

## EL CONFESOR DE MUJERES, ¿MEDIADOR DE LA PALABRA FEMENINA EN LA BAJA EDAD MEDIA?

Blanca Gari

Jacques de Vitry, canónigo regular de Oignies, obispo de Accon y cardenal de Tusculum escribió a principios del siglo XIII, la vida de María de Oignies<sup>1</sup>. El relato habría de servir de ejemplo al obispo Fulco de Marsella, que intentaba luchar contra la herejía en el sur de Francia. Abre el texto un prólogo que diseña un modelo específico de santidad y devoción femenina en el seno y al servicio de la Iglesia. La *vita* que le sigue es un ejemplo de aplicación concreta que pone las bases de un modelo literario de amplio futuro: el de las vidas de santas confesadas, narradas por sus confesores. Estos escritos, que proliferan en Occidente hasta principios del siglo XVI, han despertado desde hace tiempo el interés de los historiadores de la espiritualidad femenina de la Edad Media. Con frecuencia han sido leídos como un testimonio directo de las formas de experiencia religiosa de las mujeres. De este modo las *vitae*, portadoras de una palabra femenina hecha pública a través de ellas, confirmarían a los confesores en su papel de mediadores por excelencia: entre las almas y Dios, pero también entre la palabra secreta de la confesión y su difusión en la escritura<sup>2</sup>. Sin embargo, la realidad que ponen de manifiesto estas hagiografías es, como demuestran los más recientes estudios sobre el tema, mucho más compleja; en las líneas que siguen me gustaría recoger algunos elementos de esa problemática e intentar esbozar ciertas vías posibles de interpretación.

<sup>1</sup> «Maria de Oignies», *Acta Sanctorum*, IV (junio, 1969), pp. 630-678.

<sup>2</sup> Richard KIECKHEFER, *Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and their religious Milieu*, Chicago, 1984, p. 6 habla de «autohagiografías orales»; sin embargo, Caroline WALKER BYNUM en *Holy Fest and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Angeles, 1987, p. 28 señala las dificultades del análisis de las experiencias femeninas a través de una literatura escrita por hombres. Más explícitamente, John COAKLEY, «Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography» en R. BLUMENFELD-KOSINSKI y T. SZELL (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Nueva York, 1991, p. 223 habla no de experiencia femenina sino de experiencia masculina de la mujer.

El Occidente del siglo XIII vive una auténtica revolución religiosa que se asienta al menos en tres hechos interrelacionados. En primer lugar, la renovación desde principios del siglo del viejo ideal de pobreza voluntaria y vida apostólica<sup>3</sup>. Sus valores más característicos, la y la «mendicidad», son reinterpretados con renovada fuerza y propuestos como una forma de vida. Se trata de la vida traducida en un doble plano simbólico y literal, espiritual y material. En segundo lugar, a lo largo del siglo hace su aparición en la escena de la religiosidad occidental un movimiento de contornos difusos que la Iglesia definirá en el concilio de Vienne de 1311, utilizando para ello el proceso de 1310 contra Margarita Porete, como la herejía del libre espíritu<sup>4</sup>. Con esa condena se creó el espejismo de la existencia de una secta bien definida, portadora de la herejía, pero en realidad las características que se atribuyen a la misma, sus «errores» son los que impregnaban una parte importante de la nueva espiritualidad occidental, de tal forma que resulta difícil establecer una barrera de contenidos entre la ortodoxia y la heterodoxia, entre aquellos escritos que fueron considerados acordes a la fe y los que fueron condenados como heréticos<sup>5</sup>. En unos y otros se descubre una mística radical, centrada en la relación personal con lo divino, en la capacidad del alma de experiencia unitiva en la *deificatio* y, por tanto, en la posibilidad de superar el régimen de la mediación eclesiástica en la relación entre el alma y Dios. Ese «espíritu de libertad», como se le llamó a veces, estaba presente ya en la literatura mística del siglo XIII y no es ajeno a algunas de las más profundas contradicciones de la espiritualidad de la época a las que la literatura de confesores intenta dar respuesta. El tercer elemento en juego es la evolución de las formas de vida religiosas, con la aparición, por un lado, de las órdenes mendicantes y, por otro, con su especial relación con la religiosidad femenina<sup>6</sup>. Predicadores y franciscanos representan en gran parte la integración de las nuevas formas de espiritualidad en

<sup>3</sup> El tema lo planteó con acierto ya en los años setenta L.K. LITTLE, *Religious Poverty and Profit Economy in Medieval Europa*, Londres, Paul Elek Ltd., 1978.

