

En
Clave
de **mujer...**



Mujeres
y
¿Sectas?
Ayer y hoy

Isabel Gómez-Acebo (Ed.) • Julio Trebolle • Victoria Howell
Magdalena de Quiroga • M^a del Carmen Fernández • Juan Bosch
M^a José López • Izaskun Sáez de la Fuente • Mercedes Navarro

Desclée De Brouwer



Isabel Gómez-Acebo (Ed.)

A

lo largo de la historia las mujeres han pedido protagonismo y cotas de poder en la Iglesia, en una relación de igualdad con los varones, y han sido tachadas de heterodoxas e incluso amenazadas con el silencio si se atrevían a defender tesis semejantes. ¿Cuántas doctrinas han sido acusadas de heréticas por el mero hecho de que las mujeres se acercaban con liderazgo y desenvoltura al mundo de lo sagrado? El fenómeno por el que los grandes credos defienden unas divinidades masculinas mientras que el pueblo representa iconográficamente a diosas nos sugiere un camino similar, la imposición de los que mandan frente al sentir popular.

Con estas y otras cuestiones en mente, esta obra trata de examinar algunos de los movimientos -Qumrán, secta de Prisciliano, Cátaros... - tildados de heréticos en nuestro credo, centrando la atención sobre las mujeres -qué funciones se les asignan y qué piensan sobre ellas mismas-, para intentar encontrar algún elemento común a todos ellos. Se acompaña la palabra sectas de un signo de interrogación, conscientes de la dificultad de etiquetar movimientos y de la facilidad para colocar sambenitos a los que difieren del pensamiento general.

asociación de teólogas españolas

ISBN 84-330-1490-0



9 788433 014900

P.V.P.

1.700

Ptas.

Desclée De Brouwer

Justa y Rufina, frágiles como mujeres que eran y muy sencillas por su relativa pobreza, llevaban adelante su casa con paciencia, casta y religiosamente, como necesitadas que todo lo poseen. Solían vender vasijas de barro. Con la venta ayudaban a los pobres, y guardaban para sí solamente lo suficiente para cubrir sus gastos cotidianos de comida y vestido. Se ocupaban también de hacer oración cada día (...).

Un día, cuando estaban vendiendo sus vasijas, se les presenta no sé qué monstruo inmenso, al que la turba de los gentiles llama Salambó, pidiéndoles que le den un donativo. Ellas resisten y se niegan a dar nada, diciendo: "Nosotras damos culto a Dios, no a este ídolo fabricado, que no tiene ojos ni manos ni pies ni vida ninguna propia. A no ser que necesite una limosna o padezca necesidad, nosotras no le damos".

El que, vestido de Zábulo, llevaba sobre sus hombros al ídolo, arremetió tan ferozmente, que rompió y destrozó totalmente todos los cacharros que tenían para vender las santísimas mujeres Justa y Rufina. Entonces estas religiosas y nobles mujeres, no por el daño de la pobreza, sino para destruir el mal de tan gran indecencia, empujaron el ídolo, y este cayó por tierra, haciéndose pedazos. Se tomó esto como un sacrilegio, y corría en boca de los gentiles y proclamaban que eran reas de un gran crimen y dignas de muerte.²

La última gran persecución oficial bajo Diocleciano, de la que fueron víctimas Justa y Rufina, no fue capaz, sin embargo, de frenar la expansión y el desarrollo del cristianismo en Hispania. Entre los años 305 y 313, en la localidad de Elvira, (*Iliberris*, la actual Granada), se celebró un concilio con la asistencia de 19 obispos y 24 presbíteros en representación de 37 comunidades cristianas situadas en las cinco provincias de la península, en el que se trataron diversos temas de disciplina eclesiástica. El Concilio de Elvira se

² M. SOTOMAYOR Y MURO, "La Iglesia en la España Romana" en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España I*, Madrid 1979, 63.

recuerda sobre todo por su famoso canon 33, en el que se prohíbe "totalmente a los obispos, presbíteros y diáconos y a todos los clérigos que ejercen el ministerio sagrado el uso del matrimonio con sus esposas y la procreación de hijos"³. En sus 81 cánones se repasan temas tan diversos como las relaciones de los cristianos con paganos y judíos; la admisión en la comunidad y la correcta administración del bautismo; la penitencia y la excomunión; la organización del clero; la reconciliación de los herejes; las costumbres religiosas relacionadas con los difuntos; los pecados de idolatría, aborto, adulterio y fornicación, con sus correspondientes castigos; el matrimonio, el culto y la eucaristía.

De cara a lo que nos interesa, en el Concilio de Elvira encontramos varios cánones que dejan entrever algunos aspectos del *status* de la mujer en las comunidades eclesiales de Hispania a principios del siglo IV, especialmente con respecto a su conducta en el marco del matrimonio o de la virginidad consagrada. La mujer que cometía adulterio recibía la misma pena eclesiástica que el hombre. Sin embargo, un marido enterado de que su mujer había cometido adulterio era *obligado* a repudiarla y no recibía ningún castigo eclesiástico si se volvía a casar, mientras que a la mujer no se le exigía el repudio de su marido infiel y, si se casaba de nuevo, no debía recibir la comunión hasta después de la muerte del primer marido, excepto en caso de grave enfermedad⁴. El último canon de Elvira (n. 81) es curioso, ya que parece tener poco que ver en principio con las grandes cuestiones de disciplina eclesiástica y moralidad cristiana tratadas por la asamblea: "Que las mujeres no se atrevan a escribir a los seglares en nombre propio, sino más bien en el de sus maridos. Y las que estén bautizadas, no reciban cartas de amistad de alguno, dirigidas a ellas solas"⁵. Este canon anticipa, por otra

³ J. VIVES, T. MARÍN MARTÍNEZ, G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid 1963, 7.

⁴ SOTOMAYOR Y MURO, "La Iglesia..." art. cit. 102-103.

⁵ VIVES, *Concilios op. cit.* 15.

Mujer y ¿sectas? Ayer y hoy

Isabel Gómez-Acebo (ed.)

Julio Trebolle Barrera

Victoria Howell

Magdalena de Quiroga Conrado

M^a del Carmen Fernández Díaz

Juan Bosch Navarro

M^a José López Pérez

Izaskun Sáez de la Fuente y Mercedes Navarro

Desclée De Brouwer

Diseño de portada: EGO Comunicación.

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A. 2000
C/ Henao, 6
48009 BILBAO
www.desclee.com
info@desclee.com

Printed in Spain
ISBN: 84-330-1490-0
Depósito Legal: BI-781-00
Impresión: Artes Gráficas Elkar - Bilbao

ÍNDICE

1. Breve Introducción	9
<i>Isabel Gómez-Acebo</i>	
2. La mujer en los textos de la secta de Qumrán.....	17
<i>Julio Trebolle Barrera</i>	
La cuestión del celibato en Qumrán	25
Las fuentes clásicas	25
Los textos de Qumrán	30
Consideración y papel social de la mujer en Qumrán	34
3. "Catervas de mujeres": las seguidoras de Prisciliano	45
<i>Victoria Howell</i>	
Introducción.....	47
La mujer en el primer cristianismo en Hispania	49
"Todo se altera y alborota"	52
"Un séquito vergonzoso y escandaloso"	59
Conclusión	65
4. Mujer y catarismo: notas para un estado de la cuestión	67
<i>Magdalena de Quiroga Conrado</i>	
Mujer y espiritualidad en la Edad Media	69
Los cátaros	81
La mujer cátara	88
Para terminar.....	101
5. Jansenistas: puras y rebeldes	105
<i>M^a del Carmen Fernández Díaz</i>	
Port-Royal	107
Tenacidad de las religiosas	110
Devotas y protectoras.....	112
La mujer jansenista	114
Reflejo en la literatura	120

6. Mujeres y religiosidad marginal. (Mujeres fundadoras de sectas en los siglos XVIII, XIX, XX) 127	
<i>Juan Bosch Navarro</i>	
Intento.....	129
Una innovadora forma de comunidad: los "shakers" de Ann Lee.....	132
Mary Eddy Baker: una religiosidad curativa	139
Madame Blavatsky: iniciados entre el Este y el Oeste	146
Annie Besant: anunciando la Nueva Era	152
7. Sectas y manipulación de la mujer: breve historia de un espejismo	159
<i>M^a José López Pérez</i>	
Introducción.....	161
Los movimientos sectarios del siglo XX	169
Sectas en España. Las más importantes. Breve historia ..	177
Sectas y mujer en el siglo XX	184
8. Del pasado al futuro: conclusiones críticas y propuestas	195
<i>Mercedes Navarro e Izaskun Sáez de la Fuente</i>	
El presente: ¿nuevos movimientos religiosos (NMR) o sectas?	197
¿Qué se entiende por NMR?	198
¿A qué se debe el éxito de los NMR?	199
Las mujeres hoy en la Iglesia, los NMR y las sectas	203
Constatación y análisis crítico	205
Retos	209
Propuestas	210
a. Estrategias indirectas.....	210
b. Estrategias directas	212
Bibliografía	213

Breve introducción

Isabel Gómez-Acebo

Isabel Gómez-Acebo es Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad de Comillas, donde actualmente imparte cursos de teología. Casada y madre de 6 hijos, ha escrito *Dios también es madre*, Madrid 1994 y ha colaborado en *10 mujeres escriben teología*, Estella 1993 y en *Para comprender el cuerpo de la mujer*, Estella 1996, además de publicar numerosos artículos en revistas. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas. Dirige y participa en la colección "En Clave de Mujer", en la que se inserta este libro.

BREVE INTRODUCCIÓN

Isabel Gómez-Acebo

Estas mujeres herejes, ¡qué audaces son! No tienen modestia; tienen el atrevimiento de enseñar, de entablar discusiones, de ejercer curas e incluso de bautizar. No se permite que una mujer hable en la Iglesia, no se permite que enseñe, ni que bautice, ni que presida la eucaristía, ni que reclame para ella funciones masculinas, cuánto menos un oficio presbiteral.

Tertuliano De Praescr., 41; De baptismo, I

FRASES SEMEJANTES A LA QUE ACABO DE TRANSCRIBIR están en la génesis de este libro. Se tilda a las mujeres de herejes por llevar a cabo una serie de funciones que hoy nos parecen normales pero que, para Tertuliano, y posiblemente para muchos varones de su época, eran funciones masculinas. No se trata de una herejía fruto de un error teológico sino de una defensa de las cotas de poder que la sociedad ha otorgado a los varones, en este caso a los eclesiásticos.

El mundo que refleja Tertuliano es muy distinto al actual y, sin embargo, la problemática es la misma. Las mujeres piden protagonismo.

nismo y cotas de poder en la Iglesia, en una relación de igualdad con los varones, pero son tachadas de heterodoxas e incluso amenazadas con el silencio si se atreven a defender tesis semejantes. Las funciones que se reclaman hoy son otras, pero la respuesta muy similar: ¡Cuánto menos un oficio presbiteral!

La pregunta es obvia: ¿Cuántas doctrinas se han tachado de heréticas por el mero hecho de que las mujeres se acercaban con liderazgo y desenvoltura al mundo de lo sagrado? Uno de los ejemplos más flagrantes de esta postura fueron las ejecuciones masivas de mujeres tildadas de brujas entre los siglos XV y XVIII: mujeres de sabiduría popular (sanadoras muchas de ellas) que tuvieron la osadía de intentar el acercamiento a lo sagrado sin mediaciones institucionales ni sacerdotales. Ponían en entredicho el orden, y el sistema amenazado las suprimió. No podemos olvidar que entre los encargados de etiquetar los movimientos de ortodoxos o heterodoxos nunca se han encontrado mujeres que hubieran podido defender su causa.

El fenómeno por el que los grandes credos defienden unas divinidades masculinas mientras que el pueblo representa iconográficamente a diosas nos sugiere un camino similar, la imposición de los que mandan frente al sentir popular. De aquí que la hermenéutica de la sospecha nos hace preguntarnos los motivos por los que el NT no refleja relatos de vocación femenina o hace invisibles a las mujeres como en la multiplicación de los panes. Si no fuera por Mateo, que magnifica el milagro añadiendo a sus números: "Sin contar mujeres y niños", hubiéramos creído que ellas no estaban presentes. ¿No celebraron con Jesús la Última Cena? Para un colectivo de seguidores galileos sin hogar en Jerusalén lo más lógico es que todos juntos se reunieran a comer en el mismo lugar. Pero la lógica no sigue el mismo camino cuando razona sobre varones que cuando lo hace sobre mujeres. Entonces no funciona la lógica sino los criterios de subordinación.

Gracias a los apócrifos conocemos el gran protagonismo que tuvo María Magdalena para Jesús y su movimiento. Algo fácil de intuir

por la responsabilidad que le confiere el Resucitado en su primera aparición. Sin embargo, ninguno de estos evangelios entraron en el canon. ¿Por qué no lo hicieron? ¿Influyó en la no elección el papel de las mujeres?

Con estas preguntas y otras más en la mente hemos tratado de examinar algún movimiento tildado de herético en nuestro credo. Hemos acompañado la palabra *sectas* de un signo de interrogación conscientes de la dificultad de etiquetar movimientos y de la facilidad de colocar sambenitos a los que difieren del pensamiento general. Hemos escogido nuestros grupos tratando de abarcar un amplio espectro histórico. Nuestro interés se posa sobre las mujeres para ver qué funciones se les asignan o qué piensan ellas sobre sus personas, para al final intentar encontrar algún elemento común; si es que esto es posible.

Empezamos por un movimiento contemporáneo de Jesús de Nazaret y que se conoce con el nombre de Qumrán, últimamente muy famoso por el hallazgo en el desierto de su biblioteca escondida en vasijas de barro. De la mano de Julio Trebolle seguimos sus ritos de purificación, que tenían necesariamente que ver con las mujeres, pues la menstruación era el signo más evidente de impureza. Mientras que otro apartado nos ilustra sobre el tema de un posible celibato de sus miembros que alejaría a todas las mujeres de la secta.

Tras el hallazgo de tumbas con cadáveres femeninos queda por determinar el papel social y el grado de consideración de las mujeres entre los diversos miembros, no siendo de extrañar un fuerte espíritu misógino característico de muchos grupos judíos afines. Pero la misoginia no puede impedir la participación femenina en la vida de la comunidad.

Damos un salto de 4 siglos para que Victoria Howell nos hable de la secta de Prisciliano, un movimiento que sumiría a las iglesias de gran parte de la península Ibérica y de Aquitania en un conflicto

que tardaría más de 200 años en extinguirse. Una de sus características principales era su pretensión de crear candidatos para ocupar dignamente los puestos dirigentes en la Iglesia en aras de realizar una reforma espiritual.

Entre los elementos que llevaron al grupo a ser considerado sectario estaba su composición mixta pues junto a los matrimonios viajaban mujeres solas, lo que fue un camino abonado para acusarles de promiscuidad sexual. El "factor femenino" parece que fue determinante para acabar ejecutando a Prisciliano y a sus compañeros como herejes, entre ellos a una dama de Burdeos llamada Eucrocía. Ella y otras compañeras buscaron un camino alternativo del establecido pagando un alto precio, pero añadiendo peldaños a la equiparación de la mujer con el varón.

Nuestro brinco es ahora de varios siglos, pues nos asomamos a la herejía cátara de la mano de Magdalena de Quiroga. Estamos entre los siglos XII y XIII, un momento de proliferación de herejías, pues para los hombres del medioevo Dios no era un concepto cerrado sino que cualquiera podía repensar su manera de ser. Empieza a existir una rica tradición en lengua vernácula e infinidad de mujeres místicas que buscan la relación directa con Dios para evitar la subordinación y mediación del varón. A la vez empiezan a nacer muchos movimientos de renovación de la Iglesia, entre ellos el que se conoce por cátaro, que equivale a puro.

Había cátaros de dos clases: los perfectos y los puros. Entre los perfectos –eran llamados así aquellos a los que se les había impuesto las manos– las mujeres solían pertenecer a la aristocracia. Aunque su concepción de la mujer era negativa, el bautismo por *consolament* borraba la mácula del sexo, de tal manera que perfectos y perfectas quedaban igualados. De hecho a las mujeres se les encomendaba un importantísimo papel en el movimiento, pues fundaron centenares de casas regidas por perfectas cuya misión no era sólo de enseñanza sino que también contaban con talleres y tiendas.

La herejía jansenista, s. XVII, tiene su mejor representante en la abadía femenina de Port-Royal. De estas monjas y de su influencia nos habla María del Carmen Fernández Díaz. Mujeres que lucharon tenazmente frente a las presiones que intentaban su capitulación y que son conocidas por una famosa frase que las define: "Puras como ángeles, orgullosas como demonios", una frase que hace alusión a su fuerte ascetismo y elevada idea de sí mismas.

Pero el círculo jansenista no se limitó ni a Port-Royal ni a los conventos, pues muchas mujeres siguieron sus ideas viviendo una existencia retirada y al cargo de numerosas escuelas en barrios pobres. La literatura francesa también refleja su influencia describiendo heroínas que se caracterizan por su austeridad.

Juan Bosch nos hace conocer a una serie de mujeres desconocidas para el gran público y que fundaron o lideraron movimientos religiosos desde el siglo XVIII hasta nuestros días. De nuevo surge la pregunta de si esta aparición de mujeres en la religiosidad marginal no es producto del rechazo que su liderazgo tiene en la religión cristiana, pues demuestran una valía extraordinaria desaprovechada en lo ortodoxo oficial. Buscadoras, libres, visionarias, utópicas..., que no se rindieron ante nada ni ante nadie.

Son cuatro las mujeres que se nos presentan: Madame Blavatsky y Annie Besant, iniciadoras de movimientos que todavía gozan de un gran predicamento. Ann Lee, que funda, en las entonces colonias de América, una nueva iglesia de tipo milenarista con la peculiaridad de que la aparición del Reino de Dios ha comenzado por la manifestación de Cristo en la mujer que es ella misma. La religión de Eddy Baker sigue el camino curativo y es el origen de la secta que se conoce con el nombre de Christian Science.

El tema de las sectas y la mujer en el s. XX está a cargo de M^a José López Pérez, un momento en el que la búsqueda de identidad y de sentido de las mujeres se ha tornado más acuciante que nunca. Es un tiempo en el que resulta fácil caer en las respuestas sencillas, en

las soluciones rápidas que ofrecen alguno de estos movimientos; movimientos por cuyas características nos va llevando el capítulo.

Hay una referencia explícita a las circunstancias históricas que abonan el terreno para el desarrollo de la secta y se alerta sobre los métodos de captación y actuación que desarrollan entre sus adeptos; se especifica, además, cuáles actúan en España y desde cuándo. Para finalmente hacer una reflexión sobre la relación secta y mujer

Al final del libro hacen una pequeña conclusión colectiva Izaskun Sáez de la Fuente y Mercedes Navarro, en la que aparecen constataciones, retos y propuestas para el presente y para el futuro.

La mujer en los textos de la secta de Qumrán

Julio Trebolle Barrera

Julio Trebolle es Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Actualmente es director del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense y titular del departamento de Hebreo y Arameo de la Facultad de Filología de la misma. Es miembro de numerosas instituciones tanto nacionales como extranjeras dedicadas al estudio de los manuscritos de Qumrán y a las Ciencias de las Religiones. Ha escrito numerosos libros, entre los últimos: *La experiencia de Israel: profetismo y utopía*, Madrid 1996; *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid 1993 (traducido al inglés por Brill-Edermans, 1997) y *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán* (ed.), Madrid 1999.

LA MUJER EN LOS TEXTOS DE LA SECTA DE QUMRÁN

Julio Trebolle Barrera

CABRÍA ESPERAR EN PRINCIPIO QUE, RESPECTO AL PAPEL SOCIAL de la mujer, un grupo sectario y marginal como es el de la comunidad (*yahad*) esenia de Qumrán representase una posición diferente, e incluso opuesta, a la de las corrientes centrales del judaísmo de la época (entre la revuelta macabea de 167-164 a.C. y la revuelta celota de 60-70 d.C.).

Durante mucho tiempo, a partir sobre todo de la obra de G.F. Moore¹, se ha podido hablar de un "judaísmo normativo" o de un judaísmo monolítico, el reflejado en las obras del judaísmo clásico, la Misná y el Talmud, respecto al cual "sectas" como la ahora descubierta a través de los manuscritos de Qumrán no eran sino fenómenos marginales y carentes de significación. Sin embargo, estu-

¹ G.F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, Cambridge 1927-1930.

dios como el de Goodenough sobre un fenómeno aparentemente marginal y prohibido, como era el de las representaciones iconográficas en el judaísmo de la época talmúdica, han puesto en cuestión la visión de un judaísmo normativo único y monolítico². También por lo que se refiere a la época bíblica, el estudio de la iconografía señala una presencia de lo femenino en la religiosidad, no sólo popular. Los textos bíblicos escritos no permiten percibirla si no es indirectamente, a través de las críticas formuladas hacia cultos contrarios al principio monoteísta. Los grandes textos oficiales y los escritos de las religiones suelen ofrecer una visión de la correspondiente sociedad religiosa dominada por los varones o por lo masculino, mientras que la iconografía de las mismas religiones muestra una visión bien distinta, en la que predominan las divinidades femeninas y que pone de relieve el papel activo de las mujeres, decisivo para la difusión y caracterización de tales religiones.

El conocimiento del papel de la mujer en la "secta" de Qumrán exige todo un estudio previo sobre numerosas cuestiones que no resulta fácil aclarar y menos resolver³. Los textos de Qumrán han puesto precisamente de relieve que no resulta adecuado hablar de "sectas" en una época como la de Qumrán, que discurre desde mediados del siglo II a.C. hasta el 60-70 d.C., cuando todavía no existía un judaísmo "normativo" respecto al cual los movimientos disidentes pudieran dar lugar a la aparición de grupos "sectarios". Esta no es la cuestión primordial que aquí se discute, por lo que baste señalar que esta misma terminología ha de ser utilizada con cierto cuidado para evitar tanto anacronismos como toda valoración peyorativa o uso inadecuado del término *secta* como fenóme-

no socio-religioso. Este término será empleado aquí para designar al reducido grupo de esenios que se escindió del amplio movimiento esenio extendido por toda Palestina y se instaló en Qumrán formando la comunidad o *yahad* en cuyo seno se escribieron las obras "sectarias" significativas de este grupo.

La primera dificultad que surge a la hora de afrontar cualquier tema relacionado con el mundo de Qumrán procede del hecho de que la casi totalidad de los escritos hallados en las cuevas de Qumrán y, en particular, los últimos manuscritos publicados nos han llegado en pequeños fragmentos cuya simple reconstrucción textual presenta a veces dificultades insalvables. Si es cierto que la interpretación de los textos depende básicamente de cuestiones filológicas de tipo gramatical o sintáctico, no es menos cierto que en no pocas ocasiones determinados planteamientos o prejuicios de orden histórico, jurídico o teológico pueden condicionar la interpretación de tales textos.

Como se verá más tarde, un pasaje de la *Regla de la Comunidad* (= 1QSa 1,4.8-11) atribuye a la mujer nada menos que la potestad de prestar testimonio en los tribunales en contra de un varón. Algunos estudiosos corrigen, sin embargo, el texto de este pasaje y sustituyen el sujeto femenino de la frase por el masculino, basándose en razones de congruencia con la práctica jurídica de la época. Caso parecido es el del propio texto bíblico del salmo 16, verso 2: "Tú dices a Yahvéh: 'Mi Señor, Tú eres mi bien, nadie más que Tú'". El texto hebreo supone que el orante es una mujer, pues el verbo *'āmart*, "tú dices", se encuentra en forma femenina. Sin embargo, numerosos manuscritos hebreos y las versiones griega, latina y siríaca leen el texto en primera persona *'āmartī*, "yo digo", que obvia la cuestión de la identidad masculina o femenina del orante. Igualmente, el texto hebreo masorético o tradicional desfigura el título *malkat ha-šamayim*, "reina de los cielos", sustituyéndolo por una forma peyorativa *meléket/ml'(')kt ha-šamayim* (cf. Jer 7:18; 44:17.18.19.25); en esta ocasión es el texto griego de los Setenta el

² E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in Greco-Roman Period* (13 vols.), New York 1953-1968.

³ Una panorámica general de bibliografía comentada sobre teología feminista puede encontrarse en SUSAN B. THISTLETHWAITE, TOINETTE M. EUGENE, "A Survey of Contemporary Global Feminist, Womanist, and Mujerista Theologies" *Critical Review of Books in Religion* 1991, Atlanta GA (1991) 1-20; JANICE C. ANDERSON, "Mapping Feminist Biblical Criticism: The American Scene, 1983-1990", op. cit., 21-44; "Feminist Perspectives on Arts, Literature, and Religion", op. cit., 45-61.

que refleja todavía la forma original hebrea. Casos como estos ponen de relieve que un factor significativo en el proceso de fijación del texto bíblico "normativo" fue la "corrección" del mismo a manos de escribas deseosos de evitar cualquier connotación pagana, sobre todo en la referencia a divinidades femeninas y en ocasiones también simplemente a las mujeres y a lo femenino.

La cuestión de la consideración de la mujer en los textos y en la "secta" de Qumrán está muy ligada al mundo de representaciones, ideas y normas que atañen a la pureza o impureza ritual y, por tanto, a lo prohibido o permitido en las relaciones sociales y religiosas⁴. La importancia de la pureza ritual y la obsesión por la misma se agudizó tras la profanación del Templo de Jerusalén por Antíoco Epífanes, lo que obligó a una nueva "dedicación" o "purificación" del Templo y de todas las estructuras del judaísmo, justamente en la época en la que cobró fuerza el movimiento esenio y se originó más tarde el grupo "sectario" de Qumrán.

Los textos "sectarios" de la comunidad de Qumrán inciden de modo muy especial en todas las cuestiones relativas a la pureza e impureza ritual. Manifiestan una tendencia extrema a expandir el ámbito de lo que era considerado puro y a separarlo estrictamente de todo posible contacto con objetos, personas, situaciones, espacios y tiempos que se tenían por impuros. Así, por ejemplo, si el judaísmo en general limitaba el espacio sagrado al área del Templo de Jerusalén, el *Rollo del Templo* (11QTemple 45-51), obra de origen qumránico o anterior, pero muy reconocida en la comunidad de Qumrán, extiende la sacralidad del templo a todo el perímetro de la ciudad de Jerusalén y hace extensivo igualmente a todos los miembros de la comunidad de Qumrán el grado de pureza propio de los sacerdotes. También el *Documento de Damasco* (= CD) trans-

fiere la pureza de la esfera del Templo al ámbito de la comunidad esenia. El código penal recogido en la *Regla de la Comunidad* (6,24-7,25) ofrece una lista de transgresiones que imponían el apartamiento obligado de aquellos miembros de la comunidad que hubieran incurrido en impureza, por lo que habían de reiniciar un proceso de purificación durante un tiempo determinado. Esta tendencia a expandir la geografía y los ámbitos de la pureza ritual puede tener origen en los antecedentes sadoquitas del grupo esenio de Qumrán, puestos de relieve en la denominada *Carta haláquica* (4QMMT), como muestran los estudios más recientes al respecto.

La regulación jurídica de la pureza y de la impureza presenta en el judaísmo una complejidad extrema, complicada aún más en el caso de Qumrán por el hecho de identificar la impureza ritual con la impureza moral, lo que constituye, según J. Neusner, un fenómeno sin paralelo en el judaísmo antiguo⁵. La distancia casi insalvable entre las concepciones antiguas y modernas sobre lo que puedan ser y significar la impureza, el pecado y la culpa dificulta una correcta interpretación de los textos⁶. Los conceptos de pureza y de pecado no dejan de manifestar connotaciones dualistas, sobre todo en el supuesto de una transmisión sexual de la impureza y del pecado. El dualismo qumránico tendía a hacer del ser humano, hombre y mujer, algo radicalmente impuro, una estructura de pecado⁷.

