

# EL PROFETISMO FEMENINO EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

M. J. Hidalgo de la Vega  
Universidad de Salamanca

## RESUMEN

Este artículo trata de explicar de qué manera y por qué motivos el carisma profético, abierto en principio a hombre y mujeres, fue posteriormente prohibido para las mujeres, al representar una concurrencia «desleal», según la visión masculina, a la autoridad del obispo, aún no carismática y en vías de consolidación. A pesar de todo, el profetismo femenino continuará y la Iglesia ortodoxa intentará dominarlo, ordenarlo y canalizarlo según los intereses del ideario cristiano oficial.

## SUMMARY

This paper treats to explain of which way and why reasons the profetic charism, opens for the women and men in the begining, was forbidden for the women subsequently, to perform a «faithless» concurrence, according to male vision, to bishop's authority, even neither carismatic nor consolidated. In spite of that, the profetism will continued and the orthodox Church will attempted to control and to canalize it according to the interests of the official christian doctrine.

En la sociedad greco-romana 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>1</sup>. Este contacto con la divinidad recibiendo su inspiración hace que estas profetisas sean a su vez personas sagradas, estableciéndose una estrecha relación entre profetisa, sacerdotisa y adivina<sup>2</sup>. Es el caso de la Pitia en Delfos. Este carácter profético es lo que le aporta un gran carisma y autoridad, y es por lo que son sacerdotisas<sup>3</sup>.

En la inspiración profética el elemento fundamental es el ser poseído por el dios en un estado que es causa y efecto de la «locura profética» y del éxtasis. Las profetisas en

1. Platón, *Ion.*, 533d; *Fedro*, 244-45; *Timeo* 71d-72c; Plut. *De defectu oraculorum*, *De Pythiae oraculis*. Plutarco fue sacerdote de Delfos en los últimos veinte años de su vida.

2. Homero, *II.*, I, 62; 16, 604 iereus = sacerdote también significa adivino; Pind. *Pyth.*, 2, 17.

3. M. Guerra Gómez, *El sacerdocio femenino*, Toledo 1987, p. 288.

este estado de «éxtasis entusiástico»<sup>4</sup> están poseídas por la divinidad y hablan por sugestión divina.

En el cristianismo el acceso a la Iglesia estuvo abierto indistintamente a hombres y mujeres desde el comienzo; y el bautismo como rito de iniciación igualaba la condición desigual de género y de clase de los bautizados con respecto a su incorporación en las comunidades cristianas, adquiriendo todos ellos la condición de *hermanos* y *hermanas* en Cristo o *siervos* y *siervas* de Dios<sup>5</sup>. De igual manera, el carisma profético está abierto, en principio, a hombres y mujeres, pero sólo a los que el Espíritu Santo se lo concedía. Pablo ya lo expresó al decir que *todo hombre y toda mujer cuando ora o profetiza... debe llevar la cabeza descubierta el hombre y cubierta la mujer* (Cor., I 11, 4-5). Esta regulación paulina de que las mujeres permanezcan con la cabeza cubierta, posiblemente recoja práctica judías y grecorromanas sobre la forma en que las mujeres debían presentarse en público<sup>6</sup>. También Ireneo con gran respeto dice: *...multos audimus fratres in Ecclesia prophetica habentes charismata ...et mysteria Dei enarrantes* (Adv. haer., V, 6, 1); y Eusebio en su *Historia eclesiástica* (V, 17, 4) afirma: *como dice el apóstol, el carisma profético debe permanecer en toda la Iglesia hasta la Parusia final*.

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. Sabemos que la profecía era el carisma más importante después del hecho de ser apóstol y, por tanto, un vehículo fundamental para conseguir conversiones. Al igual que el profetismo de las sacerdotisas paganas, éste se producía en el cristianismo en un estado de éxtasis, en el que a veces se llegaba a perder la razón y en otros casos, como se expresa en la *I Epístola a los Corintios* (14, 1-15), se articulan sonidos ininteligibles.

Por la documentación que poseemos se deduce que la función profética estuvo muy extendida en los primeros siglos del cristianismo y se consideraba hereditaria en base a la sucesión<sup>7</sup>, incluso no se excluye que formasen una organización dentro de la jerarquía formada por profetas, profetisas y mártires; y, según Kraft<sup>8</sup> habría sido Ignacio de Antioquía quien habría corregido el profetismo más extremista y habría configurado un modelo de comunidad carismática sometida al obispo, pero sólo en aquellas comunidades en las que la autoridad del obispo estuviese consolidada. De forma que se observa que la cristalización del poder obispal y eclesiástico va íntimamente relacionado con el control del profetismo femenino por el peligro y concurrencia que representaba para la autoridad de aquél.

El montanismo encontró en el profetismo su razón de ser, aunque nos sea de gran dificultad rastrear esta huella de forma directa, dado que la literatura montanista se ha perdido completamente y sólo disponemos de las obras de Tertuliano, que formalmente aceptó el montanismo; y de fuentes indirectas, como las obras de Eusebio, Epifanio, Girolamo, Clemente de Alejandría y otros<sup>9</sup>. Este movimiento nominado como *Nueva*

4. Id., *op. cit.*, p. 292.

5. Act., 8, 12; 16, 14, 33-34. Cf. E Behr-Sigel, «La place de la femme dans l' Eglise», *Irenikon*, 56, 1960, p. 46-53; 194-214; J. Daniélou, «Le ministère des femmes dans l' Eglise ancienne», *La Maison-Dieu*, 61, 1960, pp. 70-96.

6. A. Jaubert, «La voile des femmes (I Cor. 11, 2-16)», *New Testament Studies*, 18, 1971-72, pp. 419-30; M. Guerra Gómez, *op. cit.*, p. 411.

7. Epif., *Haer.*, 49, 3; Eus., *Hist. eccl.*, III, 31, 3; IV, 17, 2-4; V, 24, 2; Clem. Alex., *Strom.*, 3, 6, 15. Cf. B. Czesk, «La "Tradizione" profetica nella controversia montanista», *Augustinianum*, 29, 1989, p. 56.

8. «Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus», *Theologische Literaturzeitung*, 11, 1955, pp. 249-271.

9. Cf. P. Labriolle, *Les sources de l' histoire du Montanisme*, Paris 1913, pp. 80-116. Una nueva revisión en K. Aland, «Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie», *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gutersloh 1960, pp. 140-47.

*Profecía* elaboró una propuesta de reconstrucción de la sucesión profética desde Ágabo, Sigla y las cuatro hijas de Felipe el Evangelista, pasando por Quadrato el apologeta e incluyendo a las profetisas Priscila y Maximila, que habrían obtenido, según Eusebio (*Hist. eccles.*, V, 17, 4), el carisma profético de Ammia y Quadrato<sup>10</sup>. La profetisas montanistas llegaban a ser sacerdotisas y podían ocupar las mismas funciones que los hombres e incluso en muchas ocasiones su poder e influencia era mayor, debido a la autoridad carismática que les confería su don y halo profético.

Desde los tiempos apostólicos mujeres profetisas acompañaban a los apóstoles y desarrollaban un papel muy útil y eficaz en la propagación de la doctrina evangélica y en las conversiones de mujeres paganas fundamentalmente. Este profetismo les acarrea una gran autoridad sobre sus oyentes que eran testigos de sus éxtasis y locura profética, durante los cuales lanzaban las profecías más diversas, teñidas casi siempre de un tono apocalíptico y, por ello, representaba una concurrencia femenina «desleal», según la visión masculina, a la autoridad del obispo, aún no carismática y en vías de consolidación<sup>10 bis</sup>.

