

MIREIA VIDAL I QUINTERO

La Nueva Profecía: una teología en lengua materna

Cuando una se acerca al fenómeno del montanismo, lo primero que sorprende es la enorme escasez de fuentes directas que existen para su estudio. Lo segundo es que a pesar de la pobre evidencia documental, la presencia activa de las mujeres se encuentra bien registrada. Acusado de herético, este movimiento cristiano y profético que se desarrolló en los primeros siglos de nuestra era sufrió un metódico y exitoso proceso de *damnatio memoriae*, pero su tesón al no dejarse reducir a un malhadado recuerdo habla de una memoria y de una genealogía que permitió en su momento una vía de existencia libre a las mujeres.

A lo largo de estas páginas voy a sostener la idea de que la Nueva Profecía, como se denominaba a sí mismo el montanismo, fue capaz de articular un tejido relacional regido por un orden simbólico rico y latente en el que las mujeres pudieron expresarse y encontrarse para nombrar en sus propias palabras la experiencia de Dios. Creo que la Nueva Profecía fue una de las últimas muestras consistentes de la existencia de libertad y autoridad femeninas en el ámbito paleocristiano, antes de la homologación del cristianismo. Sostendré también que el conflicto que generó la Nueva Profecía no se debió tanto al modo de profecía extática que usaron las y los profetas (acusación principal en las fuentes más tempranas) como al reconocimiento y transmisión de esa autoridad en un contexto de cerrazón de filas, especialmente a partir del s. III. En último lugar, hablaré del lenguaje

que estas mujeres y hombres usaron para dar cuerpo y cabida a su experiencia de Dios.

Lo que las fuentes dicen sobre la Nueva Profecía¹

Los oráculos de la Nueva Profecía nos han sido sólo conservados por fuentes hostiles a ella, a pesar de que la literatura del movimiento debió circular con amplitud.² De éstas, el libro XLVIII del *Panarion* de Epifanio destaca por la proximidad cronológica con la eclosión de la Nueva Profecía a mediados s. II. También la *Historia Eclesiástica* de Eusebio, que recoge el testimonio de una fuente anónima y de Apolonio, nos sitúa en los años 190-215. La *Refutación de todas las herejías* de Hipólito (principios s. III), Dídimio de Alejandría (311-398), Jerónimo (c. 340-420) y Agustín (354-430) son fuentes que también deben tenerse en cuenta. En el bando de las fuentes pro-Nueva Profecía encontramos a Tertuliano (153-225), del que hay que lamentar la pérdida de su gran trabajo apologético, *Sobre el éxtasis*, que era una respuesta directa a Apolonio. Por otro lado, La *Passio Perpetua*, escrita sobre el año 203, también debe situarse muy probablemente en la órbita de influencia de la Nueva Profecía.³ Por último, cabe mencionar el *Contra las herejías* de Irineo de León, que si bien no era un acérrimo partidario de la Nueva Profecía, sí se mostró más receptivo que sus coetáneos apologéticos. A parte, la epigrafía aporta también algunos otros testimonios.⁴

La impresión general que se saca de estas fuentes es que la Nueva Profecía fue demonizándose a medida que transcurría el tiempo, aunque no se encuentra una acusación explícita de herejía hasta el s. IV, momento en que Jerónimo la acusó de sabelianismo.⁵ Empezó atrayendo la atención por los rígidos ayunos que practicaba, pero rápidamente tanto a Montano como a las profetas Prisca y Maximila se les acusó de inmoderación en la palabra profética.⁶ Se decía que su profecía era ininteligible,⁷ incomprendible, excesiva y erróneamente extática.⁸ La locura, la posesión demoníaca y el epíteto de falsa profecía⁹ no tardaron en aparecer, para caer finalmente en acusaciones fantásticas.¹⁰ Sin embargo, el cuadro que presentan estos autores debe ser puesto en cuarentena por su clara hostilidad; al fin y al

cabo, los primeros escritores que lidiaron con la Nueva Profecía la reconocieron como ortodoxa.¹¹ Más que conflicto doctrinal, pues, la razón de la crisis montanista fue de calado práctico.