<sup>4</sup> Una síntesis sobre la compleja problemática del movimiento del libre espíritu en Robert LERNER, *The Heresy of the «Free Spirit» in the Later Middle Ages*, Berkely, Los Angeles, California University of California Press, 1972. Una reflexión en profundidad sobre la noción de libertad en la mística alemana y sus lazos con la herejía en Franz-Josef SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der «Brüder und schwestern vom Freien Geist» mit besonderer Rücksicht auf den pseudoekartischen Traktat Schwestern Katrei*, Frankfurt del Main, Peter Lang, 1981.

<sup>5</sup> Tal como ya puso de manifiesto en su comparación entre Margarita Porete y Tauler Eleonor McLAUGHLIN, «The Heresy of the Free Spirit and Late Medieval Mysticism» *Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture* (New Series núm. 4) 1973, pp. 37-54.

<sup>6</sup> Sigue siendo válida en muchos aspectos la tesis de Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12 und 13 Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlín, 1935; Darmstat, 1961.

la ortodoxia y, a pesar de las frecuentes reticencias de los dirigentes de ambas órdenes a dedicar esfuerzos a la llamada *cura monialium*, sus relaciones con la religiosidad femenina son intensas<sup>7</sup>: sus esfuerzos se concentran, por un lado, en los monasterios femeninos ligados a la orden, y, por otro, en una nueva forma de vida religiosa femenina al margen de la regla monástica: la de las beguinas. Mujeres religiosas, sin votos, sin marco institucional, dedicadas a los ideales de apostolado y pobreza voluntaria, las beguinas representan uno de los movimientos que mejor acoge las nuevas formas de espiritualidad del siglo XIII; sus contemporáneos emiten sobre ellas un juicio ambivalente que oscila entre la admiración, el asombro, la sospecha y la condena. El miedo a una falta de control de ese movimiento conduce a una fuerte presión institucional que tiene por objeto su integración en los conventos dominicos y franciscanos, o su encuadramiento en formas «regladas» que abandonan el ideal de errancia y mendicidad y dan a luz a los grandes beguinajes de finales del siglo XIII ordenados según rígidos estatutos; en cambio, las formas más independientes del movimiento serán definitivamente condenadas en el concilio de Vienne en 1311<sup>8</sup>. La amenaza que se advertía en las beguinas se encontraba en relación con su forma de vida, pero quizás aun más con el hecho de que de ellas procedía una voz, un discurso que decía en vulgar los asuntos sagrados y que se quería fruto de la experiencia; de sobras conocida es la alarma lanzada por Simon de Tournai en su informe para el concilio de Lion de 1274<sup>9</sup>, cuando al hablar de las beguinas de Bélgica y Francia del norte dice que en ellas hay una seria amenaza de herejía, pues les atraen las palabras sutiles y nuevas, aman discutir de problemas religiosos y teológicos, leen, debaten en conventos o en las calles escritos religiosos en lengua vulgar, y se ocupan de misterios impenetrables hasta para los doctos teólogos; Simon muestra su horror a que «que el verbo divino se vulgarice en lengua vulgar y se den "margaritas" a los cerdos» y advierte por otro lado que se dice de esas mujeres que han recibido los estigmas de Cristo. Justificadas o no, las palabras de Simon de Tournai que asocian a esas mujeres con el acceso a la palabra escrita y la experiencia extática enmarcarían a las beguinas en las formas de mística características desde el siglo XIII y explicarían la progresiva aversión hacia las ramas

<sup>7</sup> John B. FREED, «Urban Development and the "Cura Monialium" in Thirteenth-Century Germany», *Viator*, 3, 1972, pp. 311-327.

<sup>8</sup> Los dos decretos que conciernen al tema son el decreto *«Ad nostrum»*, que definía la herejía del libre espíritu y la enmarcaba en la «secta abominable de hombres conocidos como begardos e infieles y mujeres conocidas como beguinas», y el decreto *«De quibusdam mulieribus»*, que condenaba a las mujeres «comúnmente conocidas como beguinas», que vivían sin una regla aprobada y sin votos. E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, Leipzig, 1981-1987, II, 1169; sobre el concilio y ambos decretos véase también R. LERNER, op. cit., pp. 44-54 y 78-84.