El profetismo femenino se relacionaba con otras actividades como la súplica y la actividad catequística<sup>11</sup>. En una primera fase del cristianismo en la que se percibe una mayor libertad y pluralidad de formas de intervención, *las mujeres enseñaban, bautizaban, distribuían la eucaristía y perdonaban los pecados*, según se desprende de un pasaje del Ambrosiaster<sup>11 bis</sup>, e incluso había comunidades dirigidas por mujeres, que en esta fase inicial, al no existir un edificio común para celebrar los ritos y el culto, cedían u ofrecían sus propias casas para reuniones de la comunidad en las que se celebraban los servicios del culto. Estas mujeres pertenecían a los sectores ricos ciudadanos y algunos de los maridos desempeñaban puesto de responsabilidad política en las ciudades. Es el caso de María, una hebrea convertida, madre de Juan, de sobrenombre Marco, a cuya casa en Jerusalén se dirigió Pedro y en la que, bajo la vigilancia de una sierva creyente, llamada Rode, *no pocos se hallaban reunidos y orando* (*Hechos* 12, 12-16); es el caso de Prisca casada con Aquila, que en Efeso alojó en su casa a Pablo quién trabajó con ellos como artesano (*Hechos*, 18, 2-3; 24-26; *Cor.* I 16, 9; *II Tim.* 4, 19). Esta pareja de artesanos acomodados iniciaron en Efeso un trabajo evangélico y en su casa reunían siempre a un grupo, y después lo harían en su casa de Roma. Pablo saluda a la pareja de forma igualitaria, los considera sus colaboradores –*synergous*– en Jesucristo y los elogia con agradecimiento por exponer sus vidas para salvar la del apóstol (*Rom.* 16, 3-5). Otro ejemplo lo tenemos en la casa de Ninfa en Laodicea (*Coloss.* 4, 15) y en la de Filemón y Appia en Colossa (*Filem.* 1-2)<sup>12</sup>.

En esta época, pues, las casas fueron verdaderos lugares de recepción religiosa, fenómeno que ya existía en la vida de las religiones místicas (Juvenal, *Satiras*, 6, 511-541), y en ellas las mujeres por su tradicional papel en este espacio privado desem-

10. B. Czesk, *op. cit.*, 55ss.

10 bis. A. Guaducci, *Perdute nella storia*, Firenze 1989, pp. 85-86; Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio. La donna nel Cristianesimo primitivo*, Torino 1989, pp. 71-83; E. Shüssler Fiorenza, *In Memory of Her, A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1986, pp. 297-99.

11. R. Fabris y V. Gozzini, *La donna nell' esperienza della prima chiesa*, Roma 1982, pp. 39ss.

11 bis. *Comm. Ef.*, 4, 11-12, 3-4: *Primum enim omnes docebant et omnes baptizabant, quibuscumque diebus vel temporibus fuisset occasio... ut ergo cresceret plebs et multiplicaretur, omnibus inter initia concessum est et evangelizare, et baptizare, et scripturas in ecclesia explanare*. Citado por P. Labriolle, «Mulieres in ecclesia taceant. Un aspect de la lutte antimontaniste», *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 1, 1911, p. 10-11. También E. Shüssler Fiorenza, *In Memory of Her.*, p. 303; Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...* p. 71.

12. E. Shüssler Fiorenza, «World, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities» en *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, R. Reuether - E. McLaughlin ed., New York, 1979, pp. 32-34; M. Alexandre, «Imágenes de mujeres en los inicios de la cristianidad» en *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, Madrid 1991, p. 477; Cl. Mazzucco, *op. cit.*, p. 71.

peñaron una actividad muy importante como anfitrionas religiosas y con un poder bastante autónomo. En este sentido hay que resaltar el caso de la comerciante Lidia, de la ciudad de Tiatira en Macedonia, que después de convertirse y ser bautizada, acogió en su casa a Pablo y sus discípulos (*Hechos* 16, 13-15). Posiblemente la figura de Lidia, mujer liberta<sup>13</sup>, rica comerciante de productos de lujo y gran concedora de las rutas caravaneras, sea de todas las nombradas la más emblemática en cuanto a la autonomía y al poder que ejercía en su casa, y que ella utilizó como vehículo de hospitalidad religiosa para todos los apóstoles que viajaran por esa zona en sus misiones evangélicas<sup>14</sup>. Es importante también el *roll* religioso desempeñado por Febe, a la que se le aplica el título de *diaconisa* de la iglesia de Cencreas, y es considerada protectora material y espiritual, *prostatis*, para muchos cristianos e incluso para Pablo (*Rom.* 16, 1-2)<sup>15</sup>. Aunque no se exprese claramente el contenido religioso de su título, obviamente hace referencia a una función eclesial y, desde luego, en esta primera fase con una mayor importancia que las funciones que posteriormente tendrá este cargo; debido a una pérdida progresiva de la participación de las mujeres en el seno de las comunidades cristianas ortodoxas, como consecuencia de la puesta en práctica de sucesivas reglamentaciones más rígidas, que van coartando esta autonomía inicial en sus diversos modos de intervención<sup>16</sup>.

La equiparación de la actividad misionera de las mujeres con la de los hombres en esta etapa primitiva se hace evidente en la misma utilización del lenguaje. Las cartas paulinas están llenas de vocablos y expresiones para definir o señalar la participación evangélica de las mujeres, similares a las usadas por la propia actividad del apóstol. Al referirse en la *Epístola a los Filipenses* (4, 2-3) a Evodia y Síntique, dice que *lucharon a mi lado en pro del Evangelio a una –Synethlensan– con Clemente y los demás colaboradores míos*. De igual forma, al saludar a Maria, Trifena, Trifosa y Pérsida las designa como *las que han trabajado –kopiáo– con afán para los cristianos de Roma y para el Señor* (*Rom.* 16, 6 y 12), obviamente referido a un tipo de trabajo evangélico y pastoral<sup>17</sup>, con lo que se representa un espacio de libertad en la participación y los *rolles* de las mujeres en la actividad misionera. Sin embargo, a medida que va cristalizando e institucionalizándose la Iglesia ortodoxa, la mujer paulatinamente será desplazada de las funciones directivas, pero a cambio se va desarrollando *una categoría de ministerios femeninos sin título determinado*, como expresa Gryson<sup>18</sup>, que se relaciona con el diaconado masculino. En cambio, se hará más marcado su carisma profético, pero al ser de difícil control y, al extenderse de forma incuestionable en los movimientos disidentes, sobre todo en el montanismo del s. II d. C., los obispos lucharán por todos los medios para defender su poder y autoridad. Tratarán de erradicar y eliminar este profetismo femenino, considerándolo manifestación de actos irracionales que no podían tener cabida ni aceptación dentro de la ortodoxia doctrinal, concebida como

13. El nombre parece indicar este estatus, véase M. Alexandre, *op. cit.*, p. 477.

14. M. Alexandre, *op. cit.*, p. 477.

15. Contrasta estas ideas expresadas en las cartas paulinas en general con la *Epístola a I Timoteo* 2, 12-14 atribuida falsamente a Pablo y en la que se proyecta todo un discurso cargado de misoginia y de categorías descalificadoras y autoritarias con respecto a las mujeres: *La mujer, oyendo en silencio, aprenda con toda sumisión; a la mujer no le consiento enseñar ni arrogarse autoridad sobre el varón, sino que ha de estar tranquila en su casa. Porque Adán fue formado el primero, luego Eva. Y Adán no fue engañado, sino la mujer fue, quien seducida, se hizo culpable de transgresión; será, empero, salva por la maternidad, con tal que perseveren en la fe...* El silencio se impone sobre la profecía.

16. Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...* p. 72; M. Alexandre, *op. cit.*, p. 478.

17. Estas cuestiones son tratadas por diversas investigadoras: Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...*, pp. 72s; M. Alexandre, *op. cit.*, p. 478; E. Schüssler Fiorenza, «World, Spirit and Power...» pp. 33ss; A. Guaducci, *op. cit.*, pp. 34-45.

18. *Le ministère des femmes dans l' Eglise ancienne*, Gembloux 1972, p. 30-31.

discurso reflexivo y racional. De esta lucha y ataque contra las profetisas, elevados a categoría generalizada contra todas las mujeres, se expresa una masculinización del poder y la autoridad cristiana, mimetizando en este sentido el modelo del patriarcado hebraico más que el arquetipo desarrollado en los cultos místicos<sup>19</sup>.

En un pasaje de las *Actas de Pablo* las profetisas Theonoe y Mirte de Corinto acompañan al apóstol y la última hablaba durante una asamblea eucarística, según ha puesto de manifiesto E. Schüssler Fiorenza<sup>20</sup>. En los *Hechos* (21, 8-9) Pablo se refiere a las cuatro hijas vírgenes de Felipe el Evangelista que profetizaban. Estas profetisas son citadas también por Eusebio (*Hist., eccles.*, III, 31, 3; III, 39, 9). Justino en su *Diálogo con Trifón* (88, 1) afirma que *entre nosotros pueden verse hombres y mujeres que poseen carismas del Espíritu de Dios*. Ireneo considera que en su época, finales del s. II d. C., se constata aún la existencia de mujeres profetisas o con carisma profético (III, 11, 9; IV 33, 15). De igual forma, Hipólito ataca a los montanistas por dejarse engañar por *unas mujerzuelas llamadas Priscila y Maximila* a las que consideran profetisas (*Refutatio*, VIII, 19). El mismo Tertuliano documenta la existencia del profetismo entre las mujeres, que se producía en estado de éxtasis, al tiempo que tenían visiones y proclamaban salmos y rezos. En concreto 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 de un éxtasis* (*De anima* 9, 4). En otra obra este autor cita con tono elogioso los oráculos de Priscila, llamándola *santa profetisa* y considera a algunos de sus oráculos como *anuncio evangélico*. En este oráculo se exalta la castidad como base de armonía interior y como un medio para tener revelaciones útiles de cara a la salvación<sup>21</sup>.

La polémica antimontanista se centraba no en la profecía en sí misma sino en su autenticidad. Los escritores ortodoxos dudaban de la autenticidad del profetismo de las mujeres montanistas Priscila y Maximila; afirmaban que por ellas no hablaba el Espíritu Santo sino Satanás, y que hablaban *insensatamente, intempestivamente y extrañamente* (Euseb. *Hist. eccl.*, V, 16-17; Epif. *Haer.*, 48, 3, 20), pues durante el éxtasis perdían la conciencia y sus actos de racionalidad, siendo pues una *obsesión diabólica* lo que pretendía manifestarse como profetismo<sup>22</sup>. Por su parte, Tertuliano (*De ieiunio*, 11) defendía que el contenido de la profecía era el argumento básico para rechazar el ataque ortodoxo de la *obsesión diabólica*. Además, es el primer criterio seguro para su autenticidad así como la forma extática de la profecía es un modo de manifestación de ese contenido, que expresa la gran fuerza espiritual de la que deriva la profecía (*De anima* 21). Así el éxtasis se convierte en el segundo criterio para verificar la autenticidad de la misma<sup>23</sup>. Tertuliano se remite para legitimar su pensamiento doctrinal a la pérdida de conciencia que sufrió Pedro en el monte de la Transfiguración (*Adv. Marc.*, IV, 22) y al profundo sueño de Adán, estado de éxtasis, durante el cual Dios formó a Eva, según Génesis 2, 21-22 (*De anima* 11).

Aunque Tertuliano esté de acuerdo con el profetismo femenino, niega a las mujeres el papel preponderante que desempeñaron con Montano. No tolera que ejerzan función evangelizadora ni sacerdotal, y, en general, denuncia a las mujeres de los grupos disidentes con frases tan descalificadoras como ésta: *¡Qué impudicia que se atrevan a*

19. A. Guarducci, *op. cit.*, p. 43.

20. «World, Spirit and Power... p. 40; *In Memory of Her...* p. 300.

21. *De exh. cast.*, 10, 5. Cf., Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...*, p. 80; P. Labriolle, *La crise...* pp. 77-87.

22. B. Czesz, *op. cit.*, p., 64; V. Grossi, «II profetta ecclesiastico nella antiche raccolte eresiologicalhe», *Augustinianum*, 29, 1989, p., 77; M. Guerra Gómez, *op. cit.*, p., 413 considera que este fenómeno es una desviación herética mimetizando los planteamientos de la doctrina ortodoxa y, de ahí, que justifique su prohibición por la Iglesia.

23. B. Czesz, *op. cit.*, p. 65.

enseñar, disputar, exorcisar, prometer curaciones e incluso bautizar! (*Prescrip., de las herejías* 41, 1-4). Además les recuerda que tienen que llevar velo y que no se les permite hablar en la iglesia, ni enseñar a bañar, ni reivindicar funciones de hombres y mucho menos el ministerio sacerdotal (*De virg., velandis* 9, 1).

Como contrapartida a la importancia que las mujeres tenían en los movimientos disidentes, se va configurando por parte de los autores cristianos ortodoxos un catálogo de mujeres heréticas, que serán desprestigiadas y descalificadas, y cuyas imágenes han ido influyendo negativamente en el proceso de atracción y conversión de mujeres hacia estas sectas. El caballo de batalla para la legitimación de la ortodoxia cristiana sobre el modelo femenino lo constituyó la interpretación que hicieron los cristianos judaico-ortodoxos del mito de Eva, cuya actuación es considerada como una infamia, y su culpa por comer del árbol prohibido y engañar a Adán se proyectará sobre todas las mujeres desde ella misma; de forma que todas estarán estigmatizadas con este pecado. De ahí, que la mujer tenga que estar sometida al hombre y que no pueda tener una expresión propia en el seno de la Iglesia, negándosele, por todo ello el, sacerdocio<sup>24</sup>.

