

UNA SANTA EN FAMILIA. MODELOS DE SANTIDAD Y EXPERIENCIAS DE VIDA (ITALIA, SIGLOS XVII-XIX)*

A woman saint in family. Sanctity models and life experiences (Italy, XVIIth-XIXth centuries)

SARA CABIBBO

Dipartimento di Studi Storici, Geografici, Antropologici.
Università di Roma III. Via Torino, 95. 00184 Roma (Italia).

RESUMEN: El artículo analiza el vínculo entre el tejido familiar y la vocación femenina por la santidad, articulándose en torno a la experiencia humana y religiosa de algunas mujeres exponentes de familias aristocráticas italianas. En la primera parte se examina la tipología de la santidad femenina dinástica, para poner en evidencia sus variaciones en el tiempo y la utilidad que reviste para los fines de una investigación que tenía por objeto la ubicación de las mujeres dentro de la dicotomía público/privado. La segunda parte se detiene en algunas mujeres santas —exponentes de familias reales o de una aristocracia inspirada en los valores de corte— cuyas vicisitudes biográficas y hagiográficas ayudan a identificar los recorridos a través de los cuales la dimensión privada, personal de su experiencia religiosa se entretendió con las razones del *habitus* nobiliario y con los caracteres que legitimaron la dimensión pública.

Palabras clave: Santidad, mujeres, familia, monarquía.

ABSTRACT: This essay, based on the human and religious experience of women members of Italian aristocratic families, analyzes the connection between family relationships and women's aspirations to sanctity. In the first place, it examines the varieties of women's dynastic sanctity in order to show their evolution through time and their importance for historical research trying to place women in relation to the public-private dichotomy. Secondly, it dwells on several examples of women saints of royal or aristocratic origins whose biographical and hagiographical circumstances help to identify how the personal, private dimension of religious experience became entangled with noble *habitus* and with those traits which gave them a public dimension.

Key words: Sanctity, women, family, royalty.

* Traducción de Estrella Garrido.

Me gustaría ante todo dar algunas indicaciones sobre el tema de esta ponencia y sobre las razones por las que la he dividido en dos partes. En cuanto al tema —el vínculo entre el tejido familiar y la vocación femenina por la santidad— éste ha sido el centro de algunas de mis investigaciones, en las que he aplicado una lectura de género a los comportamientos y a las formas de autorrepresentación de la aristocracia italiana. Al volverlo a proponer aquí, me he inspirado en el título —un «santo en familia»— utilizado por un estudioso medievalista que ha analizado la relación entre los santos y sus familias dentro de la literatura hagiográfica medieval¹.

En relación, sin embargo, a la estructura de la intervención, en la primera parte examinaré la tipología de la santidad femenina dinástica, para poner en evidencia sus variaciones en el tiempo y la utilidad que reviste para los fines de una investigación que tenía por objeto la ubicación de las mujeres dentro de la dicotomía público/privado; en la segunda me detendré en algunas mujeres santas —exponentes de familias reales o de una aristocracia inspirada en los valores de corte— cuyas vicisitudes biográficas y hagiográficas ayudan a identificar los recorridos a través de los cuales la dimensión privada, personal de su experiencia religiosa se entretrejió con las razones del *habitus* nobiliario y con los caracteres que legitimaron la dimensión pública.

Comparando la literatura hagiográfica y las biografías *oficiales* con los datos que emergen de las fuentes relativas a algunas de estas mujeres, que vivieron en contextos espaciales y temporales distintos —diarios, epístolas, procesos de beatificación—, trataré de ilustrar cómo las «santas en familia» lograron de algún modo cambiar los roles y las relaciones de género dentro del núcleo familiar, y difuminar los contornos —por lo menos hasta la mitad del siglo XIX— de una representación social fundada en la visibilidad pública masculina y en la ausencia de las mujeres en la esfera pública.

1. Escribiendo acerca de los cultos dinásticos del Occidente cristiano entre los siglos VI y XII, Robert Folz ha afirmado que las fuentes referidas a este particular tipo de santidad revelan lo que «les hommes d'Eglise, poussés par les fidèles ou par les rois régnants ont voulu exprimer en élevant un roi à la sainteté»².

La dimensión pública de la santidad dinástica ha estado en el centro de la atención historiográfica, sobre todo en el área medievalista, donde las pesquisas han exigido analizar no solamente los ideales masculinos del *rex iustus*, del *athleta patriae*, del pío caballero, sino que han examinado el fenómeno de las soberanas santas: un modelo de perfección religiosa que tuvo el máximo desarrollo en la segunda mitad del siglo XIII, cuando las reinas y las

1. BARBERO, A., *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*. Torino, 1991.

2. FOLZ, R., «Les saints rois du moyen âge en Occident (VI^e-XII^e siècles)», *Subsidia Hagiographica*, 68, Bruxelles, 1984, p. 5.

princesas se convirtieron en las «principales depositarias de la realeza dentro de las dinastías»³.

