de las mujeres en Occidente*, dir. de G. Duby y M. Perrot, II, *La Edad Media*, dir. por C. Klapisch-Zuber, Madrid, Taurus, 1992, pp. 61-90.

2. CASAGRANDE, C.: "La mujer custodiada", en *Historia de las mujeres...*, op. cit., II, pp. 93-130. S. Vecchio: "La buena esposa", *Historia de las mujeres...*, II, pp. 133-169.

3. Por ejemplo, MARX, K. y ENGELS, F.: *La sainte famille ou la critique de la critique critique* (1845). MARX, Karl, *Oeuvres*, III. *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 460: "es porque, en el proletariado, el hombre se ha perdido a sí mismo, pero ha adquirido al mismo tiempo la conciencia teórica de esa pérdida y, lo que es más importante, se ve directamente forzado por la *miseria* ya ineluctable, imposible de disimular, absolutamente imperiosa —expresión práctica de la *necesidad* — a rebelarse contra esa inhumanidad: por estas razones el proletariado puede y debe liberarse a sí mismo".

mito y que se designó con el nombre de cultura popular. ¿Qué otra cosa se hacía, al escribir una *Histoire mondiale de la femme*⁴, que ratificar mediante ese discurso singular una imagen de género que se arrojaba como por reflejo de salvaguarda a las desconcertantes sorpresas que subyacen inevitablemente en lo más recóndito de todos los plurales?⁵

Una tercera vía, más aleatoria y sospechosa de menos democrática, puede esbozarse en los estudios de casos que, más con referencia a Maurice Godelier que a Plutarco, calificaría yo como de grandes hombres y que aquí conviene desdoblar inmediatamente en grandes hombres y en grandes mujeres. La dialéctica se complica aquí para volver a caer en las insignificantes dificultades del historiador: ¿hacen la historia los grandes hombres y, por tanto, las grandes mujeres? Precisamente esta pregunta es la que se asume y se subvierte en el título completo de la obra de Maurice Godelier: *La producción de los grandes hombres*⁶.

La historia religiosa de la Italia medieval nos propone una pareja de



Santa Clara, Melanzio (1488).

4. *Histoire mondiale de la femme*, dir. de P. Grimal, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1966.

5. Cf. TUBERT, S.: "La feminidad" como construcción histórica de contenido incierto". La mujer en la teoría freudiana", *III Coloquio Internacional de la AEIHM*, Madrid, 1995.

6. GODELIER, M.: *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982. Cf. NAROTSKY, S.: "La sexualidad procreadora de las mujeres: representaciones melanesias", *III Coloquio Internacional de la AEIHM*, Madrid, 1995.

esta naturaleza con los dos santos de Asís: Francisco y Clara, cuya doble excepcionalidad y cuya doble grandeza nadie niega, pero que nos son presentados según una relación jerárquica: el iniciador y la iniciada. En esta intervención he querido dejar a los dos santos unidos por lo menos a ojos del análisis e incluso cuando éste, en cierto modo, tenga que terminar por desunir, pues postulo que hay también una imagen de género que los grupos dominantes se imponen a sí mismos, o que un subgrupo elige imponer al conjunto, y que no está desprovista de constricciones que se erigen en otros tantos criterios de distinción para los dominantes y de deudas de reconocimiento para los dominados, ya se trate de inculcar a la aristocracia que la generosidad es la esencia sutil y noble que con más fuerza corre en su sangre, ya de inculcar a los varones de veinte años que no podrían conocer mayor alegría que perder los brazos, las piernas y la vida misma en todos los campos de batalla de un mundo en que éstos nunca faltaron.

Exigir a Clara de Asís la imagen genérica de lo femenino tal como se entendía en el siglo XIII en Occidente equivale a enfrentar una dialéctica por lo menos triple: la relación del padre espiritual y su «retoño»; la relación de la abadesa de San Damián con las órdenes que, con una mezcla de irritación, de mansedumbre y de admiración, le dirigía principalmente el papado, al que reconoceremos aquí el beneficio del discurso dominante, para intentar reducir a la norma su originalidad; y por último, la relación de Clara, gran mujer donde la haya, con todas las demás, en la medida en que las expresa o en ellas influye, que las ilustra o las extravía. Por tanto, dos seres de una singularidad excepcional nos proponen, en la Asís del siglo XIII, y para retomar el título de la película de Jean-Luc Godard, un guión de *Masculino/Femenino* en el que las imágenes de género, con sus límites por desvelar, sin duda ponen mejor en juego su esencia y en el que la historia pone también en juego sus límites, puesto que, al fin de la carrera, llega al momento en que debe reconocer aquello que puede pretender honestamente explicar y la parte más inquietante de lo que, quizá irremediamente, se le escapa.

* * *

Para acabar con la imagen edulcorada de Francisco de Asís que su biógrafo oficial, el ministro general Buenaventura, había puesto en boga en la década de los sesenta del siglo XIII, fueron necesarias, hace casi exactamente cien años, las audacias de Paul Sabatier, gran descubridor de fuentes e inventor de la “cuestión franciscana”⁷. Y el trabajo acumulado durante el año de otro centenario,

7. DALARUN, J.: *La Malaventura di Francesco D'Assisi. Guida per un uso storico delle leggende francescane*, Milán, Vita e pensiero-Biblioteca francescana.

el octavo del nacimiento de Clara de Asís en 1194⁸, permite hoy en día hacer más rigurosa justicia a esa mujer que se autocalificaba de “retoño” de Francisco, pero que en cuanto a fuerza del alma y a singularidad no tiene nada que envidiar a su padre espiritual.