El siglo II d. C. fue el escenario de una tensión y conflicto entre las diversas interpretaciones en torno a este mito de Eva anteriormente resaltado. Por un lado, se manifiesta una corriente doctrinal favorable a la importancia de la mujer en el seno de las comunidades y a su papel no discriminatorio con respecto al del hombre, valorando su inteligencia de forma plena y no adjudicándole la culpa original; sino, por el contrario, algunos, como los Quintilianos, consideraban que Eva fue la primera en comer y beber del árbol de la sabiduría<sup>25</sup>. Esta corriente, de la que participan además los valentinianos, los montanistas, los marcionitas y otros, se propagó por Asia y Africa fundamentalmente, en cuya sociedad, pagana y helenística, la mujer no vivía segregada como sucedía en la hebráica; y si la mujer pertenecía a los sectores aristocráticos recibía una instrucción e incluso llegaba a ser tan culta como los hombres<sup>26</sup>. Igualmente en Roma la mujer aristocrática tenía acceso a la cultura y frecuentaba, como iniciada, los diversos cultos místéricos. Así se fue formando una élite femenina que sería la que nutriría las sectas gnósticas y las demás sectas anteriormente aludidas. Por otro lado, se irá desarrollando y extendiendo una corriente doctrinal masculinizante y misógina fuera de Palestina y que cristalizará en el seno de la ortodoxia cristiana, configurándose como tal, a partir de la lectura del mito de Eva en los términos anteriormente reseñados.

La explicación del desarrollo y aceptación del profetismo femenino en los movimientos disidentes y heréticos hay que centrarla en el mayor rigorismo disciplinar de estas sectas<sup>27</sup>, aunque este hecho presente una aparente contradicción con respecto a la situación de mayor igualdad que las mujeres poseen en estas comunidades y que aparece documentada en la misma literatura cristiana ortodoxa. Así sabemos que los marcionitas permitían a las mujeres bautizar y, por tanto, tenían funciones sacerdotales (Epifanio, *Pan.*, 42, 4, 5). Según Ireneo (*Contra las herejías*, I, 25, 6) Marcelina difundió en Roma la enseñanza de Carpócrates y logró *engañar a muchos por su capacidad de atracción*; a su vez el mismo autor dice que el valentiniano Marcos, al que considera

24. Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...*, p. 83ss.

25. Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...*, p. 84.

26. P. A. Gramaglia, *Tertuliano. De virginibus velandis. La condizione femmenile nelle prime comunità cristiane*, Roma, 1984, p. 170 n. 13 considera que se puede ver aquí un intento en la historia del Cristianismo de una lectura feminista de la Biblia.

27. P. Labriolle, *La crise montaniste*. París, 1913, pp. 123-27; 130s; J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Berlín 1962, p. 130ss; P. A. Gramaglia, *Tertuliano...* p. 202ss; Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...*, p. 75.

mago, obligaba a sus seguidoras a profetizar y a mantenerse como profetisas ya que las considera dignas de participar en su gracia (I, 13, 3). Además en su secta valentiniana se permitía a las mujeres recitar la eucaristía en su presencia, no aceptando las limitaciones que tradicionalmente se atribuían a las mujeres. En un pasaje de esta obra Ireneo explica la doctrina de esta secta: *La Gracia que existe antes de todo, inconcebible e inefable, colme tu hombre interior y multiplique en ti su conocimiento sembrando el grano de mostaza en la buena tierra* (I, 13, 2).

Es importante destacar la condición de género femenino que el gnosticismo, como filosofía religiosa, atribuye a los seres superiores como *XARIS* = *Gracia* y ἡ Μήτηρ = la Madre, configurando e integrando posiblemente por primera vez el androginismo en su sistema filosófico-teológico<sup>28</sup>. El androginismo indica que la infinitud divina comprende lo bueno de todo lo que existe y, por ello, está formado por la unión del Padre y de su Mente que es la Gracia, Madre suprema de la que procede la Sabiduría superior (*Contra las herejías*, I, 1, 1-2).

En otro pasaje del tratado de Ireneo se explica la forma por la que el valentiniano Marcos seduce a las mujeres: *Se dedica sobre todo a las mujeres con preferencia a las encopetadas, elegantes y ricas, intentando muchas veces reducirlas, engañándolas con estas palabras: «Quiero que participes de mi gracia, puesto que el Padre universal observa siempre a tu ángel en su presencia. El lugar de la Grandeza está en nosotros; es preciso que seamos uno. Recibe ante todo de mi y por mi la gracia. Adórnate como esposa que aguarda a su esposo, a fin de que seas lo que yo soy, y yo sea lo que tu eres. Recibe en tu tálamo el semen de la luz. Toma en mi al esposo, ábrete a él y entrarás en él. Mira, la gracia ha descendido sobre ti, abre la boca y profetiza* (I, 13, 3). *La mujer turbada y engañada dice lo que Marcos quiere oír*, continua Ireneo, y se considera que profetiza, gracias a Marcos al que ofrece sus bienes para pagárselo, pero también le ofrece *la unión corporal, deseando unirse a él para alcanzar con él el Uno* (I, 13, 3). En este contexto no es extraño que mujeres cristianas de un cierto nivel económico y de formación cultural se sintieran atraídas por estos discursos gnósticos, ya que estos planteamientos doctrinales cosmogónicos y teológicos no sólo no las segregaban y marginaban sino que les permitían usar la palabra y les restituían la confianza y el respeto en sí mismas, haciendo a su género femenino copartícipe, de forma positiva, del origen del mundo y del género humano; valores que la doctrina ortodoxa cristiana les había arrebatado por medio de una interpretación sesgada del mito de Eva y de su culpa metafísica<sup>29</sup>.

Entre las profetisas más famosas se sitúan las montanistas Maximila, Priscila y Quintila, cuyas figuras aparecen deformadas y manipuladas en las obras de los autores cristianos ortodoxos<sup>30</sup>. Su papel desde el principio tuvo que ser de gran importancia y de gran actividad para el desarrollo y la extensión del movimiento, hasta el punto de que incluso Hipólito (*Refut.*, VIII, 19, 1-2) las considera como las causantes e incitadoras de que los montanistas cayeran en sus errores, puesto que las consideraba con una capacidad profética mayor que la de los apóstoles, y creía que estas *mujerzuelas*, junto con Montano, eran los profetas que el Señor había prometido enviar (Euseb., *Hist.*

28. Iren., *Adv. haer.*, I, 13, 6; I, 5, 1-3. Cfr. Karen K. King, ed., *Images of the Feminine in Gnosticism*, Filadelfia 1988.

29. A. Guarducci, *op. cit.*, p. 72.

30. Eusebio, *Hist. eccles.*, V, 18, 3; 18, 7, 11 exponía los testimonios de Apolonio que las acusaba de haber abandonado a los maridos al recibir el don profético del Espíritu Santo, y además aceptaban regalos y dinero, y se teñían los cabellos, se pintaban los ojos, vestían con lujo y prestaban dinero a interés. Perdonaban los pecados. Al morir comenzaron a correr rumores sobre sus prácticas inmorales al celebrar el rito de la Eucaristía, utilizando la sangre de un niño. Sobre estas cuestiones V. Grossi, *op. cit.*, p. 79; Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...* p. 78.

*eccles.*, V, 16, 12), y Dios había descendido por medio del Espíritu Santo para introducirse en Montano, Priscila y Maximila (Girolamo, *Ep.* 41, 4; Agustín, *De haer.* 26). Los cristianos ortodoxos las acusaban de tener un espíritu diabólico y de profetizar en condiciones de éxtasis tal que llegaban incluso a perder el conocimiento y, por tanto, no profetizaban según el Nuevo Testamento. Hay un texto de un polemista anónimo que describe con precisión el éxtasis en el que cae Montano y sus profetisas: *Montano convulsionado por el Espíritu* (πνευματοφορηθῆναι) y *caído repentinamente en un cierto estado de posesión y de éxtasis falso, dominado por el Dios, habla, pronuncia palabras extranjeras y profetiza de un modo contrario al tradicional establecido y heredado* (κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν) *en la Iglesia desde sus comienzos... El diablo llena a dos mujeres del espíritu de mentira, de manera que ellas hablan* (λαλεῖν) *en trance* (εκφρόνως), *de modo inoportuno y como forzadas, en todo igual que lo dicho antes... poseídas por un démon*<sup>31</sup>.