Sin embargo, por otra parte, el miembro de la comunidad de Qumrán, una vez purificado, creía hallarse en el mismo estado de pureza que los ángeles, los cuales formaban parte también de alguna manera de la comunidad de la alianza. Por el contrario, los impuros y los impedidos por cualquier defecto físico no podían

⁴ Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, "El problema de la pureza: La solución qumránica" en *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid 1993, 165-186 (183).

⁵ J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden 1973, 54.

⁶ Respecto a las concepciones modernas, cf. V. JANKÉLÉVITCH, *Lo puro y lo impuro*, Madrid 1990.

⁷ P. SACCHI, "Il puro e l'impuro nella Bibbia. Antropologia e storia" en *Henoch* 6 (1984) 65-80.

participar en la vida de la comunidad "porque los ángeles santos están en su comunidad". Esta concepción de la pureza no podía menos de influir decisivamente en lo relativo a la consideración de la mujer en el grupo esenio de Qumrán. Baste recordar que la sangre de menstruación era el signo más evidente de impureza. Ejemplo significativo es que los cristianos de Jerusalén que dejaron en ruinas la zona del antiguo Templo judío para hacer así más visible y patente su destrucción arrojaban a este lugar vestidos manchados con sangre de menstruación para mayor ofensa de los judíos y como expresión máxima de la impureza de aquel lugar sobre el que pesaba la profecía de destrucción. El califa Omar hubo de remover el estiércol acumulado sobre la roca antes de construir la mezquita y esperó a que cayeran tres fuertes tormentas de agua para que el lugar quedara realmente purificado.

La cuestión de la situación social de la mujer en Qumrán está muy relacionada con otra muy debatida desde los inicios de la investigación: el supuesto celibato de sus miembros varones. Los estudios recientes obligan a distinguir entre el movimiento esenio más o menos extendido por Jerusalén o por las ciudades y aldeas de la geografía de Israel y el reducido grupo de miembros de la comunidad que habitaba en Qumrán, posible centro espiritual del movimiento. Esta distinción contribuye a explicar la diferente procedencia de los manuscritos hallados en las cuevas de Qumrán: obras escritas por miembros de la comunidad o *yahad* y obras escritas en círculos esenios más amplios o difundidas en sectores más extensos del judaísmo.

Tal distinción permite también, entre otras cuestiones, explicar las diferencias existentes entre las diversas fuentes clásicas y qumránicas respecto al género de vida de los integrantes de la comunidad. Así el *Documento de Damasco*, que menciona la presencia de mujeres y de niños en las comunidades esenias, parece reflejar el género de vida del movimiento esenio diseminado por Palestina. Por el

contrario, la *Regla de la Comunidad*, que regula la vida de una comunidad de carácter al parecer celibatario, refleja más bien el género de vida del grupo más reducido de miembros de la propia "secta" y comunidad de Qumrán.

La cuestión del celibato en Qumrán

Uno de los problemas que presenta el estudio de los manuscritos de Qumrán es el de compaginar los datos conocidos por las fuentes literarias de la época, tanto judías como clásicas, con los ofrecidos por los documentos qumránicos y por las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el yacimiento y en las cuevas de Qumrán.

- Las fuentes clásicas

El manuscrito de la *Regla de la Comunidad* (1QS), hallado en la cueva 1 de Qumrán y conocido desde los primeros momentos de la investigación, no hace referencia alguna a la mujer o a las mujeres, si no es en la expresión "nacido de mujer" (1QS 11,21). Ello hizo pensar desde el primer momento que la comunidad de Qumrán no conocía la presencia de mujeres y que los escritos qumránicos reflejaban el género de vida de los esenios que, según Plinio, habían renunciado por completo al amor y vivían "sin mujeres"⁸:

Al oeste (del Mar Muerto), pero a una distancia suficiente para que no haya que tener miedo de las exhalaciones, están los esenios, nación solitaria, singular por encima de todas las demás, sin mujeres, que han renunciado por completo al amor, sin dine-

⁸ En este sentido ya en la Antigüedad se relacionó a las "hermandades esenias" con los pitagóricos y estoicos, cf. D. FERNÁNDEZ-GALIANO, "Los esenios según las fuentes clásicas" en A. PIÑERO, D. FERNÁNDEZ-GALIANO (eds.), *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Córdoba 1994, 35-50 (39-47).

ro, viviendo en medio de las palmeras. Es una nación que se reproduce continuamente gracias a la afluencia de nuevos seguidores, sin que falten aquellos que, cansados de la vida, se ven llevados por las fluctuaciones de la fortuna a adoptar esta forma de vivir. De este modo, durante miles de años, cosa increíble, se mantiene una nación en la cual no nace nadie: ¡tan fecundo resulta para ella el arrepentimiento que muchos sienten de su vida pasada! (Plinio, *Historia natural* V,17,4).

Filón, judío alejandrino contemporáneo de Jesús de Nazaret, informa igualmente de que los esenios practicaban la abstinencia sexual, desoyendo así el mandato bíblico “creced y multiplicaos”. Filón ofrece una visión negativa de la mujer que, si resulta frecuente en las fuentes helenísticas, no lo es tanto en las del judaísmo palestino. Cabe pensar que Filón se deja llevar por las corrientes del mundo helenístico en las que se movía cuando afirma:

Por otra parte, previendo con perspicacia el obstáculo que corría el riesgo –por sí solo o por ser el más grave– de disolver los lazos de la vida comunitaria, desterraron el matrimonio, al mismo tiempo que prescribieron la práctica de una perfecta continencia. En efecto, ninguno de los esenios toma mujer, porque la mujer es egoísta, excesivamente celosa, hábil para enredar en sus trampas las costumbres de su esposo y para seducirlo con sortilegios incesantes (...) (Filón de Alejandría, *Hypothetica* o *Apología de los judíos* 11,14).

No es extraño que en los primeros tiempos de la investigación sobre los manuscritos del mar Muerto se describiera el lugar y el género de vida de los moradores de Qumrán como un “monasterio” en el que se practicaba la vida en común y el celibato, imagen del todo inadecuada para un estudio de los manuscritos qumránicos en su propio contexto judío.

Flavio Josefo, historiador judío de finales del siglo I d.C., afirma que los esenios practicaban la abstinencia sexual sobre todo por temor a mantener relaciones ilícitas, con el consiguiente peligro de

caer en la impureza que les impedía participar plenamente en la vida social y religiosa de la comunidad⁹.

Se apartan del placer como de un crimen y consideran que la virtud reside en el dominio de sí mismo y en la resistencia a las pasiones. Desprecian el matrimonio, pero recogen a los hijos de otros cuando tienen todavía un ánimo suficientemente ágil para el estudio, y entonces los consideran como de su familia y los impregnan de su doctrina. Por otra parte, no condenan el matrimonio en sí mismo ni la procreación, sino que quieren protegerse de la procacidad de las mujeres, ya que están convencidos de que ninguna puede mantener su fidelidad a un solo hombre (F. Josefo, *Guerra judía* II,120-121).

En un pasaje que se presta a interpretaciones encontradas, Josefo habla también de la existencia de otros esenios que reconocían el matrimonio y llevaban vida de familia. Frente al supuesto inicial de la investigación sobre Qumrán, según el cual los hombres de Qumrán practicaban el celibato, la investigación más reciente ha puesto al menos en cuestión tal hipótesis. El texto de Josefo es el siguiente:

Hay otra orden esenia; de acuerdo con la anterior en su género de vida, sus costumbres y sus reglas, se distingue de ella por su concepción del matrimonio; piensan que el no casarse es privar a la vida de su fin más importante, la procreación; más aún, si todo el mundo hiciera lo mismo, pronto se extinguiría el género humano. Pero someten a sus mujeres a tres años de prueba y se casan con ellas sólo después de que, por tres períodos de purificación ritual, han dado pruebas de fertilidad. No tienen relaciones sexuales con ellas durante el embarazo, mostrando con ello que su propósito en el matrimonio no es sino asegurar la descendencia (F. Josefo, *Guerra judía* II,160-161).

⁹ La imagen de la mujer que Josefo transmite corresponde en general con lo transmitido en otras fuentes antiguas. Cf. sobre ello, B. MAYER-SCHÄRTEL, *Das Frauenbild des Josephus: Eine sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Untersuchung*, Stuttgart 1995.

En opinión de L.H. Schiffman, el texto se refiere a un período de esponsales por espacio de tres años, tiempo previsto para verificar la conveniencia de celebración definitiva del matrimonio, y a un segundo período de tres meses en el que se podrá confirmar que al menos en apariencia la mujer es capaz de dar hijos al matrimonio. Estas regulaciones indican que los esenios consideraban prohibidas las relaciones sexuales no conducentes a la procreación.

Los "sectarios" de Qumrán practicaban una vida de matrimonio en familia, conforme a los usos corrientes de la sociedad judía. Qumrán y las construcciones allí existentes constituían el centro de un amplio grupo extendido por las ciudades y aldeas de todo el territorio de Israel. De las tres etapas que comportaba el proceso de iniciación y de ingreso en las comunidades esenias, las dos primeras se realizaban en los llamados "campamentos" o lugares de habitación de los grupos esenios diseminados por la geografía de Israel. La tercera etapa, consistente en la adquisición de toda una serie de conocimientos especializados, podía realizarse únicamente en Qumrán, adonde se desplazaban los interesados, dejando en los campamentos por un período de tiempo a sus mujeres y familias. Cumplido el proceso de iniciación, regresaban a sus hogares y a su anterior vida familiar. Únicamente el reducido número de miembros de la comunidad qumránica con residencia más o menos estable en este lugar, podía tener allí con ellos a sus familias, a lo que corresponde el escaso número de tumbas de mujeres y niños encontradas en los cementerios de Qumrán¹⁰.

H. Stegemann supone que los esenios seguían fielmente, como los demás judíos, el primero de los mandatos bíblicos: "Creced y multiplicaos" (Gen 1,28). Este mandato viene precedido por la afirmación "varón y mujer los creó" (1,27). La conjunción de ambos textos

establecía el principio del matrimonio monógamo y de por vida, formado por una única pareja, al modo como también en el arca de Noé habían tenido entrada únicamente parejas de hombres o de animales (Gn 6,18; 7,7.13; 8,16.18; 9,1, en correspondencia con 1,28). Los esenios interpretaban asimismo la prohibición deuteronomica de que el rey tuviera gran número de mujeres (Dt 17,17) en el sentido de que, a semejanza del rey, los miembros de la comunidad esenia podían casarse a lo largo de toda su vida únicamente con una sola mujer. El matrimonio era, pues, la norma y la práctica establecida, seguida también por el Sumo Sacerdote, obligado como estaba al grado máximo de pureza ritual para ejercer sus funciones. Stegemann recurre, por otra parte, al dato de que los esenios retrasaban por un par de años la edad a la que normalmente solían casarse los judíos, dando así la impresión de favorecer el celibato:

Quando ellos vengán, reunirán a todos los que vienen, incluyendo niños y mujeres, y leerán en sus oí[dos] todas las normas de la alianza, y les instruirán en todos sus preceptos para que no se extravíen en sus [errores.] Y esta es la regla para todos los ejércitos de la congregación, para todos los israelitas nativos. Desde su ju[ventud] [lo edu]carán en el libro de 'HAGY', y de acuerdo con su edad le instruirán en los preceptos de la alianza, y re[cibirá] [ins]trucción en sus normas; durante diez años será contado entre los niños. A la edad de veinte a[ños] pasará [entre] los alistados para entrar en el lote en medio de su familia a unirse a la congregación santa. No se [acercará] a una mujer para conocerla por ayuntamiento carnal hasta que haya cumplido los veinte años, cuando conozca [el bien y] el mal. Entonces ella será recibida para dar testimonio contra él (sobre) los preceptos de la ley y para ocupar su sitio en la proclamación de los preceptos (1QRegla de la Congregación, 1Q28a - 1Q5a, col. I 6-10).

Si al número de jóvenes todavía célibes se añade el de viudos que, tras el fallecimiento de sus mujeres (muy frecuente entonces a causa sobre todo de la sucesión de partos), no podían volver a contraer matrimonio, se puede obtener la falsa impresión de que la

¹⁰ L.H. SCHIFFMAN, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code*, Chico CA 1983, 12-13; idem, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, Philadelphia-Jerusalem 1994, 135.

comunidad de Qumrán estaba integrada por miembros que llevaban una vida célibe¹¹.

Entre otras opiniones al respecto, cabe señalar las de dos estudiosos judíos. J. Baumgarten considera que los textos de Qumrán reflejan una comunidad que estaba constituida por personas casadas pero con una fuerte propensión al celibato¹². E. Qimron distingue entre la elite de la Comunidad (*yahad*) de Qumrán y el resto de miembros del movimiento esenio repartido por los campamentos. Los primeros extendían las exigencias de pureza ritual propias del Templo a la vida en la comunidad del desierto, practicando para ello el celibato; los segundos vivían en familias en las comunidades esenias extendidas por pueblos y ciudades¹³.

• Los textos de Qumrán

Otras referencias al celibato y al matrimonio que pueden encontrarse en los textos de Qumrán, como las citadas anteriormente de la *Regla de la Comunidad* y de la *Regla de la Congregación*, presentan un carácter muy ocasional y vago¹⁴. Más tarde han de ser puestas

¹¹ H. STEGEMANN, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Madrid 1996, 215-220; ídem, "The Qumran Essenes - Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times" en J. TREBOLLE BARRERA, L. VEGAS MONTANER (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Actas del Congreso Internacional sobre los Manuscritos del Mar Muerto. Madrid, 18-21 de Marzo de 1991*, Madrid-Leiden 1992, 83-166. Igualmente, MURPHY-O'CONNOR, J., "An Essene Missionary document? CD ii 14-vi 1" en *Revue Biblique* 77 (1970) 220.

¹² J. BAUMGARTEN, "The Qumran-Essene restraints on marriage" en L.H. SCHIFFMAN (ed.) *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, Sheffield 1984, 13-24. Milik, por el contrario, proponía que el grupo esenio, célibe en un principio, derivó más tarde hacia el matrimonio, J.T. MILIK, *Ten Years of discovery in the Wilderness of Judaea*, London 1959, 96.

¹³ E. QIMRON, "Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the two kinds of sectarians" en J. TREBOLLE BARRERA, L. VEGAS MONTANER (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid, 18-21 March 1991*, Madrid-Leiden 1992, 83-166.

¹⁴ La traducción de los textos citados está tomada de la obra de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Madrid 1992.

en relación con los datos aportados por el estudio arqueológico de los cementerios de Qumrán. Por otra parte, es preciso situar la cuestión del celibato qumránico en el contexto amplio del judaísmo, que, lejos de manifestar tendencias contrarias a las relaciones sexuales y al matrimonio, considera como el primero y más importante mandamiento bíblico el de "creced y multiplicaos".

El *Documento de Damasco* hace referencia, como ya se ha indicado, a esenios que vivían en familias en los llamados "campamentos", es decir, en las comunidades de aldeas y ciudades de Palestina. El texto representa un ataque a la poligamia, pero no a la institución matrimonial. Interpreta que el derecho bíblico relativo al divorcio autoriza la separación matrimonial, pero no un nuevo matrimonio. Para volver a casarse tanto el hombre como la mujer habían de esperar a que muriera uno de los cónyuges. El *Documento de Damasco* cita un pasaje de Deuteronomio con el fin de convertir la "ley del rey" en norma de general aplicación en el ámbito de la comunidad:

Son cogidos dos veces en la fornicación: por tomar dos mujeres en sus vidas (en el tiempo de su vida), a pesar de que el principio de la creación es: "Varón y hembra los creó" (Gen 1,27). Y los que entraron en el arca, entraron de dos en dos en el arca (Gen 7,9). Y del príncipe está escrito: "Que no se multipliquen las mujeres" (Dt 17,17) (...) (CD 4,20-5,2).

Otro pasaje del *Documento de Damasco* recuerda que la ley prohíbe que una mujer se case con un sobrino (Lev 18,13), extendiendo así la prohibición al caso del matrimonio con una sobrina. El texto se refiere a las leyes que regulan los impedimentos por consanguinidad, pero no contiene afirmación alguna que pueda ser considerada opuesta al matrimonio:

Y ellos también contaminan el templo, pues no mantienen separado de acuerdo con la ley, sino que se acuestan con la que ve la sangre de su flujo menstrual. Y toman por mujer a la hija de su hermano y a la hija de su hermana (CD 5,6-8).

Otro texto se refiere a restricciones que afectan a las relaciones sexuales en determinados lugares. Cabe discutir si se refiere al perímetro reducido del Templo o al espacio de toda la ciudad sagrada de Jerusalén. No cabe pensar en todo caso en una condena de las relaciones sexuales en general, cuya legitimidad aparece supuesta en otros textos relativos a la vida en familia y a la presencia de mujeres casadas en las diferentes comunidades:

Que ningún hombre duerma con su mujer en la ciudad del templo contaminando la ciudad del templo con sus impurezas (CD 12,1-2).

Y si habitan en los campamentos de acuerdo con la regla del país y toman mujeres y engendran hijos, marcharán de acuerdo con la ley (...) (CD 7,6-7).

Sobre el juramento de la mujer. Puesto que dice: "Es al marido al que corresponde anular su juramento", que nadie anule un juramento si no sabe si debe confirmarlo o anularlo (CD 16,10-11).

Un pasaje significativo del Rollo del Templo no sólo da fe de la aceptación del matrimonio, como también del divorcio, sino que establece el principio según el cual la mujer viuda o divorciada conservaba capacidad y autonomía plenas para intervenir en causas legales, hasta el punto de que su marido o su padre no podían interferir en sus decisiones:

Todo voto de una viuda o de una repudiada, todo aquello con que se vinculó formalmente quedará en pie, como todo aquello que sale de su boca (*Rollo del templo* 54,4-5).

Un miembro señalado de la comunidad tenía el cometido de autorizar los matrimonios y divorcios. Esta u otra persona debía poner en conocimiento del futuro marido cualquier circunstancia o "impedimento" para el matrimonio que afectara a la que podía convertirse en su esposa. El pasaje citado a continuación prohíbe que un padre case a su hija con un varón que no le convenga, con-

siderando tal matrimonio como una violación de la ley que prohíbe emparejar animales o mezclar productos que no admiten cruce o mezcla:

[cualquier cosa, le será contado. Por eso vendrá sobre él un juicio de maldición, como dice: ["Maldito quien descarríe a un ciego del camino", y también: "Que no dé, pues no está preparado para ella"], porque él a dos cosas distintas [... como un toro y un asno, y un vestido de lana y de lino juntos] (Dt 22,11) (CD 4Q271=4QD^f).

El texto denominado *Ritual de una Celebración gozosa* (4Q502), cuyo estado de conservación deja bastante que desear, ha sido relacionado con la celebración de un matrimonio o tal vez de un "homenaje a la tercera edad". Constituye en cualquiera de los casos un reflejo de la vida en familia y de las fiestas transmitidas de padres a hijos:

¹[...] el hombre que reconoce [...] cuando añadáis [...] ²[...] la ley de Dios [...] a quien le falta [...] ³[...] el hombre] y su mujer para [...] (...) [...] ⁴[...] para procrear descendencia (...) ⁷[...] su amiga que [...] para ella la inteligencia y el conocimiento en medio de [...] ⁸[...] (...) [...] juntos, para estar [...] ⁹[...] los sufrimientos [...] y expandiendo [...] [...] para los hijos de justicia (...) (Frgs. 1-3, ll. 1-9).

⁴[... Bendecirán al] Dios de Israel, y tomando la palabra di[rán]: ⁵[Bendito el Dios de Israel que...] el tiempo de alegría para alabar su nombre ⁶[...] los adultos y los jóvenes (...) ¹⁰[bendeci]mos el nombre del Dios de Israel que [nos ha dado] una fiesta para nuestra alegría (...) (Frgs. 7-10, ll. 4-10).

El *Rollo del Templo*, ya aludido, refleja bien el mundo de ideas del grupo de Qumrán, aunque puede tener origen anterior al de la propia comunidad qumránica. Describe una sociedad ideal, no precisamente mesiánica, de la que forman parte natural el matrimonio, las relaciones sexuales y el nacimiento de nuevos descendientes. Algunas leyes regulan los matrimonios autorizados o prohibidos. En el caso del matrimonio entre tío y sobrina la legislación contenida en el *Rollo del Templo* resulta ser más estricta todavía que la de la Torá:

No tomará un hombre a la hermana de su padre o la hermana de su madre, porque es una depravación. No tomará un hombre la hija de su hermano o la hija de su hermana, porque es una abominación (66,15-17).

Si Lv 18,12-13 prohíbe el matrimonio entre tía y sobrino, el *Rollo del Templo* extiende la prohibición al matrimonio entre tío y sobrina. La misma norma se encuentra también en el *Documento de Damasco*:

Y toman por mujer a la hija de su hermano y a la hija de su hermana. Pero Moisés dijo: "No te acercarás a la hermana de tu madre, es consanguínea de tu madre". La ley del incesto, escrita para los varones, se aplica igualmente a las mujeres, y por tanto, a la hija del hermano que descubre la desnudez del hermano de su padre, pues es su consanguíneo (CD 1,7-11).

El judaísmo rabínico no sólo autorizaba, sino que alentaba incluso el matrimonio entre tío y sobrina. Los esenios de Qumrán, los samaritanos, los primeros cristianos y los qaraítas coincidían, por el contrario, en la prohibición de tal matrimonio entre consanguíneos.

Consideración y papel social de la mujer en Qumrán

La cuestión del papel y consideración de la figura de la mujer en los textos de Qumrán debe de ser tratada con independencia de la relativa al celibato de los varones. Algunos de los textos citados anteriormente deberán, sin embargo, ser tomados de nuevo en consideración. E.M. Schuller, editora de textos de Qumrán, ha dedicado un estudio al análisis de las referencias directas de los textos a las mujeres, a sus funciones y posición social¹⁵.

¹⁵ E.M. SCHULLER, "Women in the Dead Sea Scrolls" en M.O. WISE, N. GOLB, J.J. COLLIN, D.G. PARDEE (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospects*, New York 1994, 115-132. La

Durante el "período de impureza", impuesto por la menstruación, la mujer no podía entrar en las ciudades. Para el ingreso en el Templo debían de cumplir previamente con los ritos de purificación correspondientes:

No haréis como hacen los gentiles: entierran a sus muertos por todas partes, incluso los entierran en medio de sus casas; sino que separaréis lugares en medio de vuestra tierra para enterrar en ellos. En cada ciudad haréis sitios para los infectados de lepra, de infección y de sarna, para que no entren en vuestras ciudades y las contaminen; y también para los que tienen gonorrea y para las mujeres cuando están en su menstruación impura (*Rollo del Templo* 48,14-17).

De nuevo, las normas previstas en el *Rollo del Templo* son más estrictas que las del judaísmo del período del llamado Segundo Templo (épocas persa y helenística) y de la *halajá* rabínica de época tannaíta y talmúdica. Los esenios preveían una división futura del espacio sagrado del Templo en tres círculos, reservando el círculo interior a los sacerdotes; los israelitas varones podían acceder al círculo intermedio, pero las mujeres en estado de pureza ritual debían permanecer en el círculo externo. De hecho, el Templo de Jerusalén en la época de Qumrán no disponía más que de dos de tales espacios, de manera que, al igual que la *halajá* rabínica posterior, autorizaba a las mujeres una mayor cercanía al atrio interior del Templo.

autora cita diversas obras de la amplia bibliografía publicada en los últimos años sobre la mujer judía en la diáspora según Filón, Josefo, la Misná y gran parte de la literatura apócrifa. R.S. KRAEMER, *Her Share of Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, London 1992; A-J. LEVINE, "Women Like This" *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Atlanta 1991; C.A. BROWN, *No longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women*, Louisville KY 1991. La bibliografía en este campo no alcanza, sin embargo, la enorme extensión de lo publicado sobre las mujeres en el cristianismo primitivo y en las religiones greco-romanas.

Textos del *Documento de Damasco*, de la *Regla de la Comunidad* y del *Rollo del Templo* prohíben que un persona considerada impura entre en contacto con comida pura. Tal es el caso de una mujer no judía, cautiva de guerra, que no podrá compartir los alimentos puros de la casa durante un plazo de siete años:

Quando salgas a la guerra contra tus enemigos y te los ponga en tus manos y hagas cautivos, si ves entre los cautivos una mujer de hermosa presencia, te prendas de ella y quieres tomarla por esposa, la introducirás en tu casa, raparás su cabeza y cortarás sus uñas; quitarás de encima de ella el vestido de cautiva y habitará en tu casa. Un mes completo llorará a su padre y a su madre. Después entrarás a ella, te casarás y será tu mujer. No tocará los alimentos puros hasta los siete años, ni comerá el sacrificio pacífico hasta que pasen siete años; después podrá comer (63,10-15).

Esta norma del *Rollo del Templo*, que prohíbe a la mujer cautiva tener contacto con los alimentos puros, va más allá de lo establecido en la correspondiente fuente bíblica (Dt 21,10-14).

El *Documento de Damasco* refleja un mundo social en el que la mujer tiene una presencia reconocida, a través de designaciones genéricas como "mujer" (*'išâ*) y "mujeres" (*našim*) o específicas como "sierva" (*'amâ*), "viuda" (*'almanâ*), "muchacha" (*betulâ*), o "madre" (*'imma*). La perspectiva de las alusiones a la mujer es siempre la del varón: "[Ellos] toman mujeres y engendran hijos" (CD 7,6-7); "Que ningun hombre duerma con su mujer en la ciudad del Templo (...)" (CD 12, 1). Al igual que en la Biblia hebrea, las normas se formulan en género masculino, a no ser que se refieran exclusivamente a mujeres, como es el caso de dar a luz. El masculino subsume la referencia a la mujer, incluso cuando esta es la principal aludida, como es el caso en el *Documento de Damasco* 11,9-10: "Que nadie lleve sobre sí perfumes en sábado", o en 11,11: "Que la nodriza no lleve a la criatura para salir o para entrar en sábado". Designaciones como la de "(escuchad) hijos míos" (CD 2,14) incluyen también a las mujeres.

La prohibición, ya aludida, del matrimonio entre tío y sobrina ("y toman por mujer a la hija de su hermano y a la hija de su hermana", CD 5,7-8), constituye una aplicación al ámbito de la mujer de una ley bíblica referente al hombre. Lev 18,13 prohibía el matrimonio entre tía y sobrino: "La desnudez de la hermana de tu madre no descubrirás; pues es la carne de tu madre". No parecen encontrarse, sin embargo, en el *Documento de Damasco* otros casos además de este, en los que, por un procedimiento similar, se equipare la condición del hombre y de la mujer en las mismas circunstancias.

El pasaje del *Documento de Damasco* 16,6-13 pone de relieve la autoridad concedida al padre y al marido sobre la hija o esposa respectiva, y reconoce el derecho de aquellos a anular los votos pronunciados por la mujer o la hija. Sin embargo, el mismo pasaje limita tal derecho:

Sobre el juramento de la mujer. Puesto que dice: "Es al marido al que corresponde anular su juramento", que nadie anule un juramento si no sabe si debe confirmarlo o anularlo (CD 16,10-11).

L.H. Schiffman traduce el verbo *ywd'nh* de modo que la frase completa significa: "El marido no puede anular un voto sobre el cual él no le ha informado a ella si debe ser confirmado o anulado"¹⁶. En todo caso, el texto supone que la mujer tiene algo que decir en la posible anulación de su voto, lo que va más allá de lo supuesto en el texto bíblico de Num 30,3-16.

