

## MUJERES Y CARISMA PROFÉTICO EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO. LAS PROFETISAS MONTANISTAS\*

*Women and prophetic charism in the ancient Christianity.  
The montanist prophetesses*

María José HIDALGO DE LA VEGA

*Universidad de Salamanca. Correo-e: psique@usal.es*

Fecha de recepción: 01-09-2006; Fecha de aceptación: 15-09-2006

BIBLID [0213-2052(2006)24;51-61]

**RESUMEN:** Este artículo trata de analizar brevemente el papel significativo que las mujeres desempeñaron en el montanismo en su condición de profetisas y las estrategias de represión de género que la jerarquía eclesiástica desarrolló para alejarlas del seno de la Iglesia, prohibiendo sus prácticas y actividades que suponían de hecho un peligro para la jerarquía eclesiástica y, en general, para la sociedad patriarcal romana.

*Palabras claves:* mujeres, profetismo, montanismo, Iglesia ortodoxa.

**ABSTRACT:** This paper treats to explain the significative role wich the women developed in the montanism like prophets and the strategies of gender repression made by ecclesiastical hierarchy, in order to control and forbid their dangerouses activities to the ortodox church and to the patriarchal roman society.

*Key words:* women, prophetic charism, montanism, ortodox church.

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación BHA2003-01936, del que soy la investigadora principal.

En la antigüedad clásica los hombres divinos y/o profetas eran aquellos personajes que, habiendo liberado su espíritu de toda atadura carnal y después de romper con su ambiente familiar y social para dedicarse a una vida de ascetismo riguroso (*enkrateia*), y de estar en contacto con lo divino de forma continuada, llegaron a adquirir un tipo de naturaleza divina a través de su *dínamis*. Es como si hubieran sido encarnados por el poder divino, según el pensamiento filosófico antiguo. La *dínamis* es un concepto preciso que se refiere a la capacidad de controlar los poderes del universo y a la relación de los hombres con los dioses, consiguiendo el estatuto de intermediario y *medium* entre ambos. En su origen esta manipulación de poderes se consideraba un atributo divino y aparecía formalmente en narraciones aretalógicas referidas a los dioses. Posteriormente se asignó a aquellos seres humanos que podían mostrar que poseían ese mismo dominio de los poderes sobre los elementos de la naturaleza y las fuerzas demoníacas, y realizaban profecías y milagros con unos propósitos soteriológicos. Con lo que en algunos casos este poder religioso carismático y de don profético podía escapar al control político y religioso y se manifestaba como una alternativa al credo oficial e incluso como injerencia en el orden social establecido<sup>1</sup>.

El hecho mismo de que a los profetas, filósofos itinerantes y hacedores de milagros, incluido Jesús y los apóstoles, en todo el mundo helenístico greco-romano, se les acusara de practicar la magia y la *goetia*, significaba que no existía una línea divisoria clara entre el filósofo, el taumaturgo, profeta y/o el mago, y sus actividades para los sectores cultos ni para las clases populares. La propia ambigüedad y versatilidad de la actividad de estos personajes hacían que fuesen términos intercambiables y proveían un campo abonado para ser utilizado por los escritores paganos y cristianos con fines diversos<sup>2</sup>.

El profeta u hombre divino pagano opera y actúa desde y por la ciudad, y para beneficio de los ciudadanos, en cambio el profeta cristiano actúa desde fuera del mundo civilizado y contra sus formas de vida, es un verdadero *outsider*. Pero también se produce una cierta tendencia hacia la marginalidad entre algunos hombres divinos paganos, que marca de algún modo el camino del marginado profeta y

1. BROWN, P.: «The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS*, 61, 1971, pp. 80-101; Íd.: *The Cult of The Saints*. Chicago, 1981; HIDALGO DE LA VEGA, M.<sup>a</sup> J.: «Los hombres divinos: De la dependencia religiosa a la autoridad política», *ARYS*, 4, 2001, pp. 211-230 con bibliografía anterior; GREEN, W. S.: «Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition», *ANRW*, II, 19.2, pp. 619-647, esp. 619-622; HOWARD-JOHNSTON, J.-HAYWARD, P. A. (eds.): *The Cult of Saints in Late and the Early Middle Ages*. Oxford, 1999.

2. AUNE, D. E.: «Magic in Early Christianity», *ANRW*, II, 23.2, pp. 1507-1557; HIDALGO DE LA VEGA, M.<sup>a</sup> J.: «Apolonio de Tiana: ¿mago u hombre divino?», en *Actas del II Congreso Peninsular de Historia Antigua*. Coimbra, 1993, pp. 193-216; EAD: «La función de los milagros en la sociedad romana imperial», en LORING, M. I. (ed.): *Homenaje al Prof. Abilio Barbero*. Madrid, 1997, pp. 329-348; Íd.: «Los hombres divinos», p. 214 y ss.

santo cristiano en el escenario de los cambios sociales que se producen en los siglos II y III.