En un pasaje de los *Hechos de los Apóstoles* (16, 16-18) se narra una historia que se manifiesta como expresión de la lucha que, desde hacía tiempo, se había generado en las comunidades cristianas tradicionales contra el profetismo femenino y su implicación del sacerdocio. En ella se describe el comportamiento del apóstol Pablo hacia una esclava que tenía el don de la profecía y anunciaba la vida de salvación con gran provecho para sus amos. La joven esclava continuamente perseguía a Pablo para elogiarlo y para manifestarle su don profético y carismático; el apóstol, cansado de esta situación, un día se dirigió al espíritu de la joven diciéndole: «Yo te ordeno en el nombre de Jesucristo que salgas de ella». Y él salió al instante. De igual manera que Cristo exorcizaba demonios, su nombre servía para exorcizar el profetismo femenino<sup>32</sup>. A pesar de estas críticas del lado de la ortodoxia, los autores cristianos no podían negar la realidad del don profético, reconocido incluso por Tertuliano, como anteriormente hemos visto<sup>33</sup>.

Las profetisas montanistas, al igual que su maestro Montano, escribían sus oráculos, escritos que eran acogidos con gran esperanza por sus seguidores y que han llegado a ser valorados por algunos estudiosos del tema, no sin cierta exageración, como los comienzos de una *literatura religiosa femenina*<sup>34</sup>, por el hecho de que en ellos se expresaba la conciencia que tenían estas mujeres de su descalificación por parte de la doctrina cristiana ortodoxa y, además, en ellos reivindicaban su legítimo carisma profético. 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>35</sup>.

En el 398 una ley imperial decreta la destrucción de estos escritos, poniéndose de manifiesto que hasta finales del siglo IV estuvieron circulando y pudieron ser leídos, e indudablemente influirían en los cristianos ortodoxos<sup>36</sup>.

En el seno de estas sectas disidentes la actividad de sus mujeres profetisas fue muy relevante precisamente por la importancia que se le daba al carisma profético. Cuando se celebraban asambleas entraban siete vírgenes vestidas de blanco y con antorchas en la mano, dispuestas a recitar los oráculos a la comunidad y al pueblo en general, y, como dice Epifanio (*Pan.* 49, 2, 2-4), con sus inspiraciones, con sus lamentos y sus

31. Texto de Apolinar recogido por Eusebio, *Hist. eccles.*, V, 16, 7-8.

32. A. Guarducci, *op. cit.*, p. 68.

33. T. Callan, «Prophecy and ecstasy in graeco-roman religion and 1 Corinthians», *Novum Testamentum*, 27, 1985, pp. 125-40.

34. P. A. Gramaglia, *Tertuliani, De virginibus velandis.*, p. 160, 204; Id., «Personificazioni e modelli del femminile nella transizione della cultura classica a quella cristiana» en *Interpretazione e personificazione. Atti del Nono Colloquio sulla Interpretazione*, Génova 1988, 106-107.

35. Recogido por M. Alexandre, *op. cit.*, p. 485.

36. Sobre los oráculos ver P. Labriolle, *La crise.* pp. 68-76, 77ss.

lágrimas conmovían a los que presenciaban la escena y eran inducidos al arrepentimiento. Además las mujeres eran admitidas en el clero, pudiendo llegar a ocupar los grados de patriarca, diáconos e incluso de obispos y presbíteros, ya que según su cuerpo doctrinal el sexo no significa nada para Cristo, que no es ni masculino ni femenino, como se expresa incluso en cierta literatura cristiana, a la que se remitían<sup>37</sup>.

Otra profetisa de gran carisma, de la que no conocemos su nombre, aparece citada en una carta que el obispo de Cesarea, Firmiliano, envió a Cipriano en el 256. En la epístola no se hace referencia a su pertenencia al montanismo, pero su profetismo y actividad eclesiástica era muy similar al de las montanistas Maximila y Priscila<sup>38</sup>. Esta mujer se presentaba, según Firmiliano, como profeta *en éxtasis e inundada del Espíritu Santo. 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. Asimismo decía que se dirigía a Judea y Jerusalén, simulando que venía de allí* (75, X). Se alude más adelante a la fascinación que su estado extático y profético provocaba en los fieles y oyentes en general, hasta el punto de que muchos la seguían adonde fuera ella. Parece ser que sedujo con su figura y acción carismática a un sacerdote y a un diácono. Además *consagraba el pan y realizaba la eucaristía, y ofrecía al Señor el sacrificio con el rito de las palabras acostumbres, y bautizaba a muchos con la fórmula usual y auténtica de la interrogación, de modo que, al parecer, no discrepaba de la norma de la Iglesia*. Esta profetisa vivió en torno a las primeras décadas del s. III d. C., después de morir Alejandro Severo; y desenmascarada como endemoniada por un exorcista murió, después de que ella misma predijo la llegada de un enemigo<sup>39</sup>.

Sin embargo, de estas figuras femeninas relevantes por su profetismo onírico y carismático, quizá la más emblemática fue la montanista Viviana Perpetua, joven africana, de familia rica de provincias<sup>40</sup>, de 22 años, casada y con un hijo pequeño. Durante su encarcelamiento, que precedió al martirio en el 203 d. C., puso por escrito, a modo de diario, sus sueños y visiones, dejando un testimonio directo de sus vivencias y experiencias religiosas, y configuran un material inapreciable para el estudio del imaginario cristiano con respecto a una introspección psicológica y religiosa. Por otra parte, como mujer, es consciente de su derecho a plasmar mediante la escritura su propio martirio como acto elegido libremente y por medio del que alcanzará la vida eterna y su unión con Cristo. Este derecho a la escritura por parte de las mujeres era concebido doctrinalmente como *una efusión del espíritu*, según la doctrina montanista<sup>41</sup>. Pero, además, Perpetua con sus escritos se erigió en portavoz y guía moral de los mártires encarcelados con ella en Cartago. Su documento escrito no sólo es manifesta-

37. Gal. 3, 28; I Corint. 11, 3; Epif. Pan. 49, 2, 5; 3. 2; Girolamo, Ep. 41. 3; véase J. Leipoldt, *op. cit.*, p. 117; A. Guiducci, *op. cit.*, p. 66s; Cl. Mazzucco, *E fui fatta marchio...*, p. 81, n. 85.

38. P. Labriolle, *La crise...* p. 487; Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...*, p. 82.

39. Cl. Mazzucco, *op. cit.*, p. 83.

40. Posiblemente su ciudad natal fuera *Thuburbo Minus*, pero su proceso y martirio sería en Cartago el 7 de marzo del 203 d. C. Sobre la datación de este documento cf., T. D. Barnes, «Prededian Acta Martyrum», *JThS*, 19, 1968, pp. 509-31. Citamos por las siguientes ediciones: C. I. M. I. van Beek, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Texto latino y griego, vol. I, Noviomagi 1936, pp. 98-103; D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires*, BAC, Madrid 1968, (2 ed.), pp. 397-459; H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972; A. A. R. Bastiaensen, *Atti e passioni dei martiri*, Milán, Fondazione L. Valla 1987.