La cuestión de si las mujeres formaban o no parte de la comunidad esenia reflejada en el *Documento de Damasco* es muy difícil y discutida. La cuestión se concreta en otras como la de si las mujeres tomaban o no parte en "el juramento de la alianza que estableció Moisés con Israel" (CD 15,8-9). La respuesta depende de si el término "hijos" (*bnyhm*) incluye o no a las hijas ("que haga jurar a sus

¹⁶ L.J. SCHIFFMAN, "The law of vows and oaths (Num 30,3-16) in the Zadokite fragments and the temple scroll" en *Revue de Qumrân* 15 (1991) 199-214.

hijos", CD 15,5). Schiffman y Stegeman suponen que se refiere únicamente a los hijos varones y que sólo estos eran miembros de la comunidad¹⁷. Parece ser que las mujeres podían alcanzar el grado conseguido por los varones tras un año de iniciación, pero es difícil saber si podían proseguir su proceso de iniciación y de integración en la comunidad¹⁸.

Los informes arqueológicos de las excavaciones llevadas a cabo por Roland De Vaux y en menor escala más tarde por S.H. Steckoll¹⁹ suponen que casi un tercio de las cincuenta tumbas excavadas en los cementerios de Qumrán corresponden a restos de mujeres y niños: 36 tumbas de varones, nueve de mujeres y seis de niños, uno de ellos enterrado junto con su madre. El total de tumbas de estos cementerios puede calcularse en 1200. No es posible afirmar, como ha venido haciéndose, que el resto de tumbas corresponde a varones. El cementerio de 'Ain el Ghuweir, situado a 7 kilómetros al sur de Qumrán y relacionado al parecer con el de Qumrán por las monedas y cerámica allí encontradas y también por la disposición de los cadáveres en dirección sur-norte, ofrece un porcentaje comparable al de Qumrán: de las 20 tumbas excavadas 12 corresponden a restos de varones, 7 a restos de mujeres y una tumba a restos de un niño. Los datos arqueológicos parecen apoyar no tanto el celibato de los miembros del grupo de Qumrán, como se ha dado generalmente por supuesto, sino más bien la pertenencia de mujeres a este grupo esenio²⁰.

¹⁷ SCHIFFMAN, *Sectarian* op. cit., 57; STEGEMANN, "The Qumran..." art. cit. 129.

¹⁸ Schuller aporta argumentos que sugieren la posibilidad de una plena integración de las mujeres en la comunidad, "Women..." art. cit. 121-123.

¹⁹ R. DE VAUX, "Fouilles de Khirbet Qumran" en *Revue Biblique* 60 (1953) 83-106; 61 (1954) 206-236; 63 (1956) 568-52; ídem, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973, 110; S.H. STECKOLL, "Preliminary excavation Report from Qumran Cemetery" en *Revue de Qumran* 6 (1967-68) 323-344.

²⁰ Cf. B. LINDA, "The Woman Question and Female Ascetics among Essenes" en *Biblical Archaeologist* 57 (1994) 22-34.

Como se anticipó al principio de este artículo, el pasaje de la *Regla de la Congregación* I 6-10, antes citado, se refiere al varón o tal vez también a la mujer, pero pasa seguidamente a referirse a la mujer con estas palabras: "Entonces ella será recibida para dar testimonio contra él (sobre) los preceptos de la ley y para ocupar su sitio en la proclamación de los preceptos" (1QSa I 11). J. Baumgarten y L.H. Schiffman afirman que el texto actual de este pasaje, que presenta el sujeto de la frase en masculino, supone una normativa incompatible con la práctica judicial de la época. Los dos autores suponen por ello que el texto contiene un "error de escriba", que no dudan en corregir cambiando el sujeto de la frase: "Entonces él será recibido (*yqbl* en lugar de *tqbl*, "ella será recibida") para dar testimonio de acuerdo (*'lpy* en lugar de *'lyw*, "contra él") con los preceptos de la ley (...)"²¹. E. Schuller, que no acepta la corrección del texto, propone leerlo en forma inclusiva, mientras no haya indicación en sentido contrario. Ello supone que los jóvenes, ellos y ellas, eran instruidos en el libro de 'Hagy' y en los preceptos de la alianza hasta su ingreso en la comunidad. El texto se refiere seguidamente por separado al varón: "No se [acercará] a una mujer para conocerla por ayuntamiento carnal hasta que haya cumplido los veinte años", y a la mujer: "Entonces ella será recibida para dar testimonio contra él (...)"²².

Se suele afirmar que las mujeres no formaban parte de la Comunidad, aceptando en este sentido el testimonio de *La Regla de la Guerra*:

Y ningun muchacho joven ni ninguna mujer entrará en sus campamentos cuando salgan de Jerusalén para ir a la guerra hasta que ellos vuelvan. Y ningún cojo ni ciego ni tullido ni ningún hombre que tenga en su carne una tara indeleble (...) (1QM 7,3-4).

²¹ J. BAUMGARTEN, "On the Testimony of Women in 1QSa" en *JBL* 76 (1957) 266-269; L.H. SCHIFFMAN, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1989, 18-19; ídem, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, Philadelphia-Jerusalem 1994, 135.

²² E. SCHULLER, "Women..." art. cit. 124. La controversia sobre la lectura en masculino o femenino (*yqbl* o *tqbl*) afecta de lleno a la lectura feminista o no del texto.

Sin embargo, E. Schuller contrapone a este pasaje otro de *La Regla de la Congregación*, que ofrece la lista de los excluidos de la comunidad por impureza o deformidad física, que “no entrarán a ocupar su puesto en medio de la congregación de los hombres famosos, porque los ángeles de santidad están en medio de su congregación” (1QSa I 27 – II 11). El hecho es que el texto no excluye expresamente a las mujeres y, siguiendo un principio establecido en la interpretación de textos con referencia a las mujeres, cabe suponer que la referencia a éstas está incluida también en el texto, de modo que las mujeres podían formar parte de la comunidad esenia aludida en el mismo.

La sola presencia en la biblioteca de Qumrán de un poema sapiencial denominado *La mujer demoníaca*, 4Q184, atestigua el carácter misógino del grupo de Qumrán. El poema, que hace un vivo retrato de la mujer seductora, se presta a interpretaciones alegóricas diversas, como representación de Roma, de la secta rival de Qumrán, o de Simón Macabeo²³. La relación de esta figura con la de la “mujer necia” del libro de los Proverbios invita a pensar que el personaje representa una figura diabólica con rasgos femeninos²⁴, antagónica de la de la Sabiduría. Sin embargo, este poema, del que sólo se ha conservado una única copia, no procede seguramente de ambientes esenios y forma parte de la tradición de textos como Prov 7-9, Zac 5 e Is 34,14, por lo que el posible carácter misógino de este texto no es de atribuir específicamente al mundo de Qumrán.

La [...] profiere vanidad y en [...]

Ella busca siempre aberraciones y afila las palabras de su boca,

y la burla la insinúa, y se emplea en extraviar la comunidad con

tonterías.

²³ J. CARMIGNAC, “Poème allégorique sur la secte rivale” en *Revue de Qumrân* 5 (1965) 361-374; R.D. MOORE, “Personification of the Seduction of Evil: The Wiles of the Wicked Woman” en *Revue de Qumrân* 10 (1981) 505-519.

²⁴ J. BAUMGARTEN, “On the Nature of the Seductress in 4Q184” en *Revue de Qumrân* 15 (1991) 133-143.

Su corazón trama trampas, y sus riñones [redes].

[Sus ojos] se han profanado con iniquidad, sus manos bajan a la

fosa,

sus pies descienden para obrar impiamente, y para marchar a los

delitos.

[Sus...] son cimientos de tinieblas, y hay abundancia de pecados

en sus alas (...).

Sus velos son sombras del crepúsculo y sus ornamentos plagas

de corrupción.

Sus camas son lechos de corrupción (...).

En los cimientos de la oscuridad establece su morada...

En medio del fuego eterno está su heredad (...).

Ella es el comienzo de todos los caminos de impiedad.

¡Ay! Es la ruina de todos los que la heredan (...).

Porque sus caminos son caminos de muerte, y sus vías senderos

de pecado (...).

Sus puertas son las puertas de la muerte y en la entrada de su

casa se avanza el Sheol.

Todos los que van a ella no volverán, y todos los que la heredan

descenderán a la fosa (...).

En las plazas de la ciudad ella se vela, y se instala en las puertas

del pueblo, y no hay quien la interrumpa en [su fornicación con-

tinua].

Sus ojos escudriñan aquí y allí, y alza insolentemente sus párpados,

para ver al hombre justo y alcanzarlo, y al hombre impor-

tante, para hacerle tropezar (...).

El manuscrito 11QPs^a (11Q5) contiene la primera parte de un himno a la Sabiduría, coincidente con el capítulo 51 de Ben Sira. Este rebaja el tono erótico de las imágenes y expresiones que expresan las relaciones del hombre con la “Señora Sabiduría”. El lenguaje es deliberadamente ambiguo²⁵:

²⁵ I. RABINOWITZ hace una lectura más cauta, “The Qumran Hebrew Original of Ben Sira’s Concluding Acrostic on Wisdom” en *Hebrew Union College Annals* 42 (1971) 173-184; T. MURAOKA, “Sir 51,13-20: An Erotic Hymn to Wisdom?” en *Journal for the Study of Judaism* 10 (1971) 166-178.

Siendo aún joven, antes de torcerme, yo la busqué.
 Vino a mí en toda su belleza, cuando al fin yo la descubrí.
 Como la flor que cae al madurar las uvas alegrando el corazón,
 así mi pie marchó directamente; pues desde mi juventud la he
 conocido.
 Incliné un poco mi oído y encontré gran seducción.
 Ella fue para mí una nodriza; a mi maestra entregué mi honor.
 Me propuse divertirme, encelado del bien, sin descanso.
 Quemé en ella mi alma sin retorno.
 Inflamé mi deseo por ella y en su exaltación no estuve tranquilo.
 “Mi mano” abrió [sus puertas] y yo examiné su desnudez.
 Limpié “mi mano” [...] (11QPs^a 21,11-17).

Uno de los *Himnos de acción de gracias* o *Hodayot* describe a la mujer en los dolores de un parto difícil que simboliza el nacimiento del mesías:

Ahora, mi alma [...] me han contado, y ha puesto el alma
 como un barco en las profundidades [del mar],
 como una ciudad sitiada frente [a sus enemigos].
 Yo estaba angustiado como una parturienta primeriza
 cuando le llegan los dolores del parto y un dolor atormenta su
 útero
 para hacer comenzar el nacimiento en el “horno” de la preñada.
 Ya que los hijos llegan de los bordes de la muerte,
 y la que está encinta del hombre está angustiada en sus dolores,
 porque de los bordes de la muerte da a luz a un varón,
 y surge de los dolores del Sheol,
 del “horno” de la preñada, un admirable consejero con su fuerza,
 y el hombre es librado del útero (1QH 3,6-10).

Finalmente, un pasaje del *Génesis Apócrifo* ofrece un retrato idealizado de la belleza de Sara, mujer de Abrahán, con imágenes tomadas del Cantar y de descripciones estereotipadas. A su belleza física, Sara, arquetipo de la mujer judía, añade una gran sabiduría:

[...] ¡Qué resplandeciente y hermosa es la forma de su rostro!
 ¡Qué [...] [...]
 ¡Qué suave el cabello de su cabeza!
 ¡Qué preciosos son sus ojos!
 ¡Qué agradable su nariz y toda la lozanía de su rostro [...]!
 ¡Qué gracioso es su pecho, y qué hermosa toda su blancura!
 ¡Qué bellos sus brazos y qué perfectas sus manos!
 ¡Qué atractivo es todo el aspecto de sus manos!
 ¡Qué preciosas son las palmas de sus manos,
 ¡Qué largos y sutiles son todos los dedos de sus manos!
 ¡Qué hermosos son sus pies!
 ¡Qué perfectas sus piernas!
 Ninguna virgen o esposa que entra en la cámara nupcial es más
 bella que ella.
 Por encima de todas las mujeres resalta su belleza
 Su hermosura está muy por encima de todas ellas.
 Y con toda esta belleza, hay en ella una gran sabiduría.
 Y todo lo que hace con sus manos es perfecto (*Génesis Apócrifo*
 20,1-8).

Si fuera necesario formular una conclusión de lo expuesto, cabría decir que no se puede afirmar con rotundidad que la comunidad esenia de Qumrán practicara un celibato estricto, aunque es difícil negar que propendiera a ello. La consideración y el papel social de la mujer en el movimiento esenio y en la “secta” de Qumrán respondían a todos los estereotipos del judaísmo de la época, aunque con un acento más radical y extremo en lo que respecta a su marginación en situaciones de impureza ritual, pero, al mismo tiempo, con una posible participación más activa en la vida ascética y religiosa del grupo y del movimiento esenio: mismas ideas, pues, pero aplicadas más extrema y apasionadamente.

Nota de última hora. En una de las sesiones sobre Qumrán celebradas en el marco del Annual Meeting of the Society of Biblical Literature celebrado en Boston (noviembre, 20-23 de 1999), Joe Zias, investigador del Museo Arqueológico Rockefeller de Jerusalén, presentó un trabajo que causó gran sensación y habrá de ser tenido muy en

cuenta en el futuro, "Qumran, the Essene Cemeteries, and the Question of Celibacy: An Anthropological Reevaluation". Con referencia a los cementerios anejos al yacimiento de Qumrán y la presencia de cadáveres de mujeres y niños en los mismos, Joe Zias propuso dos simples observaciones a partir de datos de las excavaciones realizadas en los años cincuenta. Entre los restos encontrados en las tumbas de mujeres se hallan cuentas de ajorcas. El uso de ajorcas era desconocido entre judíos, especialmente en los círculos religiosos; era y es corriente entre mujeres beduinas. Por otra parte, la dentadura de los cadáveres de mujeres corresponde a una población con un régimen alimenticio propio de beduinos del desierto, muy poco variado en comparación con el de la población sedentaria y causante de un envejecimiento muy prematuro. La lija perpetua de la arena sobre los dientes delata población beduina. Estas no eran las condiciones de vida y de alimentación de los habitantes de Qumrán, muy relacionados con las comunidades esenias de Jerusalén y de otras zonas de palestina. Zias cree poder demostrar que los cadáveres de mujeres hallados en el cementerio de Qumrán no tienen más de doscientos años de antigüedad y pertenecen a una población beduina. En consecuencia, y a falta de pruebas y nuevas excavaciones, el antiguo cementerio de Qumrán no contenía sino cadáveres de varones. De ser esto cierto, las consideraciones realizadas anteriormente a partir del artículo de B. LINDA, "The Woman Question and Female Ascetics among Essenes" (nota 20), quedan totalmente en entredicho. El hecho de que, por razones político-religiosas internas del Estado de Israel, no sea posible excavar el resto de las tumbas de Qumrán no excavadas en los años cincuenta impide por el momento avanzar en la solución de este y de otros enigmas de Qumrán.

"Catervas de mujeres": las seguidoras de Prisciliano (s. IV)

Victoria Howell

Victoria Howell. Profesora de Historia de la Iglesia en el Centre d'Estudis Teològics de Mallorca desde 1993, es *Bachelor of Arts in History* por la Universidad de Maryland y *Master of Arts in Religious Studies* por Mount St. Mary's College, Los Ángeles. Autora de artículos y conferenciante sobre diversos aspectos de la historia del cristianismo, es miembro de la Asociación de Teólogas Españolas y ha colaborado en *Relectura de Lucas y Mujeres que se atrevieron* en esta colección.

"CATERVAS DE MUJERES": LAS SEGUIDORAS DE PRISCILIANO (S. IV)

Victoria Howell

Introducción

EN EL AÑO 415, S. JERÓNIMO DIRIGIÓ UNA CARTA A CTESIPHON, uno de los partidarios de su rival teológico, Pelagio. En ella, haciéndose eco de 2Tim 3,6-7, el gran exégeta y controversista se quejaba de las "muherzuelas" y sus "compañeros" que desde los orígenes del cristianismo habían caído en el pecado de la herejía, y ofrecía una letanía de famosas parejas heterodoxas:

Simón Mago fundó una herejía ayudado por el apoyo de la ramera Helena. Nicolao de Antioquía, inventor de toda clase de inmundicias, dirigió coros de mujeres. Marción envió por delante a Roma a una mujer que le preparara los ánimos de las engañadas. Apeles tuvo a Filumene por compañera de sus doctrinas. Montano, predicador del espíritu inmundo, por mediación de Prisca y Maximila, nobles y opulentas mujeres, corrompió previamente con oro a muchas iglesias y las mancilló después con la

herejía. Voy a dejar lo antiguo para pasar a lo más reciente. Arrio, para captarse a todo el mundo, engañó primero a la hermana del emperador. Donato, en Africa, fue ayudado por las riquezas de Lucila en su empeño de manchar con aguas fétidas a todos los desafortunados. En España fue Agape la que condujo a Elpidio, la mujer al marido, una ciega a un ciego, y terminó por hacerle caer en la hoya. Este tuvo como sucesor a Prisciliano, aficionadísimo al mago Zoroastro. Convertido de mago en obispo, se le juntó Gala, no de nacimiento sino de nombre, parecida a él por sus correrías de un lado al otro, y a la que dejó como heredera de otra herejía semejante.¹

Unos treinta años antes de que Jerónimo redactara esta carta, Prisciliano y varios de sus seguidores, entre ellos una dama de Burdeos llamada Eucrocia, habían sido acusados de maniqueísmo, maleficio e inmoralidad y ejecutados en Tréveris por orden del recién proclamado Emperador Magno Máximo. Sin embargo, tanto Prisciliano como el movimiento que lleva su nombre continuaron provocando profundas divisiones en las iglesias de la península Ibérica y en la región de Aquitania, y el conflicto dio lugar, durante los dos siglos siguientes, a la celebración de varios concilios cuyos cánones reflejan la gran preocupación de los obispos por el impacto del movimiento en la vida de las comunidades cristianas.

El problema del priscilianismo ha sido el objeto de numerosos estudios, particularmente desde la publicación en 1889 de varios tratados desconocidos hasta entonces y escritos probablemente por Prisciliano o sus partidarios. Las cuestiones que más han preocupado a los especialistas incluyen el origen geográfico de Prisciliano y del priscilianismo; su carácter como movimiento religioso o movimiento social y su posible relación con las religiones pre-cristianas de la península Ibérica; y finalmente, la cuestión de si Prisciliano fue simplemente un destacado asceta y fundador de un movimiento

rigorista o el propagador de una doctrina herética. Este estudio, dedicado exclusivamente a la evolución del priscilianismo desde sus inicios hasta la muerte de su fundador, tendrá en cuenta estas cuestiones, pero se centrará principalmente en un aspecto del priscilianismo que, a pesar de haber sido señalado por los autores antiguos, ha recibido relativamente poca atención por parte de los investigadores modernos: me refiero a *la presencia de un gran número de mujeres entre los primeros seguidores de Prisciliano*. Con todo, antes de examinar este punto, conviene repasar el papel de la mujer en las primeras comunidades cristianas de Hispania.

La mujer en el primer cristianismo en Hispania

Estudios recientes sobre los orígenes y el desarrollo del cristianismo en la península Ibérica indican que, salvo algunas particularidades, el cristianismo se desarrolló en Hispania de un modo similar al de las iglesias de su tiempo, con los mismos conflictos internos y externos y un contexto político y social parecido. A mediados del siglo III existían numerosas comunidades eclesiales en Hispania, con una estructura bastante vertebrada; compartían preocupaciones parecidas a las de las iglesias del ámbito occidental y se ayudaban y comunicaban en cuestiones de interés común.

Las iglesias de la península fueron duramente castigadas durante las persecuciones de Valeriano (257-260) y Diocleciano (303-305). Entre los cristianos que se negaron a ofrecer sacrificios a los dioses paganos en tiempos de este último hubo dos mujeres de Sevilla, Justa y Rufina. Las actas de su martirio, aunque posteriores a los hechos narrados, tienen un sólido fundamento histórico, ofreciéndonos no sólo el testimonio de su valentía en la profesión de la fe, sino también algunos detalles interesantes sobre la forma de vida de las mujeres cristianas a principios del siglo IV.

¹ S. JERÓNIMO, *Epistolario II*, trad. de J. Bautista Valero, Madrid 1995, 739-740.

Justa y Rufina, frágiles como mujeres que eran y muy sencillas por su relativa pobreza, llevaban adelante su casa con paciencia, casta y religiosamente, como necesitadas que todo lo poseen. Solían vender vasijas de barro. Con la venta ayudaban a los pobres, y guardaban para sí solamente lo suficiente para cubrir sus gastos cotidianos de comida y vestido. Se ocupaban también de hacer oración cada día (...).

Un día, cuando estaban vendiendo sus vasijas, se les presenta no sé qué monstruo inmenso, al que la turba de los gentiles llama Salambó, pidiéndoles que le den un donativo. Ellas resisten y se niegan a dar nada, diciendo: "Nosotras damos culto a Dios, no a este ídolo fabricado, que no tiene ojos ni manos ni pies ni vida ninguna propia. A no ser que necesite una limosna o padezca necesidad, nosotras no le damos".

El que, vestido de Zábulo, llevaba sobre sus hombros al ídolo, arremetió tan ferozmente, que rompió y destrozó totalmente todos los cacharros que tenían para vender las santísimas mujeres Justa y Rufina. Entonces estas religiosas y nobles mujeres, no por el daño de la pobreza, sino para destruir el mal de tan gran indecencia, empujaron el ídolo, y este cayó por tierra, haciéndose pedazos. Se tomó esto como un sacrilegio, y corría en boca de los gentiles y proclamaban que eran reas de un gran crimen y dignas de muerte.²

La última gran persecución oficial bajo Diocleciano, de la que fueron víctimas Justa y Rufina, no fue capaz, sin embargo, de frenar la expansión y el desarrollo del cristianismo en Hispania. Entre los años 305 y 313, en la localidad de Elvira, (*Iliberris*, la actual Granada), se celebró un concilio con la asistencia de 19 obispos y 24 presbíteros en representación de 37 comunidades cristianas situadas en las cinco provincias de la península, en el que se trataron diversos temas de disciplina eclesiástica. El Concilio de Elvira se

² M. SOTOMAYOR Y MURO, "La Iglesia en la España Romana" en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España I*, Madrid 1979, 63.

recuerda sobre todo por su famoso canon 33, en el que se prohíbe "totalmente a los obispos, presbíteros y diáconos y a todos los clérigos que ejercen el ministerio sagrado el uso del matrimonio con sus esposas y la procreación de hijos"³. En sus 81 cánones se repasan temas tan diversos como las relaciones de los cristianos con paganos y judíos; la admisión en la comunidad y la correcta administración del bautismo; la penitencia y la excomunión; la organización del clero; la reconciliación de los herejes; las costumbres religiosas relacionadas con los difuntos; los pecados de idolatría, aborto, adulterio y fornicación, con sus correspondientes castigos; el matrimonio, el culto y la eucaristía.

De cara a lo que nos interesa, en el Concilio de Elvira encontramos varios cánones que dejan entrever algunos aspectos del *status* de la mujer en las comunidades eclesiales de Hispania a principios del siglo IV, especialmente con respecto a su conducta en el marco del matrimonio o de la virginidad consagrada. La mujer que cometía adulterio recibía la misma pena eclesiástica que el hombre. Sin embargo, un marido enterado de que su mujer había cometido adulterio era *obligado* a repudiarla y no recibía ningún castigo eclesiástico si se volvía a casar, mientras que a la mujer no se le exigía el repudio de su marido infiel y, si se casaba de nuevo, no debía recibir la comunión hasta después de la muerte del primer marido, excepto en caso de grave enfermedad⁴. El último canon de Elvira (n. 81) es curioso, ya que parece tener poco que ver en principio con las grandes cuestiones de disciplina eclesiástica y moralidad cristiana tratadas por la asamblea: "Que las mujeres no se atrevan a escribir a los seglares en nombre propio, sino más bien en el de sus maridos. Y las que estén bautizadas, no reciban cartas de amistad de alguno, dirigidas a ellas solas"⁵. Este canon anticipa, por otra

³ J. VIVES, T. MARÍN MARTÍNEZ, G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid 1963, 7.

⁴ SOTOMAYOR Y MURO, "La Iglesia..." art. cit. 102-103.

⁵ VIVES, *Concilios op. cit.* 15.

parte, un problema que ocupará un lugar importante en los inicios de la controversia priscilianista: el de las relaciones de las mujeres con “hombres extraños” dentro de los círculos priscilianistas.

“Todo se altera y alborota”

Un siglo después del Concilio de Elvira, el escritor y asceta galorromano, Sulpicio Severo, escribió su *Crónica* de los acontecimientos más significativos de la historia de la salvación, desde la creación hasta su época. Dedicaba los últimos capítulos a la historia de Prisciliano y su movimiento, que en el sur de las Galias “había provocado una constante guerra de discordias que, exacerbada por quince años de vergonzosas disensiones, no podía sofocarse en modo alguno”⁶. ¿Quién era este hombre, cuya doctrina era capaz de sumir a las iglesias de gran parte de la península Ibérica y de la región vecina de Aquitania en un conflicto que tardaría más de dos siglos en extinguirse? Severo nos ofrece este retrato de Prisciliano, discípulo de Agape y Elpidio, sus maestros en “aquella infame herejía de los gnósticos”:

(...) De familia conocida, enormemente rico, agudo, inquieto, elocuente, culto y erudito, con extraordinaria disposición para el diálogo y la discusión, feliz sin duda si no hubiera degradado su extraordinaria inteligencia entregándose a intereses despreciables. Además, podían verse en él muy buenas cualidades interiores y físicas. Podía mantenerse despierto largo tiempo, soportar el hambre y la sed, poco ávido de bienes, expresamente parco en su uso. Así mismo vanidosísimo y más orgulloso de lo normal de sus conocimientos profanos; incluso se cree que

⁶ Sulpicio Severo, *Crónica* II,51.8 en *Obras completas*, trad. de C. Codoñer, Madrid 1987. Todas las citas de la *Crónica* utilizadas en este trabajo son tomadas de la traducción de Codoñer, pp. 125-133.

desde su juventud practicó la magia. Cuando aceptó esta doctrina de perdición, con su capacidad de persuasión y sus cualidades de captación, atrajo a compartirla a muchos jóvenes nobles y a muchos hombres del pueblo. Además, las mujeres, ávidas de novedad, indecisas en la fe y con curiosidad por todo, afluían a él en masa; pues haciendo gala de humildad en su aspecto y presencia había logrado respeto y veneración entre todo el mundo.⁷

Aunque el lugar de origen de Prisciliano y su movimiento es todavía un punto discutido por los especialistas, la *Crónica* de Severo cuenta que el obispo Higinio de Córdoba (capital de la Bética), dándose cuenta de que la doctrina de Prisciliano “se había apoderado de la mayor parte de Hispania” y que incluso dos obispos, Instancio y Salviano, se habían convertido en adeptos del movimiento, avisó del peligro al obispo Hidacio de Mérida (capital de la Lusitana) hacia los años 378 o 379. El *Libro al Obispo Dámaso* (Tratado II), obra apologética dirigida probablemente por el mismo Prisciliano al obispo de Roma, explica que Prisciliano y sus seguidores eran un grupo de laicos que “despreciando las sucias tinieblas de las obras del siglo”, habían recibido el bautismo y vivían en “la tranquilidad de la paz católica”, aunque algunos habían sido “elegidos para Dios en las iglesias”, una aparente alusión a los miembros del movimiento que, como Instancio y Salviano, ya ostentaban cargos eclesiásticos⁸. M. Sotomayor ha identificado dos de los rasgos más significativos del movimiento priscilianista que se manifestaron desde los inicios: su tendencia “episcopaliana”, es decir, su pretensión de crear un “vivero de candidatos aptos para ocupar dignamente los puestos jerárquicos de las iglesias con el fin de realizar la reforma espiritual” de estas comunidades, y la pre-

⁷ Sulpicio Severo, *Crónica* op. cit. II,46.3-6.