<sup>9</sup> Sobre los tres informes preparatorios para el concilio de Lion entre los que figura el de Simon de Tournai, véase H. GRUNDMANN, op. cit. p. 334.

más independientes del movimiento y su definitiva identificación con la herejía del libre espíritu.

En todo caso, la combinación de estos tres elementos está presente en la elaboración de un modelo de espiritualidad femenina, de *mulier religiosa*, que aparece perfectamente delimitado en la literatura de confesores. Ciertamente se trata de un *topos* literario. Para algunos incluso de una creación literaria programática carente por completo de toda relación con un sustrato personal de experiencia religiosa y portadora de un tipo fijo de discurso y de expresión del yo<sup>10</sup>. Para otros, en una aproximación que me parece más interesante, las vidas de mujeres religiosas narradas por sus confesores pondrían en juego una literatura específica mujeres, como fruto de una experiencia de diálogo con lo femenino<sup>11</sup>; se trataría por tanto de un discurso puesto en boca de la mujer confesada que traduciría la experiencia masculina de la espiritualidad femenina. Ese discurso masculino sobre la experiencia que los confesores hicieron de la mujer como un aspecto de su propia experiencia como hombres se caracterizaría por su sentido de «otredad», de hallarse ante la diferencia que se expresa teórica y literariamente como la diferencia entre la actividad intelectual masculina y la experiencia mística femenina<sup>12</sup>. J. Coakley ha trazado con acierto la evolución de esta idea ligada a la de la literatura de confesores a través de siete vidas de santas confesadas escritas por dominicos y enmarcadas en el arco cronológico que va del siglo XIII al XVI: las mujeres son todas ellas beguinas o terciarias, y el encuentro entre ellas y sus confidentes se ha hecho en el curso de su ministerio público en las ciudades; todas se caracterizan por su alto grado de ascetismo, visiones y milagros. Siguiendo a Caroline Walker Bynum<sup>13</sup>, Coakley interpreta

<sup>10</sup> Ursula PETERS, *Religiöse Erfahrung als literarisches Fackum. Zur Vorgeschichte und Genese frauennymistischer Texte des 13 und 14 Jahrhunderts*, Tübingen, Niemeyer, 1988. Las tesis de U. Peters tienen el acierto de afrontar los textos místicos de y sobre mujeres de los siglos XIII y XIV como «hechos literarios» y llevar la reflexión al campo de la producción y recepción de los mismos; sin embargo, su análisis deja de lado cualquier diálogo entre el yo y los modelos y *topos* literarios e ignora las diferencias que se pueden establecer entre formas de discurso que, cuando menos, presentan distintos procesos de paso de la palabra al texto y diferentes grados de *escripturalidad*. Véase al respecto Blanca GARI y Alicia PADROS-WOLFF, «El país de la libertad: experiencia mística y palabra femenina en Margarita Porete y Katrei», estudio introductorio a la traducción de Margarita Porete: «*El Espejo de las Almas Simples*»/Anónimo: «*Schwestern Katrei*», Barcelona (en prensa).

<sup>11</sup> Esta tesis la desarrolla fundamentalmente John COACKLEY, «Friars as Confidants», op. cit., a través de un análisis de la literatura hagiográfica de confesores dominicos que describen las vidas de sus santas confesadas. Véase también E. PETROFF «Male confessors and female penitents. Possibilities for dialogue» en *Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*, Oxford V.P. pp. 139-160.

<sup>12</sup> André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, 1981, p. 409 señala la extrema polarización en los mendicantes entre las formas de conocimiento masculina y femenina que acogen por completo el *topos* de la vía teórica y experimental respectivamente.

<sup>13</sup> C.W. BYNUM, *Holy Fest and Holy Fast...*, op. cit., pp. 277-302.

de forma radical la vivencia de la diferencia en los escritores dominicos: la «otredad» de *ellas significa para el hombre la presencia de lo divino*; e incapaces de la experiencia directa a través de su «oficio» eclesiástico o de su conocimiento teológico, los confesores encontrarían en ellas la mediación carismática. Por otro lado, los hombres que dicen las vidas de las mujeres santas no sólo juzgan y aprueban sino que participan, están presentes, colaboran en ellas y se alzan como sus más fervientes devotos, devoción en la que buscan decirse ellos mismos.