Con una suerte de complacencia se ha querido ver en ellos una pareja de amantes místicos, algo así como Romeo y Julieta de la santidad. No se ha vacilado en convertir a Clara en el eco debilitado de la voz de su maestro. Esto era caer en la trampa de la hagiografía franciscana oficial, concebida precisamente para desactivar la perturbadora originalidad de dos experiencias fuera de lo común. Por otro lado, era tomar como auténtica la imagen que Clara se vio obligada a dar de sí misma para preservar el exiguo espacio de la fidelidad inflexible a sus elecciones inéditas.

Las cosas han cambiado. Metodológicamente, y por fortuna, los historiadores y las historiadoras —tratándose del dominio franciscano, pienso en particular en los trabajos de Giovanni Miccoli⁹ y de Chiara Frugoni¹⁰— han renunciado a combinar entre ellas las fuentes dispersas para intentar recrear una verdad fáctica de compromiso; por el contrario, han aprendido a considerar cada texto como fragmento de la verdad particular que un hombre, que una mujer, quisieron ofrecer de sí mismos, o como un pequeño fragmento de la verdad que los testigos, la memoria de una institución o su disidencia creyeron en el destino que quisieron a su manera perpetuar, magnificar, venerar. Los historiadores y las historiadoras también se han dedicado a acechar el eco de la voz de las mujeres, por haberse dado cuenta, tarde para algunos, de que a ellas se debe la mitad de la historia de las sociedades humanas.

Por tanto, desmontemos cuidadosamente lo que Francisco dice de Clara y lo que Clara dice de Francisco, lo que más ampliamente dicen el uno de las mujeres y la otra de los hombres, lo que de esa manera ofrecen de su representación del otro sexo, pero también lo que en cada uno de ellos se revela como una identidad de género asumida, para medir mejor en conjunto lo que los une y lo que los distingue.

* * *

Cuando se leen los escritos de Francisco¹¹, relativamente abundantes, pese

8. Citamos de memoria los coloquios de Asís, Fara Sabina, Montreal, Paris, Manduria ...

9. MICCOLI, G.: *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Turin, Einaudi, 1991.

10. FRUGONI, C.: *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una sotria per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Turin, Einaudi, 1993.

11. Para las fuentes relativas a Francisco, DESBONNETS, T. y VORREUX, D.: *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies*, Editions franciscaines, 1981. Para la bibliografía, DALARUN, J.: *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, Roma, Viella, 1994.

a todo, y en los que se encuentran cartas dirigidas nominalmente a dos de sus hermanos, León y Antonio,¹² la primera sorpresa es de enorme importancia: en ningún momento se menciona a Clara en ellas. Detenerse allí y no dar fe sino a ese silencio sería un mal método. No se excluye que se hayan extraviado esquelas de Francisco. Pero las hermanas de Clara, las damas pobres de San Damián, no son prácticamente mejor tratadas: sólo se refieren a ellas¹³ unas cuantas líneas, tomadas del padre espiritual e incluidas en la *Regla* de Clara, y un poema en dialecto umbrio y de autenticidad discutida, titulado *Audite poverelle*, que les habría sido dedicado¹⁴. No son más prolifas las leyendas más antiguas y más fidedignas que cuentan la vida de Francisco: de las casi seiscientas páginas impresas, los relatos compuestos por Tomás de Celano —*Vita prima*, *Vita secunda*, *Traité des miracles*—, los recuerdos recogidos por sus compañeros —*Anonyme de Pérouse*, *Légende des trois compagnons* y *Légende de Pérouse*— sólo en tres oportunidades se evoca a la virgen de Asís¹⁵.

¿Cómo se interpreta esta extraña reserva? Comencemos por las fechas. Francisco nace en 1182, se desprende de todo y se convierte en 1206, muere en 1226 y es canonizado en 1228. Clara nace en 1194, entra en la religión en 1212 para encontrarse muy rápidamente recluida en San Damián, muere en 1253 y es canonizada en 1255. Ya es notable que la *Vita prima*, de 1228, haya celebrado, pluma de Tomás de Celano mediante, las virtudes de una joven de treinta y cuatro años, absolutamente en vida. En el fondo, Clara comparte durante unos días la vida de Francisco, permanece unos quince años en relación con él vivo y luego recuerda durante veintisiete años las enseñanzas de un muerto y, además, santo. O incluso otro punto de vista para llegar a la misma comprobación: en 1226, y para atenernos a las fuentes conservadas, Francisco no había escrito una palabra a Clara ni sobre ella; y ella no había escrito una palabra a Francisco ni sobre Francisco.

Respecto de las mujeres, más en general, los diversos estratos de la cultura del Poverello lo impulsaban por vías contradictorias. Es menester armarse de paciencia para intentar captarlas, deshacer la madeja y ordenarla cronológicamente, tanto a través de sus escritos como a través de las leyendas que le fueron consagradas, sin pretender llegar al extremo de todas las incoherencias que un espíritu puede contener —los hombres estallan en contradicciones a partir del momento en que se trata de mujeres—, sin disimular que una cantidad de ellas puedan reflejar también, más que el pensamiento de Francisco, el choque recíproco de las múltiples facetas que cada uno de los testigos convertidos en hagiógrafos se sintió tentado de privilegiar para explicar la experiencia del

12. *Saint François d'Assise...*, pp. 134-136 y 151-153.