⁸ Prisciliano, *Tratados y cánones*, trad. de B. Segura Ramos, Madrid 1975, 54.

ponderancia de gente culta y de alto rango social en el movimiento⁹. Severo no explica el motivo concreto de la denuncia de Higinio de Córdoba, pero dice que una vez enterado "de lo descubierto", Hidacio de Mérida, "sin moderación ninguna, hostigando a Instancio y sus compañeros más de lo conveniente, prendió la llama de un incendio en sus comienzos, logrando más bien exasperar a los malvados que controlarlos"¹⁰. Más tarde, Higinio de Córdoba cambió de opinión con respecto a los priscilianistas y los recibió en comunión.

En poco tiempo el "incendio" se había extendido hasta tal punto que se consideró conveniente convocar un sínodo en Zaragoza para intentar restablecer la paz dentro de las iglesias de Hispania. El hecho de que de entre los doce obispos que se reunieron en Zaragoza (octubre de 380) estuviesen los de las ciudades aquitanas de Agen y Burdeos podría indicar, si no la expansión del movimiento priscilianista más allá de los Pirineos en el período anterior al concilio, por lo menos la preocupación de algunos obispos de Aquitania por cuestiones parecidas. Asistieron también los adversarios más implacables de Prisciliano, Hidacio de Mérida e Itacio de Ossonoba (Lusitania); en cambio, no comparecieron ante la asamblea ni Prisciliano ni ninguno de sus seguidores. Los cánones del Concilio de Zaragoza han sido considerados desde antiguo como un resumen de los errores atribuidos a Prisciliano y su secta; dado su brevedad, merece la pena transcribirlos íntegramente para poder apreciar y esclarecer las preocupaciones de los padres sinodales¹¹:

I. Que todas las mujeres de la Iglesia católica y bautizadas no asistan a las lecciones y reuniones de otros hombres que no sean sus maridos. Y que ellas no se junten entre sí con objeto de aprender o enseñar, porque así lo ordena el apóstol. Todos

los obispos dijeron: Sean anatema todos aquellos que no observen esta prescripción del concilio¹².

- II. Nadie ayune en domingo en atención al día o por persuasión de otro o por superstición, y en cuaresma no falte en la iglesia. Ni se escondan en lo más apartado de su casa o de los montes aquellos que perseveran en estas creencias, sino que sigan el ejemplo de los obispos y no acudan a las haciendas ajenas, para celebrar reuniones. Todos los obispos dijeron: Sea anatema quien esto hiciere.
- III. Si se probare que alguno no consumió en la iglesia la gracia de la Eucaristía que allí recibió, sea anatematizado para siempre. Todos los obispos dijeron: Así sea.
- IV. En los veintiún días que hay entre el 17 de diciembre y la Epifanía, que es el 6 de enero, no se ausente nadie de la iglesia durante todo el día ni se oculte en su casa ni se marche a su hacienda ni se dirija a los montes ni ande descalzo, sino que asista a la iglesia. Y los admitidos que no hicieren así, sean anatematizados para siempre. Todos los obispos dijeron: Sea anatema.
- V. Aquellos que por medida disciplinar o por sentencia de su obispo han sido separados de la Iglesia, no sean recibidos por otros obispos. Y los obispos que a sabiendas los recibieran, sean privados de su comunión. Todos los obispos dijeron: Aquel obispo que obrare así, quede excomulgado.

¹² El texto de este canon en los diversos manuscritos existentes presenta no pocas dificultades. Basado en un meticuloso análisis de los mismos, V. Burrus ha propuesto una lectura del canon I según la cual los obispos reunidos en Zaragoza habrían dado permiso a las mujeres para reunirse *entre sí* para la lectura y el estudio de los textos sagrados. Sin embargo, una actitud transigente por parte de los obispos sobre esta cuestión no parecería estar de acuerdo con la interpretación tradicional de las instrucciones de S. Pablo sobre el papel de la mujer en las asambleas cristianas ni con el afán de los obispos zaragozanos de reafirmar su control sobre este movimiento predominantemente laico. Véase V. BURRUS, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995, 33-35 y 178-180, nn. 46-51.

⁹ SOTOMAYOR Y MURO, "La Iglesia..." art. cit. 236-237.

¹⁰ Sulpicio Severo, *Cronica* II,46.9.

¹¹ VIVES, *Concilios* op. cit. 16-18.

- VI. Si algún clérigo, por una supuesta vanidad o soltura, abandonase espontáneamente su oficio y quisiera parecer como más observante de la ley siendo monje que clérigo, debe ser expulsado de la Iglesia, de modo que no será admitido en ella sino después de mucho tiempo de ruegos y súplicas. Todos los obispos dijeron: Hágase así.
- VII. Que ninguno se atribuya el título de doctor, fuera de aquellas personas a quienes fuere conferido, según lo dispuesto. Todos los obispos dijeron: Hágase así.
- VIII. No se dé el velo a las vírgenes que se consagran a Dios antes de haber probado delante del obispo haber cumplido los cuarenta años. Todos los obispos dijeron: Placet¹³.

Lo primero que conviene notar es la ausencia en los cánones de una condena explícita de Prisciliano y sus adeptos, lo cual concuerda con la afirmación en el *Libro al Obispo Dámaso* de que “en Zaragoza, nadie entre nosotros fue tenido por reo, nadie fue acusado, nadie fue convicto ni condenado”; es más, “nadie tuvo, no diré necesidad de presentarse, sino ni siquiera invitación” y el autor del *Libro* afirma que la falta de una censura fue “especialmente gracias a una carta tuya (i.e., de Dámaso), que prevaleció frente a los malvados, en la que encarecías de acuerdo con los preceptos evangélicos que no se tomase providencia alguna contra quienes estuviesen ausentes y no fuesen oídos”¹⁴. Por otra parte, las actas del Concilio de Toledo I (400) indican que sí hubo una sentencia en contra de “ciertos miembros suyos” (es decir, de Prisciliano), que Severo recoge

¹³ Los especialistas no han podido determinar si las cartas que forman la crónica de la peregrinación de la dama hispano-romana Egeria a Tierra Santa iban dirigidas a una comunidad de vírgenes consagradas o simplemente a un grupo de amigas (véase A. ARCE, *Itinerario de la Virgen Egeria*, Madrid 1996). Es probable, sin embargo, que la peregrinación de Egeria tuviera lugar precisamente durante los años en que la controversia priscilianista estaba en su punto más álgido (381-384). Sobre un posible contacto de Egeria con el priscilianismo, véase H. CHADWICK, *Prisciliano de Avila*, Madrid 1978, 221-224.

¹⁴ PRISCILIANO, *Tratados* op. cit. 55.

diciendo que se condenó “a Instancio y Salviano, obispos; a Helpidio y Prisciliano, laicos”. De todas las maneras parece indiscutible, basado en los diversos testimonios contemporáneos y en el desarrollo posterior del priscilianismo, que por lo menos algunas de las prácticas condenadas en los cánones del Concilio de Zaragoza eran características de Prisciliano y sus adeptos y que las sentencias de los obispos manifiestan su preocupación por “las tensiones creadas en las iglesias locales por el ideal ascético”¹⁵. Se ha propuesto también que lo que más preocupaba a los obispos de Zaragoza era el que los priscilianistas hubiesen dejado de reconocer, primero, la importancia del culto público; segundo, la suprema autoridad de los cargos eclesiásticos; y tercero, la necesidad de separar y subordinar a la mujer¹⁶.

¿Qué evolución sufrió la controversia priscilianista tras el Concilio de Zaragoza? Sabemos, siguiendo la cronología de Severo y los tratados priscilianistas, aunque no aclaran todas las dudas con respecto a esta etapa del conflicto, que Hidacio a su vuelta a su sede episcopal fue denunciado por un presbítero de su diócesis. También fueron propagados en las iglesias de tendencia priscilianista libelos contra Hidacio, con el resultado de que varios clérigos de Mérida se apartaron de la comunión con su obispo hasta poder comprobar la veracidad de los cargos. No está clara la naturaleza exacta de las acusaciones; el *Libro al Obispo Dámaso* dice únicamente que “surgieron disensiones, bien por una refutación necesaria, bien por el régimen de la vida o por el poder de los últimos tiempos”¹⁷. Dos obispos priscilianistas, Instancio y Salviano, consultaron con Higinio de Córdoba y Simposio de Astorga y estos recomendaron la celebración de un nuevo concilio “para la paz de las iglesias”.

¹⁵ CHADWICK, *Prisciliano* op. cit. 34.

¹⁶ BURRUS, *The Making* op. cit. 26.

¹⁷ PRISCILIANO, *Tratados* op. cit. 56.

Mientras tanto, los priscilianistas decidieron ir a Mérida para hablar con Hidacio, pero, cuando Instancio y Salviano (tal vez acompañados por Prisciliano) intentaron entrar en la iglesia, "se nos echó encima la masa del pueblo y no sólo no fuimos admitidos en el presbiterio, sino que incluso llegaron a golpearnos"¹⁸. Este episodio indica la profunda división que se había producido en el seno de la iglesia de Mérida y probablemente en otras comunidades vecinas; no es extraño, dado lo que sabemos del carácter de Hidacio de Mérida, que decidiera tomar medidas drásticas contra los perturbadores de la paz eclesial. Sulpicio Severo, haciendo una breve alusión a lo ocurrido en Mérida, cuenta que "tras muchos y vergonzosos debates, ante las súplicas de Hidacio, se consiguió un rescripto de Graciano, entonces emperador, por el que se ordenaba no sólo que los herejes salieran de las iglesias o ciudades, sino que fuesen expulsados de todas las tierras"¹⁹. El *Libro al Obispo Dámaso* cuenta que Hidacio, "más temeroso de lo que convenía (...) solicita un rescripto contra los seudobispos y maniqueos, que naturalmente consigue, puesto que todo el que oía hablar de los seudobispos y maniqueos, los odiaba"²⁰. Es probable que la ordenación de Prisciliano como obispo de Ávila por los obispos Instancio y Salviano se produjera precisamente en el momento más crítico del conflicto en Mérida. Según Severo, "al enterarse de ello los gnósticos, desconfiando de su situación, sin atreverse a enfrentarse en un juicio, los que parecían obispos se retiraron sin presión; al resto los dispersó el miedo. Entonces Instancio, Salviano y Prisciliano marcharon a Roma para defenderse de las acusaciones ante Dámaso, obispo de la ciudad en aquellos momentos"²¹. A partir de este momento, el escenario del drama de

Prisciliano y sus seguidores se trasladará de "las Hispanias" a los centros del poder político y religioso del bajo Imperio: Bordeaux, Milán, Roma y, finalmente, Tréveris.

"Un séquito vergonzoso y escandaloso"

Se dirigieron inicialmente a Aquitania, donde "esparcieron la semilla de la herejía", ganando muchos adeptos en la localidad de Éauze; después de ser rechazados por el obispo Delfino de Bordeaux, que había asistido al Concilio de Zaragoza, fueron acogidos durante una temporada en las posesiones de una dama llamada Eucrocía, esposa del conocido rétor Delfidio. Probablemente fue durante este tiempo cuando otra dama aquitana, Urbica, se convirtió en seguidora de Prisciliano; de ella cuenta Próspero de Aquitania en su *Crónica* (escrita hacia el año 433) que "en Bordeaux, una discípula de Prisciliano llamada Urbica fue muerta a pedradas por una turba debido a su pertinacia en la impiedad"²².

Sulpicio Severo no menciona a Urbica (ni tampoco a la "Gala" nombrada por S. Jerónimo²³); sí nos cuenta, en cambio, que los tres obispos hispanos se marcharon de las posesiones de Eucrocía "acompañados de un séquito vergonzoso y escandaloso, sus mujeres y también otras mujeres; entre ellas estaban Eucrocía y su hija Prócula"²⁴. El grupo que se dirigía a Roma incluía, por lo tanto, algunos matrimonios y algunas mujeres sin maridos; el término que emplea Severo (*alienis etiam feminis*) es el mismo que habían empleado los obispos reunidos en Zaragoza para censurar las reuniones de mujeres con hombres "extraños" (*virorum alienorum*).

¹⁸ *Ibidem* 58.

¹⁹ SULPICIO SEVERO, *Crónica* op. cit. II,47.6.

²⁰ PRISCILIANO, *Tratados* op. cit. 58-59.

²¹ SULPICIO SEVERO, *Crónica* op. cit. II,47.7-48.1.

²² BURRUS, *The Making* op. cit. 82.

²³ Sobre la ambigua identidad de la "Gala" nombrada por S. Jerónimo, véase BURRUS, *The Making* op. cit. 140 y 223-224, nn. 85-86.

²⁴ SULPICIO SEVERO, *Crónica* op. cit. II,48.3.

Pero el escándalo de este grupo mixto de hombres y mujeres "extrañas" aumenta notablemente cuando Severo añade que sobre Prócula, "corrieron rumores de que, embarazada de Prisciliano, había abortado ingiriendo hierbas"²⁵. Aquí se reúnen dos de los tres elementos que llevarán a la eventual condena y ejecución de Prisciliano y sus acompañantes, entre ellos Eucrocia: la heterodoxia y la promiscuidad sexual.

Después de salir de las Galias, los viajeros bajaron a Italia; las fechas de Severo y las del *Libro al Obispo Dámaso* difieren, pero sabemos que el obispo Ambrosio de Milán les era adverso y que también fueron rechazados por Dámaso de Roma, que según Severo "ni siquiera les recibió". Al no haber conseguido el apoyo de los dos obispos más importantes de Occidente, decidieron volver a Milán para intentar obtener de las autoridades civiles la revocación del decreto de expulsión de sus sedes; según Severo, la pudieron conseguir mediante el soborno del *magister officiorum*, Macedonio. Así lograron Prisciliano e Instancio volver a Hispania (Salviano había muerto en Roma) y "sin ningún enfrentamiento recibieron las iglesias a cuyo frente habían estado"²⁶. Esta descripción de la vuelta de los dos obispos a sus sedes por parte de un autor que no disimula la antipatía que siente por Prisciliano y sus "secuaces" podría indicar o bien que la campaña de Hidacio de Mérida no había disminuido el apoyo de estas iglesias hacia sus líderes priscilianistas, o incluso que el ejercicio del poder imperial contra Prisciliano y sus adeptos había surtido el efecto contrario de aumentar su popularidad. De todas formas, con la excepción de Eucrocia, no volvemos a tener noticias del grupo de "mujeres extrañas" que les habían acompañado desde Aquitania hasta Roma.

Con la vuelta de Instancio y Prisciliano a Hispania, se inició una nueva etapa en la ya antigua controversia, pero esta vez el adver-

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem* 2, 48.6.

sario principal de Prisciliano y sus adeptos no fue Hidacio de Mérida, sino Itacio de Ossonuba. Severo no nos informa sobre las razones del nuevo brote del conflicto; simplemente indica que aunque a Itacio no le faltaba energía para oponerse a Prisciliano e Instancio, no disponía de los medios necesarios y que "los herejes, sobornando al prócansul Volvencio, habían reafirmado su poder"²⁷. Cuando Volvencio, gobernador de Lusitania, intentó arrestar a Itacio como "perturbador de las iglesias", Itacio huyó a las Galias, donde pudo obtener el apoyo del obispo Britanio de Tréveris y del prefecto pretoriano, Gregorio. Sin embargo, los priscilianistas, mediante "grandes cantidades de dinero", pudieron influir de nuevo sobre el *magister officiorum* Macedonio para que la causa fuera sustraída al prefecto Gregorio y pasara al vicario de las Hispanias. Macedonio también dio órdenes de que Itacio fuera llevado de vuelta a Hispania para ser juzgado, pero Itacio pudo esconderse y eludir el arresto. Fue en esta coyuntura cuando empezaron a cundir los rumores de que Magno Máximo se había hecho con el poder en Britania y que iba a bajar a las Galias, en vista de lo cual Itacio decidió esperar a ver quién sería el vencedor en la lucha por el control del Imperio en occidente. Muerto Graciano en agosto del 383, Máximo entraba triunfante en Tréveris.

Itacio no dudó en aprovechar las nuevas circunstancias; según Severo, "acumula sus súplicas llenas de odio y acusaciones contra Prisciliano y sus compañeros y los presenta al usurpador". Dada la coyuntura política, es probable que Máximo, ansioso de mostrarse como defensor de la ortodoxia y de ganarse el apoyo de los poderosos obispos de las provincias occidentales del Imperio, considerase conveniente dar órdenes a todos los implicados de comparecer ante un concilio a ser celebrado en Burdeos. No se han conservado las actas de este concilio, pero el testimonio de Severo parece indicar que su finalidad era decidir si Prisciliano e Instancio

²⁷ SÚLPICIO SEVERO, *Crónica* op. cit. II,49.1.

eran culpables de herejía (probablemente de maniqueísmo). Primero fue juzgado Instancio; "visto que sus alegaciones eran débiles, se le declaró indigno del obispado". Entonces, Prisciliano, convencido de que el concilio también adoptaría una postura negativa en su caso, tomó una decisión fatídica: pidió que su causa fuera juzgada por el mismo emperador, es decir, ante un tribunal civil. Los obispos de Bordeaux accedieron a la petición de Prisciliano, cosa que Severo les criticó duramente, alegando que se debía haber "reservado el caso a otros obispos, pero no ceder al emperador la jurisdicción sobre delitos tan claros".

A partir de este momento, los obispos hispanos Hidacio e Itacio se convirtieron en acusadores en una causa civil; Severo no tuvo reparos en descalificar a estos enemigos de los priscilianistas, "cuyo afán por desterrar a los herejes no censuraría si no hubiesen luchado más allá de lo conveniente llevados del afán de vencer. Y es, desde luego, mi opinión el desautorizar tanto a los reos como a los acusadores; dictamino que Itacio no era hombre serio, ni responsable en absoluto: efectivamente fue osado, charlatán, desvergonzado, ostentoso, demasiado entregado al vientre y la gula. Había llegado a tales grados de estupidez que a todos los santos varones que se entregaban a la lectura o tenían como objetivo el ascetismo, los acusaba como compañeros o discípulos de Prisciliano. Incluso se atrevió el desgraciado a acusar abiertamente del crimen de herejía a Martín obispo, hombre comparable en todos los aspectos a los apóstoles"²⁸. Esta descripción tan apasionada y negativa de los acusadores de Prisciliano y los suyos parece señalar que la práctica de la vida ascética seguía siendo una de los principales motivos de discordia, hasta tal punto que cualquier cristiano dedicado a la ascesis podía ser considerado como un hereje en potencia. De todas formas, S. Martín de Tours –cuya *vita*, escrita también por Sulpicio Severo, fue durante muchos siglos una de las obras más populares

²⁸ Sulpicio Severo, *Crónica* op. cit. II,50.1-4.

de la literatura cristiana– llegó a jugar un papel importante en el desenlace del drama de Prisciliano:

Entonces Martín, residente en Tréveris, no dejaba de presionar a Itacio diciéndole que desistiera de la acusación, de rogar a Máximo que no decretara la muerte de unos desdichados, que era suficiente y sobrado el que los herejes juzgados de acuerdo con las normas de los obispos fueran expulsados de sus iglesias, que era comportamiento atroz e inaudito el que un juez seglar juzgase un asunto eclesiástico. En fin, en tanto que Martín estuvo en Tréveris, se aplazó la vista y luego, a punto de marchar ya, con su gran prestigio arrancó a Máximo la promesa de que no se tomaría ninguna medida sangrienta contra los reos.²⁹

No obstante los esfuerzos de Martín de Tours, al poco tiempo, influido por otros dos obispos adversos a Prisciliano, Magno y Rufo, el Emperador Máximo entregó el proceso al nuevo prefecto, Evodio. Probablemente fuera entonces cuando la causa fue redefinida explícitamente como *un juicio por maleficio*, en lugar de herejía o maniqueísmo³⁰. Interrogado "por dos veces" y tal vez sometido a tortura, Prisciliano "no renegó haberse entregado a prácticas obscenas, haber celebrado reuniones nocturnas con mujeres de mala nota y acostumar a rezar desnudo" y fue declarado culpable y encarcelado. Cuando la noticia llegó a palacio, Máximo decidió que era justo aplicar la pena de muerte a Prisciliano y sus compañeros. Junto a Prisciliano, murieron decapitados dos clérigos recientemente convertidos en seguidores suyos, Felicísimo y Armenio, y dos laicos: el poeta hispano Latroniano y Eucrocía, la dama de Burdeos que había acompañado a Prisciliano en su viaje a Roma. Instancio, que había sido depuesto de su sede episcopal, fue desterrado a la isla de Scilly en la costa de Britania. En juicios posteriores, dos de los priscilianistas recibieron sentencia de muerte; otro, de confiscación de bienes y destierro; y tres hombres humildes que se confesaron culpa-

²⁹ *Ibidem* II, 50.5-6.

³⁰ Burrus, *The Making* op. cit. 97.

bles antes del juicio fueron exiliados temporalmente en las Galias. También cuenta Severo que más tarde Itacio, líder de la oposición a Prisciliano, fue expulsado del episcopado. Pero la historia de Prisciliano y su movimiento no había terminado, ya que, "ejecutado Prisciliano, la herejía que se había propagado bajo su patrocinio no sólo no fue reprimida, sino que, reafirmandose, se propagó más extensamente. Pues sus seguidores, que lo habían honrado antes como a un santo, después comenzaron a venerarlo como a un mártir. Los cuerpos de los muertos fueron llevados a las Hispanias y sus exequias se celebraron con gran solemnidad. Incluso el jurar por Prisciliano se consideraba muestra de suma religiosidad"³¹.

¿Cómo deben ser valorados los crímenes confesados por Prisciliano y que le llevaron a él y a otros compañeros a la muerte? V. Burrus ofrece la siguiente explicación de la relación entre las confesiones descritas por Severo y "la triple acusación, esencialmente falsa, de maniqueísmo, maleficio e inmoralidad sexual":

La expresión ambigua "doctrinas obscenas" evocaba las sospechas de heterodoxia provocadas por las lecturas privadas y extracanónicas de Prisciliano, al mismo tiempo que insinuaba un comportamiento inmoral. "Reuniones nocturnas" podría referirse o bien a vigiliadas ascéticas o a los ritos de los magos celebrados a la luz de la luna, mientras la frase modificante "con mujeres de mala nota" evocaba la promiscuidad sexual generalmente asumida como elemento integrante de las reuniones de magos y maniqueos. Finalmente, la práctica de "rezar desnudo" podría estar relacionada, como ha sugerido H. Chadwick, con la prohibición del Concilio de Zaragoza de "andar descalzo", o bien derivarse de una práctica ascética considerada como poseedora de significado mágico; cuando "descalzo" se convirtió en "desnudo" y se juntó con la confesión de reuniones nocturnas con mujeres, la frase evocaba imágenes gráficas de inmoralidad sexual.³²

³¹ Sulpicio Severo, *Crónica* op. cit. II, 50.5-6.

³² Burrus, *The Making* op. cit. 97.

Está claro que el "factor femenino", aunque sólo fuera de una manera ambigua o distorsionada, estuvo presente tanto en los inicios del movimiento, cuando las mujeres "ávidas de novedad" afluyeron a él "en masa", cuanto al final del drama de Prisciliano. Es más: una de ellas pagó con su vida el error de haber seguido al maestro hasta el final.

Conclusión

R. A. Markus ha escrito, con respecto a la historia del cristianismo en la Europa occidental, que "el medio siglo que va desde el 380 hasta aproximadamente el 430 marca una línea divisoria. Se libran en esta época los grandes debates entre cristianos y paganos, y también en el interior de la comunidad cristiana. De una manera o de otra, todos los debates de estos decenios giran sobre una cuestión: "¿Qué es lo que supone ser cristiano?"³³. La historia de Prisciliano es ilustrativa de un fenómeno que se ha manifestado en muchos momentos de crisis en la historia del cristianismo: ante una acomodación excesiva de la religión cristiana al ambiente social, económico y político que le rodea, surgen hombres o mujeres que pretenden un retorno a la sencillez y autenticidad del cristianismo primitivo, adoptando prácticas y predicando un mensaje que ellos y sus seguidores consideran más de acuerdo con los principios evangélicos. En el caso de Prisciliano, además de una rigurosa ascesis y el manejo de textos considerados heréticos por las autoridades eclesíásticas, destacan el origen laico del movimiento y la falta de distinción entre el papel que en él ocupaban el hombre y la mujer, aspectos que sin duda intensificaron el rechazo del movimiento por parte de la mayoría del episcopado hispano.

³³ *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 19.

V. Burrus ha observado que la controversia priscilianista, que duró casi dos siglos, es el reflejo de "discusiones más amplias de carácter antropológico, teológico y cosmológico que se centran en las cuestiones fundamentales relacionadas con la naturaleza de la comunidad cristiana y con la relación de esa comunidad con el mundo que le rodea"³⁴. Muchas mujeres encontraron en el movimiento puesto en marcha por Prisciliano una contestación a sus inquietudes religiosas, así como una manera más coherente de vivir la vocación cristiana, atreviéndose a entrar en la peligrosa frontera entre la ortodoxia y la heterodoxia en una época histórica de conflicto y cambio. La disposición de algunas mujeres cristianas de buscar un camino alternativo al establecido y jerárquicamente sancionado será un elemento constante en la historia del cristianismo, fuente de equivocaciones y de sufrimientos, pero también de logros en el camino hacia la plena igualdad de la mujer en el seno de la Iglesia.

³⁴ BURRUS, *The making op. cit.* 5.

Mujer y catarismo: notas para un estado de la cuestión

Magdalena de Quiroga Conrado

Magdalena de Quiroga Conrado. Licenciada en Geografía e Historia (1997). Ha publicado trabajos relacionados con archivos y su catalogación, materia que le interesa especialmente (1992, 1994). Su principal interés es la Historia Social. Recientemente, publicó un estudio sobre expedientes de limpieza de sangre de los años 1938-1940 exigidos por el consulado italiano a mallorquinas que deseaban casarse con súbditos de ese país, documentos hallados en el Archivo Municipal de Palma y cuya existencia era ignorada (1998). En la actualidad, investiga sobre la supervivencia de la célebre familia cátara de los Térmens en Mallorca, siglos XIII-XVII.

MUJER Y CATARISMO: NOTAS PARA UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

Magdalena de Quiroga Conrado

Mujer y espiritualidad en la Edad Media

El papel de las mujeres casadas en el medievo, fuera cual fuese su rango, era, sobre todo, el de cónyuges que debían ayudar a sus maridos, ya vivos ya muertos: el matrimonio, como contrato, era quizás el principal entre los sociales (en el segundo caso, como viudas, eran algo más independientes). A través del matrimonio, la familia aseguraba sin perjuicio la transmisión de su *status* y bienes, garantizando a la descendencia un rango y/o condición al menos iguales a los que disfrutaron sus antepasados. Por tanto, era tarea primordial el casar a los jóvenes “conforme a su estamento”, de acuerdo con una fórmula contractual. Existía, lógicamente, una propensión a la endogamia, y, después del matrimonio, a no multiplicar excesivamente los hijos, o, en caso de superar lo considerado *ad hoc* de acuerdo con el patrimonio, mantener una parte de ellos

célibes. Es algo que los historiadores demógrafos han podido establecer, y no cabe –en estas páginas– detenernos más en ello.