De esta forma la literatura de confesores asumiría la contraposición entre dos formas de autoridad que tendrían distinta procedencia: la autoridad institucional y la carismática o «informal»<sup>14</sup>. Ahora bien, en el interior de esa contraposición de autoridades que la tópica literaria propone como complementaria se descubre en realidad la existencia de un conflicto: se trata del peligro potencial que entraña la necesidad de combinar la autoridad sacerdotal que se tiene a sí misma por mediadora con lo divino, con la autoridad carismática que ellas emanen y que sería igualmente mediadora. Durante el siglo XIII y una parte del XIV la tensión revela únicamente un potencial subversivo en la autoridad femenina que no parece traspasar las barreras de la latencia; las vidas de santas reproducen sobre todo el aspecto positivo de una relación entre confesor y confesada que toma como modelo inicial la citada vida de María de Oignies. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIV la vida de Catalina de Siena escrita por Ramón de Capua, general de los dominicos, señala una inflexión en la literatura de confesores<sup>15</sup>. La llamada «*Legenda Maior*», que se va a convertir en el nuevo modelo literario de hagiografía para las posteriores vidas de mujeres santas escritas por confesores, acoge por un lado de forma radical el poder del carisma femenino, pero, advirtiendo el peligro, ensaya por otro una domesticación del mismo en una esforzada afirmación de la incuestionabilidad del rol sacerdotal al servicio del cual trabaja la autoridad femenina que no desafía, sino que sirve a la Iglesia. Así, aunque es cierto que la *vita* revela una estrategia dirigida a proyectar su activismo carismático en el interior de un modelo de santidad sometido a la autoridad del clero<sup>16</sup>, aparece también con claridad la tensa contradicción de una aguda inversión de roles que hace acuciante la necesidad de integrar la relación en el marco de la autoridad eclesiástica.

<sup>14</sup> Al respecto véase Agostino PARAVICINI y André VAUCHEZ (eds.), *Potere carismatici e informal: chiesa e società medioevali*, Palermo, Sellerio, 1992.

<sup>15</sup> *Acta Sanctorum* III, París, (abril), 1865-1866, pp. 862-967. J. COACKLEY, «Friars as Confidants...», op. cit., p. 234-238.

<sup>16</sup> A. VOLPATO, «Tra sante profetesse e santi dotti: Caterina da Siena» en E.S. van KESSEL (ed.), *Women and Men in spiritual culture. XIV-XVII centuries*, The Hague Netherlands Government Publishing Office, 1986, pp. 149-161. Sobre Catalina véase también Kari Elisabeth BORRESEN, *Le Madri della Chiesa. Il Medioevo*, Nápoles, D'Auria, ed., 1993, pp. 59-61.

Las hagiografías posteriores seguirán puntualmente ese modelo que, casi a pesar suyo, hace suya la realidad del peligro e intenta controlarlo, pero no conseguirán exorcizar del todo la amenaza de la inversión de los roles, hasta tal punto que en el siglo xv los confesores no deben defender ya la ortodoxia de sus santas sino la suya propia<sup>17</sup>; será esa amenaza manifiesta la que al final acabará con el modelo literario. La pregunta fundamental, sin embargo, es quién la introdujo. Por qué desde mediados del xiv esa experiencia maculina de la mediación carismática femenina tuvo que defenderse de su potencial de destrucción del orden institucional. Ese potencial ¿había sido creado por la literatura de confesores o ésta intenta dar respuesta desde el siglo xiii a una realidad que se sitúa frente a ella? Con toda probabilidad esa inversión de roles literaria y ese ejercicio de la autoridad femenina que los confesores intentaron domesticar al servicio de la Iglesia tenía, en la reciprocidad entre literatura y realidad, una traducción «real».

En relación con esta problemática creo que una reflexión sobre el tratado que se acostumbra a conocer como *Schwester Katrei* y su comparación con las hagiografías de santas confesadas puede aportarnos nuevos datos y darnos algunas pistas<sup>18</sup>. Anónimo, escrito en la primera mitad del siglo xiv, este texto es un diálogo de vida entre una «hija» (una beguina) que se confiesa y su «honesto confesor» (un fraile, posiblemente un dominico). A través de él se construye un proceso que lleva a la protagonista desde su subordinación al modelo de mediación institucional, hasta la construcción de un modelo de autoridad femenina a través de distintas fases: en un primer momento, la «hija» es guiada por su confesor a través de una relación ordinaria basada en el principio de la obediencia; sin embargo, casi de inmediato

<sup>17</sup> Sobre la influencia del modelo de Catalina en la hagiografía posterior, véase Gabriella ZARRI, *Le Sante Vive: profezie di corte e devozione femminile tra 400 e 500*, Turín, Rosenberg-Sellier, 1992, pp. 87 y ss. Sobre el progresivo des prestigio y caída en sospecha de la literatura de confesores, J. COACKLEY, «Friars as confidants...», op. cit., especialmente pp. 243-245. Luisa Muraro ha señalado también la mutilación de competencia simbólica y autoridad histórica que sufrirá la concepción del carisma femenino en las relaciones de dirección espiritual en la Europa Moderna: L. MURARO «Alfonso non lo sa. Appunti per una storia della direzione spirituale» en *Baïlamme* 14, 1993 pp. 19-34.