Teología y práctica de la Nueva Profecía

La práctica de la Nueva Profecía no nos es conocida en detalle. Tenemos noticia de distintos grupos (quintilianistas, artoritias, catafrígios, priscilianistas, trascodrugitas), por lo que no debió ser homogénea. Sin embargo, no sabemos en qué diferían exactamente estos grupos. Lo que sí sabemos es que era un movimiento fuertemente espiritual y carismático. Como el cristianismo de la época, la Nueva Profecía mantenía que Dios seguía revelándose a su pueblo a través del Espíritu, que se manifestaba a través del habla profética y extática. La diferencia estribaba en que los Profetas remitían su experiencia al Paráclito, y no al Espíritu Santo de Pentecostés, que según ellos dispensaba una revelación más completa y un conocimiento más profundo del mensaje de Dios.¹² Montano, a quien las fuentes han querido ver como el organizador del movimiento, junto con Prisca (o Priscila) y Maximila, fueron los tres profetas más conocidos, junto con Quintila en el s. III. Dado que la profecía implicaba una manifestación viva de Dios, ésta era colocada al mismo nivel de autoridad que los textos en vía de ser integrados en el canon, lo cual resultó ser una fuente de conflicto, como veremos.

El rigor ético fue marca del movimiento. Además del ayuno, existían fuertes penitencias por pecados menores. El celibato era considerado la mejor opción de vida y aunque el matrimonio no se rechazó sí se vetó el contraerlo por segunda vez, aún en caso de viudedad. Es interesante notar que la Nueva Profecía se dotó de una organización propia con ministros asalariados, lo cual era toda una novedad; es por ello que el carácter escatológico del movimiento no debe tomarse como apocalíptico ni inminente, como muchos otros cristianos sí creían.

Si la Nueva Profecía no difería en exceso de la sensibilidad del cristianismo de la época, ¿por qué fue tan perseguido? La razón se halla en el hecho de que

la Nueva Profecía apareció con fuerza en un momento en que el cristianismo intentaba definirse a sí mismo en sentido universal. Después de la muerte de la generación que fue testigo del ministerio de Jesús aparecieron una gran cantidad de escritos que intentaban preservar su recuerdo, por lo que el cristianismo del s. II, inmerso en una etapa de asentamiento y expansión, se vio en la necesidad de clarificar y homologar su doctrina y práctica. Se pretendía fijar el concepto de ortodoxia en base al recuerdo verídico y autoritativo del ministerio de Jesús y de los apóstoles. Es así como los cuatro evangelios canónicos, reconocidos como tales hacia el año 180, vieron la luz, junto con una gran variedad de obras articuladas alrededor de varias tendencias. A grandes rasgos, cuatro eran las tendencias que predominaban: el cristianismo judeocristiano, el sinóptico, el paulino y el judaico, que acabarían entretejiéndose en un “cristianismo comunitario paleocristiano”.¹³ Este fue el cristianismo que fijó el canon del Nuevo Testamento y el que interpretó la ortodoxia. Hay que tomar en cuenta, pues, que la Nueva Profecía hizo su aparición en un momento de fuertes tensiones internas debido a las indefiniciones. De hecho, el movimiento de la Nueva Profecía debe entenderse como una drástica respuesta a este proceso de homogenización.

Sea como fuere, aquel movimiento que con inusitada rapidez se expandiera por Asia Menor, e incluso más allá, sobre los años 60 del s. II fue difícil de matar, a pesar de ser condenado por el Concilio de Constantinopla (381) y perseguido todavía al amparo del Código de Justiniano (c. 530).¹⁴ Por orden de Justiniano I, la ciudad de Pepuza fue tomada por tropas imperiales, que destruyeron la capilla donde los restos de los tres profetas eran mantenidos y expuestos a la devoción popular. Parece que a partir de aquí el movimiento fue languideciendo. La última referencia documental al montanismo nos traslada al s. VIII,¹⁵ cuando hay que suponer que la Nueva Profecía se marchitó definitivamente hasta desaparecer del escenario.

La existencia del simbólico femenino

La participación activa de las mujeres y la asiduidad con la que tomaron la palabra hace pensar que en la Nueva Profecía el simbólico femenino halló una

explicitación efectiva, heredera de una comprensión que se resistía a morir en este nuevo cristianismo. Las Profetas hablaron desde su diferencia, desde su experiencia y comprensión, que inevitablemente las llevaba a su ser femenino. Los oráculos en forma de “yo” que veremos dejan poca duda de ello.

Sin embargo, las tensiones existieron desde un buen comienzo. La *Passio Perpetua* es un buen ejemplo de ello, siendo como es un texto aceptado generalmente como de raigambre montanista.¹⁶ Existe una visión en la *Passio* en la que Perpetua, después de desnudarse, ve su cuerpo convertido en el de un varón, con el que se enfrenta victoriosamente a su enemigo. Puesto que no existe cobertura simbólica para el cuerpo femenino, Perpetua adopta el de un hombre para poder “verse”.¹⁷ Sin embargo, parece ser que esta cobertura simbólica sí existía en la Nueva Profecía. Una de las visiones de Quintila, que tuvo mientras dormía, es una cristofanía en la que Cristo se le aparece en cuerpo de mujer.