Todo este panorama complejo, plural, ambiguo y difuso hay que entenderlo a la luz del debate ideológico-religioso que en esta época se desarrollaba entre las diversas escuelas filosóficas paganas y el cristianismo, que a su vez son manifestaciones de los cambios que a lo largo de los siglos II y III se dieron en las actitudes, hábitos, usos y creencias religiosas de la sociedad romana, constatándose que filosofía, religión, misterios y magia nadaban en un mar extenso sin límites precisos y en una ambigüedad necesaria, pero en la que algo mágico y prodigioso era necesario para que fueran eficaces y útiles en su función de control ideológico. Pero, también, todo ello formaba parte de la controversia y debate en el interior del cristianismo en su trayectoria por definir una ortodoxia doctrinal de gran alcance, que definitivamente le diera el control y la estabilidad definitiva a la Iglesia católica a través de sus obispos y jerarquías eclesiásticas.

En el contexto del paganismo clásico, de igual forma, las mujeres sacerdotisas eran profetisas en el sentido de «la que habla en lugar de la divinidad». Este don, inspirado por Apolo, les permitía ponerse en contacto con la divinidad y adquirir un conocimiento del pasado, del presente y del futuro en un estado de enajenación mental<sup>3</sup>. Este contacto con la divinidad les permite recibir su inspiración y transformarse en personas sagradas, estableciéndose una estrecha relación intercambiable entre profetisa, sacerdotisa y adivina. El carácter profético aporta un gran carisma y autoridad a estas mujeres-sacerdotisas<sup>4</sup>. En estos aspectos formales no había, pues, diferencias entre hombres y mujeres que practicaran el profetismo. La inspiración profética es algo común y similar para los dos. Se trataba de ser poseído/a por el dios en un estado que es causa y efecto de la «locura profética» y del éxtasis. En este estado obtienen una experiencia onírica, alcanzan unos estados contemplativos, extáticos y místicos e, incluso, hablan por sugestión divina. Es una especie de «incubatio», de la que tantos ejemplos nos aportan las fuentes paganas<sup>5</sup>. A su vez, las mismas fuentes son reiterativas al aconsejar e incluso exigir la continencia sexual o la castidad como vehículo para combatir el riesgo a la esclavización del cuerpo por los deseos y placeres desmedidos<sup>6</sup>. La continencia sexual era

3. Platón, *Ion.*, 533d; *Fedro*, 244-45; *Timeo* 71d-72c; Plut.: *De defectu oraculorum*,

4. KRAEMER ROSS, S.: «Ecstasy and Posesión: The Attraction of Women to the Cult of Dionysius», *HThR*, 72, 1979, pp. 580; GUERRA GÓMEZ: *El sacerdocio femenino*. Toledo, 1987, p. 288.

5. Entre otros cf. HANSON, J. S.: «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW*, II, 23.2, 1980, pp. 1395-1427; MARTÍN-ARTAJÓ, A.: «En torno a la «incubatio», en ALVAR, J.; BLÁNQUEZ, C. y WAGNER, C. G. (eds.): *Sexo, muerte y religión en el Mundo Clásico*. Madrid, 1994, pp. 135-143, últimamente.

6. Plut.: *Praec. Coniug.*, 33, 142E explica bien estas ideas, en las que se producía una *paideia* del alma sobre el cuerpo, al que educaba, pero no rechazaba; CLEM. ALEX., *Strom.*, 3, 7. 57: «la continencia para nosotros (los cristianos) quiere decir que no hay deseos, no porque uno ante el deseo se domine, sino porque se hace dominador del (acto) de desear», resume la visión cristiana sobre el cuerpo, al que no sólo dominaban los cristianos, sino que transformaban en su enemigo. Sobre la visión del cuerpo en

uno de los elementos esenciales para poder alcanzar el correspondiente nexo con la divinidad. Posiblemente uno de los ejemplos más conocido e ilustrativo de lo que decimos, sea la conversión e iniciación de Lucio, narradas en el libro XI de *Las Metamorfosis* de Apuleyo. Se trata de los misterios de Isis y del personaje Lucio que, una vez que recobra su condición humana y se dispone a iniciarse en dichos misterios, tiene que observar una serie de prácticas y entre ellas la abstinencia sexual (XI, 19.3). Este mismo principio regía para las mujeres en los misterios y para las sacerdotisas en general<sup>7</sup>.