<sup>18</sup> El tratado anónimo escrito en dialecto alemánico en los años veinte del siglo xiv, conocido con el nombre de *Schwester Katrei*, fue editado por primera vez como obra del maestro Eckhart por Franz PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Band II, Traktat VI, Leipzig, 1857 (Aalen, 1962), pp. 448-475. El manuscrito editado por Pfeiffer lleva por título *Esta es sor Katrei la hija de Eckhart en Estrasburgo*. Un estudio de los manuscritos lo llevó a cabo a principios de siglo Otto SIMON, *Überlieferung und Handschriftenverhältnis des Traktates «Schwester Katrei»*, Halle, s.d., 1906. Una edición crítica y un estudio en profundidad fue realizado por Franz Joseph SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik*, op. cit. (edición, pp. 303-455). Sobre el tratado y sus lazos con la literatura de confesores véase la traducción y el estudio del mismo en Blanca GARI y Alicia PADRÓS-WOLFF, *Margarita Po-rete: «El Espejo de las Almas Simples»/Anónimo: «Schwester Katrei»*, Barcelona (en prensa).

se ponen de manifiesto contradicciones y conflictos en esta relación y la búsqueda de la «hija» de «un camino más corto». Una segunda fase tendría lugar tras sus prácticas ascéticas cuando acude de nuevo al confesor y él la interroga acerca de las mismas; aquí ella ya no ruega consejo sino que comienza a manifestarse como interlocutora válida del diálogo; finalmente, plantea su decisión, clave de todo el texto, de dejar al confesor y «partir a tierras extrañas»; la ruptura se consolida y se abre una etapa no descrita en el texto que, según se deja entrever, se basa en el ideal de errancia y pobreza voluntaria. La tercera fase da comienzo con el regreso de la «hija» que acude al confesor y éste no la reconoce; se inicia entonces una relación basada en la contraposición y toma de conciencia de los dos roles mediadores y de las dos vías de conocimiento, experimental y teórico; el saber del confesor sirve por última vez a la como mediación en su camino para alcanzar una primera experiencia extática-unitiva y una definitiva experiencia de muerte mística con la que se cierra esta etapa. A partir de aquí y casi hasta el final del texto se practica una inversión total de roles: la «hija» vuelve en sí y, confirmada en Dios, abandona al confesor para irse de nuevo a «tierras extrañas». Ahora es el confesor quien, como discípulo que busca a su maestro, «va en busca de la «hija» en un país extraño y le ruega por el amor de Dios que hable con él». Da comienzo así un discurso pedagógico de la «hija» que inicia al confesor a través de la palabra. Finalmente el último fragmento del tratado nos narra como, solicitada con insistencia por el confesor, la enseñanza de la «hija» provoca en él una primera experiencia unitiva, tras la cual, para que pueda alcanzar algún día ese estado de forma permanente, también debe abandonar su mediación, es decir, a su maestra; por ello, cuando él le pide ayuda para el último paso, ella le responde.

Los puntos de contacto con las vidas de biografiadas por sus confessores son evidentes: la relación de guía espiritual de un fraile y una mujer laica religiosa, una beguina, la práctica ascética de ella, el contraste entre las vías de conocimiento, experimental en ella y teórica en él, la amenaza de una inversión progresiva de roles, etc. Sin embargo, a pesar de las apariencias, esta *vita* es muy distinta. En primer lugar se trata de un texto anónimo escrito en tercera persona, lo que aleja a su autor o autora de la función de coprotagonista que imprimen los confessores a sus relatos. Pero su principal diferencia radica en que aquí la inversión de roles es total y llevada hasta el final acaba por romper el régimen de la mediación eclesiástica y masculina. A partir de cierto momento podemos decir que la «hija» no se confiesa sino que instruye en un proceso iniciático al «honesto confesor» convertido en su discípulo. En un determinado punto de su discurso cuestiona incluso explícitamente la función sacramental del confesor, diciendo: «Mucha gente dice: ¿Amaré y obedeceré con placer a mi confesor! ¿Quién escuchó su confesión [la de María Magdalena] en el bosque? ¿A quién obedeció? y ¿quién le dio el cuerpo de Dios o le ofre-