“(…) habiendo tomado, dice ella,¹⁸ la forma de mujer, Cristo vino a mí en una túnica brillante, y puso sabiduría en mí, y me reveló que este lugar es sagrado, y que aquí descenderá Jerusalén del cielo”.

El hecho de que el simbólico en el que se movía Quintila permita que Cristo aparezca en cuerpo de mujer me parece que habla de la vitalidad y vigencia de ese femenino en la Nueva Profecía aún cuando el movimiento ya llevaba años de existencia, puesto que las profecías de Quintila se dieron en el s. III. Esto resulta interesante en relación a la cronología de la *Passio* (c. 203), que supuestamente se halla más cercana al horizonte genésico de la Nueva Profecía. ¿Cómo explicar esto?

Una opción es mantener que esta profecía fue obra de Prisca y no de Quintila,¹⁹ por lo que se dio antes. Sin embargo, esta profecía no aparece en las fuentes más tempranas como el Anónimo de Eusebio y Apolonio. El contexto onírico tampoco se acaba de adecuar al estilo profético de Prisca y ni mucho menos el claro contenido milenarista.²⁰ Parece más adecuado situar la profecía hacia el año 230, momento en el que Quintila estaba activa en Pepuza (Asia Menor). Esto apuntaría a la persistencia de formas de

expresión femenina aún cuando el movimiento llevaba varias decenas de años activo.

Otra opción sería relativizar la influencia de la Nueva Profecía en la experiencia de Perpetua, a pesar de la estima por la revelación del Espíritu que muestra. Quizá la recepción de la Nueva Profecía se realizó en África en coordenadas algo distintas a las que había tenido originalmente en Frigia. Si la relación de Tertuliano con la *Passio* puede establecerse medianamente bien, como parece ser el caso,²¹ deberíamos tener en cuenta la influencia de éste. Es sabido que Tertuliano desaprobaba el sacerdocio femenino,²² aunque no el profético, puesto que es él mismo quien nos ha legado algunas de las palabras de Prisca.

Decir con el cuerpo: el éxtasis y los oráculos

Es curioso constatar que una de las primerísimas noticias que da el Anónimo sobre la Nueva Profecía habla de un éxtasis inmoderado.²³ Esta sorpresa primera mudó rápidamente en rechazo: "... a Maximila en Pepuza, se le opuso [Zótico] intentando contradecir al espíritu que trabajaba en ella, pero fue impedido por aquellos que compartían su manera de pensar."²⁴ Se decía que las Profetas, en especial Máxima, Montano y Prisca, profetizaban "(...) contra la costumbre que nos llegó por la tradición y por la sucesión desde la Iglesia primitiva".²⁵ El siguiente paso fue el intento de exorcismo.²⁶ Orígenes comenta que "(...) añaden una tiramira de palabras desconocidas, desatinadas y totalmente oscuras, cuyo sentido ningún hombre inteligente pudiera hallar, pues realmente nada significan".²⁷ Epifanio y Dídimo²⁸ se cuidaron muy bien de definir la Nueva Profecía como carente de sentido y el éxtasis que la provocaba de desatinado, sosteniendo que la profecía veterotestamentaria y primitiva de la que los Profetas se sentían herederos era un tipo de profecía sobria, en la que el profeta no perdía el dominio de su ser ni el entendimiento. Era un "éxtasis de la razón" en contraposición al "éxtasis de la sinrazón" de los y las Profetas.

Esta distinción entre razón y sin-razón es importante. Por supuesto, cuando los autores ortodoxos hablan de razón se refieren a lo que no es escandaloso ni

vergonzoso. Expresiones que escapaban al filtro de la ortodoxia no eran admitidas, pues sólo existía una manera de relacionarse con lo divino, y ésta era a través de los canales que ofrecía el cristianismo ortodoxo. Nombrar y autorizar experiencia desde ese lugar otro que frecuentaban las Profetas significaba no ejercer control sobre las estructuras simbólicas más básicas para la organización del mundo –racional y lógico, por supuesto. En este sentido la Nueva Profecía era verdaderamente una sinrazón, porque no se sentía vinculada a los valores y coordenadas, a la *razón*, que subyacía al orden que se estaba imponiendo. Sin embargo, un problema mayor era que la Nueva Profecía hablaba con el cuerpo. Y con un cuerpo sexuado en femenino.