En el contexto cristiano el profetismo es un fenómeno muy extendido y la figura del profeta tiene una relevancia literaria e historiográfica muy significativa, como todos sabemos<sup>8</sup>. El contenido de la profecía presentaba en muchos casos dos niveles de mensajes: uno, fácil de comprensión y expresado por medio de un léxico asequible a todo creyente o público en general, y otro, más difícil y secreto expresado por medio de alegorías, proverbios o parábolas, y dedicado a los iniciados (Orig. *Cels.* X, 16-23). Por mucho que Orígenes pretendiera delimitar el campo semántico y doctrinal de la profecía frente al mensaje profético que se constata también en los misterios paganos, no podía conseguirlo. Ambos fenómenos bebían en las mismas fuentes culturales y filosóficas, y las interferencias e interdependencias entre ellos eran inevitables. El mismo ejemplo del *mystes*-Lucio, referido antes, que observa una serie de normas éticas para conseguir su unión con la diosa, es expresión del sustrato común cultural y social en el que se desenvuelven los misterios y el cristianismo<sup>9</sup>. La *pietas*, la mística y el éxtasis que latían en las plegarias que Lucio dedica a Isis en nada se diferencian de las expresadas por cualquier

---

el paganismo y cristianismo; cf. LANE FOX, R.: *Pagans and Christians*. London, 1986; BROWN, P.: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, 1988, p. 22 y ss.; MAZZUCCO, Cl.: *E fui fatta maschio. La donna nel Cristianesimo primitivo*. Firenze, 1989; SISSA, G.: «Una virginité sans himen: le corps féminin en Grèce ancienne», *Annales ESC*, 39, 1984, pp. 1132 y ss.; ROUSSELLE, A.: *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*. Paris, 1983, pp. 79-90; 153-169; VERNANT, J. P.: «Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente», en *Historia del cuerpo humano*, vol. I. Madrid, 1990, pp. 20-30.

7. Propertio, II, 33.1 y ss.; Tibulo, I, 3. 23 y ss.; Ovid., *Amores*, II, 2, 25-26; *Ars. Amand.*, I, 77-78; Juvenal, *Sát.*, VI, 489 y ss.; Pausanias, VII, 25.13 informa sobre las sacerdotisas de un santuario de la diosa Gea en Acaya: «Para el sacerdocio es elegida una mujer que a partir de esto ha de llevar una vida sin que antes haya podido conocer más que un hombre». HEYOB, S. K.: *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World* (EPRO 51). Leiden, 1975, esp. pp. 113 y ss.; ALVAR, J.: «La mujer y los cultos misticos: marginación e integración», en RODRÍGUEZ, M.<sup>a</sup> J.; HIDALGO, E. y WAGNER, C. G. (eds.): *Jornadas sobre roles sexuales: La mujer en la historia y la cultura*. Madrid, 1994, pp. 73-84.

8. MONLOUBOU, L.: *Profetismo y profetas: profeta ¿quién eres tú?* Madrid, 1971; ESPINEL MARCOS, J. L.: *Profetismo cristiano: una espiritualidad evangélica*. Salamanca, 1990. Ambos desde una perspectiva católica.

9. Sobre estas concomitancias e interferencias la bibliografía es muy abundante y desarrollada desde perspectivas y miradas diversas. Se puede consultar WIENS, D. H.: «Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Environment», *ANRW* II, 23.2, 1980, pp. 1248-1280, esp. 1258-1279; últimamente me remito a la lúcida síntesis elaborada por ALVAR, J.: *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*. Barcelona, 2001, c.5, pp. 287-313.

fiel-santo cristiano en su relación con el dios cristiano, como pone de manifiesto la abundante literatura cristiana. A pesar de ello, se han realizado estudios, desde perspectivas diversas, para analizar las diferencias y los aspectos originales de los profetas cristianos respecto de personajes similares en otros contextos religiosos<sup>10</sup>. De todas formas, será necesario un tiempo mayor y una reelaboración y construcción de un nuevo discurso religioso con un léxico y una simbología que les separaran definitivamente del escenario de los misterios. Con todo, hay que decir que esta consolidación del credo cristiano estará en relación con las transformaciones sociales producidas en la sociedad romana a partir de los siglos III y IV d.C., su adecuación a ella como ideología religiosa y su visibilidad absoluta como religión de estado.