41. A. Guaducci, *op. cit.*, p. 78; P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1984, pp. 1-16. Sobre el que la lengua del diario de Perpetua fuese en griego cf. L. Robert, *CRAI*, 1992, pp. 253-56.

ción de su experiencia individual, sino que también adquiere una finalidad doctrinal y evangelizadora por medio de la simbología contenida en sus visiones oníricas, comparable al papel desempeñado por el catequista de las comunidades<sup>42</sup>, y además genera un punto de inflexión en la rigidez de la jerarquía eclesiástica<sup>43</sup>.

Perpetua, al igual que las otras profetisas montanistas, tocada por el don del profetismo enviado por el Espíritu Santo, abandonó libremente a su marido, hijo y demás familiares, y se introdujo en una vida de castidad absoluta. Este acto que expresaba en el imaginario femenino la capacidad de la mujer de disponer de su propio cuerpo y de su propia vida en función de sus creencias religiosas, era considerado intolerable por los cristianos ortodoxos y por los propios paganos, los cuales defendían una escala de valores similares sobre la condición de dependencia y sometimiento que la mujer-esposa debía tener con respecto al hombre-marido<sup>44</sup>, generándose en el seno familiar una tensión y conflicto. En el caso de Perpetua el enfrentamiento, tal como aparece en la *Passio*, no es con su marido, del que nada se dice en la historia, sino con su padre, que se opone por todos los medios y de formas diversas a la decisión de su hija y quiere imponerle inutilmente su autoridad.

Su padre en varias ocasiones intentó disuadirla para que renunciase a su fe cristiana, pero la joven salía cada vez más reforzada en sus creencias, a pesar de que en alguna ocasión la reacción paterna fue de una evidente agresividad (III). En otras ocasiones su padre trata de persuadirla por medio de súplicas y llantos, apelando a su piedad para con un padre anciano y para con un hijo que necesita del alimento de su madre (V); a su vez recurre a gestos de desesperación (IX) con la intención de conmover a su hija. Sin embargo, Perpetua sabe que no se trata de afectos familiares, sino de que en su nuevo mundo *sucedará lo que Dios quisiere; pues has de saber que no estamos puestos en nuestro poder, sino en el de Dios (V)*. La joven mártir no puede olvidar el cariño hacia su hijo, sino todo lo contrario se siente atormentada por la angustia que siente al estar lejos de su hijo (III) y a continuación escribe: *consumíame yo de dolor al verlos a ellos consumirse por causa mía... por fin, logré que el niño se quedara conmigo, y al punto me sentí con nuevas fuerzas y aliviada por el trabajo y solicitud por el niño. Y súbitamente, la cárcel se me convirtió en un palacio, de suerte que prefería morar allí antes que en ninguna parte (III)*.

No se trata, pues, de que la mujer cristiana en su nueva fe pierda sus afectos y relaciones familiares, como criticaban sesgadamente los autores paganos, sino todo lo contrario, ya que incluso en las comunidades cristianas se subliman las relaciones familiares y se extienden los afectos a todos los catecúmenos, convirtiéndose las propias comunidades en verdaderas familias. Perpetua en todo momento da testimonio continuo y veraz de su amor filial, maternal y fraternal<sup>44 bis</sup>; pero esta relación afectiva familiar adquiere un nuevo significado en una dimensión existencial en sentido evangélico<sup>45</sup>, en donde el amor a Dios es la representación más sublime y metafórica del amor a los hombres, y por amor a Dios morirá heroicamente.

42. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 1988, p. 69; Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...*, pp. 112; 132-34.

43. P. A. Gramaglia, *Personificazioni...* p. 115; Cl. Mazzucco, «Figure di donne cristiane: la martire» en *La donna nel mondo antico*, ed., R. Uglione, Torino 1988, p. 170ss.

44. A. Guiducci, *op. cit.*, pp. 78-79; U. Mattioli, *Asthénia e andréia. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma 1983, p. 149; M. J. Hidalgo, «Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo», *II Encuentro interdisciplinar de Estudios de la mujer*, Málaga, 25-27 junio 1992 (en prensa).

44 bis. P. Rader, «Perpetua» en *Women Writers...* p. 10; Cl. Mazzucco, «Figure di donne...», p. 181; L. F. Pizzalato, «Note alla Passio Perpetuae et Felicitatis», *Vigiliae Christianae*, 34, 1980, pp. 115-20.

45. Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...*, p. 138; E. Corsini, «Proposte per una lettura della "Passio Perpetuae"», en *Forma futuri. Studi in onore del card. Pellegrino*, Torino 1975, p. 524-27.

El diario recoge los sucesos más importantes por los que ella pasó en la cárcel junto con otros catecúmenos, como Sáturo y Felicitas. El elemento organizador de imágenes y conceptos es el onírico fundamentalmente, que va anticipando las fases de una incorporación progresiva de la experiencia religiosa de Perpetua, hasta la perfección última representada por el martirio. Además los sueños-visiones, que presentan un significado didascálico-catequístico, como afirma Devoti<sup>45 bis</sup>, sirven para ilustrar los momentos sacramentales más importantes del misterio cristiano y son unos de los poquísimos testimonios de voces femeninas que han pervivido de la antigüedad cristiana de forma directa, es decir, no mediada por escritura o interpretación masculina. Es todo el universo de lo imaginario, revelado en cuatro sueños por una mujer concreta en una situación psicológica y real determinada, y con una problemática y un pensamiento religioso peculiares.

Diversos investigadores han tratado sobre la autenticidad, el carácter y significado de estas visiones<sup>46</sup>, atestiguando que junto a un nivel psicológico-existencial, hay un nivel consciente de referencias simbólicas y religiosas que subrayan una intencionalidad catequística, como ya hemos apuntado, que a su vez condicionan la propia redacción final de estos sueños<sup>47</sup>. Fijándonos en los arquetipos culturales que pudieron influir en los sueños de esta mártir, se verifica una influencia preponderante de los de la cultura clásica<sup>48</sup>, aunque también se ha demostrado una presencia de textos bíblicos y cristianos<sup>49</sup>.

Las visiones de Perpetua se producen en unos momentos en que la súplica y rezos de la joven la han dimensionado a un estado tal de concentración, recogimiento interior y angustia ante el propio martirio, que le permitirá traspasar el estado de corporeidad y obtener contacto con lo sobrenatural; y en este sentido, los sueños de Perpetua ilustran de manera práctica y concreta la noción tertuliana sobre el éxtasis, entendida como la condición del alma en estado puro, es decir, al margen de la sensibilidad corpórea y al límite de la misma mente<sup>50</sup>.

En la primera visión a Perpetua se le apareció una escalera, estrecha, de bronce, que llegaba hasta el cielo y con objetos punzantes, de hierro, clavados a los lados. A los pies de la escalera había un dragón que impedía subir por las escaleras. Sáturo fue el primero en vencer el obstáculo del animal y subió; desde arriba animaba y ayudaba a Perpetua en su escalada. La joven, decidida, pisó la cabeza del dragón, que nada le hizo y pudo llegar así hasta el final de la escalera y arriba vio un jardín, que obviamente simbolizaba el Paraíso. Allí un anciano pastor le ofreció la eucaristía representada de forma simbólica en el bocado de queso que el pastor le ofreció<sup>51</sup>. Al despestarse Perpetua comprende que el sueño es la premonición del martirio que le espera.