13. *Saint François d'Assise...*, pp. 99-100.

14. *Saint François d'Assise...*, p. 171.

15. *Saint François d'Assise...*, pp. 205-206, 294 y 991-992.

fundador, sin duda, pero también para embellecer su memoria en el sentido de las inclinaciones partidarias, incluso de los intereses del momento.

Los recuerdos de sus sueños caballerescos —y que son también los de un esnob en busca de promoción social— colocaban en el primer plano de las solidaridades y de los afectos del hijo del mercader de Asís a la escuadra de sus hermanos, de lo cual el *Anonyme de Pérouse* y la *Légende des trois compagnons* han conservado el recuerdo más vivo: una tropa de hombres apiñados, que asusta y ahuyenta a niñas y madres ¹⁶.

Los vestigios de la cultura cortesana del juglar de Dios ¹⁷, cuya más fiel conservadora es la *Légende de Pérouse*, pero en acuerdo de fondo con los escritos propios y las *Vies* redactadas por Tomás Celano, lo incitaban a honrar más a la mujer, a convertirla en su dama para celebrar mejor, según las reglas del “modelo cortés” que Georges Duby sacó a la luz, ¹⁸ el amor de su Señor: así, la Virgen pobre ocupa el centro de su devoción, seguida de sus réplicas terrestres que son las damas pobres de San Damián ¹⁹. Los franceses valoraban entonces lo femenino en alegorías morales, tales como la dama *Pobreza* ²⁰, ferviente homenaje al señorío del extremo despojamiento.

El Evangelio mismo acababa de sufrir un injerto de acuerdo con el modelo cortés, cuyo descubrimiento había sido una fulgurante revelación para el santo de Asís, como lo rememora todavía el *Testamento* en el ocaso de su vida ²¹. Por tanto, no se descuidan tampoco las grandes figuras evangélicas femeninas: María, por cierto; pero más aún Magdalena, la pecadora arrepentida, tiernamente amada por Cristo ²², y cuyo reflejo encuentra Francisco en la noble viuda romana Jacoba de Settestoli. Aquí, la *Légende de Pérouse* y el *Traité des miracles* concuerdan en afirmar, en una escena de gran intensidad dramática, el “privilegio de amor” del Poverello, del que se benefició mucho más —y hasta *in articulo mortis*— la viuda de Roma que la virgen de Asís ²³. Pero, ¿se debe a su predilección el que llame “hermano Jacoba” a esta mujer, como si, decididamente, sus afectos más vigorosos sólo pudieran estar destinados a un hermano, a un hombre? A menos que los compañeros, que registraban sus recuerdos veinte años después de la muerte del Hermano, no hubieran podido soportar ese vínculo preferente del fundador por una mujer, a tal punto de tener

16. *Saint François d'Assise...*, pp. 762 y 832.

17. *Saint François d'Assise...*, p. 926.

18. DUBY, G.: “El modelo cortés”, en *Historia de las mujeres...*, op. cit., pp. 301-319.

19. *Saint François d'Assise...*, pp. 150-151, 158, 100 y 171.

20. *Saint François d'Assise...*, pp. 148-149.

21. *Saint François d'Assise...*, p. 94.

22. DUBY, G.: *Dames du xiiè siècle*, I. *Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*. Paris, Gallimard, 1995, pp. 39-72.

23. *Saint François d'Assise...*, pp. 528-530 y 984-986.



Milagro de la fuente. Iglesia de Asís.

que disimular el sexo de ésta, como el de una nueva Pelagia, bajo el manto de lo religioso, que difumina el cuerpo y disuelve los géneros.

Así, pues, la literatura cortesana y la enseñanza del Evangelio abrían al penitente de Asís perspectivas más originales. El Evangelio le mostraba la vía de los primeros que se convertían en los últimos y de los últimos que se convertían en los primeros, de los ricos que escogían la pobreza para acceder a riquezas más envidiables, de las mayores que se convertían en menores para engrandecerse con su humillación, de los jefes que aceptan su gobierno como el ejercicio de una servidumbre de salvación. Los escritos desbordan ese vértigo de un mundo al revés²⁴. Era intentar seguir lo más de cerca posible los pasos del Altísimo que se convirtió en *El Bajísimo*, para retomar el título del admirable libro de Christian Bobin²⁵. Francisco, que nace al mismo tiempo que las novelas de Béroul y de Chrétien de Troyes, que canta en francés para celebrar la alabanza de Dios o simplemente para dar libre curso a su alegría²⁶, que, nos dice aún la *Légende de Pérouse*, compara a sus hermanos con el valiente Carlomagno²⁷, que muere en la época en que se redacta la *Busca del santo Graal*, Francisco, decimos, oyó también contar la historia de *Tristán*, quien, disfrazado de leproso, de mendicante —dos figuras enormemente caras al Poverello—, ¿no vaciló acaso en dejarse arrastrar al Mal Paso por su dama?²⁸ ¡Escándalo! Pues detrás del motivo literario, aflorando a la conciencia, está el discurso apenas velado sobre las posturas eróticas, tal como lo muestra Paul Veyne en lo concerniente a la Roma antigua²⁹.