El carisma profético se manifestaba como un don procedente de Dios y por el que la persona en cuestión podía preanunciar el futuro, curar, ver cosas secretas, tener revelaciones y visiones, y entrar en contacto y conversación con Dios por medio del éxtasis alcanzado. En estado extático a veces se llegaba a perder la razón y en otros casos se articulaban sonidos ininteligibles<sup>11</sup>. El profeta se convertía en un *medium* poseído por el dios y hablaba por boca de él<sup>12</sup>. Por la documentación existente<sup>13</sup> se deduce que la función profética estuvo muy extendida en los primeros siglos del cristianismo e incluso no se excluye que los profetas formasen parte de una organización dentro de la jerarquía religiosa constituida por apóstoles, profetas, maestros, profetisas y mártires<sup>14</sup>. Sin embargo, a finales del s. II desaparece el profeta como personaje autónomo y su función queda absorbida por el obispo, por la necesidad que tenía la Iglesia de regular una función y figura tan carismática, pero de difícil control<sup>15</sup>. Ignacio de Antioquía fue el que intentó corregir el profetismo más radical y estableció un modelo de comunidad carismática sometida al obispo, pero sólo tuvo éxito en aquellas comunidades en las que la autoridad del obispo estaba consolidada, con lo que se puede entrever que continuaría

10. AUNE, D. E.: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, 1983; CALLAN, T.: «Prophecy and ecstasy in graeco-roman religion and 1 Corinthians», *Novum Testamentum*, 27, 1985, pp. 125-40; FORBES, C.: *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*. Tübingen, 1995.

11. Pablo, *1 Ep. Corint.*, 14, 1-15.

12. FUGLISTER, N. «Profeta», en FRIES, H. (ed.): *Conceptos fundamentales de la Teología*. Madrid, 1967, pp. 518-544.

13. Epif., *Haer.*, 49,3; Eus., *Hist. Eccl.*, III, 31, 3; IV, 17, 2-4; V, 24, 2; Clem. Alex., *Strom.*, 3, 6, 15.

14. Existen posturas diversas sobre la institucionalidad o no del profeta. Sobre esta cuestión véase el artículo publicado en este mismo número de MUÑIZ GRIJALVO, E.: «Estrategias de represión de los carismas proféticos en el cristianismo primitivo», *SHHA*, 24, 2006.

15. CZESK, C.: «La tradizione profetica nella controversia montanista», *Augustinianum*, 29, 1989, pp. 56 y ss.; GASCÓ, F.: «Castidad y don profético. Las profetisas montanistas», en ALVAR, J.; BLÁNQUEZ, C. y WAGNER, C. G. (eds.): *Sexo, muerte y religión en el Mundo Antiguo*. Madrid, 1994, pp. 213-22.

un profetismo paralelo al oficial y en concurrencia con él, por más que se quiera minimizar su importancia<sup>16</sup>.

De igual forma que ocurría en el contexto pagano con los misterios, el carisma profético está abierto también a las mujeres. Ya lo expresó Pablo (1 Cor., 11, 4-5) al decir que «todo hombre y toda mujer cuando ora o profetiza... debe llevar la cabeza descubierta el hombre y cubierta la mujer». Precisamente fueron algunas mujeres cristianas las que, dotadas de este don, ejercieron una gran atracción sobre paganos y cristianos por la gran autoridad que les confería el carisma profético. Desde la época de los apóstoles mujeres profetisas acompañaban a los apóstoles y desarrollaban un papel muy eficaz en la propagación de la doctrina evangélica y en la conversión de mujeres paganas. Los que presenciaban sus éxtasis y locura profética quedaban seducidos ante esta autoridad carismática que manifestaban al lanzar las profecías más diversas, teñidas casi siempre de un tono apocalíptico que competía en eficacia y utilidad con el obispo, cuya autoridad y carisma estaba aún en vías de consolidación<sup>17</sup>. Precisamente fue el montanismo el que encontró en el don profético su verdadera esencia, aunque es difícil rastrear de manera directa toda su importancia, dado que la literatura montanista se ha perdido completamente, no de manera casual, y sólo disponemos de las obras de Tertuliano que en una etapa se adhirió al montanismo. También disponemos de fuentes indirectas, como las obras de Eusebio, Epífanos de Salamina, Jerónimo, Clemente de Alejandría y otros<sup>18</sup>. En un pasaje muy expresivo Eusebio de Cesarea<sup>19</sup> ofrece una descripción de la fase inicial de este movimiento y su atracción en las mujeres:

16. KRAFT: «Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus», *Theologische Literaturzeitung*, 11, 1955, pp. 249-271; HIDALGO DE LA VEGA, M.<sup>a</sup> J.: «El profetismo femenino en la tradición cristiana», *SHHA*, 9, 1991, pp. 115-128; ALFARO BECH, V.: «Los carismas femeninos en el pensamiento pedagógico de Tertuliano», *Actas del Congreso Interdisciplinar sobre Educación y Género*. Málaga, 2002 (en prensa); Íd.: «Retrato de mujer según el montanismo de Tertuliano», en ALFARO, V. y RODRÍGUEZ, V. E.: *Desvelar modelos femeninos: valor y representación en la Antigüedad*. Málaga, 2002, pp. 99-118.