El análisis del componente femenino de los cultos dinásticos ha puesto en evidencia algunos elementos útiles para una investigación de las sociedades del pasado que esté interesada en sacar a la luz el valor de las relaciones de género dentro de la familia y, más en general, de las estructuras sociales del antiguo régimen, y que quiera al mismo tiempo preguntarse sobre los contenidos de la dicotomía público/privado en épocas distintas de la contemporánea, cuando existía una completa red de normas de disciplina completamente autónoma respecto al poder formal, que hacía de lo «privado» un elemento esencial de orden político y social.

La atención por el rol de las mujeres en los procesos de sacralización del poder ha contribuido, por una parte, a extender las investigaciones —inicialmente conducidas sobre las soberanas santas que fueron madres ejemplares de rey— a todas las mujeres del linaje: las esposas, hermanas, hijas, que contribuyeron a adquirir el prestigio material y simbólico de la familia y a consolidar la unión entre corte celeste y Jerusalén terrena. Por otra parte, el estudio de las vicisitudes biográficas y hagiográficas de las «santas en familia» ha revelado que para entrar en las filas de la santidad canonizada era preciso poseer, aparte de la cualidad propia de la perfección religiosa femenina —la virginidad o la continencia matrimonial, el ingreso en el convento después de la muerte del marido— algunos otros requisitos: la solidaridad de pareja, el amor o al menos la ternura por el esposo, el afecto por los hijos y, más en general, para todos los miembros de la familia de origen y matrimonio, la fidelidad a los aspectos públicos del propio rango y *estatus*.

Requisitos, éstos, típicamente femeninos que perturban la habitual separación entre vocación religiosa y condición secular, y entre aspectos públicos y privados de las vicisitudes biográficas y espirituales, introduciendo en la representación de la santidad afectos, pulsiones, sentimientos, comportamientos completamente ausentes en las vidas experimentadas y contadas de las muchas vírgenes y santas monjas que ilustran los anales de la hagiografía femenina.

3. KLANICZAY, G., «Il Monte di S. Gherardo e l'isola di S. Margherita a Buda nel Medio Evo», en BOESCH, S. e SCARAFFIA, L. (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*. Torino, 1990, p. 271. Del mismo autor, *The uses of supernatural power*. Cambridge, 1990. Sobre santidad femenina dinástica en el Medievo, véanse además, VAUCHEZ, A., «Beata stirps. Sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles», en DUBY, G. et LE GOFF, J. (prés. par), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*. Roma, 1977, pp. 397-406; ID., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, 1981; CORBET, P., *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil*. Sigmaringen, 1986; GRAUS, V., «La santification du souverain dans l'Europe centrale des Xe et XIe siècles», en PATLAGEAN, E. et RICÉ, A. (ed.), *Hagiographie, culture et société*. Paris, 1981, pp. 28-60; R. FOLZ, «Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VIe-XIIIe siècles)», *Subsidia Hagiographica*, 76, Bruxelles, 1992; SAGHY, M. (ed.), *Women and power in East Central Europe Medieval and Modern*. Budapest, 1997.

Observemos ahora, un poco más de cerca, estos dos elementos sacados a la luz por los *women's & gender studies*, y por toda una hagiografía atenta a clarificar la función de las relaciones de género en las configuraciones sociales y de poder. Con relación al primero —la función del elemento femenino en los procesos de sacralización del poder y en las estrategias adoptadas por la aristocracia para adquirir el prestigio del linaje— algunos estudiosos de la antigüedad tardía y del cristianismo de los primeros siglos han evidenciado cómo en aquel periodo magmático, poco conocido, pero de importancia fundamental para la historia de la civilización occidental, se gestaron las bases de una contradictoria representación de la relación entre la esfera pública y la privada, en la que las soberanas santas jugaron un papel importante.

La emperatriz Elena, madre de Constantino, implicada en primera persona en la política religiosa del hijo, revistió como ejemplo una importante función simbólica de legitimación del poder imperial y de sacralización de los lugares. Peregrina en los territorios en los que el precedente *nomos* pagano se sustituía por el *nomos* del soberano cristiano, Elena encontraba la cruz de Cristo, escondida en aquellos lugares del demonio, y a éstos se presentaba creando un paralelismo entre su papel de redentora de emperadores y el de Virgen María redentora de la humanidad⁴.