Toda la organización de la sociedad civil estaba basada, sin duda, en el matrimonio y en la imagen de la organización de la casa (con minúscula). En su seno, una pareja procreadora se repartía jerárquicamente los roles. En realidad, la mujer sólo accedía a la vida jurídica cuando se casaba. Más aún, lo hacía “verdaderamente” en el contexto de la *memoria familiae*, cuando daba a luz.

A partir de mediados del siglo XI, se observa, en general, un fortalecimiento de la solidaridad entre consanguíneos alrededor de la herencia familiar. En el Occidente europeo, se va extendiendo la costumbre de excluir a las mujeres de la sucesión y reparto de herencia: se substituye por dotes que, normalmente, proceden del patrimonio materno, y se excluye a la joven de cualquier derecho a la sucesión paterna (las hermanas que permanecen el hogar paterno no tendrán más que escasos bienes). Sin embargo, en Occitania no es así: a la muerte del padre, la hija hereda lo mismo que los hermanos, salvo si está casada (en ese caso ya ha recibido su dote). Así pues, la mujer puede ser propietaria como los hombres y disponer de sus bienes como le convenga: todos los actos jurídicos le son permitidos, inclusive constituirse una dote. Esta capacidad tiene, desde luego, ciertas restricciones. Unas, las menos, emanan de la ley; otras de la costumbre, y resultan –casi siempre– de la voluntad de los padres, sobre todo en el caso de que exista pluralidad de herederos de ambos sexos¹. En el caso de las casadas, la dote tiene la función de protegerlas. Esa dote, que desmembra el patrimonio familiar y que a veces arruina a las familias, es recuperada por la viuda a la muerte del marido y le asegura una subsistencia considerada “digna”, siempre “conforme a su estamento”. Pero no

todas disfrutaban de ese bien: hay que merecerlo. En cualquier caso, desde principios del siglo XIII, se apreciará una tendencia en los medios aristocráticos que incidirá en este contexto de las herencias y que es, a un tiempo, consecuencia y motor de ese sistema paritario de herencias. Se trata de la multiplicación creciente de Casas satélites en torno a la Casa madre (o sea, al linaje troncal)². Los primogénitos recibían el homenaje de sus hermanos situados en sus feudos heredados de los bienes de su madre o los de reciente adquisición. Dicho de otro modo, los linajes se fraccionan.

Fuera de la célula doméstica –nuclear o extensa– la situación de la mujer era contemplada como “peligrosa”. No debían existir mujeres solas en la sociedad, y por ello se las reunía en instituciones o “casas de mujeres”, como eran –en casos opuestos– los monasterios y los burdeles. En el primero de ellos, permanecían excluidas del ministerio y, en especial, del de la palabra. Así, sólo se permitía el sermón femenino en el ambiente doméstico cara a las sirvientas y las hijas. Se fue admitiendo, es cierto, la participación de la mujer en la vida religiosa, aunque lentamente y no sin dificultad. De hecho, es “durante el siglo XI cuando las mujeres empiezan a reclamar una cierta espiritualidad específica. Según parece, fueron los sectores heréticos los primeros en dar respuesta a esta expectativa femenina”³. Ello obligó a la Iglesia a establecer los asilos monásticos femeninos, hasta entonces muy escasos. La progresiva feminización del cristianismo cuajó con la gran eclosión, en el siglo XII, del culto mariano, encarnando la figura de María los valores complementarios de Virginitad y Maternidad, viniendo a eclipsar parcialmente el pecado de Eva y apareciendo rodeada de las santas. Pero, a pesar de todo, la Iglesia combatió hasta principios del siglo XIII, y aun después, la constitución de órdenes religiosas femeninas, y por ese motivo las mujeres que escogían servir a Dios de-

¹ H. GILLES, “Le statut de la femme en droit toulousain” en AA. VV., *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIIIe-XIVe s.)*, Cahiers de Fanjoux, n° 23 (1988) 79-94.

² G. DUBY, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid 1990, 32-133.

³ DUBY, *El amor* op. cit. 108.

bían apoyarse en ordenes masculinas y sus monasterios dependían de otro masculino para tener legitimación. Pero las abadesas resultaban una fuente constante de disgustos para los canonistas y papas debido a la manera de ejercer su autoridad, por lo que los monasterios dúplices se irían eliminando gradualmente. Lo cierto era que las abadesas de ciertos conventos particularmente privilegiados, que tenían apoyo real y cuyas monjas pertenecían a los grupos sociales superiores, no veían la necesidad de obedecer a los eclesiásticos. Abadesas como las de Las Huelgas en Castilla y Fontevrault en Francia ejercían poderes casi episcopales, presidiendo concilios, visitando conventos afiliados a los suyos, bendiciendo a las monjas, leyendo el evangelio, predicando públicamente y oyendo en confesión⁴.

Claro está, no todas las mujeres tenían intereses exclusivamente religiosos o se ajustaban al estereotipo de la sumisión. Podemos conocer a grandes rasgos algunas de ellas, que nos ayudaran a entender los siglos que estudiamos. No debemos olvidar que la mayor parte de la información que tenemos sobre mujeres de la Edad Media es incidental, corresponde sobre todo a vidas de reinas, santas, abadesas o figuras extraordinarias que sobresalieron por su cultura, inteligencia, elegancia o belleza; por descontado, no puede considerarse representativo de la población femenina en general, pero supone un acercamiento al tema.

- Entre las reinas, la figura más conocida es, posiblemente, la duquesa Leonor de Aquitania (†1204). Culta e inteligente, se casó con el rey Luis VII de Francia, conservando las riendas del gobierno de su ducado. La ruptura se produjo en 1147, después de quince años de matrimonio, durante la cruzada que Luis capitaneaba personalmente y a la que le acompañó. En 1152, Leonor volvió a casarse, esta vez con Enrique II Plantagenet (†1189), rey de

Inglaterra, y se ocupó muy a menudo de los asuntos de estado en su ausencia; no obstante, su participación en la rebelión de su hijo mayor acabó costándole una estrecha vigilancia por parte de Enrique. Su último acto político fue casar a su nieta Blanca de Castilla con el heredero del trono de Francia.

- Blanca de Castilla (†1252) también tiene su propio lugar en la historia como competente estratega y administradora⁵. Asumió la regencia de Francia a la muerte de su marido Luis VIII (1226-1234), y volverá a tomar las riendas del poder cuando su hijo Luis IX parta para las cruzadas. Blanca había elegido a Margarita de Provenza (†1295; hija del conde Ramón-Berenguer IX de Provenza y de Beatriz de Saboya) como mujer para Luis (1234), un medio para aumentar la influencia de Francia en Provenza. Por otra parte, Enrique III Plantagenet (†1272), que era nieto de Blanca, se casó con Elionor de Provenza (†1291), hermana de la misma Margarita. Además, Sanxa de Provenza (†1261), otra hermana de estas, lo hizo con Ricardo Plantagenet (†1271), conde de Cornualles, hermano del mismo Enrique III. Y aún otra hermana, Beatriu de Provenza (†1267), heredera del condado paterno, se casó en 1246 con Carlos de Anjou, luego rey de Nápoles⁶. Todas estas alianzas familiares tuvieron, evidentemente, repercusiones políticas, entre otras razones, porque se trataba de mujeres enérgicas, intrigantes y apasionadas.

Sabemos que durante todo el siglo XII las mujeres occitanas y catalanas destacaron por ser portadoras de una elevada educación⁷. Futuras reinas y otras damas de la aristocracia se educaban en ambientes trovadorescos y con valores que les hacían “compre-

⁵ Biografía clásica de esta reina es la de R. PÉROUD, *La Reine Blanche*, Paris 1972 (con reediciones).

⁶ WADE LABARGE, *La mujer* op. cit. 81-99.

⁷ J. ENRIQUE RUIZ-DOMÈNEC, *El despertar de las mujeres: la mirada femenina en la Edad Media*, Barcelona 1999, 102-119 y 129-130.

⁴ M. WADE LABARGE, *La mujer en la Edad Media*, Madrid 1989, 57.

der" que sus linajes no sólo condicionaban sino que determinaban sus destinos. Ejemplos bien conocidos son los de la famosa Almodis de la Marca (+1071), tercera esposa del conde Ramón-Berenguer I de Barcelona (1052), antes esposa repudiada del conde Ponç de Tolosa, antes aún también esposa repudiada de Hugo de Lesinhan; o Dolça de Provenza, casada con el conde Ramón-Berenguer III de Barcelona (+1131), nieto de Almodis; o, siempre en el mismo medio familiar, Berenguera de Barcelona (1112-1149), hija de estos últimos.

- La referida Berenguera fue segunda esposa del rey Alfonso VII de Castilla. Influyó considerablemente en su hermano, el conde Ramón-Berenguer IV de Barcelona. Pero es, sobre todo, una figura clave en los orígenes de la historiografía hispana, pues a ella debemos la iniciativa y mecenazgo de la recopilación de las noticias recogidas sobre Ruy-Díaz de Vivar, gran amigo y suegro de su padre Ramón-Berenguer III (éste fue casado en primeras nupcias con María-Rodríguez de Vivar); y, como consecuencia, la creación del *Poema del Cid*, trasplantando a Castilla el interés por la literatura que se sentía en Cataluña.

- Oria de Entenza, segunda esposa desde 1140 del conde Arnau-Mir de Pallars [Jussà] (+1174), es otra descolante figura femenina del momento. Precisamente, en relación con el tema de nuestro artículo, empleará toda su energía y gran parte de su patrimonio en luchar contra el catarismo que, según sus convicciones, amenazaba el orden social y religioso del condado de Pallars, y en contener esas ideas que tanto fascinaban a muchas señoras de su época porque había llegado a Cataluña en forma de un "movimiento de mujeres dispuestas a captar mujeres", sobre todo de la nobleza catalana: entre esas proselitistas se encontrarán algunas hijas del rey Alfonso II de Aragón (+1196), hijo y sucesor de la reina Petronila y del conde Ramón-Berenguer IV de Barcelona (+1162). De Oria se ha dicho que "combatíó la herejía a través del arte", y la pintura románica catalana nos muestra la lucha contra los monstruos que,

en este caso, simbolizan variantes heterodoxas de la vida religiosa y la devoción⁸.

- Otro buen ejemplo es, en fin, María de Montpelier (1181-1213), hija del señor Guilhèm VIII de Montpelier. María, heredera de la señoría paterna, se vio obligada a casarse por tres veces consecutivas, en el marco del juego de estrategias políticas matrimoniales. Primero, con el vizconde Barral de Marsella (1192); después con el conde Bernat IV de Comenge (+1226), que destacó como cruzado contra los cátaros y que la maltrató tanto que provocó su retorno al hogar paterno; finalmente, con el rey Pedro II de Aragón (1204), que fue quien "obligó" a su anterior marido a repudiarla (1201); nuevo matrimonio del que nacería el futuro rey Jaime I el Conquistador. Y, más tarde, el mismo rey Pedro la abandonará para casarse con la marquesa María de Montferrat. En realidad, María de Montpelier pasó toda su corta y agitada vida luchando por recuperar los bienes que le correspondían como hija y sucesora de Guilhèm VIII, de los que fue desposeída (incluyendo las dotes) por su hermanastro bastardo Guilhèm IX y por sus sucesivos maridos. En última instancia, hubo de recurrir al papa Inocencio III, que en 1213 otorgó una bula por la que fue reconocida como señora de Montpelier⁹; mas falleció ese mismo año en Roma, y sus restos reposan en la basílica de San Pedro del Vaticano.

Entre esas mujeres de las capas superiores de la sociedad observamos cómo, en general, el "verdadero poder" llega con la viudedad, momento en que asumen el pleno control de su dote y se convierten en administradoras de sus bienes propios (por la recuperación dotal) o, inclusive, de los de sus hijos menores de edad. En estos casos, estas damas que despuntan nos recuerdan que la sociedad aristocrática no era tan "masculina" como parece. Podían ser más o

⁸ *Ibidem*.

⁹ P. AMARGIER, "Éloge d'une reine: Marie de Montpelier" en AA. VV., *La Femme* op. cit. 21-36.

menos piadosas, pero resultaban enérgicas, resueltas, acostumbradas a mandar, y tan capaces para ello como sus padres, hermanos y maridos. Es verdad que la mayoría no pudieron desarrollar esas capacidades hasta que, como hemos dicho, enviudaron; pero, al lograr emanciparse de la sujeción conyugal, lo hicieron con toda la amplitud posible.

Otras, en cambio, rezaban. Eran las monjas, las beguinas, las cenobitas y las místicas. La extracción social también condicionaba, si no determinaba, el tipo de vida religiosa al que se tenía acceso. Los primeros conventos fueron fundados por reyes y nobles para recoger mujeres de su entorno social y, generalmente, familiar. Por ello, eran centros de piedad visitados continuamente por damas ricas y poderosas que los utilizaban como posadas cuando viajaban, o los tomaban como residencias temporales en tiempos de crisis, o como escuelas para sus hijas. Las superiores eran, claro está, nobles acostumbradas al ejercicio del poder¹⁰. No obstante, la "misoginia clerical" trascendió también en el monaquismo femenino de tal forma que excepto en la fundación de Robert d'Abrisel en Fontevrault —donde la comunidad masculina extrañamente desde sus orígenes está sometida a la autoridad de la abadesa de la comunidad femenina— las comunidades femeninas eran un anexo de las masculinas, sin autonomía ni estatutos propios.

Dado, pues, que la admisión a los conventos estaba preferentemente reservada a doncellas de las clases dirigentes, muchas jóvenes de *status* sociales inferiores veían frustrados sus intentos de ingresar en ellos. Muchos estaban dedicados a la formación de niñas nobles.

• Una de esas educandas que luego sería célebre fue Hildegarda de Bingen. Nacida en 1099, desde pequeña dejó ver sus excepcionales capacidades y fue entregada al monasterio dúplice cisterciense de Disibodenberg, cerca de Alzey, en el Palatinado. En 1136,

¹⁰ WADE LABARGE, *La mujer* op. cit. 132.

Hildegarda era abadesa del convento, y mantenía que nada provenía de ella, que no hablaba por sí misma y que no hacía más que repetir y transmitir lo que le comunicaba la Luz Viva¹¹. El monje Volmar, su confesor y primer confidente, perteneciente a la congregación masculina del mismo convento, será su secretario hasta su muerte y quien informe a otros monjes y autoridades eclesiásticas de las visiones de la abadesa. Hildegarda, en su *Scivias*, lanza "una mirada nueva, ardiente y llena de sencillez sobre el contenido de la fe"¹². Mantuvo correspondencia con muchos poderosos del momento: el papa, el emperador, grandes aristócratas y personalidades de la Iglesia como el futuro San Bernardo de Claravall (+1153), abad del Císter. Ciertamente, fue una mujer de extraordinarias dotes personales y excepcional calidad humana. Aunque su bagaje cultural no era importante —no había recibido formación teológica especializada ni tenía un gran conocimiento de las letras— llegaría a escribir un tratado enciclopédico de medicina y dos de ciencias naturales, además de destacar como compositora de numerosos tratados de música sacra. Cabe señalar que cuando la herejía cátara irrumpe en Renania y se ve alzarse contra ella a las abadesas (tanto más agresivas cuando conocen la atracción que las nuevas teorías pueden ejercer sobre la mujer), ella culpa al clero de Colonia de tener abandonados a los laicos a los que debería instruir y educar. Y, en 1163, en uno de sus sermones, habla de los cátaros "como pueblo seducido y enviado por el diablo bajo una apariencia de total santidad", y hace una descripción de los mismos: la castidad de los *perfectos* no es sino una maniobra del diablo para llevarlos a su redil, "porque a pesar de que no aman a las mujeres, las atraen hacia ellos para que compartan su error, y, una vez conseguido, cometen lujuria en secreto"¹³. También, según ella, es fingida la pobreza, base de la predicación de los *perfectos*.

¹¹ R. PERNOD, *Hildegarda de Bingen: una conciencia inspirada del siglo XII*, Barcelona 1998, 24.

¹² PERNOD, *Hildegarda* op. cit. 46.

¹³ PERNOD, *Hildegarda* op. cit. 111-121.

• En conjunto, la importante obra que Hildegarda nos ha legado sólo es comparable, en su contexto, con la de otra abadesa, Herrade de Landsberg, del convento de Santa Odile de Montesión, en Alsacia. Contemporánea suya, escribió un *Jardin de Delicias* que es recopilación de historias, crónicas y extractos sacados de diferentes fuentes, y que resulta de gran utilidad para los medievalistas¹⁴.

Por lo que respecta a las beguinas, constituían una asociación de mujeres muy distinta a la de las monjas. Socialmente mucho más abierta, respondía a las necesidades piadosas femeninas de un espectro social más allá de los grupos superiores. Estas mujeres llevaban una vida “casi religiosa”, dependiendo del lugar y las circunstancias. De hecho, las beguinas eran fruto de la sociedad urbana, mientras que las grandes abadías cistercienses y benedictinas tenían su arraigo en el campo. Aparecen durante el siglo XII en Lieja, y pronto se extienden por el norte de Francia, Flandes y sur de Alemania. Marie d’Oignies destaca como madre del movimiento, y llevó una vida de asceta y piadosa, predicando en lengua vernácula y adoptando la pobreza; de su fama sabemos gracias a Jacques de Vitry, conocido predicador de principios del siglo XIII que escribió su vida¹⁵. Precisamente, en ese último siglo, el beguismo dará una figura de excepcional interés: Matilde de Magdeburgo, una de las místicas más sobresalientes de su época. Por otra parte, muchas mujeres occitanas de finales del siglo XIII y principios del siglo XIV se habían lanzado a la aventura beguina, tomando el relevo de las *perfectas* del catarismo, mientras el mismo movimiento perdía interés para los hombres.

Originariamente, Marie y sus discípulas viven en sus casas, pero, con el tiempo, en algunos lugares se forman comunidades dirigidas por un “ministro”, visten un hábito distintivo, celebran fiestas y rituales propios, y leen textos bíblicos y morales en lengua vulgar.

¹⁴ R. PÉROUD, *Hildegarda* op. cit. 88.

¹⁵ WADE LABARGE, *La mujer* op. cit. 152.

Como terciarias, compartían con los franciscanos el voto de pobreza radical, la piedad, la caridad activa, el cuidado de enfermos y las fundaciones de hospitales¹⁶. Aunque el movimiento captaba a señoras de la aristocracia, era básicamente de tipo popular y se nutría del excedente de mujeres casaderas, segundonas, y de viudas de hombres de armas sin fortuna (frecuentemente cruzados). En cierto sentido, el beguismo era una opción para las mujeres cuyo linaje modesto o relativamente moderno, no les permitía ingresar en conventos. En cualquier caso, al no tener reglas formales ni estar sujetas al clero parroquial, las beguinas fueron objeto de sospecha, máxime ante la creciente desconfianza de la jerarquía eclesiástica hacia la extrema pobreza predicada por San Francisco. El miedo a la herejía y la necesidad de controlar la devoción laica y, sobre todo, la de las mujeres, propiciará que en el concilio de Vienne (1311) Clemente V condene el movimiento beguino bajo pena de excomunión. Sólo un año antes, Margarita Porete, beguina de Hainault, de una gran vida espiritual y cuya autoridad moral reposaba en su carisma, autora de un *Espejo de la almas simples*¹⁷, había sido llevada a la hoguera condenada por hereje.

Ese concilio, en un marcado aspecto represor de heterodoxias, se correspondía con una realidad alarmante para la Iglesia. En efecto, durante los siglos XII y XIII, las herejías habían proliferado y se habían hecho innumerables. Para los hombres del medievo, Dios no era el contenido de un postulado, sino un objeto actual de pensamiento; por eso, cualquier nuevo pensamiento al respecto era, en mayor o menor medida, un repensar el concepto de Dios. En Occitania y la Corona de Aragón, las corrientes espirituales penitenciales, que suelen ahondar en ese tema, son bien conocidas y comprenden la última parte del siglo XIII y la primera del XIV.

¹⁶ A. SOLER, “Espiritualitat i cultura: els laics i l’accés al saber al final del segle XIII a la Corona d’Aragó”, p. 7 en *Studia Lulliana* XXXVIII/94 (1998) 3-26.

¹⁷ L. MURARO, *Guillem y Maifreda: historia de una herejía femenina*, Barcelona 1997, 195-208.

Reúnen tanto a hombres como mujeres y coinciden con la constitución, generalización y consolidación de una tradición cultural rica y diversa en lengua vulgar¹⁸. Precisamente, en ese período se encuadra el desarrollo de la mística femenina más radical. En esencia, se trata de mujeres que no aceptan la subordinación al elemento masculino, y para las que la única forma de expresar ese rechazo es buscar y encontrar la comunicación directa con Dios. En otras palabras, la relación con Dios no mediada por el otro sexo. En ese contexto se sitúa, por ejemplo, el movimiento guillermita.

- Guillerma, misteriosa y supuesta hija del rey Premislao I de Bohemia y de Constanza de Hungría, nació en torno a 1210. Aparece en Milán, como mujer piadosa y mendicante de orígenes voluntariamente ocultos, entre 1260-1280. Enseguida, reúne un grupo de seguidores de todos los grupos sociales que acabarán siendo considerados heréticos. Pues bien, el fundamento y principio de la herejía guillermita se basaba en la creencia de que Guillerma era la encarnación femenina de Dios. Aunque ya durante su vida estaba muy difundida esta extraordinaria idea, ella nunca la predicó. De hecho, la idea partió de Andrea Salamita, su principal discípulo. Pero lo que sí predicó Guillerma es que su cuerpo y el de Cristo eran un mismo cuerpo, el del Espíritu Santo. Por tanto, Guillerma era superior a la Virgen Madre de Cristo y a cualquier otro santo. Pero la tesis de la doctrina guillermita que más nos interesa ahora es "que está relacionada con la salvación de los no cristianos a través de la idea de que, representándose Dios en el sexo femenino, su plan de salvación de la humanidad podía finalmente realizarse de forma plena"¹⁹. El contenido herético de esas doctrinas aparece en los procesos inquisitoriales que se abrieron (1300) contra la fama de la difunta Guillerma, sor Maifreda Visconti y el ya citado Andrea; ella, de los Visconti, nobles milaneses. Estos dos murieron en la hoguera, y Guillerma fue desenterrada y también quemada. De sor

¹⁸ SOLER, "Espiritualitat..." art. cit.

¹⁹ MURARO, Guillermina op. cit. 19.

Manfreda, sabemos que era religiosa de las *Umilliate*²⁰ y que, a la muerte de Guillerma, se convirtió en cabeza religiosa de quienes creían en la divinidad de Guillerma. De hecho, sor Maifreda era "la papisa" que, muy probablemente, inspiró la carta de la papisa del tarot viscontiniano²¹. O sea, la vicaria de Guillerma en la tierra y a quien el papa debía ceder su autoridad, para poder bautizar a judíos, musulmanes y otros pueblos que estaban fuera de la Iglesia romana²². Sor Maifreda, en una de las reuniones en la tumba de Guillerma, bendijo hostias y las repartió entre los asistentes. Pero su principal labor era instruir, sobre todo, a las mujeres. Administaba los sacramentos y celebraba misas vistiéndose con las ropas sacerdotales. Para la Iglesia Católica, ésta era una cuestión controvertida ya que el derecho canónico excluía a las mujeres del sacerdocio con todas sus funciones. Pero sor Maifreda no era una hereje reformadora, puesto que no quería una renovación moral o espiritual de la Iglesia. Lo que deseaba era un cambio en la condición femenina, y quería una iglesia construida a la medida de ese cambio.

En fin, cabe destacar que de los 33 guillermitas procesados por la Inquisición, 21 son mujeres.

Los cátaros

El término *cátaro* vale por "puro", y lo tomaron del griego los católicos para designar a los herejes que van a ocuparnos: ellos, a sí mismos, se llamaban "hombres buenos", *homes bons*²³. Durante

²⁰ Asociación religiosa creada por los artesanos de la lana para sustraerse de la explotación de la corporación de los mercaderes (cf. MURARO, Guillermina op. cit. 36).

²¹ A. BOUREAU, *La papesse Jeanne*, Paris 1993.

²² Para la doctrina guillermita, vid. MURARO, Guillermina op. cit.

²³ Por su importancia cuantitativa en Occitania y su relación con Albi, también recibían el apelativo de "albigenses". En otros lugares se documentan también como "patarini" (Italia), "publicans" (Norte de Francia, Flandes), "Ketzer" (Alemania), etc.

mucho tiempo se creyó que el catarismo tenía su origen en el maniqueísmo, por su doctrina basada en la dualidad; pero los principales estudiosos de esta herejía, hoy piensan que sus orígenes deben buscarse en el gnosticismo que también oponía los dos principios creadores. En cualquier caso, las noticias documentadas más antiguas sobre catarismo (o precatarismo) las tenemos en Bulgaria hacia el año 950, donde se localiza el centro del Bogomilismo, así llamado por predicarlo un pope llamado Bogomil²⁴.

En la zona meridional francesa, aunque los primeros "contagios" cátaros datan del siglo XI, la situación religiosa no es alarmante hasta el XII. El nicolaísmo y la simonía están a la orden del día: son las dos grandes lacras del siglo, juzgándose que los sacramentos administrados por sacerdotes indignos no pueden tener validez. A partir del año 910, la reforma de Cluny había sido el punto de partida de un gran relanzamiento de la vida monástica. Después, la fundación de la abadía de Cîteaux, en 1098, renovará en profundidad la observancia de la regla de San Benito y permitirá un desarrollo prodigioso del monaquismo, cuyo impulso definitivo se deberá al ya citado Bernardo de Claravall. Esa reforma cisterciense manifiesta un apetito insaciable de la Palabra Divina y de los evangelios, a lo que, hasta entonces, los clérigos respondían de forma lenta e insuficiente. En cierta medida, los herejes participan en ese vasto movimiento de renovación que sacude las estructuras de la Iglesia.

Aunque insuficiente, la reforma gregoriana de la segunda mitad del siglo XI intentará aglutinar estos nuevos movimientos evangélicos al tiempo que recuperar, en provecho de los obispos y abadías, los derechos que sobre la tierra y los hombres tenían los señores laicos. Surgió una nueva oleada de ermitaños y predicadores, algunos de los cuales fueron incorporados a la ortodoxia por el papado. Así, los futuros San Bruno y San Norberto fundaron, respectivamente, la

²⁴ M. GARDÈRE, *Rituals Càtars*, Barcelona 1996 16-18 [traduc. de la ed. francesa por Esteve Serra].

Cartuja (1104) y la orden premostatense (1120). Otros muchos, en cambio, siguieron el camino de la heterodoxia. En cualquier caso, todos estos movimientos dejan entrever una interesantísima época impregnada de extraordinarias inquietudes espirituales que, en toda la Europa Occidental, afectan también a los laicos, y que irán en aumento a finales del siglo XII y a lo largo del XIII. De hecho, son un componente de primer orden en el proceso de emancipación intelectual que se detecta entre ellos a finales de la Edad Media²⁵.

Pues bien, en el seno de esos movimientos la herejía es una opción: "Es una verdad teológica vista desde una distancia muy corta, y por ello pervertida y descarriada"²⁶. Por eso, desde el punto de vista de la ortodoxia, "el hereje es un insurrecto que pone en riesgo el orden político y al rebelarse contra la autoridad de la iglesia, amenaza cualquier autoridad"²⁷. En consecuencia, los poderes temporal y espiritual no podían sino establecer una alianza ante el peligro de desestabilización de las instituciones que supone la herejía.