Sabemos que el movimiento conectó estrechamente la profecía con el éxtasis. Lo que no sabemos es cómo se producía este éxtasis exactamente, aunque sí sabemos que debió tener un elemento físico importante. A pesar de ser conocida y estar todavía viva en algunos reductos, la práctica de la profecía extática era una experiencia poco arraigada en el mundo cristiano en general, por lo que es posible que su acentuado componente físico provocara una sobreacción desde la ortodoxia. Probablemente se daba en un contexto comunal y bajo una hermenéutica comunitaria que la validaba, aunque era espontánea e imprevisible. Era ésta una espontaneidad hija de la libertad del ser que se hallaba en sus mismas raíces y que se abría al infinito. Permitía expresar la infinidad de posibilidades en las que Dios podía manifestarse, pero también la infinidad de maneras en que era posible conocerle y hacer de esa experiencia fundamento de vida. La espontaneidad permitía además que la experiencia de Dios, inasumible e incapturable, tomara realidad en algo concreto, porque la espontaneidad no esperaba nada, sencillamente *acontecía*, como el mismo Dios.²⁹

Fuese como fuese la práctica profética, el caso es que el uso del cuerpo implicaba una *significación* de ese cuerpo, una medida a la hora de relacionarse con Dios que trascendía a lo propiamente físico. Era un canal abierto de expresión simbólica sexuada, ya que cuando una profeta entraba en éxtasis no era ella quien habitaba el cuerpo, sino que era el mismo Dios el que así se manifestaba. En ningún caso se podía apelar a la racionalidad, porque lo que allí acontecía –el propio Dios– no era racional. De forma parecida, el movimien-

to trascendente de la profeta de adentro hacia afuera, desde el ser, poniéndose en juego a sí misma, iba más allá de todo límite de la razón y en su caso, trascendía su individualidad. De aquí las profetas derivaban su autoridad.

Hablando del éxtasis de Teresa de Ávila, Diana Sartori dice que “(...) la forma, la estrategia del éxtasis místico que prescinde de las mediaciones existentes para acceder inmediatamente a la dimensión divina, parece revelarse una modalidad casi obligada cuando las mediaciones que de hecho ofrece el orden existente no parecen adecuadas para vehicular el deseo de trascendencia de un sujeto que a esas mismas mediaciones es esencialmente ajeno, como les ocurre a esos sujetos que llevan la diferencia del sexo”.³⁰ Creo que esta reflexión sobre las místicas es aplicable a las profetas, aún a pesar de la diferencia que implica el mismo hecho de que unas sean místicas y las otras profetas: las místicas tenían una experiencia de encuentro personal que no puede tildarse de “revelación” de Dios en sentido profético, mientras que las profetas se entendieron como voceras de la revelación de Dios. Pero las profetas vieron nacer ese otro orden de mediaciones ajenas que las místicas encontraron y superaron.

Que el cuerpo generaba espacio simbólico lo tuvieron clarísimo las y los Profetas. Hemos visto ya la cristofanía de Quintila, pero no fue la única. Tertuliano recoge unas enigmáticas palabras de Prisca:

“(...) ellos son carne, y la carne odiaron (...)”.³¹

Tertuliano usa esta cita de Prisca para hablar de aquellos que negando la carne, evitan la disciplina y el castigo. De estos, dice, hablaba el Paráclito por boca de Prisca. Es imposible conocer el contexto original de estas escasas palabras. ¿Las estaba usando también Prisca en un contexto de rigurosismo ético y disciplinar, ascético? Se podría llegar a intuir que Prisca se posiciona contra aquellos que tienen una relación malograda con el cuerpo, la carne, mientras que ella parece hablar desde la experiencia contraria. ¿Estaría aludiendo en otras coordenadas al hecho mismo de la manifestación de Dios en la carne de la profeta durante su experiencia extática? Podría ser, pero es difícil de decir.