Sobre la base de esta vicisitud de culto, y de otros ejemplos de los primeros siglos del cristianismo, se fraguó el fuerte vínculo que se instaura entre la dimensión privada de la elección cristiana por parte de una soberana, su recaída en el plano familiar y el valor que asume en el plano público. «Dentro del microcosmos de la casa imperial, a través de la figura femenina, llega incluso la legitimación del poder político. Con este propósito, si las emperatrices son a menudo retratadas con características y virtudes típicamente marianas, la misma Virgen es poética y litúrgicamente llamada *regina e imperatrix*, en los siglos IV y V, cuando se convierte incluso en *exemplum* para la tipología femenina de la *virgo, vidua, mater*»⁵.

Pero otra consecuencia se deriva del vínculo de sangre que ha unido, en los primeros siglos del cristianismo, a la soberana santa con los hombres —hijos, hermanos, maridos— que tenían el poder de legitimar públicamente la religión cristiana o de hacerse intérpretes públicos, como los Padres de la Iglesia, de la palabra de Cristo. Sometidas al hombre en el plano jurídico y social, las mujeres *santas* cambiaban la condición femenina en el plano simbólico de la relación: así Elena, con su hijo Constantino, pero incluso Silvia con su hijo Gregorio, futuro papa, que absorbió los fundamentos de la religión junto a la leche materna; e incluso Macrina, hermana de Gregorio de Nissa, que honra públicamente al hermano cuando éste la visita en su monasterio, pero en una

4. Para esta interpretación, fundada en el *De obitu Theodosii* del obispo de Milán, Ambrogio, cfr. CONSOLINO, F.E., «Il significato dell'inventio Crucis nel de obitu Theodosii», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Siena*, 5, 1984, pp. 161-180.

5. GIANNARELLI, E., «La donna nella tarda antichità, temi e problemi degli studi italiani degli ultimi vent'anni», *Agenda. Bollettino della Società Italiana delle Storiche*, 16, 1996, p.10.

conversación privada le reprocha y regaña acerca de sus actitudes. «En privado, por lo tanto, la mujer puede ser incluso maestra; en público, debe estar jerárquicamente sometida. Y es entre estas dos esferas, la pública y la privada, como en el ámbito cristiano, y no sólo en él, se juega el contradictorio destino de la dimensión femenina⁶.

Ocupémonos ahora del segundo elemento que ha emergido de una serie de estudios sobre las santas (madres, hijas, hermanas de soberanos), o de las investigaciones sobre aquellas aristócratas, proclamadas venerables y beatas de la Iglesia Católica en la edad moderna, que vivieron dentro de un modelo familiar fundado en valores de la sociedad de corte, y en un contexto que tendía a ignorar la *distinción* entre *habitus* nobiliario y *habitus* eclesiástico⁷: la valoración de una serie de comportamientos y sentimientos —la afectividad, la ternura, la devoción por los miembros de la familia, el respeto por las reglas de la etiqueta social y religiosa.

Para probar estas características, propias de las «santas de rango», y para comprender los distintos significados sociales que asumieron en el curso de la historia, es necesario retornar en el tiempo, y precisamente a los ejemplos de las dos reinas merovingias, Radegonda (siglo VI) y Batilde (siglo VII). De la primera, esposa del rey Clotario, su biógrafo escribe que fue *mulier virilis, potius jugalis monacha quam regina* poniendo en evidencia que soportó pacientemente los comportamientos y traiciones del marido y que, finalmente, abandonó la vida de corte para ingresar en un monasterio, después del asesinato del hermano a manos del brutal consorte. La segunda, Batilde, esposa de Clodoveo II y reina incluso tras la muerte del marido, terminó sus días en el monasterio de Chelles (680).

Dos soberanas, dos esposas, dos mujeres que en un cierto punto de su vida eligieron el monasterio —una tras una viudedad simbólica obtenida a través de la separación del *coniugium*, la otra tras una viudedad real—, dos santas. Dos mujeres, que emprendieron el camino de la santidad a lo largo de senderos diferentes: Radegonda, obedeciendo a los valores no compartidos por la corte, y sufriendo los comportamientos públicos y privados del marido violento y lujurioso; y Batilde, amando profundamente al marido y dirigiéndolo hacia la piedad y la caridad, sirviéndose, para convertir en más devota a la corte de la que era reina, de demostraciones del tipo de «el deber de cada soberano es el de ejercitar el propio poder respetando la ética cristiana y el consejo de los obispos»⁸.

Los *exempla* de Radegonda y Batilde, y su respectivo comportamiento en las relaciones con el marido, la familia, la corte, han fijado así dos estereotipos de santidad femenina dinástica, dentro de los cuales han nacido algunas

6. *Ibidem*, p. 12.