Occitania, país cátaro por excelencia, disfrutaba entonces de una relativa prosperidad, con un fuerte incremento demográfico, una industria textil en desarrollo, una ganadería en expansión. Esas y otras circunstancias propiciaban la creación de nuevas ciudades o burgos, donde se desarrolla una sociedad nueva, urbana, más culta y tolerante, que contrasta con la economía rural, cerrada y rígidamente feudal del norte de Francia y Castilla, y que ejerce un fuerte atractivo sobre la vecina Cataluña: "Així la França rural i feudal s'escandalitza davant la depravada modernitat i els degenerats costums urbans d'una noblesa occitana que és titllada de rara, efeminada, frívola i corvada per ser poc guerrera"²⁸. La presencia del catarismo en Cataluña es, pues, contemporánea a la que se produ-

²⁵ SOLER, "Espiritualitat..." art. cit. 3-26.

²⁶ P. LABAL, *Los cátaros: herejía y crisis social*, Barcelona 1984, 38.

²⁷ LABAL, *Los cátaros* op. cit. 15.

²⁸ X. ESCURA I DALMAU, *Crònica dels càtars: el somni occità dels reis catalans*, Barcelona 1996, 21.

ce en Occitania, y se concentra de modo especial en el Rosselló, las montañas del nordeste, y también en tierras de repoblación como Lérida. En cambio, el catarismo no logró consolidarse en el norte de Francia debido fundamentalmente a tres factores: los amotinamientos populares contra los herejes, que ya contaban con tradición; la gran autoridad de la jerarquía eclesiástica, muy influenciada por las escuelas catedralicias y colegiales del siglo XII y bajo la supremacía intelectual y geográfica en París; y la estrecha solidaridad existente entre poderes religiosos y civiles²⁹.

En el sur, la vía de entrada de las ideas de los herejes fue, indudablemente, el comercio, y, en particular, los vendedores de telas que traían sus mercancías desde Constantinopla atravesando la Europa del Este. Sus tiendas fueron los primeros centros de captación de fieles: no en vano, los herejes leían sobre todo a San Pablo, que, de oficio, había sido tejedor. La doctrina se transmitió, sobre todo, a través de mujeres, que tanto se movían en los círculos de tenderos. Así se explica que, en sus orígenes, fuese un movimiento religioso muy popular, aunque después pasara a capas más altas de la sociedad³⁰.

En 1167, con motivo de una visita de Nicetas, obispo bogomilo de Constantinopla, se reúnen por primera vez dignatarios de las comunidades cátaras de occidente con el fin de organizar una Iglesia Cátara de manera estructurada. Esta especie de concilio se celebró en el castillo de San Félix de Caraman, a 40 km. de Tolosa. Allí, vecinos de ambos sexos de la ciudad y de sus alrededores recibieron el *consolament* o bautismo cátaro, se ordenaron 6 obispos y se crearon dos diócesis: Tolosa y Carcassona. Recibir el *consolament* era, tanto para hombres como para mujeres, como entrar en con-

²⁹ LABAL, *Los cátaros* op. cit. 75-77.

³⁰ Pero no todos los estudiosos del tema opinan así. Por ejemplo, para Michel Gardère, el catarismo penetraría, primeramente, en las capas sociales dominantes antes de llegar al pueblo, y por eso se refiere a una revolución cultural en la que los mismos señores feudales que la acogieron favorecieron otra forma de expresión cultural: la de los trovadores. Cf. GARDÈRE, *Rituals* op. cit. 22.

vento, y la mujer cátara en este estado desempeñaba un rol mucho más importante que el de la monja católica.

A grandes rasgos, repasaremos las bases de la doctrina cátara. El mundo terrenal y todo lo que en él existe es obra de un ser poderoso, Satanás. El mundo de los espíritus y de los seres buenos, poblado por criaturas incorruptibles, es obra de Dios. Son dos mundos opuestos, dos principios contrarios que se alzan uno contra el otro, y los cátaros ponían en duda la omnipotencia divina y otorgaban al demonio casi tanto poder como a Dios, tal como expone el texto sagrado cátaro del *Liber de duobus principiis*. El hombre, por su doble naturaleza, pertenece a ambos mundos. La redención era liberar el alma del poder de Satanás y, para alcanzarla, había que enseñar al hombre el camino y la forma de llegar a ser un espíritu puro, para poder entrar en el mundo de Dios. Por lo que respecta al alma, antes de alcanzar la perfección podía pasar por varios cuerpos, y estos debían ser lo menos "materiales" posibles: de ahí los ayunos, la dieta vegetariana evitando los alimentos que venían de la generación (la carne por ejemplo); la castidad absoluta era vista como un medio de acercarse a la perfección. Pero, como la negación total a las cosas materiales era imposible, se establecían dos categorías:

- Los *creyentes*. Asistían a las ceremonias y prometían recibir la iniciación cátara más tarde, o inclusive en el momento de la muerte.
- Los *perfectos*. Habían pasado todos los ritos y ceremonias de la iglesia cátara. En particular, el *consolament*, que, mediante una imposición de manos, otorgaba un carácter sagrado. Era el único sacramento aceptado. Podían recibirlo tanto los hombres como las mujeres, que pasaban a profesar pobreza absoluta y a emplear su patrimonio en desplazamientos y ceremonias de iniciación y/o administración del *consolament* a moribundos.

La mayoría de los *perfectos* y *perfectas* que conocemos pertenecen a la aristocracia, y destacan los numerosos caballeros que viven en

los *castels* (lat. *castra*). Por encima de ellos, también hallamos señores de grandes fortalezas de la llamada *Montaña Negra*: Saissac, Cabret (Cabaret), Menerba (Minerve), Hautpoul y Roquèfort, lugares de refugio para muchos *perfectos* protegidos por sus señores; entre ellos, verbigracia, el vizconde Guilhem IV de Menerba perderá su feudo tras ser asediado y rendido su castillo por el conde Simon IV de Montfort (a señalar que el vizconde estaba casado con Rovixenda de Térmen, de otra importante estirpe feudal cátara). Estos señores feudales, muy frecuentemente, disputaban con los abades los derechos dominicales del país, como en particular ocurría en los casos de Miramont, Térmen³¹, Puilhorenc (Puylaurens), Pèireper-tusa (Perapertusa), y Querbús (Quéribus). Ahí, los enfrentamientos con la jerarquía eclesiástica por el dominio temporal son fuertes, y, en consecuencia, el terreno está abonado para los herejes. En fin, a un nivel superior, se documenta protección a los cátaros entre grandes del país: Ramon-Roger Trencavèl, vizconde de Carcassona y también de Béziers y Albi, muerto prisionero del referido Simon IV; el conde Raimundo VI de Tolosa (+1222), casado en segundas nupcias con Beatriu Trencavèl, tía de aquel; o el conde Raimon-Roger de Foix (+1123), hijo de su otra tía Cecília Trencavèl y, a su vez, padre del conde Roger-Bernat II de Foix (+1240); llegado el momento, a la primera esposa y al suegro de este último, la vizcondesa Ermessenda de Castellbò (+1230) y su padre el vizconde Arnau de Catellbò (+1226)³², los desenterrarán y quemarán sus cadáveres por averiguarse que murieron cátaros tras recibir el *consolament*. Contra estos grandes señores, tan emparentados entre sí, el papa Inocencio III (+1216) desencadenará la cruzada por no haber expulsado a los herejes de sus feudos. Está claro que

³¹ De las variantes Termes/Térmen, prefiero usar la segunda, que es la forma empleada por los descendientes de la familia cátara de los señores del castillo hasta su extinción, en Mallorca, en el siglo XVII (sobre esta familia estoy preparando una monografía).

³² Cabe señalar que el vizconde Arnau de Castellbò fue casado, desde c. 1185, con Arnau de Caboet, señora de Andorra; y que en Andorra ya había una comunidad cátara en 1167 que contaba con la protección de sus señores.

Occitania es una región inestable, propensa y abocada a la violencia, con instituciones feudales muy complejas, y donde la reforma gregoriana ha sido particularmente radical. Políticamente, además, a partir de 1125, se desencadena la lucha por la preponderancia meridional entre los condes de Tolosa y los de Barcelona (luego también reyes de Aragón), de la que obtendrán ventajas los Trencavèl, vizcondes de Carcassona. Y “es a lo largo de los grandes principados territoriales, donde los grandes condes y vizcondes no quisieron o no pudieron intervenir contra sus vasallos en materia de fe”³³.

En nombre del rey francés, el conde Simon IV de Montfort encabeza la primera cruzada contra los herejes, y, entre 1210 y 1211, acaba con los nidos de resistencia más tenaces y se enseorea de los territorios ocupados. A partir de ese momento, la lucha toma otro cariz. Los legados reales llegados del norte quieren conquistar el país en detrimento de los derechos señoriales de los caballeros autóctonos tanto herejes como católicos, y en detrimento también de los derechos de las ciudades. Así se provoca la creación de vínculos de solidaridad entre los señores y las ciudades por encima de las divergencias religiosas y/o feudales de antaño.

Tras su triunfo, la política de Simon IV de Monfort se integra en el contexto del secular enfrentamiento entre los poderes laico y eclesiástico en el mediodía, y la victoria de la cruzada es considerada propia por los eclesiásticos. Así queda establecido en los Estatutos de Pàmias (Pàmiers, 1213), que restablecen a la Iglesia Católica su lugar privilegiado. Además, en detrimento de las costumbres occitanas, implantan los usos del norte, entre ellos el derecho de primogenitura. De ese modo, la población de Languedoc se verá sometida al estatuto uniforme impuesto a todos los “franceses” por el código civil, perdiendo la mayor parte de los privilegios que conservaba. El levantamiento que, después de la cruzada, se producirá en el sur de Francia (1216-1221) no tendrá que ver con el cataris-

³³ A. BRENON, *Les femmes Cathares*, Paris 1992, 121.

mo. Se tratará de un movimiento nacionalista y muy popular que cierra filas alrededor de la lengua de Oc. No obstante, en cierto sentido, los años de la "victoria occitana" (1221-1226) supondrán, aunque de forma temporal, un retorno de la Iglesia Cátara, cuyos *perfectos* habían predicado, precisamente, en lengua de Oc y contra la *lingua Galliae*.

La mujer cátara

Para los cátaros, el matrimonio, el adulterio y el incesto constituyen un mismo pecado³⁴. Reconocen, eso sí, la institución matrimonial "profana", y las familias de los *creyentes* están fundadas sobre la descendencia "legítima" de una pareja. Pero rechazan totalmente que el matrimonio sea un sacramento. Los esposos deben vivir, eso sí, en amor fraterno, modelo que ya se observa en los apócrifos que circulaban, como en el caso de Santa Tecla³⁵. Como sacramentos, la Iglesia Cátara sólo reconoce uno: el bautismo por imposición de manos, el *consolament*. La confesión, contemplada como acto de contrición general –el *apparellementum*–, aparece como parte fundamental en el ritual occitano de Lyon³⁶.

A mediados del siglo XII, el futuro San Bernardo Claravall contemplaba el empuje demográfico de su tiempo como "fruto de un pueblo ebrio incapaz de dominarse"; y, en ese desorden, consideraba a la mujer como "el origen de todos los crímenes e impiedades, engaña e induce al mal (...); toda ella es carne (...); su luz es la noche. No soporta el pudor, engendra sin orden ni concierto (...). Sepulcro de

³⁴ BRENON, *Les femmes* op. cit. 68.

³⁵ "Bienaventurados los que conservan sus cuerpos castos, porque sus almas serán el cuerpo de Dios./ Bienaventurados los que practican la abstinencia, porque Dios les dirige la palabra./ Bienaventurados los que tienen esposas como si no las tuvieran, porque heredarán la vida".

³⁶ Manuscrito que se encuentra en el Palais des Arts de Lyon. GARDÈRE, *Rituals* op. cit., p. 37.

concupiscencia, es el vicio en persona (...)"³⁷. La mujer es, pues, el instrumento mismo del mal, la responsable a través de Eva de que exista el pecado en el mundo, y ello reforzaba y proporcionaba la explicación adecuada para justificar su posición inferior respecto al hombre y el derecho de éste a gobernarla; y así la representa la iconografía artística del momento. En cambio, en la sociedad cátara, el problema planteado por la mujer estaba resuelto de otra manera. La mujer es, desde luego, "el origen y causa de la caída de los espíritus celestiales, y una mujer embarazada no tiene derecho a 'adorar' a un *perfecto*. Pero el *consolament* también borra la mácula del sexo; las *perfectas* son rigurosamente iguales a los *perfectos*"³⁸. De todas maneras, el ritual cátaro no estaba exento de algunas diferencias por razón de sexo: "Si un cristià prega Déu amb cristianes, és troba l'home que dirigeix sempre l'oració. Si en el moment de l'oració un creient és troba amb (bones) cristianes, ha d'anar-se'n si coneix la pregària i recirtar-la tot sol"³⁹.

En realidad, aunque para el cátaro las almas de los seres humanos son buenas e iguales entre sí, el diablo ha creado una diferencia: el sexo. Por tanto, la vida conyugal es sólo tolerada como una "necesidad". Para satisfacerla, se conciertan matrimonios entre *creyentes*, predominando, en principio y al menos entre los no nobles, las uniones por inclinación personal más que por interés; es más, durante el periodo de esplendor de la Iglesia Cátara, se observa un desarrollo de la práctica de las "uniones libres". En este sentido, los textos de los procesos inquisitoriales utilizan el término *amasia*, el mismo que era el usado por los cátaros para designar a la amiga/amante, mucho más amable que el de concubina⁴⁰. Por otra parte, parece que, entre ellos, era bastante frecuente que los cónyuges se separaran por voluntad propia y se entregasen a Dios, ingre-

³⁷ LABAL, *Los cátaros* op. cit. 65.

³⁸ LABAL, *Los cátaros* op. cit. 74.

³⁹ GARDÈRE, *Rituals* op. cit. 64.

⁴⁰ BRENON, *Les femmes* op. cit. 192.

sando en "casas de *perfectos/perfectas*". Conocemos algunas de esas "vocaciones" en mujeres, sobre todo de la nobleza, dignamente retiradas en "casas de *perfectas*" mientras su marido sigue en el mundo y va a visitarla de vez en cuando; es el caso del conde Roger-Bernat II de Foix (†1241), que no dejó de visitar a su madre Felipa de Montcada, instalada como *perfecta* en Dun, ni a su tía Esclaramunda de Foix, que era *perfecta* en Pàmias (Pàmiers). En realidad, hoy vemos que la idea de castidad cátara no era muy diferente de la de la de los religiosos católicos y no implicó jamás un peligro para la subsistencia de la especie humana como algunos historiadores han querido ver, ya que la mayoría de las perfectas cáteras se retiraban a este estado en edad avanzada después de haber estado casadas y de haber tenido descendencia (la proporción de vírgenes consagradas en la iglesia católica era sin duda mucho más elevada)⁴¹.

Si nos centramos en la Francia meridional, parece ser que existía en Languedoc una sobrepoblación que afectaría sobre todo al medio femenino, puesto que la emigración es menos fácil para la mujer que para el hombre; madres, viudas e hijas de caballeros o soldados que luchaban en las numerosas guerras internas o bien de cruzados, de alguna manera, serán responsables de ese exceso y en proporción excesiva se quedan en casa.

En esta misma época, como hemos visto anteriormente en las familias nobles, se invalida el principio de igualdad entre herederos vigente hasta entonces y el uso de la dote reaparece como medio de descartar a las mujeres del reparto final.

Muchos padres, en razón de su pobreza, confiaban a sus hijas a herejes para que las educaran y alimentaran; no debemos olvidar que situaciones semejantes se daban en otros lugares y épocas cuando los mismos hechos conducían a gran número de mujeres hacia los conventos; ahora sabemos que el sur de Francia era un

⁴¹ BRENON, *Les femmes* op. cit. 90-109.

desierto en cuanto a monasterios femeninos salvo la abadía cisterciense de Rieunette, al sudeste de Carcasona, o la de Valnègre, en el condado de Foix, pero son muy poca cosa si lo comparamos con las provincias de Poitiers y de Bourges. Las fundaciones cenobíticas femeninas meridionales son también escasas y sin ninguna influencia en las iglesias⁴². ¿Por qué aparece la vida monástica femenina en época tan tardía en el Languedoc? Los pocos que existen están destinados sobre todo a las hijas de los fundadores, damas nobles que se consagran a Dios: ¿por motivos religiosos?, ¿por voluntad de sus padres?, o bien ¿porque en épocas revueltas era el convento un refugio?⁴³.

En 1203, el papa Inocencio III había enviado una misión cisterciense para predicar en Occitania y convencer a los cáteros de que sus doctrinas eran erróneas. Esta misión, dirigida por Anaud Amaury, resultó un fracaso. En 1206, una segunda misión formada por dos hermanos cistercienses del círculo de Amaury y por los españoles Diego de Osma y Domingo de Guzmán, que se les unieron al conocer sus dificultades, optó por la predicación en la pobreza, propuesta de esos españoles; o sea, adoptando el mismo principio de predicación de los cáteros. Este método resultó bastante efectivo, hasta el punto de que Domingo de Guzmán y el hermano Guillaume Claret "convirtieron" a un grupo de *perfectas* y fundaron un centro de acogida, hospitalario y educativo, en la Mota de Prouille para substituir a las "casas de *perfectas*" y donde se acogían doncellas de la pequeña nobleza y mujeres pobres de los alrededores⁴⁴ (es obvio que Domingo observó la eficacia del proselitismo de algunas de las *perfectas* más destacadas de su época: Blanca (*dama*

⁴² E. MAGNOU-NORTIER, "Formes féminines de vie consacrée dans le pays du Midi jusqu'au début du XIIe siècle", pp. 194-211 en AA. VV., *La femme* op. cit. 193-216.

⁴³ J. VERDON, "Recherches sur les monastères féminins de la France du Sud aux IXe-XIe siècles" en *Annales du Midi. Revue de la France Méridionale* 88/127 (avril-juin 1976) 117-138.

⁴⁴ LABAL, *Los cáteros* op. cit. 146; M-H. VICAIÉRE, "L'action de saint Dominique sur la vie régulière des femmes en Languedoc" en AA. VV., *La femme* op. cit. 217-236.

de Laurac)⁴⁵, Guillemine de Tonneins en Fanjaus (Fanjaux), Fabrissa de Mazerolles en Montréal, cuyas "casas" eran auténticos centros de reclutamiento de sectarias)⁴⁶. Esta fue, precisamente, la base del primer monasterio femenino fundado por Domingo de Guzmán, que después crearía la primera orden mendicante: la de los hermanos predicadores.

La relación entre catarismo y sociedad cortesana es estrecha, pero difícil de entender por lo antagónicos que parecen. El lenguaje de los trovadores por excelencia es el provenzal, y su poesía supone una exaltación del amor desgraciado o insatisfecho. Sobre todo, se trata de la exaltación del amor fuera del matrimonio, como "amor de Eros", que está fuera de todo amor posible en esta vida y requiere castidad. ¿Cuál es exactamente el origen de esta teoría del amor cortesano tan contraria a la tradición y por qué se produce en un momento y lugar tan definido? Se han querido ver influencias árabes en esa lírica. Sin embargo, Denis de Rougemont⁴⁷ parte de que las raíces deben estar cerca, en el mismo medio social y religioso en que se desarrolla esta poesía trovadoresca. Constata que se produce temporal y geográficamente coincidiendo con el desarrollo de la herejía cátara, de muchos de cuyos dogmas participa. Por ello, al mismo Rougemont le resulta difícil comprender el catarismo y la poesía lírica provenzal si se les estudia de forma aislada, máxime cuando cátaros y trovadores se beneficiaban de los mismos clientes y de los mismos protectores, como el conde Raimundo VI de Tolosa o el vizconde Ramon-Roger Trencavèl de Carcassona. Los trovadores elaboran un modo literario esencialmente profano que suaviza las costumbres de la sociedad feudal (y no hay que olvidar que, antes de ellos, la poesía medieval era necesariamente religiosa y latina) y se expresan en lengua de Oc, la misma en la que predicaban

los cátaros (y, al final, veinte años después de la segunda cruzada contra estos, la Inquisición condenará el juego de amor de los trovadores por considerar que incitaba al adulterio)⁴⁸.

Por tanto, parece claro que el amor cortesano y el catarismo están vinculados religiosa y sociológicamente. Otros analistas, en cambio, prefieren, es cierto, establecer un desarrollo paralelo de ambos movimientos, al unísono, sí, pero independientemente el uno del otro. Quienes la juzgan poco convincente, insisten en que para que fuera escuchada, la poesía cortesana precisaba hallarse de algún modo relacionada con lo que preocupaba a la gente para quien era producida; o sea, con una situación real. Y esta se daba. Así, ambos fenómenos apoyan la emancipación de la mujer occitana, su rebelión contra el orden social establecido y, en especial, contra el vínculo del matrimonio como sacramento. Por eso, la mujer cátara se siente más identificada con el *fine amour* que con el matrimonio católico. Ahora bien, llegados a este punto, Georges Duby⁴⁹ rechaza totalmente la versión de aquellos autores que consideran al amor cortés como un "invento femenino". Para él, se trata de un "juego de hombres"; es más, profundamente misógino. De acuerdo con su interpretación, las grandes restricciones a la nupcialidad de los jóvenes provocó una superpoblación masculina soltera que envidiaba la suerte de los que podían acceder al matrimonio. No era una frustración sexual, sino social, porque la base del problema era el no poder fundar legítimamente una casa propia y, en consecuencia, no poder crear una línea de descendencia reconocida. En este sentido, con el amor cortés se procuraba "domesticar" a esos jóvenes estimulando la competencia entre ellos al tiempo que imponiendo la medida mediante la doctrina del buen y leal servicio, reforzando en suma la moral vasallática.

Lo cierto es que la mujer tenía encomendado un importantísimo papel en el seno de la Iglesia Cátara. A partir del siglo XII, frente a

⁴⁵ En este contexto, y a lo largo de este estudio, *dama* vale por esposa de señor jurisdiccional. Para las señoras propietarias, utilizo *señora*.

⁴⁶ VICAIRE, "L'action..." op. cit. 227-228.

⁴⁷ D. DE ROUGEMONT, *L'Amour et L'Occident*, Paris 1975, 61-86 (ed. orig. 1939).

⁴⁸ BRENON, *Les femmes* op. cit. 137-151.

⁴⁹ DUBY, *El amor* op. cit. 67-73.

la escasez de monasterios femeninos católicos, encontramos una importante multiplicación de “casas de *perfectas*”, que son verdaderos conventos heterodoxos: la *perfecta* equivalía a una abadesa o priora de una comunidad religiosa católica. En los inicios del siguiente siglo, ya se cuentan a cientos en los condados de Tolosa y Foix y en el vizcondado de Carcasona, etc. Estaban esas “casas” dirigidas generalmente por damas nobles, casi siempre parientes de los señores feudales de las localidades, muchas veces en grado de parentesco muy cercano: madre, abuela, tía o inclusive esposa del señor. Así se comprende bien que la educación de tantas niñas de la aristocracia fueran confiadas a esas “casas”. En ellas, el número de habitantes no era muy numeroso: se ha calculado una media de 5-6 mujeres, aunque se conoce una que llega a contar con 16 *hermanas* (Linars). En cualquier caso, cerca de la mitad de los religiosos cátaros nombrados en los interrogatorios de la inquisición a principios del siglo XIII eran mujeres. En Lavaur, por ejemplo, esas “casas” eran muy numerosas, en Mirepoix había cincuenta, setenta en Villemur. De hecho, jugaban un cierto rol económico y social y cultural en la población: no sólo eran escuelas, sino también pequeños talleres y tiendas. Pero, fundamentalmente, eran lugares de acogida y reposo para los predicadores, diáconos u obispos cátaros en sus peregrinaciones, a cuya llegada se daba a conocer su presencia e inclusive se cursaban invitaciones formales a personajes que, en respuesta, acudían –a veces en gran número– a escuchar la prédica (pero, en ocasiones, llegaban manifiestamente sólo por curiosidad, en cuyo caso la *dueña* debía respetar su postura “para dar tiempo a Dios a que hiciese su obra”). Pero, generalmente, no era necesario que hubiese una presencia importante para organizar una reunión en una casa con *perfectas*. En Montreal, por ejemplo, no era raro que los caballeros del *castèl* fuesen, por turno, a la “casa” a almorzar con ellas, aunque no lo hacían a la misma mesa.

Ahora bien, así como los *perfectos* solían ser plebeyos (artesanos y campesinos), las *perfectas* eran casi siempre, insistimos, nobles. Por

eso, por sus posibilidades económicas, las “casas de *perfectas*” son más solidas y espaciosas que las de los *perfectos*. La “dueña” solía ser una viuda que la abría tras la desaparición de su marido, y que conservaba junto a sí como pupilas a una o varias de sus hijas, o sobrinas, también viudas o solteras. Paradójicamente esta secta que negaba la familia se cimentaba en grupos familiares, lo que hace pensar en un matriarcado que orientaba la opción religiosa de las generaciones más jóvenes. Y si los lazos familiares entre esas mujeres emparentadas son particularmente constatables es, precisamente, porque eran aristócratas y es relativamente fácil establecer sus genealogías. Es más, es a través de sus madres, tías, hermanas o hijas como numerosos caballeros se encontraron defendiendo la herejía cuando llegó el momento, sin que ellos mismos se hubieran integrado en la secta.

En efecto, las *perfectas* por antonomasia eran verdaderas matriarcas viudas y cargadas de familia. Son los casos, por ejemplo, de Blanca (*dama* de Laurac), Garsenda (*dama* del *mas* Santes Puelhes), Fornièra de Pèireilha, Felipa de Montcada (condesa viuda de Foix), su cuñada Esclaramunda de Foix, o *dama* Azalaida, madre de Arnaud de Cucuroux, señor de Vilanova la Comtal. Normalmente, esas “casas” eran consecuencia de la decisión individual de una señora de la aristocracia de entrar en la Iglesia Cátara. Fueron los casos, entre otros muchos, de las fundadas en los primeros años del siglo XIII por las referidas Garsenda y Blanca, ambas ya mayores y, como acabamos de decir, viudas. Viudas que se consideraban “desvinculadas del mundo”. El testimonio de Dolça, viuda de Raimon-Isarn d’Alborens, es muy significativo: cuenta que, cuando su marido recibió el *consolament* de los moribundos, ella no lo quiso recibir porque se sentía aún demasiado joven y llena todavía de vida como para seguir la regla austera de las *Bones Dames*, las cuales en su mayoría debían ser señoras entradas en años⁵⁰.

⁵⁰ BRENON, *Les femmes* op. cit. 122-133.

- Aquella Blanca ingresó como *perfecta* acompañada de su hija Mabília de Laurac.
- Otra de sus hijas, Navarra de Laurac, se casó con el señor de Biterrois, Etienne de Servian, que durante un tiempo fue *creyente* pero, al fin, se dejó convencer por Domingo de Guzmán y retornó a la fe católica. Entonces, Navarra le dejó para hacerse *perfecta*.
- Otra hija de Blanca, Esclaramunda de Laurac, fue casada con Gerald de Niort, que murió *consolat*. Ella y sus hijos sufrieron procesos inquisitoriales en 1237.
- En fin, otra hija de Blanca murió en Lavaur durante la toma y arrasamiento del lugar por Simon IV de Montfort (1211)⁵¹.