Hay, en la obra del “nuevo loco” de Asís, la clara iniciación de un movimiento de feminización; pero ya no es la *Légende de Pérouse* la que desvela tal cosa, sino que la iniciativa pasa al *Anonyme de Pérouse* y la *Légende des trois compagnons*, en calidad de testigos fieles de ese sistema en el que las escuadras de hombres, religiosos en este caso, guerreros en otros, ponen en fuga a las mujeres y sólo se aman entre machos. A imagen del alma pecadora —que la Magdalena simbolizaba muy a menudo en los escritos de los Padres, pero para hablar de la parte femenina que hay en todo hombre y que es precisamente su alma, pecadora para colmo—³⁰ Francisco hace de mujer para acceder a la redención. Y también para imitar, naturalmente que en un modo menor, a ese Dios que no había vacilado en hacerse hombre, él se hace mujer: “*Mulier haec erat Franciscus*” se ve obligado a explicitar, sin duda con pesar, el pobre Tomás

24. *Saint François d'Assise...*, pp. 43, 50, 58...

25. BOBIN, C.: *Le très-Bas*, Paris, Gallimard, 1992.

26. *Saint François d'Assise...*, pp. 202, 332, 432, 761, 813, 824-825, 831...

27. *Saint François d'Assise...*, p. 954.

28. BÉROUL: *Le roman de Tristan*, ed. E. Muret. Paris, Champion, 1974, pp. 120-121.

29. VEYNE, P.: “La famille et l'amour sous le haut-Empire romain”, *Annales E.S.C.* 33, 1978, pp. 35-61.

30. DUBY, G.: *Dames...*, pp. 60-72.



Vida de Santa Clara. Escuela de Umbria s. XIII.

de Celano en la *Vita secunda*³¹, para entregar la clave de una parábola que ya había sido contada en el *Anonyme de Pérouse* y en la *Légende des trois compagnons* y, río arriba, en un *exemplum* de Eudes de Cheriton³².

Esta mujer es una madre y en madre se convierte efectivamente Francisco: mujer pobre en el desierto, preñada del rey, o madre gallina que reúne todos sus polluelos bajo sus alas para transmitirles mejor la protección de nuestra madre Iglesia³³. Pues, a diferencia de la figura paterna de la que es verdad que Pierre Bernardone había hecho todo lo posible por favorecer una interpretación definitivamente aplastante, es el dulce gobierno de la madre —y en sonido italiano maternal, como lo ha mostrado admirablemente Cristina Garzena³⁴, para Francisco “governare” es también servir, proveer a las necesidades de los otros, como la madre “gobierna” a los hijos, como “la hermana nuestra madre tierra <...> nos sostiene y nos gobierna” en el *Cántico de las criaturas*—³⁵, es el gobierno maternal lo que le da la respuesta a la pregunta que lo atormenta, una vez que ha comprendido que no puede negarse a hacerse cargo de la comunidad que Dios había hecho crecer en torno a él: ¿cómo pasar “de la intuición a la institución”, según el título de Desbonnets³⁶, cómo gobernar sin dominar, cómo dirigir sin aplastar, cómo aceptar la carga y rechazar lo que, recuerda Jacques Le Goff, es para él lo más odioso de todo, esto es, el poder?³⁷ Además, cuando el Poverello habla de lo femenino o escribe a sus hermanos más queridos, en este caso León, “como a una madre”³⁸, dista mucho, muchísimo, de dirigirse a mujeres reales.

El estrato más reciente de su cultura, aquél contra el que había tenido que lidiar para levantar el marco jurídico de su fraternidad poco a poco transformada en orden, era la cultura monástica tradicional, la de la *Regla* benedictina, rellena de todos los episodios que divulgaban esas *Vies des Pères du désert*, cuyo *Anonyme de Pérouse* y cuya *Légende des trois compagnons* nos dicen incidentalmente que los hermanos los habían leído y los habían tenido como tema de meditación en capítulo³⁹. La lección era simple y brutal: desconfianza de las mujeres para quien quiere gobernar una comunidad de hombres. Es menester

31. *Saint François d'Assise...*, p. 336.

32. *Saint François d'Assise...*, pp. 776, 844 y 336, nota 2.

33. *Saint François d'Assise...*, pp. 342 y 854-855.

34. GAZERNA, C.: “*Terra fidelis manet*”: “*humilitas*” e “*servitium*” nelle “*Laudes creaturarum*”, Turin, tesis de doctorado, 1993.

35. *Saint François d'Assise...*, p. 170.

36. DESBONNETS, T.: *De l'intuition à l'institution. Les franciscains*. Paris, Editions franciscaines, 1983.

37. LE GOFF, J.: “e vocabulaire des catégories sociales chez saint François d'Assise et ses biographes du XIII^e siècle”, en ROCHE, D. y LABROUSSE, C. E. comps.: *Ordres et classes*, Paris-La Haya, Mouton, 1973, pp. 93-123.

38. *Saint François d'Assise...*, p. 135.

