

PROFECÍAS ESCANDINAVAS, VISIONES TOSCANAS: USOS CURIOSOS DEL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS EN LA *PRAXIS* MÍSTICO-VISIONARIA DE BRÍGIDA DE SUECIA Y CATALINA DE SIENA

FABIÁN ALEJANDRO CAMPAGNE
Universidad de Buenos Aires

MALDITO ÁNGEL DE LUZ

Tal vez la mayor peculiaridad de la contribución que el siglo XIV realiza al arte de la *probatio spirituum* reside en la profunda discrepancia que se percibe entre la perspectiva teórica que formulan los teólogos y las reflexiones de índole experiencial que se desprenden de los relatos de los contemplativos. En efecto, las intervenciones de los teólogos y de los profesores universitarios por un lado, y las de los profetas y visionarios por el otro, se orientaban hacia objetivos notoriamente diferentes. La intención de los primeros apuntaba claramente al rediseño del antiguo instituto de la *discretio spirituum*, con el propósito de transformarlo de un *charisma* sobrenatural —ubicado por definición al margen de cualquier instancia de supervisión institucional— en una ciencia humana de matriz conjetural y probabilista, bajo el férreo control de la corporación teológica —desacreditando con ello prácticas como el autodiscernimiento espiritual y la validación de las propias experiencias religiosas extraordinarias. La intención de los profetas y visionarios apuntaba, por el contrario, a la defensa de la autonomía del campo de la experiencia mística,

reduciendo a su mínima expresión las instancias de verificación exógenas, a partir de la plena seguridad de que el don infuso del que disfrutaban las capacitaba para determinar con un absoluto grado de certeza el origen de los espíritus con los que interactuaban.

Desde esta perspectiva, la *praxis* visionaria de las máximas referentes religiosas del momento, Brígida de Suecia (1303-1373) y Catalina de Siena (1347-1380), puede legítimamente concebirse como el último gran embate destinado a defender la plena autonomía de la religiosidad carismática de cara a los irrefrenables avances de la religión institucional, por entonces decidida a erosionar el margen de libertad de la esfera mística, a marginalizar las diversas formas de entusiasmo religioso, y a neutralizar las vías expeditivas de comunicación con el mundo metafísico que amenazaban con transformar a las vías ordinarias de salvación en un fenómeno residual y secundario.

En tanto dispositivo teológico, el discernimiento de espíritus resulta un ingrediente clave de la sempiterna rivalidad entre religión oficial y religiosidad carismática en el seno del cristianismo (Potts, *A History*, 23-83; Hvidt, *Christian Prophecy*, 86-119; Moberly, *Prophecy*, 1-40). El rótulo remite a una enigmática fra-

se en idioma griego, *diakriseis pneumaton* (διακρίσεις πνευμάτων), que aparece por primera y única vez en el canon bíblico en el decimosegundo capítulo de la *Primera Carta a los Corintios* (Lienhard, “On «Discernment»”, 508). En el mencionado fragmento paulino, el autor sagrado reproduce un impactante listado de *charismata* extraordinarios que el Espíritu Santo concede a determinados individuos, de manera más o menos arbitraria, para beneficio de la comunidad en su conjunto. Durante siglos, Pablo de Tarso ha intrigado a estudiosos y creyentes con este misterioso don (Munzinger, *Discerning*, 3). ¿Qué significa, en concreto, la habilidad de discernir espíritus? En diferentes momentos de la historia del pensamiento cristiano la *diakriseis pneumaton* ha sido caracterizada de las maneras más diversas. Sin embargo, la interpretación que mayor consenso generó durante gran parte del primer y del segundo milenio cristianos, ha sido la que tendió a identificar al discernimiento de espíritus con la virtud de distinguir las verdaderas de las falsas manifestaciones sobrenaturales, con la capacidad de precisar si una determinada experiencia místico-visionaria derivaba del espíritu divino, de los ángeles caídos o de la imaginación humana.¹

ESCANDALOSA VERBORRAGIA

El análisis de la evolución de la *discretio spirituum* durante el primer milenio deja en claro que resulta imposible comprender las transformaciones de este dispositivo teológico si descuidamos el contexto y las sucesivas re-invenções protagonizadas por la Iglesia a lo largo de su extensa historia. Durante los primeros siglos del cristianismo, fenómenos como el movimiento montanista o el monacato del desierto obligaron a una profunda reinterpretación de las for-

mas de religiosidad carismática y, en consecuencia, del mecanismo ideado para encuadrarlas en el marco de la Institución, el discernimiento de espíritus. No resulta casual, pues, que la remisión tanto del profetismo como de la herejía durante la segunda mitad del primer milenio supusieran también un relativo descuido (olvido) del arte de discernir. De la misma manera, tampoco puede resultar azaroso que de mediados del siglo XII en adelante, la exhumación del *instrumentum discernendi* fuera de la mano de la irrupción de una potentísima expresión de religiosidad carismática, la *praxis* profético-visionaria, que en el lapso de pocas décadas adquirió las trazas de una incontrolable invasión mística (Vauchez, *La sainteté*, 472-478). Aun cuando no se trataba de un *habitus* exclusivamente femenino, la gran cantidad de mujeres que comenzaron a encarnar esta nueva forma de entusiasmo religioso llevó a los propios contemporáneos a analizar el fenómeno desde una estrecha perspectiva de género (McGinn, “To the Scandal”, 58 y ss.; Dalarun, *Dieu changea*). “En los días que corren Dios ostenta los signos de su potencia en el sexo débil, a saber, en dos de sus siervas [...] que desbordan espíritu de profecía”, sostenía en 1158 el cronista de los *Annales Palidenses*, refiriéndose a las germanas Hildegard von Bingen (1098-1179) y Elisabeth von Schönau (1129-1165), las dos primeras grandes representantes del poblado gineceo celestial bajo-medieval y temprano-moderno.² De hecho, fue la propia Hildegard la que acuñó la expresión *muliebre tempus* para dar cuenta del inédito protagonismo que el verbo femenino cobraba por entonces.³

² “His etiam diebus in sexu fragili signa potentie sue Deus ostendit, in suabus ancillis suis, Hildegarde videlicet in monte Roperti iuxta Pinguam, et Elisabeth in Schonaugia, qus spiritu prophetie replevit” (*Annales Palidenses*, 90). Todas las traducciones del latín al castellano son mías. Tomo la expresión “gineceo celestial” de Tibbetts Schulenburg, “Sexism”, 117-133.

³ “Muliebre vero tempus istud” (Sanctae Hildegardis, *Epistolarum liber*, 254). Cabe aclarar que la expresión de Santa Hildegarda parece remitir no tanto a virtudes intrínsecas del género femenino cuanto a las carencias y debilidades de la decadente

¹ Sobre el discernimiento de espíritus véase Schiavone, *Il discernimento*; Moberly, *Prophecy*; Suh, *Le rivelazioni*, 29-85, 253-264; Ruiz Jurado, *El discernimiento*; Dubay, *Authenticity*; Volken, *Visions*, 111-209; Guillet et alii, “Discernement”, 1222-1291.