17. GUADUCCI, A.: *Perdute nella storia*. Firenze, 1989, p. 85 y ss.; MAZZUCO, Cl.: *op. cit.*, pp. 71-83; SHÜSSLER, F.: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, 1986, pp. 297-299; HIDALGO DE LA VEGA, M.<sup>a</sup> J.: «El profetismo», p. 116 y ss. Últimamente cf. MACDONALD, M. Y.: *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana: el poder de la mujer histórica*. Estella, 2004.

18. Siguen siendo indispensables los libros de LABRIOLLE, P. de: *Les sources de l'histoire du montanisme*. Friburgo-Paris, 1913, pp. 80-116; Íd.: *La crise montaniste*. Paris, 1913; ALAND, K.: «Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie», *Kirchengeschichtliche Entwürfe*. Gutersloh, 1960, pp. 140-147, presenta una nueva revisión. Últimamente, STROBEL, A.: *Das heilige Land der Montanisten*. Berlín-Nueva York, 1980; FREND, W. H. C.: «Montanism: A movement of prophecy and regional identity in the early church», *Bull. of the Johns Rylands Library*, LXX, 1988, p. 25 y ss.; BRAUN, R.: *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'oeuvre*. París, 1992.

19. Eusebio utilizó tratados antimontanistas como los de Apolinar, Milcíades, Apolonio y Serapión: cf. LABRIOLLE: *Sources*, XX-XXIV.

Montano... en un arrebató convulsivo como poseso y en éxtasis... comenzó a hablar y a proferir palabras extrañas, profetizando desde aquel momento en contra de la costumbre recibida por la tradición y por sucesión de la Iglesia primitiva... El diablo... suscitó otras dos mujeres (Priscila y Maximila)... también ellas se pusieron a hablar delirando, a destiempo y de modo extraño... El espíritu proclamaba bienaventurados a los que se alegraban y vanagloriaban en él y los henchía con la grandeza de sus promesas... (Tuvieron lugar) los vaticinios de Maximila en los que predecía guerras y revoluciones... (Montano) es el que enseñó las rupturas de matrimonios, el que impuso leyes de ayunos, el que dio nombre de Jerusalén a Pepuza y a Timio... estas primeras profetisas son las que, desde el momento en que fueron llenas del espíritu, abandonaron a sus maridos... (H. E. V., 16, 8-20).

Estos pasajes de Eusebio, aunque representativos de la ortodoxia cristiana y, por tanto, muy críticos con Montano y sus profetisas, ponen de manifiesto la importancia del carisma profético que ciertas mujeres tienen en este movimiento y en otros igualmente heréticos como los marcionitas, los valentinianos, etc. A medida que se va consolidando e institucionalizando la Iglesia ortodoxa, las mujeres, que en una primera etapa intervenían de manera autónoma y en igualdad al hombre («las mujeres enseñaban, bautizaban, distribuían la eucaristía y perdonaban»<sup>20</sup>), incluso había comunidades dirigidas por mujeres<sup>21</sup>, comenzaron a ser desplazadas de sus funciones directivas y ministeriales, como consecuencia de la puesta en práctica de sucesivas reglamentaciones misóginas y más rígidas, que coartaban su autonomía e igualdad inicial en los modos de intervención<sup>22</sup>. En contrapartida se va acentuando un carisma profético femenino que tendrá cabida y aceptación en el seno de los movimientos disidentes y heréticos, como el montanismo. Ante este panorama, los obispos se verán obligados a luchar contra ellas para erradicar y eliminar ese profetismo que atentaba contra su autoridad. El profetismo femenino, como manifestación de actos irracionales, no tendría cabida dentro de la ortodoxia cristiana. De esta lucha contra las profetisas se expresa una masculinización del poder y de la autoridad cristiana, mimetizando en este sentido más el modelo del patriarcado hebraico que el arquetipo desarrollado por los misterios paganos<sup>23</sup>.

20. Ambrosiaster, *Comm. Ef.*, 4, 11-12, 3-4; WEISER, A.: «Die Rolle der Fran in der Urchristlichen Mission», en AA.VV. (eds.): *Die Fran in Urchristentum*. Freiburg, 1983.

21. SHÜSSLER FIORENZA, E.: «World, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities», en REUTHER, R. y MCLAUGHLIN, E. (eds.): *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. New York, 1979, pp. 32-35; GRAZIA, MARA M.: «Le funzioni della donna nella chiesa antica», *Rivista de Pastorale Liturgica*, XIX, 2, 1981, pp. 5-16; TORJESEN, K. J.: *Cuando las mujeres eran sacerdotes*. Córdoba, 1996, pp. 60-90; ALEXANDRE, M.: «Imágenes de mujeres en los inicios de la Cristiandad», en *Historia de las mujeres. La Antigüedad*. Madrid, 1991, p. 447; MAZZUCCO, Cl.: *op. cit.*, p. 71; HIDALGO DE LA VEGA, M.<sup>a</sup> J.: «El profetismo», p. 120 y ss.; OSIEK, C.-MACDONALD, H. (eds.): *A Woman's place: house churches in earliest Christianity*. Minneapolis, 2006.