39. *Saint François d'Assise...*, pp. 780 y 850.

desplegar una paciencia de arqueólogo para descubrir, bajo las versiones sucesivas de la *Regla* de Francisco ⁴⁰, remontando el curso de los años de la *bullata* a la *non bullata*, los vestigios de una época bendita y rechazada en que los hermanos y las hermanas menores, aquellos de los que hablaba Jacques de Vitry en 1216 ⁴¹, vivían el mismo vagabundeo, estaban en la misma busca. Muy pronto se había colocado a las mujeres, en San Damián o en otros sitios, inofensivas, transformadas en damas lejanas, excluidas de la fraternidad. Cuando, nos dice la *Vita secunda*, Francisco se decide contra su voluntad a ir a predicar a las hermanas de Clara que suspiran por su verbo vivificante, se presenta ante su asamblea sin una palabra, sin una mirada siquiera, traza un círculo de ceniza entre ellas y él, se esparce el resto sobre la cabeza, entona el *Miserere* y sale, dejándolas estupefactas ⁴².

Una vez muerto Francisco, únicamente unos pocos compañeros de los primeros días —Ángel, León, Ginebra, Felipe el Largo, Elías— conservaban, como un jardín secreto, la nostalgia de la época en que los hermanos y las hermanas, hombres y mujeres, no eran sino un mismo espíritu, animados por un mismo corazón.

* * *

Clara también conservaba el recuerdo de ese amanecer. En sus escritos ⁴³, no obstante ser menos abundantes que los de Francisco, cita muchas veces a su padre espiritual; en trece oportunidades por lo menos si nos atenemos a las obras de atribución cierta y rechazamos el *Testamento* en el que el nombre Francisco aparece nombrado a diestro y siniestro, en un uso casi jaculatorio ⁴⁴, pero cuya inautenticidad acaba de ser señalada por Werner Maleczek, al parecer de modo definitivo ⁴⁵. Sin embargo, no habría que abandonar la imagen de la pareja mística para acreditar la de la virgen desamparada que sueña con el bello indiferente. Cuando se mira atentamente, se advierte que Clara emplea el nombre de Francisco con discernimiento; mejor aún, con habilidad.

40. *Saint François d'Assise...*, pp. 67-68 y 91-92.

41. *Saint François d'Assise...*, p. 1323.

42. *Saint François d'Assise...*, p. 497-498.

43. Para las fuentes relativas a Clara, véase VORREAU, D.: comp., *Sainte Claire d'Assise. Documents, biographie, écrits, procès et bulle de canonisation canonisation, textes de chroniqueurs, textes législatifs et tables*, Paris, Editions franciscaines, 1983. Para la bibliografía, DALARUN, J.: "Chiara e gli uomini", en *Chiara e la diffusione delle clarisse del secolo XIII*, Manduria, 1996.

44. *Sainte Claire...*, pp. 111-117.

45. MALECZEK, W.: *Das "Privilegium pauperatis" Innocenz' III. und das Testament der Klara von Assisi. Überlegungen zur Frage ihrer Echtheit*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1995.

En la tercera de las cartas que dirige hacia 1238 a Inés de Praga, hija del rey de Bohemia convertida a la misma vida religiosa que prevalecía en San Damián, Clara cita dos veces a Francisco, una detrás de otra⁴⁶. Hasta ese momento, ni en esa misiva ni en las dos anteriores había tenido necesidad de utilizar la autoridad del santo de Asís para guiar a esa hija de rey en los progresos de su vida espiritual. A él hace referencia únicamente para elucidar una cuestión que atañe a los días de fiesta en los que es lícito suavizar la severidad del ayuno que las hermanas se imponían, tanto en Asís como en Praga. ¿Es mero azar que esta epístola se escribiera poco tiempo después de que Gregorio IX hubiera querido aplicar a los monasterios de la orden de San Damián la drástica norma de los ayunos cistercienses?⁴⁷ Evocar a Francisco es hacer contrapeso a la autoridad pontificia, para afirmar mejor la originalidad de Clara.

En su *Regla*, escrito en los años finales de su vida y aprobado *in extremis* por Inocencio IV en 1253, la virgen de Asís invoca masivamente a su padre espiritual, pero en dos únicos lugares precisos: en el primer capítulo, para atribuirle modestamente esta "forma de vida" que ella redacta sin duda alguna⁴⁸; en el sexto capítulo, para recalcar la elección de pobreza que, en relación con cualquier otra forma de vida monástica femenina, constituía entonces la originalidad absoluta del monasterio de San Damián en relación con la orden del mismo nombre⁴⁹. Aun entonces, la abadesa no había experimentado la necesidad de recurrir a Francisco para definir todos los detalles de la vida monástica de sus hermanas. Pero le pide auxilio cuando el peligro viene de Roma.

El papado no había retaceado su apoyo a la experiencia de Clara. Había tratado de extender su modelo primero en Italia central, luego más allá, constituyendo una "orden de San Damián" en cuyo seno el monasterio de San Damián mismo no se daba tregua en la afirmación de su diferencia; confusión de títulos muy probablemente deseada por el cardenal Ugolino, futuro Gregorio IX, pero que, no obstante, engañó a todos los historiadores hasta que Maria Pia Alberzoni sacó a plena luz la distinción real detrás de la confusión creada y mantenida⁵⁰.

De Gregorio IX a Inocencio IV, la preocupación de los pontífices había consistido en reducir esas comunidades de niñas y de mujeres, en su mayoría aristocráticas, a lo más parecido posible a la *Regla* benedictina tradicional y separarlas, en la medida de lo posible, de los hermanos menores, de quienes

46. *Sainte Claire...*, p. 131.