Es sabido que durante la segunda mitad del siglo XII, Occidente experimenta una transformación revolucionaria de las formas de religiosidad laica, la emergencia de una nueva espiritualidad que ya no se basaba en las formas de la contemplación monástica sino en el deseo de alcanzar una plena identificación con la humanidad sufriente del Cristo histórico, una espiritualidad cuyo objetivo último era la divinización del creyente aquí y ahora, *hic et nunc* (Vauchez, "Female", 219-220). Lo que las místicas ofrecían era una audaz resignificación de la noción misma de religión, que implicaba un brutal deslizamiento desde una experiencia mediada hacia una experiencia directa de lo numinoso. En síntesis: si el misticismo femenino bajomedieval terminó resultando profundamente subversivo fue porque tácitamente propuso un insanable divorcio entre el saber afectivo y el intelectual. Los raptos, arrobamientos y éxtasis producían un tipo de conocimiento directo del ser divino que ni la más sofisticada teología académica podía jamás soñar con igualar.

Ahora bien, si el súbito surgimiento de la invasión mística supuso la paralela recuperación del olvidado discernimiento de espíritus, ello fue no sólo porque el sentido último del dispositivo era la vigilancia de las formas de religiosidad carismática, sino también porque las principales exponentes de la nueva santidad femenina pretendieron utilizar en beneficio propio dicho instrumento, con el objeto de legitimar su religiosidad radicalmente para-institucional. Ello fue así desde el origen mismo del fenómeno. Tanto Hildegard von Bingen como Elisabeth von Schönau buscaron manipular la *discretio spirituum* para reducir a su mínima expresión la supervisión de la jerarquía eclesiástica (Coakley, *Women*, 25-67). No caben du-

jerarquía eclesiástica masculina del momento. Esta circunstancia, sin embargo, no invalida el argumento defendido en el presente artículo, por cuanto, más allá de las causas del fenómeno, resulta evidente que la profecía y el misticismo femeninos adquirieron de mediados del siglo XII en adelante una relevancia que nunca habían tenido hasta entonces.

das de que estas visionarias lucharon por instalar la sensación de que su comunicación directa con el mundo metafísico las ubicaba, en la mejor tradición del profetismo veterotestamentario, por encima de la Iglesia institucional.⁴ Como San Antonio ocho siglos antes, las dos mujeres se mantuvieron plenamente integradas a la institución eclesial sin por ello dejar de protagonizar de manera simultánea ejercicios de autodiscernimiento fuera de toda regulación exógena (Vecoli, *Lo Spirito*, 48; Giorda, "La paternità", 49-51).⁵

Ahora bien, lejos de amainar con el paso del tiempo, estos usos audaces de la *discretio spirituum* se irían potenciando cada vez más, hasta convertirse en vísperas del Gran Cisma de Occidente en una pieza clave del proceso de construcción identitario de las santas carismáticas más influyentes de la época: *heliga Birgitta av Sverige* y *Catarina da Siena*. No puede sorprender, pues, que de mediados del siglo XIV en adelante, uno de los puntales del proceso de re-invenición del discernimiento de espíritus destinado a revertir los triunfos iniciales de la potestad carismática fuera precisamente el tajante rechazo de los circuitos cerrados de auto-legitimación, que las místicas bajomedievales habían heredado de los Padres del Desierto, máximos referentes de una era feliz en la que la desconfianza y la sospecha no se habían convertido aún en la actitud que por defecto debía adoptar ante cualquier experiencia religiosa fuera de lo común.

En gran medida a causa de la crisis cuasi-terminal por la que atraviesa la Iglesia post-gregoriana a fines

⁴ "The urgency of [Hildegard's] need for validation, augmented by her gender, led her to no less insist on the absolute and infallible character of her inspiration. She claimed for her own works a quasi-scriptural degree in inspiration and inerrancy" (Newman, "Hildegard", 164). Respecto de Elisabeth von Schönau véase Clark, "Holy Woman", 40-42; Coakley, *Women*, 38-43.

⁵ Es probable que Hildegard consiguiera en gran medida su objetivo, tal como se desprende de las hiperbólicas alabanzas que le dedica el benedictino flamenco Guibert de Gembloux: "muliebrem depressionem altitudine multa transcendit; et non quorumlibet, sed summorum eminentiae comparata virorum" (Guibertus Gemblacensis, "Epistola 16", 386).

del Medioevo, Brígida y Catalina adquirieron una proyección política hasta entonces inédita en la historia de la santidad femenina.⁶ Papas, obispos, reyes y emperadores recibieron sus furibundas epístolas, repletas de amenazas destinadas a amedrentar a sus ilustres destinatarios con la descripción de los males terrenos y ultraterrenos que recaerían sobre ellos en caso de que ignoraran los mensajes celestiales que las beatas les transmitían.

Ahora bien, tanto una como otra le dieron a la *discretio spirituum* un uso más completo que el ensayado por la Sibila del Rin y su discípula dos siglos antes. Las dos santas del siglo XIV no sólo emplearon el dispositivo para evitar el entramado de controles eclesiásticos: también lo transformaron en una potente herramienta de conocimiento. Brígida y Catalina sostuvieron explícitamente que los fundamentos mismos del *ars discernendi* les habían sido transmitidos directamente por la divinidad. En más de una oportunidad, tal como lo contaron a sus respectivos confesores, fue Dios quien les enseñó las técnicas necesarias para diferenciar los espíritus buenos de los perversos, las visiones falsas de las verdaderas, las profecías espurias de las auténticas.

«SOY TU CREADOR, NO SOY UN EMBUSTERO»

Santa Brígida es, cronológicamente hablando, la primera gran profetiza con proyección política del Medioevo tardío.⁷ Resulta notable el contraste que se percibe cuando se comparan las hagiografías que dan cuenta de la vida de Brígida con los escritos elaborados o supervisados por ella misma. En los textos

⁶ Para una visión de conjunto de la crisis de la Iglesia tardo-medieval véase Payan, *Entre Rome*; Rollo-Koster e Izbicki, *A Companion*; Oakley, *The Western Church*; Delaruelle et alii, *L'Eglise*; Valois, *La France*.