Hay que hacer notar también el malestar de los escritores ortodoxos ante el hecho de que las Profetas no sólo tomaran la palabra, sino que la divulgaran. Según las noticias, los escritos de la Nueva Profecía fueron bastante conocidos, por lo que el hecho de que hoy no quede ningún testimonio directo de ellos es muestra de la pasión que la ortodoxia mostró por deslegitimarlos y hacerlos desaparecer. Precisamente, una de las formas más directas de deslegitimación fue la procedencia femenina de algunos de estos escritos. Dice Dídimos “(...) no está permitido a la mujer escribir imprudentemente libros de su composición ni tampoco enseñar”.³² Unas líneas antes, Dídimos había reconocido que existieron mujeres profetas en la Biblia, pero puesto que ninguna de ellas escribió y que al enseñar a otros la mujer estaría deshonorando a su cabeza, es decir, el varón, los escritos de mujeres montanistas eran una clara afrenta a la enseñanza bíblica y apostólica. La negación de realidad a los escritos de la Nueva Profecía respondía a la voluntad de dinamitar la transmisión de autoridad y memoria tal como se desarrollaba en los círculos de los profetas, puesto que evitando la divulgación de sus escritos se cancelaba la existencia de una memoria y de una genealogía subversivas que poco se adecuaban al modelo pasivo que excluía del sacerdocio a las mujeres. Es por ello que la escritura femenina se tachó de contraria a la tradición y a las enseñanzas que definían la ortodoxia. Dídimos es un buen ejemplo de este proceso, ya que pertenece a una segunda generación de autores opositores a la Nueva Profecía, cuando el orden patriarcal ya había asignado un lugar acotado y pasivo a las mujeres dentro de la Iglesia.

Decir con la voz: los oráculos y el yo divino

Además del cuerpo, los y las profetas se expresaron con la voz, desde la que hablaba un yo divino. Los relatos dicen que junto con el éxtasis, los profetas proferían palabras ininteligibles. Se ha querido ver en esta ininteligibilidad la práctica de la *glosolalia*,³³ pero la mayoría de críticos se inclina preferentemente por pensar que los escritores ortodoxos se refieren más bien al estado mental del profeta.

Una cuestión más interesante para nuestro estudio es si en las palabras de las profetas deberíamos ver trazas de la práctica de la lengua materna. No me refiero a si las profecías eran dichas en frigio o griego, que también sería una cuestión relevante pero difícil de abordar. Me refiero a la práctica de aquella lengua que aún sin palabras articuladas (como sucedía a veces en la Nueva Profecía) transmitía deseo y voluntad, remitiéndose al propio mundo simbólico y haciéndolo presente en su contexto inmediato.³⁴ Realizando la realidad quizá sería una buena definición. En este sentido, creo que la lengua que usaron las profetas y sus compañeros varones puede ser sin miedo enunciada como materna, porque albergaba una condición simbólica que se remitía a una experiencia directa de lo divino. Es a través de la palabra hablada, inspirada por el Paráclito, que Dios se revelaba en su mundo cotidiano. Lo infinito, y la necesidad de Dios, también infinita, tomaba su lugar en el mundo. Con las palabras (y el cuerpo) las profetas creaban mundo.

Los oráculos en forma de *yo* son bastante explícitos en esto. Tenemos varios atribuidos a Montano, uno de los cuales dice:

“(…) yo soy el Padre, el Hijo y el Paráclito.”³⁵

No es de sorprender que una identificación tan clara entre el profeta y la Trinidad levantara muchas ampollas en el bando católico hacia los ss. III-IV, en plena controversia trinitaria. Así, Dídimos acusó a Montano de confundir las tres personas de la Trinidad en un momento en que el debate modalista estaba en alza.³⁶ Sin embargo, es de notar que la acusación inicial no fue que Montano se identificara con el Paráclito, sino la forma de éxtasis. Montano aparece por primera vez como un “arribista divino” en los trabajos de Orígenes y Eusebio.³⁷

Ocurre sin embargo que las formas de profecía con expresa identificación entre el o la profeta y Dios están claramente atestadas en el Antiguo Testamento. Ezequiel, Jeremías u Oseas serían buenos ejemplos de oráculos del Señor, aunque en el texto escrito, quizá debido al trabajo editorial, aparecen con el encabezamiento explícito de “así dice el Señor” o variantes. También en la comunidad joánica la identificación entre el profeta y Dios era

muy bien conocida.³⁸ En la teología joánica, profeta y Espíritu funcionan como una sola entidad en el momento de la profecía (cf. Jn. 14:16-19), puesto que el profeta ejerce como eslabón en la cadena de revelación que une a la comunidad (la iglesia) con el Cristo exaltado. Así pues, cuando ocurre la dispensación del Espíritu en la Profecía, el profeta se entiende como una figura del Paráclito. De ahí que hable en términos de identificación divina.