22. MAZZUCCO, Cl.: *op. cit.*, p. 72; ALEXANDRE, M.: *op. cit.*, p. 478; HIDALGO DE LA VEGA, M.<sup>a</sup> J.: «El profetismo», pp. 115-128; OSIEK, C.: *A Woman's place...*, *op. cit.*

23. GUARDUCCI, A.: *op. cit.*, p. 43; HIDALGO DE LA VEGA, M.<sup>a</sup> J.: «El profetismo», p. 125 y ss.

Entre las profetisas más conocidas se sitúan las montanistas Maximila, Priscila y Quintila, cuyas figuras evidentemente aparecen deformadas y manipuladas en los textos católicos<sup>24</sup>. En ellos se les acusa de haber abandonado a sus maridos al recibir el don profético del Espíritu Santo; además aceptaban regalos y dinero, se teñían los cabellos, se pintaban los ojos, vestían con lujo y prestaban dinero a interés. Y si esto no era suficiente, podían perdonar los pecados. Al morir estas mujeres, comenzaron a correr rumores sobre sus prácticas inmorales al celebrar la eucaristía, utilizando la sangre de un niño<sup>25</sup>. Incluso Hipólito (*Refut.* VIII,19, 1-2) las erige en causantes e incitadoras de que los montanistas cayeran en sus errores, al considerar que poseían una capacidad profética mayor que la de los apóstoles. Los cristianos ortodoxos las acusaban de tener un espíritu diabólico y de profetizar en un estado de éxtasis tal que llegaban incluso a perder el conocimiento y, por tanto, no se adecuaban a los cánones del *Nuevo Testamento*. Confundían a los fieles haciéndoles creer que una «obsesión diabólica» era don profético<sup>26</sup>. Hay que recordar el texto, anteriormente referido, de un polemista anónimo, y recogido por Eusebio, en el que se describe el tipo de éxtasis en el que caen Montano y sus profetisas<sup>27</sup>.

A pesar de este ataque hacia las montanistas, los autores cristianos no podían negar la realidad y eficacia de su don profético, conferido por Dios a través del Espíritu Santo que se había introducido en ellas (Jeron. *Ep.*, 41, 4; Agustín, *De haer.*, 26). Además las profetisas montanistas escribieron oráculos, acogidos con gran fervor por sus seguidores. En ellos anticipaban las guerras que tendrían lugar y que serían los signos evidentes de la venida inmediata de Cristo<sup>28</sup>. Además trataban cuestiones doctrinales relacionadas con el don profético. Para ellas y por extensión para todo el movimiento, el don profético se heredaba frente a la sucesión episcopal, defendida por la Iglesia católica. En este sentido las mujeres se situaban en una posición relevante y superior con respecto al hombre en su comunidad, y fuera del control episcopal. Asimismo, estas mujeres se presentaban como modelos de dedicación absoluta y entrega al dios que las poseía y las convertía en heraldos de su reino<sup>29</sup>. Defendían la continencia sexual como elemento imprescindible para poder

24. Eus., *Hist. Eccles.*, V, 18, 3; 18, 7, 11 expone en estos pasajes los testimonios de Apolinar; Jer. *Ep.*, 41, 4; Agus, *De haer.*, 26.

25. Sobre estas cuestiones, véase GROSSI, V.: «Il profetta ecclesiastico nella antiche raccolte eresiologiche», *Augustinianum*, 29, 1989, p. 79 y ss.; MAZZUCCO, Cl.: *op. cit.*, p. 78 y ss.; RODRÍGUEZ, V. E.: «Las vírgenes cristianas en Tertuliano», en ALFARO BECH, V. y RODRÍGUEZ MARTÍN, V. E. (eds.): *Desvelar modelos femeninos: valor y representación en la Antigüedad*. Málaga, 2002, pp. 75-95.

26. CZESZ, B.: *op. cit.*, p. 64; GROSSI, V.: *op. cit.*, p. 77; STEWART-SYKES, A.: *From Prophecy to Preaching*. Leiden-Boston-Colonia, 2001; MUÑIZ GRIJALVO, E.: «Estrategias de represión de los carismas proféticos en el cristianismo primitivo», *SHHA*, 24, 2006; MACDONALD, M. Y.: *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana: el poder de la mujer histórica*. Estella, 2004.