⁷ Respecto de Brígida de Suecia, resultan de extraordinaria utilidad los listados de fuentes primarias y secundarias contenidos en http://www.sanctabirgitta.com/underniva/lardigmer/artikel_visa.asp?ID=512.

hagiográficos hallamos los tópicos clásicos del discernimiento espiritual en su versión canónica: el recurrente temor a los engaños e ilusiones del demonio, un fuerte énfasis en la necesidad de consultar y someterse a la autoridad de los directores espirituales, y una profunda relativización de la práctica del autodiscernimiento. Todos estos elementos se perciben con claridad en la más temprana de las biografías dedicadas a la mística, la *Vita Sanctae Birgittae*, redactada por el Prior Peter Olofsson (Petrus Olavi av Alvastra) y el Magister Peter Olofsson (Petrus Olavi av Skänninge) a fines de 1373. ¿De qué manera reaccionó la viuda cuando por primera vez debió hacer frente a una espectacular epifanía crística en la capilla de su aristocrática residencia señorial? Aterrorizada, y temiendo que se tratara de una ilusión diabólica, huyó despavorida de la habitación. La confesión auricular y la eucaristía fueron los únicos remedios que lograron calmarla. El mismo protocolo se repitió varios días más tarde, cuando una nueva nube brillante y una potente voz sobrenatural volvieron a interpellarla. Tan sólo en la tercera oportunidad logró la divinidad comunicarse con Brígida de manera efectiva. “Mujer, escúchame”, le dijo. “Es tu Dios el que desea hablarte. No temas, pues soy tu Creador, no soy un embustero”. A continuación le aclaró que la decisión de convertirla en su esposa y en su intermediaria no había sido adoptada por su propio beneficio sino por el bien de la humanidad en su conjunto. La misteriosa voz concluyó su alocución ordenándole que comunicara de inmediato lo sucedido a su confesor, Matthias Ovidsson, a quien explícitamente reconoció como experto en materia de espíritus (Tjader Harris, *Birgitta*, 77-78). Redactado para promover la devoción de Brígida por toda Europa y en particular por Italia, donde la viuda residía desde 1349, la *Vita Sanctae Birgittae* hace un uso por completo ortodoxo de la *discretio spirituum*: ortodoxo es el instintivo rechazo que la mujer manifiesta ante los fenómenos extraordinarios, ortodoxo es el miedo que experimenta ante los posibles engaños del demonio, y ortodoxa es

la inmediata consulta con el confesor. Desde el punto de vista del Prior de Alvastra y del Magister de Skänninge, el objetivo de la *Vita* era dejar en claro que los espíritus de la mujer habían sido suficientemente probados, puesto que uno de sus directores de conciencia, el canónigo Ovidsson, era un reputado experto en la materia (¡la propia divinidad lo había confirmado!). La moraleja resultaba en extremo transparente: no cabía dudar del origen celestial de los mensajes transmitidos por *heliga Birgitta*.

Ahora bien, cuando observamos lo que la propia Brígida relata en sus revelaciones, en los textos que ella misma dictaba a sus amanuenses y luego corregía con cuidado, los usos del discernimiento adquieren un carácter más heterodoxo, pues ingresan decididamente en el terreno de la religiosidad para-institucional. En efecto, el rol del confesor se reduce a su mínima expresión, hasta casi desaparecer, mientras que los temores ante los embelecros diabólicos duran poco, pues rápidamente dan paso a una certeza absoluta sobre el carácter sobrenatural de sus interlocutores. Pero la circunstancia que más revulsiva resultaba desde la perspectiva de las relaciones entre religión oficial y religiosidad carismática —un factor por completo ausente del relato de los hagiógrafos— es el hecho de que en las visiones la enseñanza de los criterios de discernimiento corre por cuenta de la divinidad. Es gracias a una directa intervención del máximo referente metafísico del cristianismo que Brígida aprende los fundamentos del *ars discernendi*. En efecto, en una de las primeras revelaciones, recogida a mediados de la década de 1340, leemos:

‘Yo soy tu Creador y Redentor. ¿Por qué tienes miedo de mis palabras? ¿Por qué te preguntas si provienen de espíritu bueno o malo? Dime, ¿encuentras algo en mis palabras que vaya contra lo que tu consciencia te mandaba hacer? ¿Te he impuesto algún precepto que fuera contra la razón?’ A lo cual la esposa respondió: ‘por el contrario, todo aquello es verdadero; me he equivocado gravemente’. El espíritu, o el esposo, respondió: ‘Te prescribí tres principios, por los cuales

podrás reconocer al espíritu bueno. Te prescribí que honres a tu Dios [...] Te prescribí que conserves una fe recta [...] Y te prescribí también que aspire a una temperanza razonable en todas las cosas [...] De la misma manera tú podrás reconocer al espíritu inmundo por los principios opuestos a los tres anteriores. [El espíritu malvado] intenta persuadirte para que busques tu propia alabanza y para te enorgullezcas de los dones que tan sido dados. Intenta empujarte hacia la traición. Te empuja para que incurras en pecado de incontinenencia con todos tus miembros y con todas las cosas, y para que de esa forma tu corazón se inflame. También en ocasiones intenta engañar induciendo al bien. Es por éso que te he ordenado que siempre examines tu consciencia y hables con consejeros espirituales prudentes. En consecuencia, no dudes de que el espíritu de Dios está contigo, para que no desees otra cosa que no sea el mismo Dios, y para que todo tu ser se inflame [deseándolo]. Solamente yo puedo hacer esto, pues al diablo le resulta imposible acercarse a ti’⁸

El texto resulta extraordinario por varios motivos. En primer lugar, aun cuando el recurso a los confesores continuaba existiendo como instancia de contra-

⁸ “Ego sum Creator tuus Redemptor: Quare timuisti de verbis meis? Et cur cogitasti, de quo spiritu essent, de bono an de malo? Dic mihi quid invenisti in verbis meis, quod conscientia tua non dictabat tibi faciendum? Aut nunquid aliquid praecepi tibi contra rationem? Ad quae sponsa respondit. Nequaquam, sed omnia illa sunt vera, et ego male erravi. Respondit spiritus, seu sponsus. Ego praecepi tibi tria, ex quibus tu posses cognoscere spiritum bonum. Praecepti tibi honorare Deum tuum [...] Ego praecipit tibi fidem tenere rectam [...] Praecepti etiam tibi diligere continentiam rationabilem omnium rerum [...] Sic etiam per tria istis contraria potes cognoscere spiritum immundum. Ipse suadet tibi laudem propriam quaerere, et de datis tibi superbire. Ipse suadet etiam tibi perfidiam. Ipse suadet etiam tibi incontinentiam omnium membrorum, et omnium rerum, et ad hae inflammat cor. Ipse quoque quandoque decipit sub specie boni. Propterea praecipit tibi semper discutere conscientiam tuam, et sapientibus spiritualibus aperire eam. Propterea non dubites, tunc spiritum Dei bonum esse tecum, cum nihil aliud desideraveris nisi Deum, et de eo tota inflammaris. Hoc ego solus possum facere, et impossibile est Diabolo appropinquare tibi” (Sanctae Brigittae, *Revelationes*, 10-11).