7. BOURDIEU, P., *La distinzione*. Bologna, 1979.

8. PAPA, C., «Radegonda e Batilde, modelli di santità regia femminile nel regno merovingio», *Benedictina*, 36, 1989, p. 28. Sobre Radegonda y las dos biografías que existen de esta reina, cfr. también CONSOLINO, F.E., «Due agiografi per una regina, Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudonivia», *Studi Storici*, 29, 1988, pp. 143-159.

variables, cada vez más prevalentes, en relación con los diferentes contextos históricos, políticos, sociales y culturales⁹. Dos estereotipos que ponen en evidencia, una vez más, la ambigüedad de la dicotomía público/privado en el caso de la santidad femenina dinástica, en el momento en que son transferidos al plano público de la santidad canonizada, y puestos como *ejemplo* a los fieles, algunos elementos —como las relaciones de pareja— habitualmente adscritos a la dimensión privada, y viceversa, otros son incluidos en la dimensión subjetiva de la espiritualidad como características que normalmente se refieren a la esfera pública: la caridad en las relaciones con el pueblo, la oración y los actos de devoción en un contexto público y socialmente relevante, la obediencia a las leyes del siglo y a los ceremoniales del rango.

Esquemmatizando, la tipología de la santidad femenina dinástica se puede expresar según tres variables: la primera, fundada en la gran distancia, física y espiritual, que la soberana logra establecer para sí misma y el marido violento y vulgar, y sobre la obediencia con la que se somete a las estrategias matrimoniales de la familia de origen y a las leyes de la corte. La segunda, que apoya a la vez los sentimientos de amor y recíproca estima entre la soberana y su esposo, y sobre la misión civilizadora y evangelizadora que desarrolla en las relaciones con la corte. La tercera, finalmente, que exalta las virtudes de adaptabilidad de la mujer en las diferentes situaciones en las que la vida la sitúa: hija dócil, excelente esposa y amorosa madre, reina interesada por la suerte de sus súbditos durante la vida en la corte; ejemplo de rigor monacal, de obediencia a las reglas conventuales, de penitencia corporal y espiritual, después de su ingreso en el monasterio tras la muerte del marido soberano¹⁰.

Tres opciones posibles, que se han manifestado en tiempos y espacios distintos, obedeciendo cada vez más a los contextos culturales y políticos y a las exigencias de la construcción religiosa; tres opciones, dentro de las que se ha desarrollado y ha estado representada la experiencia de vida de tantas mujeres que a través de sus gestos, sus comportamientos, su diario, sus cartas han expresado la voluntad —más o menos consciente— de atravesar la barrera que divide la dimensión privada de la experiencia espiritual y afectiva de la pública, que enfatiza los valores sociales de tal experiencia.

Situadas en las ramas secundarias del árbol genealógico de la familia de origen por ilustrar el valor simbólico de las mujeres en un régimen patrilineal, o inscritas en el del linaje marital, las santas reinas, princesas, duquesas, condesas —hijas, esposas, hermanas de otros tantos aristócratas ilustres— expresaban los valores de una sociedad del antiguo régimen en el que era prudente «fundar las residencias no sólo en el Cielo sino sobre todo en la Tierra» y vice-

9. Sobre la variabilidad del modelo de santidad femenina dinástica, cfr. KLANICZAY, G., «The Cinderella effect, late medieval sainthood in Central Europe and Italy» (en *Women and Power...*, cit., pp. 51-68), donde el autor examina el influjo del modelo franciscano de Clara de Assisi sobre la tipología de la reina santa, afirmada en la Europa Central.

10. Sobre estas tres variables del modelo de reina santa, cfr. CABIBBO, S., «La santità femminile dinastica», en SCARAFFIA, L. e ZARRI, G. (a cura di), *Donne e fede*. Roma-Bari, 1994, pp. 399-418.

versa, y en la que entre la dimensión privada y la pública de los individuos y de los grupos familiares no había solución de continuidad¹¹.

2. Examinada rápidamente la tipología de la santidad femenina dinástica e ilustradas las funciones en las que se resuelve, me concentraré ahora en algunas *history case* que tienen como escenario la Italia entre los siglos XVII y XIX. Son vicisitudes que ejemplifican, en el desarrollo concreto de una historia de vida y santidad, las rupturas y permanencias que atraviesan esa tipología, pero que sirven, incluso, para afinar la misma categoría interpretativa del género, cuando ésta sirve para analizar contextos lejanos entre sí en el tiempo como lo son aquellos que citaré. «Nuestra percepción actual de género —escribió hace algunos años Gisela Bock— y varios argumentos unidos a ella, son en gran medida un producto de la historia, de la cultura y de la ciencia a propósito de los géneros a partir del Setecientos. Por ello, los géneros y las relaciones entre ellos, se entienden como dimensiones sociales, políticas y culturales. No son reconducibles a factores extrahistóricos, y mucho menos a una cosa única e unitaria, uniforme, «originaria» «connatural», «esencial»¹².