45 bis. «Sogno e conversione nei Padri: considerazioni preliminari», *Augustinianum*, 27, 1987, p. 128.

46. M. L. Von Franz, «Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung» en C. G. Yung, *AION. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zurich 1951, p. 411; Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, trad. ital., Firenze 1970, (ed. inglesa, Cambridge 1965), pp. 50-53; Cl. Mazzucco, «Figure di donna...», pp. 173-77.

47. P. Corsini, *op. cit.*, p. 495 ss; Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio*, p. 130.

48. Dodds, *op. cit.*, p. 51-52; Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...*, p. 131.

49. J. Fontaine, «Tendances et difficultés d'une prose chrétienne naissante: l'esthétique composite de la Passio Perpetuae en «Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III siècle», Torino, 1968, pp. 85-97; E. Corsini, *op. cit.*, pp. 496-505.

50. Ter., *De anima* 45, 13 considera que el carácter originario del éxtasis está en el sueño de Adán utilizado por Dios para crear a Eva, cfr., Devoti, *op. cit.*, p. 127.

51. Dodds, *op. cit.*, pp. 51-53; P. Dronke, *Women Writers...* p. 8, J. Amat, «Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive», *Etudes augustiniennes*, Paris 1985, pp. 68-78.

Posteriormente, estando en oración el grupo que lidera Perpetua y Sáturo, ésta súbitamente entra en éxtasis y pronuncia el nombre de su hermano Dinócrates, muerto hacía tiempo de cáncer de piel, a la edad de siete años y sin bautizar, pues. Esta preocupación y angustia íntima por el sufrimiento de su hermano no bautizado le provocaron la segunda y tercera visiones nocturnas, en las que vio a un Dinócrates sufriente y sediento, con una herida mortal en la cara e intentando inútilmente beber agua de una piscina que tenía cerca (VII). En la visión siguiente observó que su hermano ya sólo tenía una cicatriz en donde antes tenía la herida y que al estar más bajo el brocal de la piscina, ya podía beber de ella (VIII). Así, se llevó a cabo el bautismo de su hermano, representado en esa piscina de agua y en el estado nuevo de Dinócrates descrito magistralmente por Perpetua: *mundo corpore, bene vestitum, refrigerantem; et ubi erat vulnus, video cicatricem*. La transmigración de Perpetua hasta el más allá para liberar a su hermano del sufrimiento, por medio del bautismo, es un acto ejecutado por la mártir utilizando su capacidad profética y visionaria, pero en el que se manifiesta su unión profunda a los afectos familiares, tan importantes para las comunidades cristianas, necesitadas de una gran lealtad entre sus miembros en el escenario hostil del mundo pagano<sup>52</sup>. La imagen de Perpetua como mártir intercesora de los muertos para que puedan ocupar un lugar entre los justos es una réplica de la imagen de Tecla (*A P Tecla*, 28) intercediendo por la hija de la reina Trifena, que en sueños se le apareció a su madre para convencerla de que se llevara consigo a Tecla, pues ésta intercederá por ella permitiéndole *transferirse al lugar de los justos*<sup>53</sup>. Esta visión de Dinócrates en el más allá corresponde aún a la mentalidad pagana, en la que los jóvenes muertos antes de la edad adecuada, vagan como *aoroi*, sin encontrar reposo ni destino<sup>54</sup>.

Del último sueño Perpetua describe el combate con un gladiador egipcio. Antes de empezar la lucha *fue ungida* por unos hermosos jóvenes, y posteriormente dice: *facta sum masculus*. Esta frase expresa de manera magistral el modo en el que las mujeres ante el martirio, sentido como experiencia de tortura extrema, han podido tomar conciencia de su potencial *virilidad*, pero no referida simplemente a la capacidad de resistencia al dolor físico, sino como la consecuencia natural de una adhesión profunda y coherente a la propia fe, capaz de potenciar las energías físicas hasta el punto de poder sentir una relación íntima con Jesucristo, casi una identificación con él<sup>55</sup>. Es, pues, la fe en Dios la que proporciona una capacidad de resistencia heroica en la lucha. Por otra parte, en la masculización de Perpetua se cumple el ideal andrógino como consecución de una masculinidad que es en realidad asexualidad, es decir *neutrum* y que simboliza la identificación total a Cristo, que no es ni masculino ni femenino<sup>56</sup>. Este ideal tiene una larga tradición en el ámbito del cristianismo antiguo. De esta visión Perpetua concluye que: *intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum pugnaturam; sed sciebam mihi esse victoriam (X)*. La victoria, en definitiva, era un triunfo sobre el demonio que intenta separarla de su camino iniciático elegido libremente por la joven. Como expresa Devoti esta obstaculización del demonio se manifestará de formas diver-

52. P. Dronke, *op. cit.*, p. 11 s; C. Mertens, «Les premiers martyrs et leurs rêves», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81, 1986, p. 245; N. Chodorow, «Family Structure and Female Personality» en *Women, Culture and Society*, ed., M. Lamohere, Standford, 1974, pp. 43-66.

53. E. Corsini, *op. cit.*, p. 504.

54. J. Amat, «L'authenticité des songes de la Passion de Perpétue et de Félicité», *Augustinianum*, 29, 1989, p. 178, 180; L. Robert, «Une vision de Perpétue», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1982, pp. 229-276; V. Saxer, *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentique de trois premiers siècles*, Berna 1985.

55. Oríg., *Om. guid.*, 9, 1; Lact., *Div. Inst.*, V, 13, 14; Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...*, p. 104; id., «Figure di donne»... pp. 172-75; L. Robert, *op. cit.*, pp. 230-75; D. Devoti, *op. cit.*, p. 134.

56. *Gal.*, 3, 28; *I Corint.*, 11, 3; *Epif. Pan.*, 49, 2, 5; 3, 2; Girolamo, *Ep.*, 41, 3. Cfr., Cl. Mazzucco, «Figure di donne»... p. 174; E. Corsini, *op. cit.*, p. 507 ss.

sas; como dragón, como enfermedad y muerte, y como egipcio; es decir, como materialidad, como mal y como diablo real y concreto<sup>57</sup>.

A través de este proceso de profetismo visionario que documenta la misma Perpetua en este diario, se manifiesta la importancia de su acción catequística y evangelizadora, ejercida tanto por la escritura como vehículo de comunicación con los fieles, como por su acción concreta dentro de la cárcel convirtiendo al lugarteniente de la misma (XVI). En otro pasaje el redactor de la *Passio* considera esta instrucción evangelizadora de Perpetua semejante a la realizada por Sáturo. Durante el combate con las fieras la mártir intenta aconsejar y exhortar a dos catecúmenos que estaban en una puerta del anfiteatro, mientras Sáturo, junto a otra puerta, exhortaba al soldado Pudente en términos similares a los de la joven (XX-XXI).