lor, observamos que el elemento institucional se ve flagrantemente jibarizado por el hiperdimensionamiento de la variable carismática de la ecuación. De hecho, el fragmento ya no menciona a ningún presbítero por nombre y apellido, ni cataloga a ningún sacerdote como especialista en materia de discernimiento. Resulta fácil entender los motivos: ¿qué necesidad había de recurrir a la sabiduría humana cuando la propia divinidad le había revelado a la mujer las claves para llevar adelante un infalible ejercicio de auto-discernimiento? En segundo lugar, si en la *Vita Sanctae Birgittae* el obsesivo temor al engaño diabólico era evidenciado como un marcador de ortodoxia, obediencia y humildad, en la visión relatada por la santa los miedos son desestimados por la divinidad con impaciencia e irritación. El fragmento termina con una conminación: la mujer ya no debía nunca más sentir aprehensión alguna ante sus visiones. Al igual que en el caso de Elisabeth von Schönau, la pusilanimidad e inseguridad de Brígida molestaban a su Dios; más que halagarlo, lo exasperaban. En tercer lugar, cabe recalcar que este sentimiento de seguridad que la divinidad le exigía a la beata se reforzaba a raíz de otro factor: la impotencia del demonio. Esta licuación del poder de Satán era garantizada por el interlocutor de Brígida, por su Esposo celestial: era el propio Ser Supremo quien le aseguraba que el diablo no podía fingir sensaciones y deleites como los que Él le permitía experimentar.

Ahora bien, en el contexto de un caso de auto-discernimiento como el que estamos describiendo, ¿qué interpretación cabe dar entonces a la indicación de remitirse al consejo y guía de los confesores? En función de lo analizado hasta aquí creo que dicha exigencia simplemente funciona como una mera concesión retórica, destinada a apaciguar los escrúpulos de los potenciales censores del *Libro de las Revelaciones*.⁹

Para concluir, digamos que la extraña situación

áulica recreada por la revelación de Brígida —un escenario en el que la visionaria actuaba como alumna y la divinidad como docente— contribuye a relativizar la rígida oposición entre discernimiento aprendido e infuso. En efecto, en el caso de la profetisa sueca la frontera entre ambas vías de acceso al conocimiento sagrado se difuminaban, pues el suyo simultáneamente era un *ars discernendi* insuflado (en tanto producto de la gracia divina) y adquirido (en tanto producto de un proceso de enseñanza-aprendizaje).

«TE PIDO QUE ME ENSEÑES A DISCERNIR MEJOR»

Junto a Brígida de Suecia, Catalina de Siena es la otra gran figura relevante de la santidad carismática femenina del Medioevo tardío. En el caso de la santa italiana hallamos la misma prevalencia del autodiscernimiento avalado por una enseñanza directa de la divinidad, y similares diferencias entre el relato hagiográfico y los textos visionarios, que antes detectamos en el caso de Brígida de Suecia.

De entre los textos de la propia producción de Catalina no caben dudas de que el de mayor relevancia es el extraordinario *Dialogo della Divina Provvidenza*, dictado durante cinco días de éxtasis continuo entre el 9 y el 14 de octubre de 1378. En el *Diálogo*, al igual que en las visiones de su colega nórdica, es la divinidad misma, sin intermediación alguna, la que introduce a Catalina en los secretos del arte de discernir. En ocasión de la primera de las lecciones dedicada por el divino maestro al arduo problema del discernimiento, leemos: “Si tú ahora me preguntas: ‘¿A partir de qué elementos puedo reconocer que la visión es del demonio y no tuya?’ Yo te respondo que el signo es el siguiente...”.¹⁰ La respuesta, convencional en extremo, remite a los milenarios apotegmas de

⁹ El obsesivo temor a resultar víctima de los ardides del demonio se transformaría en la Edad Moderna en uno de los principales marcadores de santidad femenina (Poutrin, *La voile*, 101-110).

¹⁰ “Se tu ora mi domandi: ‘Da che si può riconoscere che la visione è del demonio anziché tua?’ Io ti rispondo che il segno è il seguente...” (Santa Caterina da Siena, *Dialogo*, 174). Todas las traducciones del italiano al español son mías.

los Padres del Desierto (Athanasius, *The Life*, 57-59). En efecto, el numen que instruye a la beata confirma una venerable doctrina de larga tradición en la historia de espiritualidad cristiana: “éste es precisamente el signo de que el alma es visitada por mí y no por el demonio: el hecho de que a causa de mi visita el alma experimenta temor en un comienzo, para luego experimentar durante el resto de la visión una sensación de alegría acompañada de un gran deseo de virtud”.¹¹ Cebada con las enseñanzas de un profesor de semejante envergadura, Catalina comienza poco después a plantear sus propios interrogantes, con el objeto de profundizar una enseñanza hasta entonces relativamente superficial: “A fin de que yo pueda llegar hasta ti sin rodeos [...] te pido que me enseñes a discernir mejor otros dos engaños que temo posibles”.¹² De manera particular preocupaba a Catalina la posibilidad de que el demonio o el espíritu humano pudieran remedar la sensación de alegría interior, sindicada como marcador principal de la presencia divina. El maestro celestial responde con didáctica paciencia, y procede a ofrecer nuevos criterios de discernimiento: “Pero dado que tú me preguntas si resulta posible engañarse respecto del signo de la alegría [...] Yo te diré cuál es el engaño que resulta posible, a fin de que, conociéndolo, puedas distinguir si la alegría proviene o no de la verdad”.¹³ Cabe resaltar que la respuesta ofrecida por la divinidad no deja lugar a dudas sobre la posibilidad de identificar con absoluta certeza los

distintos espíritus que condicionan la facultad volitiva del hombre.

En síntesis, tal como antes sucedía con las visiones de Brígida de Suecia, en los escritos producidos por Catalina de Siena detectamos un uso particular de la *discretio spirituum*, que no expresa un obsesivo y permanente temor a los engaños diabólicos, que no transmite una sensación de terror y desasosiego ante la sola posibilidad de experimentar apariciones extraordinarias, que no subraya la necesidad de consultar en forma permanente la opinión de los confesores, y que claramente prioriza los ejercicios de autodiscernimiento espiritual en detrimento de las instancias de contralor institucional.

La situación cambia drásticamente si observamos la manera en que aborda el discernimiento de espíritus uno de los más influyentes confesores y principal biógrafo de Catalina: el dominico Raimundo di Capua. El tratamiento de la *discretio spirituum* que realiza Fray Raimundo resulta sustancialmente más sutil y sofisticado que el que décadas antes habían ofrecido los autores de la *Vita Sanctae Birgittae*. La operación textual ensayada por el dominico resulta en todo sentido más ambiciosa y audaz que la de sus precursores suecos (Scott, “Mystical Death”, 136-167).