Otro oráculo, esta vez de Maximila, muestra este entendimiento de la Profecía:

“ (...) se me persigue como lobo procedente de las ovejas. Yo no soy un lobo. Soy palabra y espíritu y poder.”³⁹

Estas palabras nos remiten al inmediato contexto de persecución que sufrieron los Profetas por parte de la ortodoxia. Es importante notar que Maximila se reivindica en primer término con la palabra, es decir, aquello que da realidad al lugar otro e irrumpe con fuerza en la esfera presente. Así, la propia Maximila, a través de la experiencia de lo divino en su ser, se revela como mediación activa hacia el infinito que hay en ella y fuera de ella. Uno da lugar al otro, y permite que ella ponga en juego su experiencia, su partir de sí. Es la concreción de lo imposible en Maximila y su experiencia de ello lo que subyace a su autoridad y libertad: no es sólo un instrumento vacío en manos de Dios, no sólo un cuerpo con el que representarse físicamente, sino que ella participa de la grandeza que la toca, haciéndola parte de ella y lugar de liberación, de proclamación, núcleo interno de realidad. Maximila es “palabra, espíritu y poder” cuando habla en éxtasis profético, pero el recuerdo que de ello queda es la chispa que la hace alumbrar un nuevo mundo, sólo presente en la trascendencia de Dios.

Maximila tiene otro oráculo en el que se habla de la fuerza de este deseo y de la potencialidad creadora en él, de la exigencia a tomar y transmitir la palabra, puesto que era una *necesidad* que otros y otras conocieran ese canal de liberación del ser, ese orden de libertad, aún a pesar de que ello implicara disidencia:

“Me envió el Señor como disidente, y como reveladora, y como intérprete de

este sufrimiento y del pacto y de la promesa, y estoy obligada, quiera o no quiera, a conocer el conocimiento de Dios.⁴⁰

La presencia de lo divino y el deseo expectante por él, que a su vez es medida de infinito de la profeta, se hacen incontrolables cuando se manifiestan. Lo rebasan todo. Sin embargo, para que este infinito tenga lugar, no sólo debe existir la mediación misma de la profeta o del profeta, sino también la red relacional que ofrece la comunidad, que a su vez intenta albergar lo divino. Por eso, en la Profecía el impulso principal no es tanto la expectación profética como el amor, el *agapé*, que existe en la comunidad. Sin este amor, la trascendencia de Dios no encuentra lugar para manifestarse; tampoco existe el lugar desde el que el profeta se afianza ni para que ese “lugar otro” se realice. Sin comunidad, el profeta, la profeta, no existe. Tampoco existe sin relación con Dios. Es la existencia de relaciones lo que da cabida a lo divino, a esa “libertad con” a la que se refería Diana Sartori. Esta es una cuestión básica para entender la Nueva Profecía. Igualmente, Maximila era muy consciente de que en última instancia, la fuente de su experiencia y autoridad no era ella misma, y de que lo que transmitía no era algo propio, sino más bien apropiado.

“No me escuchéis a mí, sino escuchad a Cristo”.⁴¹

La medida de la realidad última no era pues la propia profeta sino el mismo Cristo, a pesar de que ella se encuentre en la mediación. Era una mediación que creaba mundo, sí, pero que se remitía siempre a algo superior que daba sentido. La Nueva Profecía fue meridianamente consciente de ello, aún cuando hablara des del “yo”.

La Nueva Profecía y la teología en lengua materna

Considerando lo que fue la Nueva Profecía, creo que lo que se dio en su seno puede entenderse dentro de la teología en lengua materna de la que habla Luisa Muraro.⁴² La necesidad de infinito que había llevado a las místicas a hablar de Dios con el lenguaje del amor también se da aquí,

permitiendo que “el real que no es enteramente de este mundo” aconteciera. Las Profetas y los Profetas hablaron desde su experiencia y encontraron un Dios en el que simplemente ser como eran, un Dios que se dejaba decir con sus propias palabras. La autoridad, la experiencia femenina, el partir de sí, el amor a la relación y la práctica política que conlleva hallaron su explicitación en la Nueva Profecía. Estas mismas son las bases de la teología en lengua materna.

Ciertamente, las Profetas practicaron una política de la diferencia. Vivieron en un simbólico, presente según creo en el mensaje original de Jesús, que permitía dar cabida a la experiencia femenina, sin necesidad de reducir ese canal de expresión a formas estandarizadas o sancionadas por la institución. El estar abiertas a lo infinito los y las Profetas lo explicitaron entendiéndose como voceras de Dios, reconociéndose como lugar de presencia de ese divino que autorizaba su experiencia, una experiencia reconocida y que permitía que la autoridad femenina circulara libremente.