El primer caso es el de Isabella Tomasi, exponente de la familia ducal siciliana, fundadora de la ciudad de Palma de Montechiaro, que vivió en la segunda mitad del siglo XVII (1645-1699); hizo los votos conventuales con el nombre de Sor María Crocifissa en el monasterio fundado por su familia; autora de un diario espiritual; mística y estética, declarada venerable en 1797¹³.

El escenario en el que se desarrolla la vida de Isabella/Maria Crocifissa y en el que maduró la fama de su santidad es la Sicilia española del Seiscientos, en el que las políticas de Felipe III y Felipe IV favorecieron un proceso de «refeudalización» de la isla, fundado en la adquisición de tierras y títulos nobiliarios por parte de muchas familias, que se inspiraron en un modelo dinástico de gestión y transmisión del poder, y que elaboraron estilos y modelos de vida familiar inspirados en la corte del Renacimiento.

Pero el escenario de su biografía es también aquél de la difusión de la reforma tridentina, que propone un modelo de perfección religiosa fundado por el principio de la virginidad sobre otras dos condiciones existenciales femeninas: el matrimonio y la viudedad. Un modelo ya presente en la tradición cristiana de los Santos Padres, que en aquellos siglos llega a ser funcional para legitimar las

11. Sobre la representación del sistema de parentela en la edad moderna, y sobre la colocación de la mujer en la familia de origen y en la marital, cfr. el número monográfico *Costruire la parentela*, de *Quaderni Storici*, 86, 1994. La expresión entre comillas del texto ha sido extraída de una carta de octubre de 1644 del cardinal Sforza Pallavicino al duque de Palma Montechiaro, Giulio Tomasi. La carta se cita en el volumen *La santa dei Tomasi*, de quien se hablará en las próximas páginas.

12. BOCK, G., *Storia delle donne, storia di genere*. Firenze, 1988, p. 24. Sobre la necesidad de no infravalorar los factores histórico-sociales en la utilización del concepto de género, cfr. también BARONE, G., «Come studiare il monachesimo femminile», en *Il Monachesimo femminile dall'alto medioevo al secolo XVII*. Verona, 1997, pp. 1-15. Véase además HUFTON, O., *Destini femminili. Storia delle donne in Europa, 1500-1800*. Milano, 1996, Cap. I. La costruzione della donna, pp. 25-54.

13. CABIBBO, S. e MODICA, M., *La santa dei Tomasi*. Torino, 1989.

elecciones patrimoniales y sucesorias de las *élites* de la edad moderna, convirtiéndose al mismo tiempo en portavoz —con la atención puesta en los problemas de la clausura femenina y en el cuidado con el que fueron establecidas las normas y las reglas de los «sacros recintos monásticos»— de una nueva sensibilidad por los contenidos y por las reglas de la «crianza femenina cristiana»¹⁴.

Segunda de una numerosa familia en la que dos varones y cuatro mujeres entraron en religión —seguidos de la duquesa madre Rosalía que en vida de su marido, pidió la separación de *thoro et mensa* tomando los votos con el nombre de Maria Sepelita—, la *santa de los Tomasi* ingresa a título pleno en la tipología de la santidad femenina dinástica, puesto que su vida de virgen y monja se sitúa dentro de una estrategia de nubilización de la familia y de incremento del prestigio colectivo del linaje, inspirado en los valores de la corte, que ha sido definida como «juego de equipo»: un proyecto de todo el núcleo familiar aristocrático en el que cada componente —hombre o mujer— reviste un papel y una función preestablecida, y las diferentes inclinaciones de los sujetos, sus múltiples personalidades, se yuxtaponen como las teselas de un mosaico, para componer la representación del grupo en su totalidad¹⁵.

Grácil, enfermiza, presa de frecuentes melancolías y mudables estados de ánimo, de regresiones infantiles (todos aquellos síntomas que han inducido a Rudolph Bell a asimilar los comportamientos de las místicas a los de las anoréxicas actuales, y que han llevado a Caroline Bynum a preguntarse acerca del componente femenino de la figura de Cristo, objeto de la *Imitatio* de las místicas¹⁶), Isabella/Maria Crocifissa fue el centro de atención de la comunidad monacal, de la familia, del país; y a través de los vínculos existentes entre los duques de Palma Montechiaro y la curia romana, su experiencia espiritual adquirió inmediatamente las connotaciones de dimensión pública.