47. ZOPPETTI, G. G. y BARTOLI, M. comps., *Santa Chiara d'Assisi. Scritti e documenti*, Asís-Padua-Vicenza, Editrici francescane, 1994, pp. 407-409.

48. *Sainte Claire...*, pp. 92-93.

49. *Sainte Claire...*, pp. 99-100.

50. ALBERZONI, M. P.: *Chiara e il papato*, Milán, Biblioteca francescana, 1995.

seguramente algunos deseaban la perpetuación del dulce comercio que les recordaba las primeras épocas de su conversión, pero contra cuyo cuidado y esa solicitud para con las mujeres reclusas comenzaban otros a protestar, pues, a su juicio, los distraían de tareas mucho más dignas. Abandonar a las damas pobres, el *Testamento* del fundador y la pobreza absoluta es todo uno en la bula *Quo elongati*, que debe redactar Gregorio IX en 1230 como respuesta a la exigencia de una fracción del orden masculino⁵¹.

Ante estos esfuerzos de normalización, para salvaguardar la excepcionalidad de San Damián, Clara utiliza en su *Regla* la memoria de Francisco, de un Francisco que, entre tanto, se ha convertido en un santo indiscutible. Eso no quiere decir que deforme su mensaje; por el contrario. Pero se escuda tras las palabras del muerto para defender mejor lo que ha mantenido como núcleo irreductible de su ejemplo y se ha hecho confirmar el 17 de septiembre de 1228 por Gregorio IX en un texto conocido con el nombre de *Privilegio de pobreza*: la indigencia voluntaria, la “gran pobreza”⁵²; esta forma de pobreza meritoria que es sin duda un privilegio, pues únicamente pueden convertirse a ella los ricos, hombres o mujeres. La abadesa atribuye su “forma de vida” a Francisco e inserta las citas adecuadas que ella declara haber sido escrita por el santo para ella y sus hermanas⁵³, está dispuesta a erigirlo en fundador —lo que la tradición la empujará a retener— de un orden femenino del que, en verdad, muy poco se había preocupado, para lograr la aceptación de este hecho inaudito: que, por primera vez, una mujer redacte la *Regla* bajo la cual debían vivir sus hermanas.

El cardenal Raynald —el 16 de septiembre de 1252— y luego el papa Inocencio IV —el 9 de agosto de 1253— creyeron aprobar, o fingieron aprobar, la “forma de vida” de Francisco para las mujeres⁵⁴. Consagraron en realidad la audacia del “retoño”. Diez años después, Urbano IV empleaba el mismo subterfugio, pero a la inversa: al dar a todos los monasterios que se inspiran en San Damián el nombre de “orden de santa Clara”, aprovechaban para reescribir la *Regla* femenina a su manera⁵⁵. En efecto, habrá que esperar a nuestro siglo para que la mayoría de las clarisas vuelvan a descubrir la *Regla* de esta mujer cuyo nombre ellas llevaban. En el proceso de canonización de Clara, que tuvo lugar en el otoño de 1253 y cuya versión italiana del siglo xv, por fortuna, se ha conservado, la hermana Filipa relata una extraña visión de la candidata a los altares⁵⁶, sobre la cual llamará con justicia la atención André

51. *Santa Chiara...*, pp. 401-402.

52. *Sainte Claire...*, pp. 88-89.

53. *Sainte Claire...*, p. 100.

54. *Sainte Claire...*, pp. 91-92.

55. *Sainte Claire...*, pp. 300-329.

56. *Sainte Claire...*, pp. 179. El hecho, como muchos de los que se citan más adelante, también pueden reaparecer en la *Légende de Claire*, figura en muchos testimonios. Sólo citaremos en general una de sus apariciones.

Vauchez⁵⁷ antes de que Marco Bartoli proponga una interpretación detallada de la misma⁵⁸. Clara se ve llevando a Francisco una palangana y una servilleta para lavarse y enjuagarse las manos. Ella sube una escalera altísima hacia él, pero sin esfuerzo. Llega a la altura de Francisco, quien saca un pecho de su seno y le dice: “Ven, recibe y chupa”, lo que ella hace. Francisco la invita a que comience de nuevo y lo que ella degusta de esta suerte es de una dulzura placentera. El pezón de Francisco permanece entonces en la boca de Clara, a quien le parece de un oro tan brillante que podía mirarse en él como en un espejo. Este episodio —que el autor de la leyenda, probablemente aterrado, se abstendrá de reproducir— se presta a inagotables lecturas. Que en ella se deba ver la expresión simbólica de la paternidad espiritual de Francisco, centrada en la modalidad de la maternidad a la que él era afecto, es algo indudable. Sobre la base de una carta dirigida en 1238 a Inés de Praga por Gregorio IX, Alfonso Marini sugiere leer también en ella la oposición entre el alimento sólido que ofrecía el papado a las hermanas en sus esfuerzos de legislación normalizadora, y la dulce leche de las fluidas enseñanzas originales de Francisco⁵⁹.

También se ha puesto de relieve que la viva sueña con un muerto, que le prepara el camino hacia la felicidad del Más Allá. Al anunciar en 1253 el fallecimiento de Clara a través de una carta encíclica, las hermanas de San Damián califican de “paraninfo” la muerte que permite al alma reunirse con su celeste Esposo⁶⁰. “Fidelísimo paraninfo”: así es como la *Légende de Claire* define también a Francisco, que debía introducir a la joven virgen a su divino Esposo⁶¹.