Pienso que ésta es una comprensión de Dios que prescindía de definiciones, o que en todo caso se definía en relación al propio Dios. La ortodoxia, por supuesto, propuso e impuso su propia comprensión en términos excluyentes y patriarcales, desde la negatividad, rechazando otras muchas definiciones o maneras de acercarse a Dios. En este sentido, la era patrística muestra la agonía de la sistematización de Dios en la profusión de credos y concilios o en la definición de la doctrina de la Trinidad hasta el último detalle, aún cuando todo ello fueran maneras de intentar acotar una experiencia de lo Divino inacotable. En el momento que nos ocupa, el canon fue la expresión más representativa de esta tendencia. Por ello, la ortodoxia no admitiría escritos que nacían de una diversidad de experiencias, entre ellas la femenina libre de la Nueva Profecía, heredera de un radicalismo cristiano mucho más crítico con el mundo, que antes que transformarse, buscaba transformar.

Pero toda historia tiene su reverso. La Nueva Profecía no fue un movimiento que diera respuesta permanente a la necesidad de crear mundo desde la experiencia libre, como sí hizo al inicio. Cometió sus errores. Es desafortuna-

do, por ejemplo, que en los últimos tiempos el movimiento perdiera su perspectiva y acabara divinizando a los propios profetas, dinamitando así la medición humana que proponían.⁴³ En este sentido, la institucionalización fue la muerte del movimiento. De la misma forma, la penetración de ciertos aspectos de la gnosis da muestras de la pérdida de originalidad inicial y, en especial, el fanatismo del que dio evidentes muestras abrió las puertas a una comprensión exclusivista de la experiencia religiosa en términos montanistas. Sin embargo, la permanencia de un movimiento ampliamente condenado y perseguido como fue éste durante varios siglos apunta a la vitalidad y validez de su legado, del que todavía queda mucho por descubrir. Otras y otras, sabiéndolo o no, se remitirían a la vivencia de la Nueva Profecía, lo que habla de la permanencia de su universo. Creo que este universo constituye un rico bagaje para multiplicidad de experiencias a la que aspira la política de las mujeres, de la que la teología no se puede desentender.

notas:

1. Compendios de las fuentes y estudio en De Labriolle, P. *Les Sources de l'Histoire du Montanisme*. Fribourg: Université de Fribourg, 1913 y Heine, R. (ed.) *The Montanist Oracles and Testimonia*. Mercer: Mercer University Press, 1989.

2. Cf. Hipólito de Roma. *Refut. Omn. Haer.* VIII, 12.

3. Cf. discusión *infra*.

4. Taberne, W. *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*. Mercer: Mercer University Press, 1997. Taberne acaba de publicar un nuevo trabajo sobre la Nueva Profecía que aquí no ha sido consultado.

5. *Epístola a Marcela* XLI. El sabelianismo (o monarquismo) fue considerado herético porque no distinguía con claridad las tres personas de la Trinidad.

6. *HE* V, 16.8.

7. Orígenes, *Adv. Cel.* VII, 9.

8. *Pan.* XLVIII y Dídimo, *Comentario a los Hechos de los Apóstoles*, X, 10.
9. *HE* V, 18.9; 19.3; 16.8.
10. Como la de uso de sangre infantil en sus ritos. *Pan.* XLVIII 14 y Agustín, *Sobre las herejías*, 27.
11. Hipólito, *Philosophoumena* VIII.19 y Epifanio, *Pan.* XLVIII, 1.
12. Trevett, Ch. *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: CUP, 1996. p. 130.
13. Theissen, G. *La religión de los primeros cristianos*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2002, p. 304 y ss.
14. Que actualizaba las leyes del Código Teodosiano, libro XVI, V.
15. Teófanos, *Crónica*, CVIII, 809.
16. Petroff, E. *A Medieval Women's Visionary Literature*. Oxford Press, 1986. p. 61 y ss.
17. Rivera, M.-M . "Vías de la búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena" en *DUODA* 5 (1993), p. 51-71. p. 60. Para una valoración más positiva, cf. Rossi, M. A. "The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity" en Smith, R. C. (ed.), *Pagan and Christian Anxiety. A response to E. R. Dodds*. Lanham, 1985, p. 53-85. (www.womenpriests.org/theology/rossi2.asp).
18. La visión la recoge Epifanio en *Pan.* XLIX, 1-2.
19. Existe base para esta asunción, puesto que Epifanio dice que no está seguro de quien tuvo la visión, si Priscila o Quintila.
20. De la misma opinión es Trevett, aunque yo no comparto su interpretación alegórica. Para Trevett, el Cristo-mujer que dispensa sabiduría es una imagen de la Iglesia celestial, pero quien garantiza el espíritu de sabiduría y revelación es Dios en la Nueva Profecía, no la Iglesia, que la recibe a través del Paráclito.