El diario, impuesto por el padre espiritual, se leía periódicamente, difundido, comentado, corregido y hecho reescribir, de modo que las páginas que la

14. La bibliografía sobre el modelo de santidad masculina y femenina en la época contra-reformista y sobre la práctica religiosa y espiritual que se afirmó en aquellos siglos ha crecido enormemente en Italia en estos últimos años, sobre todo tras el impulso de la *women's & gender history*. Me limito aquí a señalar, por la importancia de su contribución y por la bibliografía aportada, los siguientes volúmenes colectivos, ZARRI, G. (ed.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Torino, 1991; SCARAFFIA, L. e ZARRI, G. (a cura di), *Donne e fede*, cit.; BARONE, G., CAFFIERO, M. e SCORZA, F. (a cura di), *Modelli di santità e modelli di comportamento*. Torino, 1994; SOCIETÀ ITALIANA DELLE STORICHE (a cura di), *Donne sante, sante donne*. Torino, 1996; *Il monachesimo femminile*, cit. Por lo que respecta a la práctica y al contenido de un proceso de *civilizzazione*, que comprendía la disciplina del alma y del cuerpo, y que dictaba las reglas de la educación femenina civil y religiosa, cfr. PRODI, P. (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna, 1994; y en particular para las mujeres, ZARRI, G. (a cura di), *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XV al XVII secolo*. Roma, 1996.

15. AGO, R., «Giochi di squadra, uomini e donne nelle famiglie nobili del XVII secolo», en VISCEGLIA, M.A. (a cura di), *Signori, patrizi, cavalieri in Italia centro-meridionale nell'età moderna*. Roma-Bari, 1992, pp. 256-265.

16. BELL, R., *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo ad oggi*. Roma-Bari, 1987; BYNUM, C., *Jesus as mother*. Berkeley, 1988.

joven monja iba llenando estuviesen no sólo de acuerdo con los dictámenes de una Iglesia que tenía entre sus instrumentos de control la Inquisición y el Santo Oficio, sino que pudiesen ser utilizados en previsión de un futuro proceso de beatificación. Los gestos que llenaban su vida cotidiana en el monasterio benedictino eran espiados, registrados por las hermanas e interpretados como signos de una excepcionalidad que no sólo se reflejaba sobre el recorrido de perfección religiosa de la «duquesita santa» sino que recaía incluso sobre los destinos de los demás componentes de la familia.

Fue de hecho gracias a la fama de la santidad de Maria Crocifissa que los Tomasi pudieron cerrar un ventajoso contrato matrimonial para su único hijo, Ferdinando, que permaneció seglar para garantizar la continuidad de la estirpe, y a través del crédito adquirido por la benedictina siciliana no sólo el hermano Giuseppe pudo emprender una carrera eclesiástica que lo llevó al cardenalato, sino que toda la familia se enriqueció con el título de Príncipes de Lampedusa, el país fundado por ellos se llenó de nuevos habitantes y ellos pudieron sentarse entre las filas del Parlamento siciliano.

Pero no se trata sólo de esto. Sometida a las reglas del monasterio benedictino, obediente —como mujer y como monja— a las directrices del hermano cardenal, según narran las biografías edificantes y los testimonios del proceso de beatificación, la *santa de los Tomasi* revela, en la correspondencia privada con el hermano, una voluntad y un poder de influencia tal —eliminados del retrato hagiográfico— que nos permiten hablar de relación asimétrica, más que de relación de subordinación.

Sus cartas, de hecho, escritas desde la clausura donde vivió desde los doce años hasta su muerte, están llenas de consejos y observaciones sobre matrimonios más convenientes para la familia, estrategias a adoptar para acrecentar el honor y el prestigio, la educación del sobrino, los ceremoniales devotos a celebrar en el país para que ello refleje lo más posible el proyecto social y religioso de sus fundadores. Y revelan una contigüidad entre clausura y «siglo», entre la dimensión privada de la experiencia religiosa y la pública, que desarticula los límites sexuados de los modelos religiosos barrocos: el hombre —el misionero, el predicador, el fundador de órdenes—, expresión de una religiosidad activa y socialmente visible; la mujer, encerrada en los «recintos sacros» de la clausura postridentina, ya no «madre divina» de hombres subyugados por su espiritualidad como en el pasado, sino monja obediente a las directrices de los confesores y de los padres espirituales¹⁷.