Es evidente que el alma hermana con la que la virgen de Asís aspira a unirse no es la de Francisco. Éste no es otra cosa que el heraldo, el embajador de un Rey que es Rey de pobreza. Es imposible dejar de admirar el rigor y la inventiva que permiten a Clara hacer que todo conduzca a Cristo en una prodigiosa *reductio ad unum*. Los testigos del proceso —que son mayoritariamente hermanas, que en algunos casos hace cuarenta años que viven bajo su estrecha influencia— nunca dicen que ella comulgue: comulga en el cuerpo de Cristo⁶². Cuando, en la misma jornada, tiene la alegría de recibir la eucaristía y la visita de Inocencio IV, se congratula de haber recibido a Cristo y de haber visto a su vicario⁶³. Cura a

57. VAUCHEZ, A.: “Claire d’Assise”, en *Histoire des saints e de la sainteté chrétienne*, VI. *Au Temps du nouveau évangélique, 1054-1274*, dir. A. Vauchez, Paris, Hachette, 1986, p. 109.

58. BARTOLI, M.: *Chiara d’Assisi*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1989, pp. 181-198.

59. MARINI, A.: “Chiara e Agnese di Boemia”, en *Chiara e la diffusione...*

60. *Sainte Claire...*, p. 149.

61. *Sainte Claire...*, p. 34.

62. *Sainte Claire...*, p. 169.

63. *Sainte Claire...*, p. 178.

los enfermos con la señal de la cruz y pronunciando la “plegaria del Señor, es decir, el *Pater noster*”, que, advirtamos, no es para ella la plegaria del Padre, sino la del Hijo⁶⁴. Fiel al espíritu de Francisco, que enseñaba que había que vivir del trabajo de las manos propias, hila no para producir cualquier pieza de tela, sino corporales, que luego estarán en contacto con el cuerpo de Cristo⁶⁵.

En comparación con los místicos que se multiplicarán en las generaciones posteriores, Clara no es la amante extasiada del Señor, sino su esposa, real y cotidiana, la asistente del Nacimiento a la Cruz, en esa Pasión que rememora sin cesar⁶⁶.

Limitar el discurso de Clara sobre los hombres a Francisco y a Cristo podría parecer singularmente reductor. Repitámoslo: esa reducción, voluntaria, es suya. Sin embargo, la *Légende de Claire* no oculta que la abadesa de ese monasterio materialmente ínfimo que era San Damián, estuviera en relación con cuatro soberanos pontífices: Inocencio III, Gregorio IX, Inocencio IV y Alejandro IV, que la canonizó⁶⁷. Clara cita una vez al hermano Elías en su correspondencia a Inés de Praga⁶⁸. Toma nota, en su *Regla*, de rodear su establecimiento religioso de una jerarquía de hermanos menores: cardenal protector, visitante, capellán, hermanos legos⁶⁹.

El proceso de canonización evoca la proximidad cotidiana de hermanos que debían mendigar el alimento de las monjas reclusas⁷⁰. Nos relata también el hecho tristemente significativo del peso y de la distribución de los papeles que dictan las imágenes de género, incluso en ese medio de caridad recíproca: al percatarse de que falta aceite en el monasterio, Clara pide a uno de los hermanos que vaya a buscar aceite. Éste responde que al menos ella se ocupe de lavar el recipiente, lo que Clara hace con sus propias manos⁷¹. Grosería ridícula, sin duda, pero en consonancia con lo que se adivina, en el proceso aún o en la *Légende*, de los hombres de la familia de Clara, caballeros cuya cólera puede desencadenarse brutalmente contra las hijas reacias a su poder absoluto⁷², en escenas de una violencia que recuerda a tantos de los hechos que relata Georges Duby en referencia a los dos siglos directamente anteriores⁷³.

64. *Sainte Claire...*, p. 175.

65. *Sainte Claire...*, p. 163.

66. *Sainte Claire...*, p. 179.

67. *Sainte Claire...*, pp. 42, 53, 60-61, 63-64, 67-68, 29-30 y 76-77.

68. *Sainte Claire...*, p. 127.

69. *Sainte Claire...*, pp. 106-107.

70. *Sainte Claire...*, p. 175.

71. *Sainte Claire...*, p. 164.

72. *Sainte Claire...*, pp. 223, 36-37 y 51-52.

73. DUBY, G.: *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981.



Sermón de los pájaros. Iglesia de Asís.

Pero lo más profundamente revelador es otra cosa: es que Clara no clasifique ni juzgue a esos hombres ni una sola vez, ni siquiera cuando un conflicto la enfrenta a ellos, como se comprende que ocurrió en diversas oportunidades con Gregorio IX⁷⁴, incluso cuando el monasterio y las hermanas se vieron físicamente amenazados por ellos, como fue el caso en 1240 con las tropas sarracenas de Federico II y el año siguiente con las de Vital d'Aversa⁷⁵; que Clara no parece haber tenido en el fondo ninguna concepción particular de lo masculino ni tampoco de lo femenino, a pesar del plural que en sus escritos la unen indisolublemente a sus hermanas, cuando Francisco, por su cuenta, no desperdicia la oportunidad de dejar libre campo a su *ego*; que no siente, pues, la necesidad ni el deseo de aplicarse a sí misma, en un primer grado de comprobación, o en un segundo grado de elucubraciones espirituales complejas, la imagen de su género, o la del género del otro que ella ignora; que ella ignora efectivamente toda categoría recibida y todo esfuerzo de categorización, ya sea ideológica, social o sexual.