21. Al menos, cronológica. Tertuliano estaba en Cartago en el año 203, pero no emigró a la Nueva Profecía hasta más o menos el año 207, según muestran sus escritos. Sin embargo, su gusto por el rigor ético y el trabajo del Espíritu debió ponerle en contacto con grupos pro-montanistas ya antes.
22. Tertuliano, *De Virg. Vel.* 9,1.
23. *HE V* 16.7.
24. *Ibid.* 18.13.
25. *Ibid.* 16.7
26. *Ibid.* 19.3, sobre Prisca.
27. *Adv. Cel.* VII, 9.
28. Respectivamente, *Pan.* XLVIII, 2-3 y *Comentarios a los Hechos de los Apóstoles X*, 10.
29. Sobre la “contingencia de Dios”: Muraro, L. *El dios de las mujeres*. Madrid: Horas y HORAS, 2006.
30. Sartori, D. “Por qué Teresa” en Diótima. *Traer el mundo al mundo*. Barcelona: Icaria-Antarzyt, 1996, p. 55
31. Tertuliano, *De res. Carn.* XI, 2.
32. *De Trin.*, III, 30.
33. Forbes, Ch. *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995, p. 161.
34. Ch. Zamboni “El fluir de la lengua materna en la experiencia religiosa” en *Il Cuore Sacro de la Lingua*. Padua: Il Polígrafo, 2006, p. 107-125.
35. *HE V* 16.17.
36. Trevett, *op. cit.* p.70 muestra como se reflejó el debate trinitario en la

polémica de la Nueva Profecía, aún cuando fue un debate posterior a la aparición de los oráculos.

37. *De princ.* II, 7.30 y *HE* V.14, respectivamente.

38. Schüssler-Fiorenza, E., *En Memoria de Ella*. Bilbao: Desclée de Bouver, 1989, p. 353-54.

39. *Pan.* XLVIII, II.4.

40. *Pan.* XLVIII, XIII. 1.

41. *Pan.* XLVIII, 12.5.

42. *Op. cit.*

43. Basilio de Cesarea, *Ep.* CLXXXVIII. Existe una inscripción epigráfica que confirma este extremo (CIL VIII.I, 1881, 252 n. 2272) y que dice así: "Flabius Abus Domesticus I(n) Nomine Patris Et Filii (et) Do(mi)ni Muntani Quod Promisit Compleuit".

Abreviaturas de las fuentes:

<i>Adv.</i>	<i>Cel. Contra Celso</i> (Orígenes)
<i>Cod. Teo.</i>	<i>Código Teodesiano</i> .
<i>De Anima.</i>	<i>Sobre el Alma</i> (Tertuliano)
<i>De exhot. cast.</i>	<i>Exhortación a la Castidad</i> (Tertuliano)
<i>De princ.</i>	<i>Sobre los principios</i> (Orígenes)
<i>De Pud.</i>	<i>Sobre el Pudor</i> (Tertuliano)
<i>De res.carn.</i>	<i>Sobre la resurrección de la carne</i> (Tertuliano)
<i>De Trin.</i>	<i>Sobre la Trinidad</i> (Didino de Alejandría)
<i>De virg. vel.</i>	<i>Sobre el velo de la vírgenes</i> (Tertuliano)
<i>Ep. Marc.</i>	<i>Carta a Marcel</i> (Jerónimo)
<i>HE</i>	<i>Historia Ecclesiastica</i> (Eusebio de Cesarea)
<i>Refut. Omn.</i>	<i>Haez Refutación de todas las heregías</i> (Hipólito)
<i>Pan.</i>	<i>Panarion</i> (Epifanio)

Fecha de recepción del artículo: 27 de noviembre. Fecha de aceptación: 10 de diciembre de 2007.

Palabras clave: — Nueva Profecía — Profetas — Experiencia femenina — Simbólico femenino — Éxtasis — Paráclito, Dios/lo divino.

Keywords: — New Prophecy — Prophets — Feminine experience — Feminine symbolic — Ecstasy — Paraclyte — God/the divine.