Raimundo di Capua culmina la redacción de la *Legenda maior* en torno al año 1395 (Nocentini, “The *Legenda maior*”, 339-358). A poco de iniciada la lectura del extenso tratado, percibimos múltiples señales del proceso de resignificación de la *probatio spirituum* y de los esfuerzos en pos de la plena institucionalización de las formas de religiosidad carismática, que por entonces impulsaban los principales centros académicos de Occidente. En efecto, tal como sucedía en la *Vita Sanctae Birgittae*, la divinidad que el hagiógrafo pone en escena tiene en alta estima la prudencia y el temor a las ilusiones diabólicas, que la beata italiana manifiesta de manera recurrente: “en un comienzo ella temía que todo fuera engaño del enemigo, quien frecuentemente se transforma en ángel de luz. Ello no disgustó al Señor, que por

¹¹ “Questo precisamente è il segno che l’anima è visitata da me e non dal demonio: il fatto che essa trova nella mia visitazione, al primo momento, il timore, en el mezzo e alla fine, l’allegrezza accompagnata da un grande desiderio delle virtù. Se le visione viene dal demonio, al primo momento c’è allegrezza, ma poi rimane uno stato di confusione e di tenebra mentale” (Santa Caterina da Siena, *Dialogo*, 174).

¹² “Affinché io possa giungere a te schiettamente [...] io ti chiedo di poter meglio discernere altri due inganni che temo possibili” (Santa Caterina da Siena, *Dialogo*, 241).

¹³ “Ma poiché tu mi chiedi se si può essere ingannati quanto al segno dell’allegrezza [...] Io ti dirò quale inganno è possibile, così che, conoscendolo, tu potrai distinguere se l’allegrezza è, o no, secondo verità” (Santa Caterina da Siena, *Dialogo*, 263).

el contrario alabó dicho temor, diciendo: «El viajero siempre debe tener miedo, porque está escrito: bienaventurado el varón que siempre está inquieto».¹⁴ Fray Raimundo también resalta la virtud de la obediencia que Catalina practicaba en grado superlativo, así como su total sometimiento a la voluntad de sus confesores. Al igual que el héroe de la *Vita Antonii*, la heroína de la *Legenda maior* es una santa disciplinada, plenamente sometida a los dictados de la Institución.¹⁵

Sin embargo, y al igual que sucedía con Antonio el Grande, el proceso de domesticación del santo carismático pronto hallaba límites claros. Por un lado, Raimundo di Capua reproducía visiones que podrían concebirse como verdaderos ejercicios de autodiscernimiento espiritual, gracias a los cuales la beata alcanzaba un grado de certeza infalible sobre del origen de las entidades que la visitaban. Por otro lado, en el caso de la italiana también era una divinidad con aires profesoriales la que le transmitía la tecnología de la *discretio spirituum*, imprescindible para diferenciar las visiones verdaderas de las falsas. Afirmaba Fray Raimundo al respecto:

Este temor de Catalina no disgustó al Señor [...] quien a continuación le preguntó: «¿Quieres que te enseñe a distinguir mis visiones de las visiones del enemigo?». Cuando ella al instante suplicó que sí, [Dios] respondió: «Sería sencillo iluminar tu alma por medio de una inspiración para que de inmediato pudieras distinguir entre una visión y otra. Pero para

que los demás se beneficien tanto como tú, quiero enseñarte de palabra, que lo que dicen los Doctores instruidos por mí es cierto. A saber, que mi visión comienza produciendo terror, pero a medida que se va desarrollando siempre da mayor seguridad; comienza con cierta clase de amargura, pero luego siempre se dulcifica. Los principios opuestos te permitirán conocer la visión del enemigo por su propia condición. Al principio parece que da cierta alegría, seguridad y dulzura; pero luego siempre durante su desarrollo provoca que el temor y la amargura crezcan en la mente del vidente [...] Quiero darte un signo verdaderamente infalible y seguro. Ten por cierto que, puesto que yo soy la Verdad, siempre de mis visiones debe resultar para el alma un mayor conocimiento de la verdad [...] Resulta necesario que a causa de mis visiones el alma se torne más humilde y más reconozca su vileza y se desprecie. Lo opuesto sucede con las visiones del enemigo. Puesto que él es padre de la mentira y el rey de todos los hijos de la soberbia [...] siempre de sus visiones resultan en el alma una cierta estima de su propia reputación y una presunción de sí misma, que es precisamente lo que caracteriza a la soberbia [...] Examinándote a ti misma de manera diligente, siempre podrás determinar de dónde procede la visión...».¹⁶

¹⁴ «In principio, inquam, ipsa formidare coepit, ne foret deceptio inimici, qui se frequenter transformat in Angelum lucis. Quod et ipsi Domino nullo modo displicuit, imo commendavit formidinem, dicens: Semper viator debet esse cum formidine, quia scriptum est: Beatus vir qui semper est pavidus» (Raimundo Capuano, *Vita S. Catharinae*, 874).

¹⁵ «De obedientia vero proposuit, non solum Fratri Magistro sororum, qui fuisset pro tempore ac Priorissae, verumetiam & Confessori suo in omnibus obedire: quod ita servavit semper usque ad mortem, ut auderet dicere, dum transiret ex hoc mundo ad Patrem, Numquam me recolo vel semel obedientiam praeterisse» (Raimundo Capuano, *Vita S. Catharinae*, 873).

¹⁶ «Quod [formido] Domino nullo modo displicuit [...] Sed vis inquit, ut doceat te, quatenus possis discernere visiones meas a visionibus inimici? Illaque instantissime hoc supplicante, respondit: Agile foret per inspirationem animam tuam informare, quod statim discerneret inter unam & aliam: sed ut profit tam aliis quam tibi, volo te verbo docere, quia doctores, quos ego docuit, dicunt & verum est, quod visio mea incipit cum terrore, sed semper in processu dat majorem securitatem; incipit cum aliqua amaritudine, sed semper magis dulcescit: cuius oppositum habet pro sua conditione visio inimici: dat enim in principio, ut videtur, aliqualem laetitiam, securitatem sive dulcedinem; sed semper in processu timor & amaritudo in mente videntis continue crescunt [...] Sed ego volo tibi dare unum aliud signum infallibilis & certius. Habeas por certo, quod cum ego sim veritas, semper ex visionibus meis resultat in anima major cognitio veritatis [...] Necesarius est quod ex visionibus meis anima efficiatur magis humilis, magisque seipsam seu vilitatem suam cognoscens pariter & contemnens. Oppositum autem accidit de visionibus inimici: cum enim sit pater mendacii et rex super omnes filios superbiae, nec possit nisi quod habet dare, semper ex visionibus

Como podemos observar, la divinidad a la que alude la visión reconoce de manera explícita la diferencia entre discernimiento infuso y adquirido; pero avanzando un tanto más que el Dios de Brígida, explica los motivos por los que opta por una perspectiva pedagógica en lugar de la más expeditiva vía milagrosa: para beneficio del colectivo cristiano. Por otra parte, es la propia divinidad recreada por de Capua la que considera infalible el autodiscernimiento que la mística practica con sus propias experiencias extraordinarias (porque infalibles resultan los criterios transmitidos por el divino maestro). En tercer lugar, el fragmento confirma que en lo que a las místicas tardo-medievales respecta, eran las experiencias de índole subjetiva, inefables sabores interiores imposible de traducir en palabras, los que prevalecían a la hora de identificar el origen de las visiones, sueños y revelaciones.¹⁷ Por último, cabe observar que es el propio Dios de Catalina el que la incentiva a auto-validar sus experiencias extraordinarias: “examinándote a ti misma [...] siempre podrás determinar de dónde procede la visión”.