Sólo la secundan personas, referidas a una Persona que puede incluirlas a todas. He aquí lo esencial del discurso de Clara, muy semejante, es verdad, al que los cardenales y los papas, en un desconcertante juego de espejos, no cesan de dirigirle, o de reflejarle⁷⁶.

* * *

Francisco de Asís es sin duda uno de los actores principales de las revoluciones mentales que hicieron de nuestra cultura lo que es. La audacia de aquél a quien la *Légende de Pérouse* llama "el nuevo loco en el mundo"⁷⁷ es extrema y su juego con las categorías, las clases y los sexos no es la mejor de sus originalidades. Como en la época en que se presentaba desnudo ante el obispo de Asís, Francisco atrae siempre las miradas, ocupa toda la escena.

Clara, encerrada a los dieciocho años tras los muros del monasterio adyacente a la pequeña iglesia de Sant Damián para no volver a salir nunca más, es infinitamente más discreta, y la pesadez de la época le concedía infinitamente menos espacio para llegar al final de sus propósitos. Las fuentes que conservan su memoria dejan en el misterio sus aspectos más profundos. Sin embargo, consienten en entrever demasiado como para reconocerle una singularidad menos chocante, pero tan radical como la de Francisco. En estas maneras tan distintas de vivir las mismas exigencias, uno vacila aún en decir cuál fue la

74. *Sainte Claire...*, pp. 27 y 60-61.

75. *Sainte Claire...*, pp. 172 y 177-178.

76. *Sainte Claire...*, pp. 88-89, 91-92 y 244-250.

77. *Sainte Claire...*, p. 996.

parte correspondiente a cada una de esas personalidades de excepción, cuál fue el peso de las compulsiones específicas que la época hacía pesar sobre cada sexo —más claramente, las desmesuradas compulsiones que pesaban sobre las mujeres—, cuál fue el papel de las identidades culturales femenina y masculina, de las imágenes enfrentadas de los géneros que esas mismas compulsiones habían contribuido a forjar, a menos que la principal compulsión no hayan sido las propias imágenes.

Recientemente se ha escrito que “Clara y Francisco se reclaman mutuamente porque, en su intercambio, Clara se ha vuelto realmente mujer “femenina y masculina”, mientras que Francisco se ha vuelto realmente hombre “masculino y femenino”. Nada me parece más falso que esa antropología “de intercambio”, que sigue siendo completamente masculina cuando pretende superar las categorías sexuales y, por tanto, las pone de espaldas una de otra. Los trabajos de Caroline Walker Bynum han mostrado que la identidad cultural femenina, tal como se afirma en la Edad Media central, no era la simetría, ni la inversa de lo que esa misma Edad Media entendía por masculino”⁷⁸.

Entre la “masculinidad” de Francisco y la “feminidad” de Clara tampoco hay simetría alguna, al menos a mi juicio. Él supera las distancias entre las categorías —sociales, culturales, sexuales— cambiándoles el sentido, subvirtiéndolas, poniéndolas patas arriba. Ella las ignora: sin duda, no se trata de que, hija de un caballero de la nobleza urbana media y en relación constante con cardenales y papas, no conozca las rigideces y los códigos. Pero en cada individuo, y ante todo en su iniciador, ve inmediatamente la transparencia de Cristo. Así, la pobreza de Francisco y la de Clara, ésta históricamente hija de aquélla, no tienen sin embargo el mismo sabor. Para él, la pobreza es un camino hacia Dios que pasa por la identificación con la condición de las más miserables de las criaturas. Para Clara, su elección de pobreza es simplemente una participación directa en la naturaleza profunda de Cristo, que es la pobreza. Cuando el marido es pobre, la mujer no posee nada, eso es todo. ¿Y para qué contorsionarse en inversiones metafóricas de los géneros, cuando se tiene la doble oportunidad de pertenecer de nacimiento al sexo más despreciado, pero que permite la unión inmediata al Esposo de *El cantar de los cantares* y al Hijo de la Virgen?

“En femenino, no hay nada”, decía Jean-Pierre Léaud en una célebre réplica de *Masculino/Femenino*, de Jean-Luc Godard. Clara de Asís parece anunciar el aforismo con más de siete siglos de anticipación. Una nada que es lo contrario del vacío. Nada que estorbe, nada que interponga una pantalla, que vele al otro. Lo femenino de Clara es una nada que no es lo contrario de nada. Al desdeñar las categorías en que los varones se complacen y, en el mejor de los casos, se

78. BYNUM, C. W.: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Angeles-Londres, The University of California Press, 1987.

debaten y se enredan, hay transparencia e inmediatez entre lo individual y lo universal, entre el individuo y el universo. Clara, escribe Damien Vorreux, con el corazón "libre de estorbo"...⁷⁹

79. VORREUX, D.: "Introduction", *Beauté et pauvreté. L'art chez les clarisses de France*, bajo la dirección de J. Charles-Gaffiot y D. Rigaux, Centre culturel du Panthéon, 1994, p. 15.