El rol de esas madres, tías y abuelas en la propagación del catarismo es de un valor incuestionable, educando a niñas de la parentela que les son entregadas para recibir educación en su fe. Pero no sólo eso, sino que muchas familias de la vecindad, sin parentesco con ellas y sin pertenecer a su *status* social, enviaban a menudo, y a edad muy temprana, a sus hijos a las *bones dames*. De ese modo, Na Segura, del *mas* Santes Puelhes, reconoció que fue hereje *vestue* desde los diez años. En otro caso, cierta Arnalda, de Fremiac, fue entregada a los herejes, siendo muy niña, por su tutor Isarn, de Fanjeaux⁵². Por su parte, una Saura sólo tenía siete años cuando su madre Raimonda la entregó a la referida *dame* Azalaida. Y Na Condors, con diez años de edad, corrió la misma suerte. En realidad, es obvio –pero también hay que decirlo– que había muchas jóvenes sin dote a las que sus familias encomendaban, por necesidad económica, a las *bones dames* y que se convertían en *creyentes* sin haberlo escogido. No obstante, en otros casos –y cabe también reconocerlo– las acogidas a las “casas de *perfectas*” no son niñas, sino viudas sin recursos o casadas con problemas matrimoniales, que encuentran en ellas un *modus vivendi* mucho más cómodo, res-

petable y bajo protección. Dolça, que quería separarse de su marido Peire Faure, de Vilanova la Comtal, pasó por varias “casas”, aunque finalmente no recibió el *consolament*.

En esas comunidades femeninas cátaras establecidas en Lenguadoc que venían a paliar la falta de conventos católicos, la superiora y su *socia* eran las responsables de la vida religiosa y material y se encargaban particularmente de instruir a las futuras cátaras. Y, a través de la mediación de estas mujeres, está claro que el catarismo se encontró injertado en la sociedad de la época, gracias, en gran medida, a que la secta supo aprovechar las tradiciones de hospitalidad, de apertura y de talante de la aristocracia meridional. Los cronistas de la cruzada explican que si los hombres eran duros y obstinados, todavía eran más duras y obstinadas las mujeres y destacan entre ellas a Geralda, esposa de Guilhèm de Puilhorenc, que relató al inquisidor cómo, en Pàmias (Pamiers), en 1207, en un encuentro entre cátaros y valdenses con una delegación católica, el sacerdote católico envió “a hilar a su rueca” a la hermana del conde de Foix –seguramente se trata de Esclaramunda de Foix (+1240)– diciéndole que no era de su incumbencia hablar en una asamblea como esa: la mujer no había sido hecha para hablar de religión. Y esta observación puede constituir, *a contrario*, un argumento más para explicar el éxito del catarismo entre las mujeres, enfrentadas a una profunda misoginia del clero, que no duda en mandar a una aristócrata hacer un trabajo que corresponde a una categoría social distinta a la suya, pero que, al mismo tiempo, conoce que este tipo de trabajos manuales lo realizan las *perfectas* como medio de evangelización (no olvidemos que los tejedores habían sido fundamentales en la transmisión de la herejía en Occitania y Cataluña). Sabemos que el propio conde de Foix había asistido a la ceremonia en que su hermana recibió el *consolament* y que su esposa se había separado de él para dirigir una “casa de *perfectas*”; y que, es más, de vez en cuando iba a visitarlas. Citemos, ahora, algunas de esas *damas* que destacaron.

⁵¹ BRENON, *Les femmes* op. cit. 173-193.

⁵² LABAL, *Los cátaros* op. cit. 87.

• Adelaida de Tolosa (†1199). Hija del conde Ramon V de Tolosa, fue una de las señoras más conocidas y admiradas de la Europa de la época. Considerada bella, sensible e inteligente, vivió su juventud en el castillo de Puigvert, donde participó del “juego” trovadoresco con sus pretendientes y admiradores: entre ellos, el príncipe Ricardo Plantagenet (futuro rey Ricardo I Corazón de León de Inglaterra), el varias veces citado conde Raimon-Roger de Foix y sobre todo el rey Alfonso II de Aragón. Al final, se casó con el vizconde Roger Trencavèl V de Carcassona (†1194) y fue madre del ya referido vizconde cátaro Ramon-Roger Trencavèl. Al llegar a la madurez, como todas tantas nobles occitanas, abrazará la causa cátara y se dedicará a ella con devoción⁵³.

• Esclaramonda de Foix (†1240). Hermana del referido conde Raimon-Roger de Foix, fue una de las mujeres más cultas y célebres de su época. Admirada por su belleza, inteligencia y fuerte carácter, fue, sin embargo, odiada por el rey Luis IX de Francia y por el papa, que la consideraban símbolo de la mujer occitana “independiente” que defiende la libertad de su país y que, además, y desde luego en relación con ello, es difusora del mensaje cátaro. Pasó la infancia en la corte de su tía, Adelaida de Tolosa, vizcondesa consorte de Carcasona, que la inició en el catarismo. Ahí recibió el tributo y admiración de príncipes, grandes señores y trovadores. En 1175, se casó con Jordà III de L’Illa-Jordan, vizconde de Gimoès, de quien enviudó en 1200. Recibió el *consolament* de manos del obispo cátaro Gilabert de Castres, fue así *perfecta* y aun se dice (pero se discute) que fue archidiaconesa de la Iglesia Cátara. Su hermano, el conde, Raimon-Roger de Foix, le concedió el castillo de Pàmias (Pamiers) y la alta jurisdicción sobre Montsegur (por lo que el cátaro Raimon de Pereilha, señor de Montsegur, fue vasallo suyo). Bajo su dominación, ese castillo se convirtió en el símbolo de la Occitania intelectual. Allí, Adelaida,

⁵³ ESCURA I DALMAU, *Crònica* op. cit. 155.

su sobrina, acogió a heterodoxos que interpretaron textos filosóficos griegos y los escritos de San Juan; éstos, especialmente importantes para los cátaros.

• Òrbria de Pennautier, conocida como “la Loba”, *la Lloba*. Hija de Raimon de Pennautier. Contrajo matrimonio con Jordà de Cabret, señor del castillo de Lastors, de quien acabó separándose (un hermano de él destacará, como caudillo de los desposeídos por los cruzados contra los cátaros). *La Lloba* era admirada por toda una cohorte de señores occitanos relacionados con el catarismo: entre ellos, el conde Raimon-Roger de Foix, Pere-Roger de Mirepoix, Aimeric de Montreal, Bertran de Saissac; y también por los trovadores Pèire Vidal (escribe c. 1183/1204) y Raimon de Miravall (escribe c. 1191/1229)⁵⁴. Se conocen bien sus relaciones amorosas con el conde de Foix gracias a la poesía trovadoresca. Òrbria era una *creyente*, y su hija Esclaramonda de Foix se casó con Bernat d’Alió, a quién transmitió su interés por la causa cátara: ambos destacaron en la defensa de Montsegur y, después, en la protección de los últimos cátaros que huían de la Inquisición⁵⁵. Bernat, que participó en la conquista catalano-aragonesa de Mallorca (1229), acabará condenado y quemado en 1250.

En conjunto, ese carácter “familiar” de la herejía produce una gran turbación en la aristocracia local, que, por otro lado, es el medio “natural” donde, en la época, se reclutan los altos cargos eclesiásticos. De ahí que encontremos canónigos e inclusive obispos emparentados con *perfectos* o *perfectas*. La madre de Raimon de Roquèfort, obispo de Carcasona en 1208, era una *perfecta*. Por su parte, Raimon de Rabastens, archidiácono de Agen, tiene varias *perfectas* en su familia. Realmente, era muy difícil para los preladados que estaban en esta situación cumplir con el deber impuesto por el

⁵⁴ Para estos trovadores vid., vgr., M. DE RIQUER, *Los trovadores: historia literaria y textos*, II, 858 ss y 983 ss; M. DE RIQUER, *Vidas y retratos de trovadores: textos y miniaturas del siglo XIII*, Barcelona, 1995, 192-193 y 200.

⁵⁵ ESCURA I DALMAU, *Crònica* op. cit. 158-159.

papa: luchar contra la herejía. Es un hecho demostrado que el catarismo estaba francamente implantado en todo el Lenguadoc a finales del siglo XII, y eso a partir de la clase nobiliaria, a la que, además, pertenecía, casi siempre por nacimiento, el alto clero secular; o sea, los preladados y obispos descritos como “ganados” a la religión cátara. La tolerancia religiosa en Occitania era, en ese sentido, una “realidad familiar”. No obstante, en el clero regular, al contrario de la orden de combate que eran los monjes de Cîteaux, el viejo orden benedictino mostraba una cierta comprensión hacia esos denominados “monjes negros”, y, al momento de la cruzada, los de la abadía de Saint-Hilaire (cerca de Limoux) serán objeto de sospecha por haber abrigado a los proscritos.

Como es bien sabido, Montsegur se convirtió en el último reducto de la Iglesia Cátara. En 1232, Guilhabert de Castres, obispo cátaro de Tolosa, solicitó al *cavaller* de Montsegur, Raimon de Pèireilha, que recibiese y acogiese en su castillo a toda la jerarquía de la Iglesia Cátara, “desperdigada y escondida” en los bosques. Raimon, tras vacilaciones, acabó accediendo. Así, Montsegur se convirtió en sede y cabeza de la Iglesia Cátara. Enclavado en el interior del condado de Foix, este castillo no había sido nunca conquistado gracias a su situación geográfica. De todas formas, interesa ahora advertir que, por diversas circunstancias, en torno a 1200, buena parte de este *castrum* estaba en ruinas.

Fornèira de Pèireilha, *dama* de Montsegur, madre de Raimon, como tantas matriarcas, se había hecho *perfecta* separándose de su marido, Pierre-Roger de Mirepoix, retirándose a una “casa” en Lavellanet y llevándose consigo a su hija pequeña Azalaida de Mirepoix. Su hijo, Arnaud-Roger de Mirepoix (yerno de una *perfecta*) relató cómo Fornèira fundó, allí mismo, una “casa de *perfectas*” y cómo, poco después, su hermanastro, Raimon de Pèireilha, consintió la reconstrucción del castillo de Montsegur a petición de dos dignatarios cátaros. Por tanto, y contra lo que algunos historiadores han interpretado, el célebre *castrum* no fue reconstruido

como “refugio” cátaro sino como *locus* para una comunidad de *perfectos*. De ese modo, Montsegur fue el fruto del interés de una mujer, Fornèira de Pèireilha, que cederá a su hijo Raimon todos sus derechos sobre la señoría junto con el linaje propio (lat. *De Perelhae*) para retirarse en su religión, mientras que su hermano Arnaud-Roger heredaría los derechos de su padre sobre Mirepoix. Montsegur –cuya historia dramática es objeto de numerosas recreaciones literarias– se convertirá con el tiempo en el *castrum* del éxodo. Su última *dama* será Felipa de Pèireilha, hija del *cavaller* Raimon y esposa, desde c. 1234, de su tío carnal Pierre-Roger de Mirepoix. Será una de las diecinueve supervivientes del tremendo sitio de 1244⁵⁶.

En realidad esos últimos años, antes y después de Montsegur, el terror rompía la solidaridad que unía, en una esperanza común, a los *bons homes* y *creyentes*⁵⁷.

Para terminar

En el siglo XII, Occitania, país próspero con un fuerte incremento demográfico, una sobrepoblación que afectaría sobre todo al medio femenino (la emigración es menos fácil para la mujer que para el hombre), una industria textil en desarrollo y una ganadería en expansión, propiciaba la creación de nuevas ciudades o burgos. Al costado de la vieja sociedad feudal, y veía desarrollarse una sociedad urbana, culta y tolerante, en la que las mujeres de los estratos sociales superiores disfrutaban de una elevada cultura; no en

⁵⁶ BRENON, *Les femmes* op. cit. 235-260.

⁵⁷ Aunque la Iglesia Cátara *in exilio* se mantuvo hasta mediados del siglo XIV en Lombardía y en Aragón. Cf. BRENON, *Les femmes* op. cit. 325. Como mera curiosidad, anotaremos que, en Canadá, existe una [pretendida] Iglesia Cátara “reconstruida”, a cuyas páginas se accede fácilmente a través de Internet.

vano, la relación entre catarismo y sociedad cortesana es estrecha. Ahora bien, ¿qué les esperaba a esas mujeres que veían cómo, por la creciente influencia de los usos del Norte, se estaba invalidando el principio de igualdad entre herederos? ¿Resultaban, por otra parte, las dotes matrimoniales y monacales excesivamente ruinosas para las familias? La Iglesia Católica difícilmente podía responder a esas inquietudes, máxime cuando la misoginia clerical hacía que las escasas comunidades religiosas femeninas no sólo estuviesen subordinadas a las masculinas sino, además, reservadas a las señoras de la nobleza. El camino hacia la herejía estaba abonado. ¿Qué soluciones ofrecía el catarismo a esa mujer medieval? Pues bien:

- La posibilidad de conocer y predicar la Palabra Divina y los evangelios. Y, esto, hacerlo en la lengua de Oc, que todo el pueblo conocía, dejando de lado las lenguas latina y *Galliae*.
- Las "casas de *perfectas*", numerosas, de mujeres económicamente independientes, capaces de reabsorber el exceso de población femenina y suplir la escasez de conventos católicos.
- Las mismas son lugares de acogida para huérfanas, viudas o mujeres maltratadas.
- Posibilidad de educación para ellas y sus hijas, nietas o sobrinas.
- Independencia respecto del poder masculino. Recordemos, por ejemplo, que las *perfectas* son rigurosamente "iguales" a los *perfectos*.
- Posibilidad de elección de marido dentro del grupo de *creyentes*, lo que implica que, *a priori*, no se trate de una imposición.
- Posibilidad de rechazar el matrimonio como sacramento y recurrir a la *amasía*.
- Posibilidad, también, de separaciones amistosas para "retiros espirituales".

- La transmisión por vía femenina de la herejía hace que las familias numerosas se vean más afectadas y que en ese aspecto se desarrolle un verdadero matriarcado.
- El catarismo fue oportunidad para un gran número de mujeres de la nobleza y del pueblo que aspiraban a cierta cultura, espiritualidad e independencia sin necesidad de recluirse en un convento y desvincularse de la familia.
- Ese carácter familiar de la herejía produce una gran turbación en la aristocracia, ya que la mayoría de los altos cargos eclesiásticos se reclutan en ese medio.
- El "patriotismo popular" surgido de la cruzada cierra filas alrededor de la lengua de Oc y de la defensa de los usos y tradiciones, uniendo a la nobleza y la incipiente burguesía en contra del enemigo común olvidando sus tradicionales desavenencias. Los estatutos de Pàmias implantan, en el Mediodía, los usos norteños (1213).
- La herejía favoreció a muchas familias, el voto de pobreza predicado por los "monjes negros" favorecía la renuncia de las mujeres a su patrimonio en nombre de sus hijos, renuncia a sus herencias a favor de hermanos e incluso a las dotes, por lo que los señores, tanto nobles como burgueses, o gente del pueblo, verían en la herejía una forma de liberarse de sus obligaciones familiares con respecto a sus hijas. Por lo que facilitarían la integración en ella de parte de su descendencia o bien mandarían a las hijas desde pequeñas a educarse a las "casas de *perfectas*".

Jansenistas: puras y rebeldes

M^a del Carmen Fernández Díaz

María del Carmen Fernández Díaz. Doctora en Filología Románica-francés (1985), Profesora titular de Lengua y Literatura Francesas en la Facultad de Humanidades de Lugo (Universidad de Compostela). Ha publicado: *Edición comentada del 'arte de traducir el idioma francés al castellano' de A. de Capmany* (libro), Santiago 1987. "Análisis semiológico de *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno", *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, Madrid, 1987. "La découverte du nouveau monde et ses répercussions sur la pensée de Montaigne", *Bulletin de la société internationale des amis de Montaigne* 17/18 (1991). "Délis: tratamiento de conceptos y símbolos eróticos" *Salina* 10 (1996), Universidad Rovira i Virgili, Tarragona. "Aproximación crítica a *la belle anglaise*", *Estudios de investigación franco-española* (1998), Universidad de Córdoba.

JANSENISTAS: PURAS Y REBELDES

M^a del Carmen Fernández Díaz

Port-Royal

Si alguna imagen gráfica viene a la memoria cuando se habla de Port-Royal, es precisamente la de su comunidad de religiosas. Hasta ese punto tuvo influencia la mujer en la difícil historia del jansenismo. Serán esas religiosas las que sufran hasta el final la persecución del poder político, las que tenazmente hagan frente a las presiones que trataban de obligarlas a firmar su capitulación y las que serán denominadas con una frase célebre: "Puras como ángeles y orgullosas como demonios"¹.

Es bien conocida la impronta que dejaron en Port-Royal dos de sus abadesas, pertenecientes ambas a la familia Arnauld: Angélique y Agnès. Hijas de Antoine Arnauld, que había pensado que para su numerosa prole la Iglesia ofrecía una dignidad innegable y un alto puesto social, van a ocupar en distintos períodos el cargo de abade-

¹ Vid. CH. CRISTIANI, *L'hérésie de Port-Royal*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1955, 63.

sas de Port-Royal. La madre Angélique de Saint-Jean, de la misma familia, destacará años después por su inteligencia.

El caso de la madre Angélique, la primera que hemos mencionado, es digno de relatar. Nombrada abadesa de Port-Royal a los decisivos años, en desacuerdo profundo con esta decisión tomada por su padre, no quiere, sin embargo, mostrar su malestar. De carácter orgulloso, prefiere sufrir en silencio e imaginar otro tipo de futuro para ella, no descartando el matrimonio como medio para abandonar el convento. Según los estudiosos, era poco propensa a la oración y se sentía encerrada y obligada a seguir un camino que no deseaba: "Pensaba", dice, "abandonar Port-Royal y volver al mundo, sin advertir siquiera a mi padre y a mi madre, para liberarme de ese yugo que me resultaba insoportable"².

Angélique sabía que la profesión que había hecho no era inquebrantable y que no la obligaba en conciencia una vez alcanzada la mayoría de edad. Conocía, además, el comportamiento paterno, similar en el caso de algunos de sus hermanos. Por todo ello, planeaba un cambio de rumbo que habría de llegarle de otra manera.

La situación que hemos descrito da fe de los abusos que en ese tiempo se cometían. Niñas elevadas al rango de superiores, dirigiendo comunidades mucho antes de saber realmente en qué consistía la vida religiosa. Ignorancia incluso por parte de los confesores. Cristiani cita el caso de un religioso cisterciense, confesor de las monjas de Port-Royal, que ni siquiera entendía el Páter³.

Y es que un monasterio era entonces como una casa de retiro para jóvenes no destinadas al matrimonio. Vivían allí bajo las órdenes de sus padres y pagando fuertes cantidades que no estaban al alcance de cualquier familia. Angélique Arnauld, consciente de todo eso, decide buscar otros horizontes y con ocasión de una enfermedad y fiebre alta tiene la oportunidad de regresar al hogar.

² CRISTIANI, *L'hérésie* op.cit. 66.

³ CRISTIANI, *L'hérésie* op.cit. 65.

Pero el respeto enfermizo que sentía hacia su padre trunca sus proyectos. Incapaz de rebelarse, firma definitivamente la ratificación de sus votos y regresa al convento, donde según se sabe por sus propios escritos pasó un año angustioso. Poco a poco, irá conformándose con su destino, descubriendo valores que antes pasaba por alto y proponiéndose realizar una reforma completa del monasterio.

Su padre tendrá ocasión de comprobar el rigor de sus principios cuando se vea reducido a la reja de clausura para poder hablarle. Angélique había decidido aplicar a rajatabla las normas que eran propias de la comunidad. Sus dos hermanas, Agnès y Marie-Claire, ambas más pequeñas, seguirán sus dictámenes. El voto de pobreza regirá en adelante, en contraste con la vida fácil y cómoda que las religiosas habían llevado hasta entonces.

La madre Angélique, con sus quince religiosas, será trasladada del convento de Port-Royal des Champs al nuevo edificio de Port-Royal de París, el 29 de mayo de 1625. Habrá desde entonces dos monasterios, convirtiéndose Champs en el refugio de los célebres "solitarios".

La dirección espiritual del convento de París se le va a encomendar a Zamet, alta autoridad eclesiástica que sueña con crear una nueva institución, la del Santo Sacramento, para la que le gustaría contar con el monasterio de Port-Royal de París y el de Tart, en Dijon. Finalmente el convento del Santo Sacramento de París, fundado el 8 de mayo de 1633 y emplazado en la calle Coquillière, será dirigido por la madre Angélique, ayudada en sus directrices por el abad de Saint-Cyran, amigo ya de la familia Arnauld. Con Saint-Cyran llegarán los vientos jansenistas.

No está de más, llegados a este punto, recordar a grandes rasgos las líneas generales de la herejía jansenista, que toma este nombre de su fundador, Cornelio Jansenio (1585-1638). Su obra póstuma, *Augustinus* (1640), pretendía volver a la pura doctrina de San Agustín, sobre todo en lo concerniente a la gracia. Oponiéndose a

los jesuitas, el jansenismo pone en duda el libre arbitrio y afirma que la gracia es un don gratuito de Dios, sin que en ella intervenga el mérito del hombre.

Cinco proposiciones extraídas del libro de Jansenio serán condenadas por Roma en 1653. Antoine Arnauld, hermano de Angélique, sostendrá que dichas proposiciones no figuran en el *Augustinus*. Pascal intervendrá en el debate con sus *Lettres Provinciales*.

El jansenismo supone una concepción extremista del cristianismo e insiste en la predestinación del hombre y su extrema debilidad cuando no está asistido por la gracia divina.

El "gran Arnauld", Antoine, hermano de Angélique, había conocido a Saint-Cyran a los veinte años. Este último le había dejado pequeños tratados sobre la doctrina de San Agustín que su amigo Jansenio le había enviado para que los divulgase. La unión de la familia Arnauld con el jansenismo era poco menos que inevitable. Con la posterior detención de Saint-Cyran, encarcelado por razones de estado y por haber defendido las tesis de Jansenio, será Antoine Arnauld el que asegure el porvenir del jansenismo.

Angélique, por su parte, no se quedará atrás en la defensa de esta creencia. "No contenta con acercar de manera curiosa el nombre de los Arnauld al de Dios, tendió a confundir la historia de la abadía con la de su familia"⁴.

Tenacidad de las religiosas

En la tortuosa historia del jansenismo francés y sus difíciles relaciones con el poder absoluto, destaca sin duda la rebeldía de las religiosas de Port-Royal, la defensa acérrima de lo que ellas consi-

deraban como principios inquebrantables y su penosa dispersión final. El famoso formulario que el poder político y el religioso deseaban que fuese firmado por las religiosas y que las invitaba a seguir las directrices de Roma y renunciar a los principios que habían aceptado, tuvo que esperar muchos años antes de que fuese aceptado en último extremo.

La superiora, Marie de Ligny, que había sucedido en el cargo a la madre Agnès, en 1661, va a sostener la postura de la resistencia. Se supone que pocas religiosas estaban realmente al día de la verdadera polémica sobre la gracia que oponía a jesuitas y jansenistas y se cree también que la mayor parte de ellas no hacían otra cosa que obedecer a su superiora. "Para Sainte-Beuve, las religiosas sabían más de lo que decían y es probable que algunas (...) como Ana-Eugenia Boulogne, Magdalena le Cerf o María Angélica Arnauld de Andilly estuvieran al corriente de todo, mientras que las demás religiosas no tuvieron ideas muy claras, porque se hablaba muy poco de Jansenismo en Port-Royal"⁵.

Sea como fuere, en la Asamblea Capitular del 11 de agosto de 1662, las religiosas declararon que no tenían conocimiento de los hechos en los que se fundamentaba la firma del formulario que se les reclamaba, por lo que preferían permanecer en el respeto y el silencio debidos a su condición. De nada sirvieron las amenazas de privarlas de los sacramentos ni el traslado de algunas de ellas. Finalmente, se decidió que fueran enviadas a Champs y estrechamente vigiladas.

Sólo a comienzos del siglo XVIII el poder político conseguirá la capitulación. En 1707 se ordenaba ya la supresión del monasterio. El Papa Clemente IX autorizaba, sin embargo, que las religiosas terminasen sus vidas en el convento, pero Luis XIV lo impidió. En 1709, "el señor Argenson, teniente de la policía, rodeado por dos-

⁴ Cf. J. ORCIBAL, *Port-Royal. Entre le miracle et l'obéissance*, Bruges 1957, 7.

⁵ Cf. E. PRECLIN y E. JARRY, *Historia de la Iglesia. Luchas doctrinales*, XII, Valencia 1976, 52.

cientos arqueros, dispersó a todas las religiosas, distribuyéndolas en diferentes conventos, en los que después de cuatro años casi todas cedieron, aviniéndose a firmar lo que se les pedía”⁶.

La presencia femenina en el jansenismo es, con todo, mucho más amplia de lo que se puede circunscribir al estricto ámbito de los conventos. Responde también a un talante religioso que animó a la mujer en el Gran Siglo a participar en actividades devotas al servicio de la comunidad.

Devotas y protectoras

Los jesuitas también habían recurrido a la ayuda de mujeres solteras e instruidas para que regentasen las escuelas femeninas en los barrios populares. Sin pertenecer a ninguna orden, llevaban una vida piadosa y retirada que les permitía cumplir un ideal de entrega y generosidad sin pasar por la exigencia de la clausura. En toda Francia se dieron exponentes de esta actividad femenina⁷. “Se puede incluso afirmar que interviniendo masivamente en obras piadosas, de enseñanza, caritativas o de asistencia, las mujeres, gracias a sus numerosísimas comunidades fundadas en la primera mitad del siglo XVII, hicieron mucho por extender la noción de Iglesia más allá de lo que era la institución propiamente dicha”⁸.

Los jansenistas contaron también con un círculo femenino nada despreciable. Más elitistas en sus principios, aglutinaron en torno a Port-Royal des Champs y a las Pequeñas Escuelas a una serie de damas de la nobleza, que asociaban estrechamente los conocimientos religiosos con los profanos que deseaban para sus hijos. Entre

las amigas del monasterio se cuentan a la señorita Gazier, a Mme. De Longueville, de Liancourt y de Sévigné. Algunas ordenaron construir sus casas junto al monasterio, en el que cursaban sus estudios numerosas jóvenes pensionistas, como las hijas de Arnauld de Pomponne. La celebridad de sus pedagogos, como Lancelot, Le Nain de Tillemont o Nicole atraían inevitablemente la atención. La innovación en la enseñanza primaria, consistente en abordar el aprendizaje de la lectura por el francés y ya no por el latín hace de Port-Royal una especie de abanderado. Seguramente no se trata de la única novedad. “En una casa tan regular como Port-Royal, siete profesores enseñan danza, música, clave, arpa y guitarra, dos mujeres enseñan geografía y dibujo”⁹.

De todos modos, se piensa que las horas dedicadas al estudio, en comparación con las que se invertían en la oración y la liturgia, no eran demasiadas. En el caso de las niñas, según Duby, que se veían sometidas a una estricta disciplina, levantándose entre las cuatro y las siete de la mañana, sólo se destinaban cinco o seis horas al estudio, pasando el resto del día en otras ocupaciones.

Los jansenistas, influidos por los férreos argumentos del abad de Saint-Cyran, director de las religiosas, aconsejaban a los padres que se separasen de sus hijos cuanto antes, incluso en el período de lactancia, a fin de que fuesen educados por personas doctas y piadosas y estuviesen así al abrigo de la corrupción. Las Pequeñas Escuelas de Port-Royal fueron creadas con esa filosofía.

En la extensa relación que Saint-Beuve establece sobre la vida, conversión y ayuda que prestaron algunas aristócratas al monasterio destacan algunos nombres, como los de Mme. de Sévigné, siempre un poco al margen de las polémicas, pero simpatizante con el credo jansenista; la Princesa de Conti, sobrina de Mazarino, la Princesa de Longueville, su cuñada; la duquesa de Liancourt, que según tes-

⁶ Cf. PRECLIN y JARRY, *Historia* op.cit. 66.