17. Sobre los recintos sacros de la clausura postridentina, cfr. ZARRI, G., «Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna fra Cinque e Seicento», en BOESCH, S. e SCARAFFIA, L. (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*. Torino, 1990, pp. 381-396. Para la modificación de la relación hombre/mujer en el ámbito religioso, PROSPERI, A., «Dalle divine madri ai padri spirituali», en SCHULTE VON KESSEL, E. (ed.), *Women and men in spiritual culture, XIVth-XVIIth centuries*. The Hague, 1986, pp. 71-90. Para la relación epistolar entre Maria Crocifissa y el hermano cardenal, cfr. CABIBBO, S. e MODICA, M., «Identità religiosa e identità di genere, scritture di famiglia nella Sicilia del Seicento», *Quaderni Storici*, 83, 1993, pp. 415-442.

Si abandonamos los escenarios del Seiscientos español siciliano y, con un salto que nos lleva más allá de las rupturas operadas por el siglo de las Luces, de los acontecimientos revolucionarios y del periodo napoleónico, nos quedamos en los decenios sucesivos a la Restauración, vemos como el modelo de santidad femenina dinástica —representado en el siglo XVII por la clausura y la experiencia mística de una mujer dentro de un proyecto familiar de visibilidad y prestigio social— refleja ahora las nuevas exigencias de representación social de la aristocracia, y asume características que nos obligan a redefinir los límites entre la esfera pública y la privada de las «santas en familia».

El escenario en el que toman vida las historias de las que hablaré está dominado por la descristianización, grato a la apologética católica de principios del Ochocientos, y está atravesado de aquella «nostalgia por el Medioevo» que dio vida a un afortunadísimo filón literario e historiográfico, dominado por tantas princesas y aristócratas immortalizadas en las páginas del pliego francés. «L'amie de la religion et du peuple» del que su expresión más alta es, sin duda, la biografía de Isabel de Hungría de Charles de Montalambert: aquella reina, poco más que una niña, que por la noche abandonaba los brazos del esposo para rezar y que, vencida por el sueño, se dormía sobre la alfombra, «coté du lit, sa main dans la main de son mari», no logrando «se défendre d'associer son époux bien-aimé toutes ses secrètes et saintes rêveries»¹⁸.

En esta atmósfera, en la que incluso las biografías de los antiguos santos se colorean con los tintes del amor romántico ochocentescos y registran las «transformaciones de la intimidad» conyugal¹⁹, se inscriben las vicisitudes biográficas y hagiográficas de Maria Adelaide Saveria (1759-1802), hermana del rey «mártir» francés Luis XVI y esposa de Carlo Emanuele IV de Saboya. Fugitiva de la corte piemontesa a la llegada de las tropas revolucionarias, peregrina a todo lo largo de la península italiana a la búsqueda de un refugio seguro para sí misma, para su marido y para el séquito; muerta desterrada en Nápoles, reviste inmediatamente el manto de la reina mártir, y es declarada venerable con un decreto pontificio de 1808 que la elige como «ángel tutelar del Piemonte», al que sigue el inicio de un proceso de beatificación.

Las fuentes de este proceso, y sobre todo el extenso testimonio escrito del marido, ofrece el principio para verificar cómo la tipología de la santidad femenina dinástica se pliega a la emergencia del momento, y cómo la experiencia de vida de Maria Clotilde en tiempos extraordinarios se convierte en una experiencia paradigmática en la que los aspectos más personales, íntimos, privados de una mujer, asumen una dimensión pública: funcional para proponer un modelo mártir de santidad, tanto más relevante como exponente de

18. MONTALAMBERT, CH. DE, *Histoire de sainte Elisabeth de Hongrie*. Paris, 1836 (1ª ed.). Cito por la decimoctava edición de 1889, vol. I, p. 256. Sobre el modelo femenino en la Europa post-revolucionaria, cfr. DE GIORGIO, M., «Il modello cattolico», en DUBY, G. e PERROT, M. (a cura di), *Storia delle donne in Occidente*. Roma-Bari, 1991, pp. 155-191.

19. GIDDENS, A., *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nella società moderna*. Bologna, 1995.

una casa reinante, obligada a salir de la atmósfera algodonosa de su palacio y de su papel de mujer del rey, para entrar en primera persona, y con su cuerpo, en una historia de violentos cambios institucionales²⁰.