ció consuelo alguno?»<sup>19</sup>. Por otro lado, aunque el tratado parece recoger al pie de la letra la duplicitud y división de los roles asumida por la literatura de confesores, ese *topos* sufre aquí un cambio significativo: la vía teórica no permanece en posesión de la palabra para narrar las experiencias de la «hija», sino que esa palabra se desliza progresivamente al campo de la «hija», para construir desde ella misma, partiendo de su experiencia, un discurso mediador. Finalmente, los contenidos teológicos y las formas de experiencia mística presentes en el texto recogen los aspectos más radicales de la espiritualidad de la época que propone en última instancia la necesaria abolición de toda mediación temporal (en la que se incluye la Iglesia), situando el texto en esa difícil barrera entre la ortodoxia y la heterodoxia que ha llevado a la crítica contemporánea a considerarlo uno de los más claros exponentes de la literatura del libre espíritu<sup>20</sup>. Sin embargo, en muchos aspectos sus propuestas son semejantes a las que hallamos en la literatura de confesores, y, por otro lado, no debe perderse de vista que el ámbito de producción del tratado es la mística renana y el círculo de discípulos del maestro Eckhart; que la historia de la «hija» fue famosa en su época, a tenor de los muchos manuscritos que nos han llegado; que se copió y conservó en monasterios masculinos y de forma significativa en conventos femeninos, y que un monje benedictino, atribuyéndola al maestro, la tradujo al latín a mediados del siglo XIV, considerando que no trataba cosas que debieran ser leídas por laicos, advirtiendo el peligro potencial que contenía su mala interpretación y sosteniendo, una vez más, que no se debía dar «margaritas a los cerdos»<sup>21</sup>.

Me parece que, autor o autora, quien escribió este tratado puso ante los ojos de la Iglesia desde una invención literaria el espejo de una realidad: el auge del poder carismático, de la autoridad femenina que los frailes dominicos y franciscanos vivieron como una profunda experiencia de otredad e intentaron interpretar y domesticar al servicio de la Iglesia. Evitar la explosión de esa autoridad por encima o al margen de la Iglesia tal como plantea *Katrei* es uno de los objetivos de las hagiografías que sancionaban

<sup>19</sup> María Magdalena, discípula y amante de Cristo, es el modelo seguido por la «hija»; en este fragmento se refiere a la leyenda de la Magdalena tal como aparece en Santiago de la VORAGINE, *La Leyenda Dorada*, Madrid, Alianza Fórmula, 1982, pp. 382-391.

<sup>20</sup> Con todo, las dificultades de definir el movimiento del libre espíritu y su comprensión como una «secta herética» siguiendo la definición de la Iglesia en Vienne, más que como una corriente que impregna la ortodoxia y la heterodoxia, han llevado recientemente a B. McGINN a discutir acerca de la ortodoxia o no de este texto y su consecuente inclusión o no en la literatura del libre espíritu, Bernard Mc. GUINN, «Donne mistiche ed autorità esoterica nel XIV secolo» en *Potere carismatici e informal... op. cit.* Creo, sin embargo, que es válido para *Katrei* el análisis de Eleonor McLAUGHLIN, «The Heresy of the Free Spirit...», op. cit., y su conclusión según la cual no es posible trazar para el libre espíritu una barrera de contenidos entre la literatura ortodoxa y la heterodoxa.

<sup>21</sup> Otto SIMON, *Überlieferung und Handschriftenverhältnis...*, op. cit.

esa autoridad, pero también de quienes hicieron caer cada vez más claramente bajo sospecha esas formas de espiritualidad. La literatura de confessores nació dando respuesta a las nuevas formas de religiosidad femenina, asumiéndolas armoniosamente al servicio de la Iglesia; sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XIV se vió obligada a poner de manifiesto tacitamente la inarmonia al intentar construir un modelo de santidad femenina que superase e hiciese frente a la amenaza de destrucción del régimen de la mediación eclesiástico-masculina. De este modo el confesor de mujeres quizás no tradujo fielmente en sus escritos la palabra femenina, pero sí la existencia de un conflicto que esa palabra provocó en Occidente en los últimos siglos de la Edad Media.

## BIBLIOGRAFIA