La autoridad carismática de Perpetua se hace más representativa e influyente que la de Sáturo, según se deduce del testimonio del autor anónimo que relata a modo de mandato dictado por la mártir y como documento de su constancia y sublimidad de ánimo, la iniciativa que ejerció en la cárcel encarándose con el tribuno por el trato indigno que les daba. Su protesta, no exenta de cierta ironía<sup>58</sup>, y manifestación de su libertad de palabra, defendida conscientemente, va dirigida contra la autoridad imperial y contiene una reivindicación de sus propios derechos y méritos, y de los de toda la comunidad: *Quid utique non permittis nobis refrigerare noxiis nobilissimis, Caesaris scilicet, et natali eiusdem pugaturis? Aut non tua gloria est, si pinguiore illo producamur? (XVI)*<sup>59</sup>. Puede pensarse que la reacción de miedo y vergüenza que se produjo en el tribuno es indicio razonable de su conversión<sup>60</sup>.

El carisma de Perpetua se manifiesta además en su simple presencia, que, como dice el redactor: *ludico vultu te placido incessu, ut matrona Christi, ut Dei delicata, vigora oculorum deiciens omnium conspectum (XVIII)*. Más adelante ella, como portavoz del grupo y en nombre de él, se niega a ponerse la vestimenta de las sacerdotisas paganas, defendiendo su libertad de acción y de palabra: *Ideo ad hoc sponte pervenimus, ne libertas nostra obduceretur; ideo animam nostram addiximus, ne tale aliquid faceremus, hoc vobiscum pacti sumus (XVIII)*<sup>61</sup>. La injusticia reconoció la justicia y el tribuno les permitió entrar al anfiteatro tal como iban vestidos. A su vez Perpetua cantaba himnos pisando ya la cabeza del egipcio (XVIII), proyectando en esta actitud un modelo de mujer triunfante, representado también en otras heroínas históricas.

La experiencia individual de Perpetua resume, en cierto modo, la de la historia universal, desde el Génesis a la Apocalipsis pasando por la figura central de Cristo<sup>62</sup>. Además su magisterio tendrá una influencia importante más allá de las paredes de la cárcel, en el exterior, en otras comunidades<sup>63</sup>, y servirá como objeto de meditación e influencia en las visiones de otras mártires, como sucede en la visión de la mártir

57. D. Devoti, *op. cit.*, p. 135; Cl. Mazzucco, «Figure di donne» p. 173.

58. W. Freund, «Blandina and Perpetua; Two Early Christian Heroines» en J. Rougé-R. Turcan edd., *Les Martyrs de Lyon (177)*, Paris 1978, p. 175; Cl. Mazzucco, *op. cit.*, p. 135.

59. G. Ville, «Religion et politique: Comment ont pris fin les combats de gladiateurs», *Annales ESC*, 34, 1979, pp. 660-67; H. Hopkins, «Murderous games» en *Death and Renewal*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983, pp. 25-32.

60. E. Corsini, *op. cit.*, p. 525; id. «Le figure femminili negli Atti dei martiri del II secolo», *Rassegna di Teología*, 22, 1981, p. 44; A. Valerio, «La donna nella storia della chiesa», *Concilium*, 21, 1985, pp. 857-67.

61. Los traductores y críticos consideran que el sujeto de esta frase es Perpetua. Cfr., R. Rader, «Perpetua», p. 8, 28; G. Caldarelli, *Atti dei martiri*, Roma, 1985, p. 204; Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...*, p. 136; id. «Figure di donne» p. 174, n. 23 también acepta esta interpretación.

62. D. Devoti, *op. cit.*, p.

63. V. Lomanto, «Rapporti fra la Passio Perpetuae e Passiones africane», en *Forma Futuri, Studi in onore de M. PELLEGRINO*, Torino, pp. 566-86; R. Lane Fox, *Pagani e Cristiani*, Roma-Bari 1991, p. 472; Cl. Mazzucco, «Figure di donne». p. 189; Lazzati, *op. cit.*, pp. 13-14.

Quartillosia (*P. Mont.*, 8), contemporánea de Cipriano. Pero estas visiones, que dependen de las de Perpetua, muestran ya una intención clara de sustituir la imagen de una Iglesia carismática por la de una Iglesia jerárquica. En este contexto el valor profético de las visiones se atenua y sus mismos contenidos manifiestan una tendencia a reducir la dimensión simbólica de las imágenes y a subrayar el papel mediador del clero en el camino hacia la salvación. De esta forma, las visiones de Perpetua pueden ser y serán, de hecho, susceptibles de correcciones doctrinales, según las propuestas ortodoxas<sup>64</sup>. Tertuliano en su tratado *De anima* (55, 4) se referirá a la experiencia visionaria de Perpetua, reconociendo tal capacidad profética a una mujer y reconociendo en ella a una figura de gran poder y autoridad en el seno de su comunidad, situación criticada y rechazada por este autor cristiano en algunos de sus escritos.

A pesar de toda la lucha que dirimieron los autores cristianos ortodoxos contra el profetismo femenino, se constata que éste va a continuar, pero para evitar su concurrencia con el profetismo masculino y su acción evangélica, se intentará dominarlo, ordenarlo y canalizarlo según los intereses del ideario doctrinal oficial. Por ejemplo, los *Cánones eclesiásticos*, de finales de siglo III o comienzos del siglo IV, documentan el hecho de que algunas de las viudas, organizadas como orden, podían tener revelaciones<sup>65</sup>. Un texto de las *Constituciones apostólicas* resume todo el proyecto doctrinal que la Iglesia ortodoxa impondrá a las mujeres frente al desorden de las mismas en el seno de los movimientos heréticos. Aludiendo a la administración del bautismo por mujeres se dice: *Sería arriesgado, y más aún, contrario a la Ley e impío. En efecto, si el hombre es cabeza de la mujer y si es a él al que se designará para el sacerdocio, no sería justo abolir y abandonar la cabeza para ir a la extremidad del cuerpo. Pues la mujer es el cuerpo del hombre, extraído de su costado y a él sometido, del que ha sido separada en vistas a la generación de los hijos. Es él, se ha dicho, quien será tu maestro. Si no le permitimos enseñar por todo lo anteriormente dicho, ¿Cómo le podíamos conceder que ejerciera el sacerdocio, despreciando totalmente la naturaleza? Pues es la ignorancia impía de los griegos lo que les ha llevado a ordenar sacerdotisas para divinidades femeninas. En la normativa de Cristo no hay lugar para ello. Si hubiera sido necesario ser bautizado por mujeres, el Señor habría sido bautizado por su propia madre, y no por Juan. Y cuando nos ha mandado bautizar, habría mandado con nosotros mujeres para ello... Sabía bien lo que es conforme a la naturaleza, puesto que era al mismo tiempo el creador de la naturaleza y el autor de la normativa* (III, 9, 1-4).

Por encima de todas las prohibiciones y discriminaciones impuestas por la normativa eclesiástica de la que se habla en las *Constituciones apostólicas*, hay que resaltar el poder que las mujeres cristianas, a pesar de todas las prohibiciones, fueron capaces de asumir en la práctica concreta precisamente por su capacidad de comunicación y su iniciativa de liberarse de las ataduras que la propia estructura de la ciudad antigua imponía a nivel religioso y cultural. En este sentido su influencia en el espacio privado del *oikos* fue más importante que el del hombre y fue utilizado por ella para transmitir la fe cristiana a sus familiares y amigos y conseguir conversiones entre ellos.

64. V. Lomanto, *op. cit.*, pp. 560-80; Cl. Mazzucco, «Figure di donne», p. 193.

65. Cl. Mazzucco, *E fui fatta maschio...* p. 55; A. V. Nazzaro, «Figure di donne cristiane: la vedova» en *La donna nel mondo antico*, 1988, pp. 197-219.