27. Texto de Apolinar recogido por Eusebio, *Hist. Eccl.*, V, 16, 8.

28. Epífanos, *Paranion*, XLVIII, 2, cf. LABRIOLLE, P.: *La crise*, pp. 68 y ss.

29. Epífanos, *Panorion*, XLVIII, 13, cf. LABRIOLLE, P.: *La crise*, pp. 73-76; GASCÓ, F.: «Castidad y don profético», p. 220.



alcanzar el don profético. Aspecto que ya vimos que se producía de igual forma en los misterios paganos.

En su etapa filomontanista Tertuliano hablaba positivamente de la existencia del profetismo entre las mujeres, realizado en estado de éxtasis, al tiempo que tenían visiones y proclamaban salmos y rezos. Incluso habla de «una hermana de fe que posee el carisma de la revelación y lo recibía durante la celebración dominical en la iglesia y por medio del éxtasis» (*De anima*, 9, 4). En otra obra<sup>30</sup> no tiene empacho en elogiar los oráculos de Priscila, a la que llama «santa profetisa», e incluso resalta alguno de estos textos oraculares, en el que se proclamaba la castidad como base de armonía interior y vehículo de revelaciones salutíferas, considerándolo como «anuncio evangélico». Sin embargo, no está de acuerdo con que las mujeres en las comunidades cristianas desempeñen el papel relevante que Montano les permitió. Eran admitidas en el clero y podían ocupar los cargos de patriarca, diáconos, obispos y presbíteros, ya que según su cuerpo doctrinal, el sexo no significaba nada para Cristo. No era ni masculino ni femenino. Incluso para justificar estas creencias se citaba como fuente de autoridad a cierta literatura cristiana<sup>31</sup>. Tertuliano no tolera que ejerzan función evangelizadora ni sacerdotal, y, en general, denuncia a las mujeres de los grupos disidentes con descalificaciones hacia ellas: «Qué impudicia que se atrevan (ellas) a enseñar, disputar, exorcizar, prometer curaciones e incluso bautizar!» (*Prescrip. de herejías*, 41, 1-4). Además les recuerda que tienen que estar veladas en la iglesia y calladas; no pueden enseñar, ni bautizar, ni reivindicar funciones de hombres y mucho menos el ministerio sacerdotal (*De virg. velandis*, 9, 1).

Según Epífanos<sup>32</sup>, el atrevimiento de Priscila (o Quintila) llegó al extremo de proclamar en sus versiones oraculares que fue el mismo Cristo, vestido de mujer y con traje resplandeciente, el que le inoculó la sabiduría. En un oráculo Maximila dice: «Se me aleja de los corderos, como a una loba. Yo no soy un lobo, soy la Palabra, el Espíritu Poderoso»<sup>33</sup>. Evidentemente la osadía igualitaria de estas profetisas atacaba la ortodoxia cristiana, actuando al margen de la jerarquía; pero, a su vez se constata que sus carismas proféticos tenían una gran influencia en el seno de sus comunidades. Por ello, era imposible que este profetismo (femenino y masculino) pudiera prosperar de manera abierta. En nuestro caso las profetisas eran difícilmente controlables y en sus éxtasis podían proferir denuncias contra la jerarquía eclesiástica, dar disposiciones contrarias a las del obispo y alterar el orden social de las comunidades cristianas. De hecho en las comunidades donde actuaban se convirtieron en un poder paralelo y en los márgenes de la ortodoxia. El conflicto

30. Tert., *De exhort. castitatis.*, 10, 5 cf. LABRIOLLE, P.: *La crise*, pp. 77-87; CONTRERAS, C. A.: «Christian Views of Paganism», *ANRW*, II, 23.2, 1980, pp. 974-1022, esp. 1006-118.

31. *Gal.*, 3, 28; *1 Corint.*, 11, 3; *Epif., Pan.*, 49, 2, 5; 3, 2; *Jer. Ep.*, 41, 3. Cf., HIDALGO DE LA VEGA, M.<sup>a</sup> J.: «El profetismo», p. 221 y ss.

32. *Panorion*, XLIX, 1, cf. LABRIOLLE, P.: *La crise*, pp. 85-95.