Ahora bien, este ejercicio de autodiscernimiento avalado por la divinidad y por el confesor (después de todo, Raimundo de Capua acepta incluir la mencionada visión en su relato hagiográfico), ¿no resulta

contradictorio con las muchas referencias al pleno sometimiento de Catalina al poder institucional que hallamos en el resto de la *Legenda maior*? La aparente contradicción se resuelve, sin embargo, si recordamos el verdadero rol que Raimundo di Capua se asigna a sí mismo en esta obra clave de la hagiografía tardo-medieval. El dominico no sólo buscaba manipular el discernimiento de espíritus para validar la experiencia religiosa de Catalina, sino también para legitimar su propia tarea como exitoso *disretor spirituum*.¹⁸ Una y otra vez en la *Legenda maior* el fraile reconoce las muchas dudas que lo asaltaron cuando por primera vez tomó conocimiento de los raptos y de las visiones de Catalina: “en un principio, cuando comencé a conversar con ella a raíz de todo lo que escuchaba sobre su persona, permitiéndolo Dios para la consecución de un mayor bien, fui tentado. Buscaba por todos los modos y caminos investigar si los hechos [que ella narraba] procedían de Dios o de otro origen, si eran verdaderos o fingidos”.¹⁹ Fue por ello que el propio Raimundo puso a prueba el espíritu de Catalina por todos los medios a su alcance, y fue gracias a los criterios y reglas del discernimiento clásico que alcanzó finalmente la certeza del origen divino de las visiones de su protegida. La sumisa obediencia de la mujer a los dictados de su director espiritual, lo sofisticado y sutil de las enseñanzas teológicas que dictaba a sus amanuenses (aun cuando se trataba de una *muliercula* iletrada) y la profunda contrición que experimentaba durante la confesión auricular, eran algunos de los signos que lo largo de los años fueron confirmando a Raimundo que Catalina no era una ilusa engañada por el demonio sino una genuina santa viva.

eius resultat in anima quedam propria reputatio seu praesumptio de seipsa, quod est proprium officium superbiae, remanetque [...] Tu igitur in te ipsa semper examinandi diligenter, perpendere poteris, unde processit visio...” (Raimundo Capuano, *Vita S. Catharinae*, 874).

¹⁷ Existe en la historia de la espiritualidad cristiana un ejemplo paradigmático de la capacidad de discernir espíritus a partir de inefables sensaciones interiores, el de Santa Mónica, recogido en *Confesiones* vi.13.23 (San Agustín, *Obras*, 501). También Gerson consideraba que el conocimiento de Dios que podía alcanzarse gracias al tacto, al gusto y al olfato “interiores” resultaba más íntimo y potente que el que podían lograr los ojos y oídos “espirituales” (Brown, *Pastor*, 199). La doctrina es muy antigua, por cuanto se encuentra ya plenamente desarrollada en los escritos de Diadochos de Photiki y Evagrius Ponticus (Ermatinger, *Following*, 37; Golitzin, “The Demons”, 32). Para una interesante reflexión sobre el involucramiento de los cinco sentidos en la experiencia mística véase Drage Hale, “Taste and See”, 3-14.

¹⁸ “Confessors biographers frequently struggled with questions of authenticity as well as authority, with establishing credentials as well as control” (Bilinkoff, *Related Lives*, 66).

¹⁹ “In principio, cum audito eius praeconio coepi familiariter cum ea conversari, Deo permittente pro meliori, tentatus fuit. Quarebam enim per omnem modum & viam, quibus investigare possem, si facta eius erant a Domino, aut aliunde; si erant vera, aut ficta” (Raimundo Capuano, *Vita S. Catharinae*, 874).

Por lo tanto, la moraleja de la *Legenda maior* tenía doble carácter: los ejercicios de autodiscernimiento practicados por Catalina sobre sí misma resultaban inobjetable, porque los ejercicios de discernimiento previamente practicados por Raimundo de Capua también lo habían sido. Si en el caso de la *Vita Antonii* observamos un claro circuito cerrado de autolegitimación, en el caso de Raimundo y Catalina cabe señalar la existencia de un doble protocolo de autovalidación. Ello otorga sentido a algunas expresiones del dominico contenidas en la *Legenda*, por medio de las cuales hace un llamado a dar por concluido el “*affaire* Catalina de Siena”: si tras años de poner a prueba su espíritu Fray Raimundo había determinado que los éxtasis y las revelaciones de la mujer no eran embelecios del demonio, y si por lo tanto resultaba innegable que la beata experimentaba visiones en las que la mismísima divinidad le enseñaba las claves secretas del discernimiento espiritual, pues entonces ninguna autoridad humana tenía derecho a manifestar nuevas prevenciones, dudas o temores al respecto.²⁰ Como estrategia de neutralización de la perenne tensión entre religión institucional y religiosidad carismática, la diseñada por el confesor de la santa sienesa lograba una consistencia remarkable.

Aun cuando legitimadas por el poder divino primero y por la autoridad eclesiástica después, cabe preguntarse si las prácticas de autodiscernimiento reproducidas por Raimundo de Capua resultaban plenamente compatibles con el proceso de institucionalización de las formas de religiosidad carismática que la alta cultura teologal venía impulsando en las décadas finales del siglo xiv. Al respecto, debemos notar que el dominico redacta y culmina su texto hagiográfico 15 años después de la muerte de su protegida, con el objetivo explícito de contribuir a su proceso de canonización. En esta circunstancia

quizás hallemos la respuesta a nuestro interrogante. La siempre riesgosa práctica del autodiscernimiento resultaba válida en el caso de aquellas santas carismáticas que, tras toda una vida de sacrificio, entrega y obediencia al servicio de la Iglesia, habían demostrado públicamente su compromiso con la institución. ¿Pero qué sucedía con las visionarias que recién iniciaban sus carreras? No caben dudas de que las estrategias que resultaban aceptables desde la sesgada mirada de un *lobby* canonizador podían resultar en extremo inadecuadas desde el punto de vista de los magistrados laicos y eclesiásticos llamados a ejercer un severo poder de policía sobre las manifestaciones religiosas de carácter extraordinario. Apropiado desde la perspectiva del hagiógrafo, el autodiscernimiento espiritual resultaba inadmisibles desde la perspectiva del inquisidor.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Entre las décadas de 1340 y 1370, Brígida de Suecia y Catalina de Siena, las máximas exponentes de la santidad femenina tardomedieval, ensayaron una serie de usos curiosos del ancestral instituto de la *discretio spirituum*. Lo hicieron no sólo con el objetivo de alcanzar un relativo grado de autonomía respecto de la religión institucional, sino con la intención de acceder a una fuente trascendente de conocimiento que por definición quedaba fuera del alcance de la autoridad sacerdotal. La situación cambia radicalmente cuando observamos las relaciones entre discernimiento y santidad femenina planteadas por los textos producidos por los hagiógrafos tempranos de ambas beatas. Tanto la *Vita Sanctae Birgittae* como la *Legenda maior* optan por un uso decididamente más ortodoxo de la *probatio spirituum*, cercano, y en muchos sentidos premonitorio, del proceso de resignificación del antiguo carisma paulino que la alta cultura teologal impulsará en Occidente de las décadas finales del siglo xiv en adelante.