El cuerpo nómada de la soberana enferma, golpeada por un tifus que tiene manifestaciones asquerosas y revulsivas, se lleva al escenario de la atención pública, escrutado, espiado, descrito en sus mínimos particulares. Los testimonios procesuales se concentran sobre las «suciedades y los excrementos» en los que Maria Clotilde quiere permanecer, rechazando ser cambiada, para no molestar a los criados y no ser tocada por las manos de los siervos varones. Lechos deshechos, habitaciones húmedas y heladas, sábanas impregnadas por los humores de las muchedumbres de paso, representan el fondo en el que se consume el martirio de la santa soberana, que vomita, delira, suda: tan lejos de otras soberanas santas que concluyeron su vida en los apartamentos de la corte o entre los muros de los hospitales de los monasterios, con el sordo sonido de las oraciones de las monjas. Y al mismo tiempo su cuerpo, que ha perdido la patria y la identidad social, en su vagabundear por los estados de la península italiana, hasta el extremo refugio de Nápoles, resacraliza los lugares devastados por la furia revolucionaria, así como la emperatriz Elena había sacralizado los territorios del imperio constantiniano.

Marcada por la excepcionalidad del momento histórico, la vicisitud de Maria Clotilde se convierte casi en metáfora de un trágico *charivari*, de un mundo al revés, en el que los reinantes se convierten en pobres andrajosos, los palacios reales se transforman en sucias chozas, y el pudor violado de la reina en instrumento de edificación. Un mundo al revés, en el que el cuerpo de la reina sale del silencio del «natural pudor femenino» y del rango nobiliario para ser expuesto públicamente como elemento de edificación religiosa, y como símbolo de una desacralización del poder rica en elementos subversivos para los equilibrios sociales.

El último personaje sobre el que me gustaría concentrarme para cuestionar la dicotomía público/privado desde el ángulo de la perspectiva de la santidad femenina dinástica es el de María Cristina de Saboya (1812-1836), que se casó razones de alianza política con el rey de Nápoles Fernando II, por lo que en 1859 fue promulgado el decreto de inicio del proceso de beatificación.

Bella, ágil, alegre, más parecida a una princesa de cuento que a una santa, Maria Cristina emerge de su correspondencia, de las biografías, de los recuerdos y de los testimonios de cuantos la conocieron y fueron testigos en su proceso de beatificación como una mujer culta y curiosa, amante del baile y de los pequeños coqueteos, simple y amable en sus relaciones de soberana, compañera infatigable del marido en sus compromisos de representación: modelo

20. *Taurinense seu neapolitanum Beatificationis et Canonisationis ven. Servae Dei Mariae Clotildis Adelaidis Xaveriae Reginae Sardiniae Summarium super introductione causae*. Roma, 1807. La biografía oficial de la soberana es la de BOTTIGLIA, L., *Vita della venerabile serva di Dio Maria Clotilde Adelaide Saveria, regina di Sardegna*. Roma, 1816.

de una feminidad que la iglesia del Ochocientos proponía a sus nuevos aliados sociales —las mujeres y los jóvenes— y a los nuevos estratos sociales junto al cambio de la historia.

Frecuentadora tímida y modesta de los salones aristocráticos, espectadora de espectáculos operísticos y del ballet, la soberana fue recordada en su proceso de beatificación por las modistas y peluqueras, por las damas de la corte que testimoniaron su docilidad y su buen carácter, la paciencia que oponía hacia los comportamientos arrogantes y despectivos del marido; y fue incluso recordada por los caballeros que, ofreciéndole el brazo para subir a la carroza, fueron púdicamente rozados por sus rápidos dedos; por los pintores que representaron la belleza y, a la vez, el devoto ademán; por los mercaderes y productores del Reino de Nápoles que se beneficiaron a menudo por las adquisiciones de la soberana y por su generosidad. Y Maria Cristina fue recordada también por cuantos asistieron a las fatigas y malestares de su embarazo, al parto de su único hijo, y a la debilidad, sobrevenida en los meses sucesivos, que la habría conducido a la muerte.

Agonizando, asistida solamente por una dama de la corte, habría muerto llamando insistentemente —siempre sin respuesta— al marido soberano, comprometido en una reunión política.

Proclamada venerable por su vida «normal» de esposa y madre —se convierte muy pronto en la protectora de las parturientas napolitanas— la joven y bella soberana propone un nuevo canon de santidad en el que se consuma la separación entre esfera pública y privada e, incluso, la soberana —como todas las mujeres— permanece encerrada tras los muros domésticos: lejana y no escuchada por los hombres de la familia que, como Fernando, continúan ocupándose de sus asuntos incluso cuando la esposa está en el lecho de muerte.

Y es justo en esta separación de las mujeres de los lugares en los que a mitad del Ochocientos se elaboran las nuevas reglas de la convivencia civil y los nuevos criterios de la ciudadanía, en este vacío en el que caen sus palabras y sus discretas vidas, que se construye el nuevo modelo de santidad femenina, y que toman forma las reglas de una diferencia de género que ya no expresa las relaciones asimétricas entre los sexos del antiguo régimen, sino que se convierte en verdadera y real exclusión de las mujeres de la representación de la sociedad.