33. Recogido por ALEXANDRE, M.: *op. cit.*, p. 485.

estaba servido entre dos visiones: la ortodoxa, representada por la jerarquía eclesiástica, que se atribuía la racionalidad y sensatez como instrumentos de su actividad mediadora con el Espíritu, y la heterodoxa, basada en un aspecto más personal y carismático, que como el montanismo, consideraba a su fundador Montano como el Paráclito o su portavoz, y las profetisas con su defensa y práctica de la actividad en igualdad a los hombres, se atrevían a feminizar la figura de Cristo o a crear un clero de mujeres<sup>34</sup>. Evidentemente su autoridad, carisma y práctica subvertían las relaciones de género basadas en la sumisión de la mujer al hombre, que operaban en la sociedad romana tanto pagana como cristiana. La demonización y rechazo que sufrieron, incluso de algunos autores cristianos de tendencia montanista como Tertuliano<sup>35</sup>, eran inevitables. Sin embargo, a pesar de esta represión, ejercida de formas diversas<sup>36</sup>, se constata la necesidad por parte del poder imperial de legislar con un decreto en el 398, determinando la destrucción de estos escritos. Esta situación pone de manifiesto que hasta finales del s. iv estuvieron circulando y podían ser leídos e influir incluso en los cristianos ortodoxos. Además, se sabe que periódicamente surgían profetisas cuyo carisma seguía prendiendo en los oyentes, a pesar de ser consideradas herejes por los obispos. Firmiliano<sup>37</sup> en una carta que envió a Cipriano en el 256 habla de una profetisa, de la que no dice su nombre, ni si era montanista. Sólo alude a su carisma profético y a su éxtasis, similar al de las montanistas Maximila y Priscila<sup>38</sup>. La presentación que hace de ella no puede ser más negativa y descalificadora:

Estaba arrebatada por los demonios poderosos de tal forma que durante largo tiempo arrastraba y engañaba a los hermanos, realizando obras maravillosas y sorprendentes, y anunciaba que la tierra temblaría... Con estos embustes y alardes se imponía a los espíritus y se hacía obedecer y seguir a donde mandaba y guiaba... Andaba en lo más crudo del invierno con los pies descalzos por la rigurosa nieve sin causarle ningún daño o dolor<sup>39</sup>.

Posteriormente en la carta se dice que sedujo con su carisma a un sacerdote y a un diácono, y finalmente fue desenmascarada por un exorcista<sup>40</sup> y murió después

34. Epif., *Panorion*, XLIX, 2; Orig., *Catena in sancti Pauli Ep. Ad Corinth.*, XIV, 36; Aug., *De haeresibus liber*, 27; citados por GASCÓ, F.: *Castidad*, p. 221, n. 28.

35. El tratado *De virginibus velandis* da buena prueba de ello, cf. GRAMAGLIA, P. A.: *Tertuliani, De virginibus velandis. La condizione femminele nelle prime comunità cristiana*. Roma, 1984, pp. 200-205.

36. MUÑIZ GRIJALVO, E.: *op. cit.*

37. Firm., *Ep.*, 65, 10.

38. LABRIOLLE, P.: *La crise*, p. 487; MAZZUCCO, Cl.: *op. cit.*, p. 82; HIDALGO DE LA VEGA, M.<sup>a</sup> J.: «El profetismo», p. 225 y ss.

39. CYP., *Ep.*, 75, 10.

40. El exorcismo era un instrumento utilizado por la Iglesia para reprimir a los profetas y profetisas que actuaban al margen de la jerarquía eclesiástica, cf. KOLENKOW, A. B.: «Relations between Miracle and Prophecy in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW II*. 23.2, 1980, pp. 1470-1506,

de predecir la llegada de un enemigo. Esta profetisa vivió en las primeras décadas del s. III d.C., posterior a la muerte de Alejandro Severo.

En síntesis podemos concluir que, al margen de las estrategias de represión utilizadas por la Iglesia para dominar, controlar o demonizar el carisma profético que se desarrollaba al margen de la autoridad episcopal, en el caso del profetismo femenino se añade además una estrategia de represión de género, ya que la actividad de las profetisas que hemos estudiado, su importancia real dentro de estos movimientos heréticos y su manifestación simbólica suponían una ruptura, no sólo con la jerarquía de la Iglesia en cuanto que formaban parte de un grupo disidente y herético, sino que también ponían en cuestión el papel de subordinación que la mujer debía tener en la sociedad romana. En cierto sentido, se puso de manifiesto que continencia sexual y carisma profético<sup>41</sup> podían llegar a convertirse en elementos significativos de alteración de dos de las estructuras básicas de la sociedad romana: la familia y la jerarquía eclesiástica. Tanto el poder imperial como el poder eclesiástico se unieron para impedir, por medio de leyes, y demonizar, por medio de exorcismos, el peligro que estas mujeres, conscientes de su identidad, poder y autonomía, suponían para la sociedad patriarcal romana.

---

esp. 1498-1500; KLUTZ, T.: *The Exorcism stories in Luke-Acts: a sociostylistic reading*. Cambridge Univ. Press, 2004; MUÑIZ GRIJALVO, E.: *op. cit.*

41. HIDALGO DE LA VEGA, M.<sup>a</sup> J.: «Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo», *Gerión*, 11, 1993, pp. 229-244.