²⁰ “Haec idcirco, lector carissime, sint dicta, ut infra Deo dante audiens revelationes et visiones eius, de quibus et pro quibus praeter eam testis adduci non potest, non vacilles, necque despicias” (Raimundo Capuano, *Vita S. Catharinae*, 876).

En efecto, para entonces la invasión mística, asociada en esencia a la palabra femenina, se había transformado en un fenómeno desmesurado, en una hiperinflación profético-visionaria que sucesos como el Gran Cisma de Occidente —y en menor medida al conflicto secular anglo-francés— no hacían más que potenciar. El desprestigio cuasi-terminal por el que atravesaban instituciones milenarias como la Iglesia romana y la corona francesa habilitó la emergencia de decenas de supuestos inspirados que comenzaron a comunicar airados mensajes divinos a los pontífices de las obediencias rivales y a los príncipes de las monarquías en pugna. Como es bien sabido, Brígida y Catalina fueron las principales referentes de esta nueva estirpe de profetas.²¹

No caben dudas de que la audaz actitud adoptada por la profecía y la mística femeninas en aquel Otoño de la Edad Media explica en gran medida la reacción del colectivo teologal, que a partir de entonces buscó extremar los esfuerzos en pos de la plena institucionalización de los carismas sobrenaturales y de la domesticación de la *praxis* visionaria, objetivos ambos en los que la resignificación del discernimiento de espíritus estaba destinada a jugar un papel trascendente (Zarri, “Dal *consilium*”, 77-107; Elliott, *Proving*, 264-296; Caciola, *Discerning*, 274-319).

Pierre d’Ailly, Heinrich von Langenstein y Jean Gerson, estrechamente ligados al profesorado y a la cátedra universitaria, pueden ser vistos como la avanzada de un grupo de pensadores que comenzaron a mostrarse cada vez más interesados en la posibilidad de desarrollar, si no un arte infalible, al menos una doctrina conjetural del discernimiento de espíritus, bajo la férrea supervisión de la corporación

teologal y firmemente sustentada en el prestigio y en la legitimidad académicas (Schüssler, “Jean Gerson”, 445-462; Fraioli, “Gerson”, 147-165; Anderson, *Free Spirits*, 208-233, 234-299; Bonney, “Judgement”, 187-195). Ante la crisis de autoridad desatada por el Cisma, los intelectuales reaccionaron identificando a las universidades como la *ultima ratio* de la ortodoxia y de la pureza doctrinales. No puede sorprender, entonces, que el complejo de estrategias identificadas con el discernimiento de espíritus quedara de allí en más bajo la supervisión de profesionales entrenados.

La atrevida manipulación del *ars discernendi*, estrechamente asociada a la religiosidad extática de la viuda sueca y de la terciaria sienesa, puede ubicarse en el extremo opuesto de los ensayos de domesticación del carisma favorecidos por la alta cultura teologal del período. En algún sentido, cabría calificar a los esfuerzos de ambas santas como el último estertor de un modelo heredado de la espiritualidad del desierto, un modelo para entonces perimido y arrinconado por los avances del paradigma gersoniano, un esquema de cuño más abiertamente disciplinario y represivo, basado en la sospecha permanente y en la inversión de la prueba, que conservaría su supremacía hasta la irrupción del modelo lambertiano en las décadas centrales del siglo XVIII (Vauchez, “La nascita”, 39-51; Elliott, *Proving*, 285).

Si la intensa vida interior, si la turbulenta espiritualidad de la profetisa escandinava y de la mística italiana estaban llamadas a desempeñar un papel de primer orden en la extensa historia del discernimiento de espíritus cristiano, lo eran en tanto testimonio de un ciclo histórico que estaba llegando a su fin. En un contexto de creciente hostilidad hacia cualquier forma de religiosidad para-institucional, prácticas de autolegitimación como las ensayadas por Brígida de Suecia y Catalina de Siena irremediablemente se nos aparecen como reliquias de un pasado que la intolerancia religiosa del proyecto moderno se aprestaba a sepultar para siempre.

²¹ El listado se completa con figuras como Constance de Rabastens, Pedro de Aragón, Pierre de Luxembourg, Marie Robine, Jean de Varennes, Ursulina da Parma, Jeanne-Marie de Maillé, Colette de Corbie, Vicente Ferrer, Elisabeth von Reute, Francesca Romana y Jeanne d’Arc (Blumenfeld-Kosinski y Venarde, *Two Women*; Blumenfeld-Kosinski, *Poets*, 61-95; Anderson, *Free Spirits*, 199-207).

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, WENDY LOVE, *Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets: The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages*, Ph.D. diss., The University of Chicago, 2002.
- Annales Palidenses*, ad. 1158, *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, 16, Berlin, 1826.
- ATHANASIUS, *The Life of Antony and the Letter to Marcianus*, Robert C. Gregg (ed.), Mahwah: Paulist Press, 1980.
- BILINKOFF, JODI, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- BLUMENFELD-KOSINSKI, RENATE, *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism, 1378-1417*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 2006.
- BLUMENFELD-KOSINSKI, RENATE y BRUCE L. VENARDE (eds.), *Two Women of the Great Schism: The Revelations of Constance de Rabastens by Raymond de Sabanne and Life of the Blessed Ursulina of Parma by Simone Zanacchi*, Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2010.
- BONNEY, FRANÇOISE, "Jugement de Gerson sur deux expériences de la vie mystique de son époque: les visions d'Ermine et de Jeanne d'Arc", *Actes du 95e congrès national des Sociétés Savantes, Reims 1970*, t. 2, Paris: Bibliothèque Nationale, 1974, 187-195.
- BROWN, D. CATHERINE, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- CACIOLA, NANCY, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- CLARK, ANNE L., "Holy Woman or Unworthy Vessel? The Representations of Elisabeth of Schönau", en Catherine M. Mooney (ed.), *Gendered Voices: Medieval Saints and their Interpreters*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, 35-50.
- COAKLEY, JOHN W., *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York: Columbia University Press, 2006.
- DALARUN, JACQUES, «*Dieu changea de sexe, pour ainsi dire*». *La religion faite femme, XIe-XVe siècle*, Paris: Fayard, 2008.
- DELARUELLE, ETIENNE, E. R. LABANDE y PAUL OURLIAC, *L'Eglise au temps du Grand Schisme et la crise conciliaire: 1378-1449*, 2 t., Paris: Bloud & Gay, 1962-1964.
- DRAGE HALE, ROSEMARY, "Taste and See, for Good is Sweet: Sensory Perception and Memory in Medieval Christian Mystical Experience", en *Vox Mystica: Essays on Medieval Mysticism in Honor of Professor Valerie M. Lagorio*, Rochester: D. S. Brewer, 1995, 3-14.
- DUBAY, THOMAS, *Authenticity: Biblical Theology of Discernment*, San Francisco: Ignatius Press, 1977.
- ELLIOTT, DYAN, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- ERMATINGER, CLIFF (ed.), *Following the Footsteps of the Invisible: The Complete Works of Diadochus of Photikē*, Collegeville: Liturgical Press/Cistercian Publications, 2010.
- FRAIOLI, DEBORAH, "Gerson Judging Women of Spirit: From Female Mystics to Joan of Arc", en Ann W. Astell y Bonnie Wheeler (eds.), *Joan of Arc and Spirituality*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003, 147-165.
- GIORDA, MARIA CHIARA, "La paternità carismatica di Antonio", en M. Catto, I. Gagliardi e R. M. Parrinello (eds.), *Direzione spirituale e agiografia. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2008, 39-65.
- GOLITZIN, ALEXANDER, "«The Demons Suggest an Illusion of God's Glory in a Form»: Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in Some Late Fourth, Early Fifth Century Monastic Literature", *Studia Monastica*, 44, 2002, 13-43.
- GUIBERTUS GEMBLACENSIS, "Epistola 16", Joannes Baptista Pitra (ed.), *Analecta Sacra*, 8, Paris, 1882.

- GUILLET, JACQUES *et al.*, “Discernement des esprits”, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. III, Paris: Beauchesne, 1957, 1222-1291.
- HVIDT, NIELS CHRISTIAN, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LIENHARD, JOSEPH T., “On «Discernment of Spirits» in the Early Church”, *Theological Studies*, 41, 1980, 505-529.
- MCGINN, BERNARD, “«To the Scandal of Men, Women are Prophesying». Female Seers of the High Middle Ages”, en Christopher Kleinhenz y Fannie LeMoine (eds.), *Fearful Hope: Approaching the New Millennium*, Madison: University of Wisconsin Press, 1999, 59-84.
- MOBERLY, R. W. L., *Prophecy and Discernment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MUNZINGER, ANDRÉ, *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- NEWMAN, BARBARA, “Hildegard of Bingen: Visions and Validation”, *Church History*, 54, 1985, 163-175.
- NOCENTINI, SILVIA, “The *Legenda maior* of Catherine of Siena”, en Carolyn Muessig, George Ferzoco y Beverly Mayne Kienzle (eds.), *A Companion of Catherine of Siena*, Leiden: Brill, 2012, 339-358.
- OAKLEY, FRANCIS, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 1979.
- PAYAN, PAUL, *Entre Rome et Avignon: Une histoire du Grand Schisme (1378-1417)*, Paris: Flammarion, 2009.
- POTTS, JOHN, *A History of Charisma*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009, 23-83.
- POUTRIN, ISABELLE, *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne*, Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- RAIMUNDO CAPUANO, *Vita S. Catharinae Senensis [Legenda maior]*, *Acta Sanctorum*, III Aprilis, Dies 30, Antuerpiae, 1675.
- ROLLO-KOSTER, JOELLE y THOMAS M. IZBICKI (eds.), *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, Leiden: Brill, 2009.
- RUIZ JURADO, MANUEL, *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica*, Madrid: BAC, 1994.
- SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín. Edición bilingüe*, Angel C. Vega (ed.), Madrid: BAC, 1946.
- SANCTAE BRIGITTAE, *Revelationes. Olim a Card. Turrecremata recognitae & approbatae (...), in duos Tomos distributae*, t. I, Romae: apud Ludovicum Grignanum, 1628.
- SANCTAE HILDEGARDIS, *Epistolarum liber*, Ep. 49, MIGNE, *PL* 197.
- SANTA CATERINA DA SIENA, *Dialogo della Divina Provvidenza*, versione in italiano corrente di Maria A. Raschini, Bologna: Edizioni Studio Domenica, 2008 [1989].
- SCHIAVONE, PIETRO, *Il discernimento. Teoria e prassi*, Milano, Paoline, 2011 [2009].
- SCHÜSSLER, RUDOLF, “Jean Gerson, Moral Certainty and the Renaissance of Ancient Scepticism”, *Renaissance Studies*, 23, 2009, 445-462.
- SCOTT, KAREN, “Mystical Death, Bodily Death. Catherine of Siena and Raymond of Capua on Mystic’s Encounter with God”, en Catherine M. Mooney (ed.), *Gendered Voices: Medieval Saints and their Interpreters*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, 136-167.
- SUH, AUGUSTINUS, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, Bologna: Studio Domenicano, 2000, 29-85, 253-264.
- TIBBETTS SCHULENBURG, JANE, “Sexism and the Celestial Gynaeceum – from 500 to 1200”, *Journal of Medieval History*, 4, 1978, 117-133.
- TJADER HARRIS, MARGUERITE (ed.), *Birgitta of Sweden: Life and Selected Revelations*, trad. por Albert Ryle Kezel, New York: Paulist Press, 1990.
- VALOIS, NOËL, *La France et le Grand Schisme d’Occident*, 4 t., Paris: Picard, 1896-1902.
- VAUCHEZ, ANDRÉ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d’après les procès de canonisa-*

- tion et les documents hagiographiques*, Rome: École française de Rome, 1981.
- VAUCHEZ, ANDRÉ, “Female Prophets, Visionaries, and Mystics in Medieval Europe”, en André Vauchez (ed.), *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*, trad. por Margery J. Schneider, Notre Dame, 1993 (1987), 219-229.
- VAUCHEZ, ANDRÉ, “La nascita del sospetto”, en Gabriella Zarri (ed.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, 39-51.
- VECOLI, FABRIZIO, *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Brescia: Morcelliana, 2006.
- VOLKEN, LAURENT, *Visions, Revelations and the Church*, trad. de Edward Gallagher, New York: P. J. Kenedy and Sons, 1963 [1961].
- ZARRI, GABRIELLA, “Dal *consilium* spirituale alla *discretio spirituum*. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV”, en Carla Casagrande, Chiara Crisciani y Silvana Vecchio (eds.), *Consilium. Teoria e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze: Sismel, 2004, 77-107.