⁷ Cf. L. CHATELLIER, *Le catholicisme en France. Le XVIIe. siècle. 1600-1650*, Paris.

⁸ Cf. CHATELIER, *Le catholicisme* op.cit. 46.

⁹ Cf. G. DUBY y M. PERROT, *Historia de las mujeres en Occidente*, III, Madrid 1992, 161.

timonios de la época tuvo una conducta ejemplar, ya que "su modestia y su pudor eran tan grandes que, hasta el final de su vida, no quiso hablar a solas con ningún hombre, sin que la puerta estuviese abierta o hubiese una tercera persona"¹⁰. Su nieta, la señorita de La Roche-Guyon, educada ya en Port-Royal, se convertirá también, junto con Mme. de la Sablé, hija del mariscal de Souvré, en otra de las protectoras del monasterio. A esta lista podríamos añadir los nombres de la señorita de Vertus, hija del conde del mismo nombre, y otros. La presencia de carrozas en los alrededores del convento era habitual.

Esta circunstancia, en el plano político, no fue ajena a la supresión del monasterio: dada la considerable influencia que ejercía entre la alta burguesía y la nobleza llamada de "robe", Port-Royal se convertirá en una fuerza social opuesta al poder monárquico y absoluto, de modo que Luis XIV consideró conveniente hacerla desaparecer.

La mujer jansenista

La consideración que los jansenistas tienen de la mujer se resume en unas frases de Pascal que resultan sumamente esclarecedoras:

La naturaleza nos tienta continuamente, el apetito de la concupiscencia desea a menudo, pero el pecado no es tal si la razón no consiente. Dejemos, pues, actuar a esa serpiente, a esa Eva, si no podemos impedirlo, pero roguemos a Dios para que su gracia fortalezca de tal modo a nuestro Adán que permanezca victorioso¹¹.

Si en algo destaca el jansenismo es precisamente en la pureza y el rigorismo de sus principios. No debe, pues, extrañarnos esta asi-

¹⁰ Cf. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, Paris 1995 (vol. III), 60.

¹¹ B. PASCAL "Lettre de Pascal a M. et Mme. Périer à Clermont. A l'occasion de la mort de M. Pascal le Père" en *Oeuvres Complètes*, Paris 1954, 501.

milación entre Eva y pecado, frente a un Adán puro, pero expuesto a la tentación.

Esta antiquísima polémica sobre la legitimidad del deseo proseguirá durante el siglo ilustrado, en un intento de armonizar la vida cristiana y la felicidad mundana, durante la primera parte de esa centuria. Así se observa en *Le Traité du Vain Mérite* de Le Maître de Claville (1734), que trata de difundir la idea de que no hay verdadero hiato entre la vida mundana y la cristiana, pero ya a mediados de siglo se observa que ese intento ha fracasado. Los Filósofos proclaman que el cristianismo es incompatible con la felicidad. Los religiosos, por su parte, endurecen su actitud y vuelven a la intransigencia anterior. Sólo el concepto de *sensibilidad* de finales del siglo conseguirá fundir de alguna manera ambos polos.

Arnauld, un siglo antes, ya había reaccionado contra los excesos mundanos, dejando así meridianamente clara la postura que los jansenistas van a adoptar en cuanto a la corporeidad. Boileau-Despréaux había halagado profundamente al gran Arnauld, cuando en su *Sátira X* afirmaba :

La esposa que tomas, sin mancha en su conducta, instruida según me han dicho en las virtudes de Port-Royal, supedita todos sus deseos a las leyes de su deber.

Por el contrario, el *Traité de la Nature et de la Grâce* de Malebranche creó malestar en el ánimo de Arnauld. En ese libro atisbó una rehabilitación de los placeres. Estos aparecían espiritualizados, proviniendo de Dios, que los había creado a través de las percepciones sensibles. La felicidad terrena era un preámbulo de la eterna. La Gracia y la Naturaleza, en lugar de oponerse, colaboraban armoniosamente, según Malebranche, a la felicidad del hombre.

La reacción de Arnauld no se hizo esperar, negando que haya placer alguno que pueda ser considerado como un bien y afirmando que la felicidad no está en este mundo. De este modo, "el conflicto ya no está entre Dios y el mundo, sino entre dos conceptos del

Cristianismo, uno de los cuales rechaza el mundo, mientras que el otro acepta pactar con él”¹².

Pascal en sus *Provinciales* expone un pequeño repertorio de las normas morales que deben seguir las mujeres, si quieren ser consideradas dignas de estima:

1º.- LA CASTIDAD:

Según el supuesto padre Jesuita con el que Pascal conversa o debate, “las jóvenes (tienen poder) para disponer de su virginidad sin contar con sus padres (...) porque la chica puede hacer lo que quiera”. Pascal se horroriza ante tamaña respuesta¹³.

2º.- EL RECATO EN EL VESTIR:

“Si una se arregla sin mala intención, sólo para satisfacer la inclinación natural que todos tenemos hacia la vanidad, ‘ob naturalem fastus inclinationem’ o no es más que un pecado venial o no es pecado en absoluto”, afirma el contertulio ficticio de Pascal; y añade que “aunque la mujer sepa el mal efecto que su diligencia por acicalarse opera en el cuerpo y en el alma de los que la contemplan (...), sin embargo, no peca”.

Pascal le recuerda entonces los pasajes de la Escritura que reprueban esa actitud, pero el jesuita responde que “esos pasajes de la Escritura no eran más que preceptos dirigidos a las mujeres de aquel tiempo, para que diesen ejemplo con su modestia a los paganos”¹⁴.

El ejemplo de las religiosas jansenistas es preconizado por Pascal, designándolas como parangón de pureza, austeridad e inocencia.

Hoy se sabe incluso que algunos cristianos exigentes temían que la ternura materna fuese una vía preparatoria para la concupiscencia

y el pecado, por eso evitaban dejar que los niños permaneciesen mucho tiempo junto a su madre, lo que podía provocar que perdiesen la gracia del bautismo. El rigor jansenista puede parecer extremo, pero los educadores del siglo XVII pensaban que había que hacer lo posible por conservar la inocencia de las criaturas¹⁵, y el contacto con su madre no era el camino más recomendable.

Podemos afirmar que la única manera de encauzar los impulsos naturales, y más aún para los jansenistas, consistía en el sacramento del matrimonio. Y aún así se seguía la idea de San Jerónimo, que sostenía que “el marido que abrazaba a su mujer con excesivo apasionamiento era un ‘adúltero’ porque la amaba tan sólo por el placer que le procuraba, como haría con una amante”. Reafirmada por Santo Tomás de Aquino e interminablemente repetida por los manuales de autores confesionales durante los siglos XVI y XVII, la denuncia de la pasión en el matrimonio condenaba tanto a la esposa apasionada como al marido libidinoso”¹⁶.

Parece como si llegase a un patrón social que impusiera al hombre una moral heroica y a la mujer una moral cristiana, permitiendo así en ambos casos una adaptación al mundo. El pensamiento de la muerte, la condenación eterna y la maldad intrínseca del cuerpo está presente en todos los libros de piedad del siglo XVII y es contrario a la alegría de vivir. En Francia, la situación cambiará radicalmente con la llegada al poder del regente Felipe de Orléans, en 1714, y el escandaloso período de libertinaje y depravación moral que se vivió durante tantos años y que también refleja la pluma del abad Prévost, por medio de un personaje de ficción: Manon Lescaut.

Los parámetros sociales habían cambiado y “el burgués del siglo XVIII, que trabajaba para acumular capitales, para conseguir un

¹² Cf. R. MAUZI, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII e. siècle*, Paris 1979, ed. Albin Michel, Paris, 1994, 183.

¹³ PASCAL, “Novena Carta ‘Provinciale’”, *Oeuvres* op. cit. 762.

¹⁴ PASCAL, “Novena Carta ‘Provinciale’”, *Oeuvres* op. cit. 763-764.

¹⁵ Cf. CHATELLIER, *Le catholicisme* op. cit. 118.

¹⁶ Cf. PERROT y DUBY, *Historia* op. cit. 92.

puesto más alto en la escala social, aparece en contradicción, tanto con el ideal del hombre según la Iglesia, como con el ideal humano según los jansenistas”¹⁷.

De un extremo se pasó al otro. La madre Agnès había afirmado que “el hombre sólo es pecado”, y un siglo después la Ilustración tendrá otra perspectiva. Sin embargo, sigue viva la idea de pecado ligada estrechamente al placer sexual¹⁸.

Durante el Gran Siglo, la vida disipada del monarca chocaba frontalmente con las pretensiones de pureza de los jansenistas. Algunos autores habían visto en esta dialéctica uno de los múltiples factores que impulsaron a Luis XIV a la abolición del jansenismo.

Mme. de Maintenon conseguirá que el rey se acerque a la vía estrecha de la devoción. Algunos cronistas de la época, como Saint-Simon describen de este modo la evolución espiritual del monarca: “La fortuna, por no nombrar aquí a la Providencia, que preparaba al más soberbio de los reyes la humillación más profunda, pública, duradera e inaudita, fortaleció cada vez más su gusto por esa mujer hábil y experta en el oficio”¹⁹.

Cuando Luis XIV contrae matrimonio secreto con Mme de Maintenon, sus antiguas amantes terminarán soñando con que el volátil monarca las rescate algún día del retiro monacal al que se habían sometido. Una vez más, mujer y pecado forman un binomio perfecto.

El discurso teológico sobre la mujer en el siglo XVII no hace más que repetir y acentuar la misoginia que puede rastrearse desde antiguo. Los casuistas, apoyándose en el Antiguo Testamento, enseñan que la mujer “quema al mirar”.

¹⁷ Cf. JARRY y PRECLIN, *Historia* op.cit. 97.

¹⁸ Cf. J.L. FLANDRIN, *La moral sexual en Occidente*, Barcelona 1984.

¹⁹ SAINT-SIMON Duc de (Louis de Rouvroy), *La Cour de Louis XVI*, London, 404.

La ciencia médica cooperó a expandir el tópico de la inferioridad fisiológica femenina. Para los médicos de la época, la mujer era un varón mutilado e imperfecto. Consecuencia inevitable de esa consideración negativa será el estatuto jurídico femenino. Se privará a las mujeres de todos aquellos derechos de los que gozaba el varón. El marco jurídico de la mujer estaba muy acotado; dependiente del padre y del esposo, y sus decisiones eran mínimas. En resumen, “la cultura de ese tiempo, inquieta y todavía mal asentada, intenta reforzar el control de ese ser (la mujer) demasiado próximo a la naturaleza, de la que Satán es dueño y señor”²⁰.

El jansenismo no hizo más que acentuar el rigor impuesto a la conducta femenina y todos los estereotipos que sobre su naturaleza supuestamente inferior y culpable recaían. A ello contribuyó el ambiente general de la época, que ya no verá con tan buenos ojos ni siquiera el adulterio masculino, considerado hasta entonces como pecado venial. La Contrarreforma y el puritanismo protestante van a imprimir un mayor control, que sólo propició una mayor esclavitud por parte de la mujer. Según Duby, “no cabe duda de que muchas mujeres, gastadas por múltiples embarazos y el cuidado de muchos hijos, habrían querido tener gustosamente a su disposición el derecho medieval a rehusar el *debitum conjugale*, pero “la sexualidad conyugal que ya no se veía únicamente a la luz de la reproducción o como una solución de segundo orden a la concupiscencia, se juzgaba cada vez más como un remedio legítimo para un impulso físico natural”²¹.

En la literatura francesa del siglo XVII y de comienzos del XVIII se puede observar con facilidad toda la problemática que generó este tema y, en concreto, algunas obras significativas conllevan la huella indeleble de la moral jansenista. A ellas vamos a referirnos a continuación.

²⁰ Cf. J. DELUMEAU, *La peur en Occident. XX e.-XVIII e. siècles*, Paris 1978, 345.

²¹ PERROT y DUBY, *Historia* op.cit. 93.

Reflejo en la literatura

Algunas de las protagonistas de Racine son vehículo de expresión del pensamiento de Port-Royal sobre la gracia y la innegable miseria del hombre sin Dios.

Jean Racine (1639-1699) había estudiado en las Pequeñas Escuelas de Port-Royal durante cuatro años. En su juventud, se había alejado de ese ambiente, pero su tragedia *Fedra* servirá para reconciliarlo con sus antiguos maestros y olvidar los círculos mundanos que había frecuentado.

Fedra constituye tal vez la tragedia más compleja y a la vez mejor construida de Racine. Basándose en la mitología griega, observamos que Teseo ha desaparecido y su hijo, Hipólito, anuncia su intención de partir en su búsqueda y ahogar al mismo tiempo la pasión que le inspira Aricia. En ese momento, aparece Fedra, esposa de Teseo, a la que atormenta un mal misterioso. Su nodriza consigue descubrir el secreto: la pasión irresistible y culpable que siente por su hijastro Hipólito. Teseo regresa inopinadamente. Fedra, rechazada por Hipólito y concedora del amor que éste siente por Aricia, permite que su nodriza lo acuse de haberla acosado. Teseo duda, pero al final condena a su hijo a una muerte segura. Fedra, arrepentida, confiesa la verdad y decide suicidarse.

Ciertamente, el carácter degradante y fatal de la pasión no es una novedad jansenista, ya que puede rastrearse desde Eurípides, pero *Fedra* no puede ocultar su adhesión estrecha a la doctrina de Port-Royal.

La representación de la obra, escrita en 1677, abrió al teatro la temática divina, aunque camuflada bajo el entramado de la mitología griega. *Athalie* (1691), encargo de Mme. de Maintenon, para deleite de las alumnas de Saint-Cyr (internado femenino), entronizará definitivamente la línea religiosa como parte indiscutible de la producción del autor.

Fedra reconciliará al irascible Racine con sus maestros jansenistas y lo hará sobre todo por la idea de predestinación, de *fatum*, que contiene la obra, así como por su percepción de que sólo la gracia divina y su poder pueden poner freno al irresistible empuje de las pasiones humanas.

Fedra será una pecadora cristiana, con sentido de culpa y remordimiento sincero, en un siglo en el que el libertinaje o la galantería dictarán los cauces por los que debe discurrir la pasión amorosa. La heroína pagana introduce su sentimiento de pecado, de naturaleza caída, como símbolo de la debilidad humana. La desnudez de sus autoinculpaciones choca frontalmente con el ambiente de los salones, las sutilezas de las conquistas y el arte de seducir propuesto por Mlle. de Scudéry.

El universo alegórico de Fedra es el corazón mismo del hombre dividido entre la luz y la sombra, aspirando siempre a la primera y sucumbiendo también casi siempre. No se trata, en el caso de Fedra, de un amor edulcorado, sino de la expresión de la pasión humana en todo su furor. Racine, es bien sabido, recrea a menudo este tipo de situaciones límite. La carnalidad del deseo apenas se disfraza tras las brillantes imágenes y nunca desaparece entre los entresijos múltiples de las emociones. No hay nada etéreo en el amor adúltero de Fedra y, si alguna vez imaginó que podría vencerlo, los celos darán cumplida cuenta de su error y del implacable destino que Hipólito y ella están llamados a cumplir.

Arnauld reconocía, junto con Boileau, que la obra ponía en evidencia la fatalidad y se acercaba de manera extrema a lo que un riguroso cristianismo, como el jansenista, estaba preconizado. Según Sainte-Beuve, "la doctrina de la Gracia es similar; nuestra voluntad y nuestros razonamientos están a merced de Dios; somos libres, así lo sentimos, y creemos serlo; sin embargo, hay numerosas ocasiones en las que nos sentimos arrastrados: ¡terrible misterio! Fedra, con su 'dolor virtuoso', podría ser añadida al *Tratado del Libre Arbitrio* de Bossuet, como prueba de que a menudo uno actúa con-

tra su deseo, de que uno desea contra su voluntad, de que uno ama a pesar suyo"²².

Athalie refleja también la voluntad divina que preside los actos humanos, una predestinación inapelable, una profecía cumplida y, en último extremo, la pequeñez del hombre frente a la omnipotencia de Dios.

Athalie ha usurpado el trono de Judá y ha abolido el culto israelita, substituyéndolo por el de Baal. Joás, salvado milagrosamente de la matanza ordenada por la reina, será quien lleve a cabo el designio divino y restituya el orden anterior, cumpliéndose así el sentimiento que Athalie había tenido.

Arnauld había defendido la existencia misteriosa y activa de Dios en el fondo del corazón humano, a la vez que una especie de divinización del hombre, como consecuencia de la Encarnación misma de Cristo (idea que ya viene de antiguo)²³. Joás, el niño que será capaz de destronar a Athalie, posee cualidades que no son propias de su edad; habla por inspiración divina y obedece a designios que sobrepasan el entendimiento humano. Vemos así hasta qué punto la teología jansenista está presente hasta el final en la producción literaria de Racine.

Aunque a menudo se haya dicho que las religiosas y los solitarios de Port-Royal predicaban un fatalismo atávico, sus propios esfuerzos en el camino de la virtud ponen en entredicho esa afirmación. Es cierto que tenían una visión pesimista de la naturaleza humana, insistiendo en la persistencia de la corrupción indefectiblemente unida al pecado original, pero hay que advertir que dicha concepción estaba matizada por el racionalismo cartesiano, al creer que el hombre contaba con las fuerzas suficientes para sobreponerse al efecto pernicioso del pecado.

²² Cf. SAINTE-BEUVE, Port-Royal op.cit. 576.

²³ Cf. A. PAUPHILET, L. PICHARD, R. BARROUX, *Dictionnaire des Lettres Françaises. Le XVIIe. siècle*, Paris 1996, s.v. Arnauld Antoine.

Si alguna novela refleja esa problemática de manera elocuente es precisamente *La Princesse de Clèves* (1678) de Mme. de La Fayette. De nuevo tenemos a una mujer como protagonista, corroída como Fedra por su propio deseo, pero sabiendo encontrar en su fuerza de voluntad, en su razón y en el amparo de la religión un desenlace digno. Se podría afirmar que la princesa es un personaje viril que desmiente el tópico de la sensiblería y la debilidad femenina. Su búsqueda de un difícil equilibrio interior atestigua la impronta jansenista.

Mme. de La Fayette tuvo ocasión de relacionarse con las religiosas y los solitarios de Port-Royal, que la asistieron al final de sus días. Su tierna amistad con La Rochefoucauld y con Mme. de Sablé hacían inevitable ese encuentro. La virtud que predomina en su personaje de ficción no puede aislarse de ese ambiente. Si la predestinación parece conducirla hacia Nemours, la princesa sabrá imponer su razón, ayudada por un ser superior. La trama de la novela es muy simple: la princesa de Clèves, amada por su marido, se enamora del señor de Nemours. Por primera vez conoce el amor, pero va a luchar con todas sus fuerzas por no sucumbir a sus sentimientos.

Los héroes y las heroínas de Mme. de la Fayette son almas poco comunes. Pertenecen a una elite, orgullosa de ser como es, próxima al prototipo creado por Corneille. La princesa de Clèves, al negarse a sí misma el amor, es consciente de que "sacrifica mucho a un deber que sólo existe en su imaginación".

Extraño desenlace que deja en el lector una impresión de desconcierto, pero también de admiración, que según Descartes es la primera de las pasiones del alma.

Mme. de La Fayette sabe que el hombre está en desequilibrio constante, tanto externo como interno, pero ha de guardar las formas y, lo que es más importante, ha de saber controlar sus emociones. Cuando leyó la máxima 188 de La Rochefoucauld, que dice: "La

salud del alma no es más segura que la del cuerpo”, Mme. de La Fayette añadió al margen : “Es cierto; el alma tiene sus crisis como el cuerpo”.

Todos sus personajes, encorsetados en la moral de las apariencias de la corte, han adquirido el hábito calculado del rechazo de las emociones. La princesa de Clèves no será una excepción. Su amor correspondido por Nemours dará lugar a una lucha denodada contra sus propios impulsos, llevándola incluso al punto de confesar su inclinación al propio marido y provocando así su muerte. De nada valdrán las súplicas de Nemours, porque Mme. de Clèves, racionalista pura, prevendrá de antemano el posible final de su amor o la infidelidad futura de Nemours, decidiendo así retirarse del mundo y pasar el resto de su vida en el campo y el convento.

Estamos sin duda en las antípodas de Fedra, mujer débil y víctima de sí misma. Podríamos pensarlo por el desenlace, pero no por la trama. En ambos casos se habla de la debilidad humana. Racine consume el holocausto y muestra los desórdenes de la pasión, Mme. de La Fayette reacciona contra el fatalismo y pone de manifiesto que el libre arbitrio es algo más que una probabilidad.

El lenguaje sobrio de la autora sigue también las recomendaciones de Arnauld, que en *La Logique* (1662) afirma que la obscenidad es asimilable a una idea accesoria de placer que perturba la idea principal. Bayle, su gran contrincante, no cejará en su empeño de atacar ésta y otras tesis del gran jansenista.

“La polémica sobre las obscenidades aclara las modificaciones en la sensibilidad que acompañaron el paso del Clasicismo a las Luces”²⁴. La etapa intermedia, la de la Regencia tras la muerte del Rey Sol, verá la publicación de una novela que causará furor y escándalo, y que será el reflejo de la depravación moral que se pro-

²⁴ Cf. J.C. ABRAMOVICI, *Le livre interdit*, Paris 1996, 81.

dujo por entonces. Obra de un abad, pretende de nuevo alertar contra los peligros de la ausencia de moral y propone el ejemplo de la virtud cristiana y de la austeridad jansenista. El estilo, sin embargo, ya ha cambiado. No se trata de propagar lo obsceno, sino de no camuflar la realidad bajo metáforas sutiles e innecesarias.

El abad Prévost tuvo una vida agitada, a medio camino entre la aventura y la religión, en constante contradicción consigo mismo. Numerosas fugas y abandonos del convento van a marcar su juventud. Escarceos amorosos tampoco faltan en su biografía, de modo que la psicología humana será para él un tema del que puede hablar con pleno conocimiento de causa. Su interrogación constante sobre la felicidad pone de relieve angustias y sufrimientos que expresan sus personajes, débiles y dignos de piedad.

Su encuentro con Rousseau y la simpatía que en él despierta parecen indicar en la última etapa de su vida una evolución más acorde con su cargo.

Manon Lescaut (1728-1731) presenta ya la transición hacia el prerromanticismo. No olvidemos que Prévost fue traductor de Richardson. El amor-juego, locura o redención está presente en esta novela, así como la enorme compasión del autor por las debilidades humanas.

El caballero Des Grieux, destinado a la Orden de Malta, se enamora de Manon, prostituta y sin sentido de la moral. Traicionado varias veces por ella, Des Grieux vuelve al seminario, pero recae tan pronto como Manon se lo propone. Finalmente, deportados a América, huyendo al desierto, Manon muere de agotamiento e inanición. Des Grieux, desesperado, regresa a Francia.

La totalidad de la filosofía jansenista está presente todavía en esta novela: predestinación de ambos amantes, fatalidad de la pasión, incapacidad para renunciar a ella. En suma, absoluta debilidad del hombre.

Des Grieux pierde su fortuna y su reputación, llega incluso al homicidio. Manon pierde la vida, precisamente cuando ha descubierto la fuerza redentora del verdadero amor.

El abad Prévost estaba previniendo a sus lectores y mostrándoles el camino estrecho que conduce a la virtud. Como Malebranche, parece afirmar que los sentidos y las pasiones no nacen del pecado, sino solamente el poder que tienen para tiranizar a los pecadores; y ese poder no consiste tanto en un desorden de los sentidos como en un desorden del espíritu y de la voluntad de los hombres, que habiendo perdido el control que tenían sobre sus cuerpos y no estando unidos estrechamente a Dios, ya no reciben de Él esa luz y esa fuerza, por medio de las cuales conservaban su libertad y su felicidad.

La lección de Port-Royal no ha sido olvidada. El ideal de vida austera que por entonces se buscaba seguirá siendo modelo de conducta que la sociedad no ha olvidado, sobre todo cuando se trata de la mujer.

Mujeres y religiosidad marginal

(Mujeres fundadoras de sectas en
los siglos XVIII, XIX Y XX)

Juan Bosch

Juan Bosch. Dominicano valenciano. Profesor de ecumenismo y teología protestante en la Facultad de Teología de Valencia. Da clases durante el segundo semestre de ecumenismo y NMR (Nuevos Movimientos Religiosos) en el Centro de Teología de Santo Domingo (República Dominicana). Fue delegado de ecumenismo en la diócesis de Valencia (1981-1992). Fundador y director del Centro P. Congar de Documentación Ecueménica (Valencia) y director de estudios de la Catedra de las 3 Religiones de la Universidad de Valencia. Director de la revista *Teología Espiritual*. Entre sus libros: *Iglesias, sectas y Nuevos Cultos* (1981); *James H. Cone, teólogo de la negritud* (1985); *Para comprender el ecumenismo* (1991); *Para conocer las sectas* (1993); *A la escucha del cardenal Congar* (1994); *Diccionario de ecumenismo* (1998); editor de *Hacia el tercer milenio* (1996); coeditor de *Cultura y religiones* (1997); editor de *Panorama de la teología española* (1999).

MUJERES Y RELIGIOSIDAD MARGINAL (Mujeres fundadoras de sectas en los siglos XVIII, XIX y XX)

Juan Bosch

Intento

Muchas razones me invitan a preferir el término *religiosidad marginal* al de *sectas*. Este último término ha adquirido en el vocabulario popular significados tan peyorativos que hasta el momento han sido inútiles los esfuerzos de los mejores sociólogos de la religión por despojar al término *secta* de las negativas connotaciones que invariable y acriticamente le acompañan. Y no han contribuido a esta depuración de tales significados los MCS (medios de comunicación social). Más bien ha acontecido todo lo contrario. Desde los años setenta, en muchos países de Europa Occidental el fenómeno de las “sectas destructivas” –tan aireado por la prensa escrita, las cadenas de radio y televisión, y por una literatura que busca siempre el escándalo– ha venido a salpicar con toda su carga de negatividad a ciertos grupos religiosos marginales, que nada tienen que

ver con las fechorías de unos desaprensivos y manipuladores del hecho religioso en provecho propio. Pero el resultado final es que para muchos de nuestros contemporáneos hablar de *secta* es hablar de *secta destructiva*.

Resultará claro para el lector que cuando, a pesar de todo, se emplea aquí el término *secta* no es en el sentido peyorativo¹. Me refiero entonces al uso que desde Max Weber y Ernst Troelstch se le viene dando: asociaciones o grupos, de estructura cerrada, que se han apartado voluntariamente de la religiosidad oficial e incluso de la misma sociedad, intentando un tipo de vida y unas creencias que creen superiores al del resto de la sociedad y a los otros grupos religiosos.

Esta aportación trata de la creatividad y liderazgo que la mujer ha desarrollado en las agrupaciones religiosas de tipo sectario. Está fuera de duda el potencial religioso que esconde la mujer. Su aportación al hecho religioso en general y al cristiano en particular es tan valioso como el del varón. Pero es bien conocido el hecho de la marginación que ha padecido la mujer si nos referimos a los puestos directivos y jerárquicos en las Iglesias cristianas. Valdrá la pena recordar la existencia de una teoría, sujeta a una verificación todavía no científica, que habla de la participación activa de la mujer en agrupaciones religiosas de tipo marginal precisamente por el solapado o abierto rechazo que en términos generales ha sufrido en las instituciones eclesiales.

Para esta aportación he elegido cuatro mujeres de una valía extraordinaria y que se encuentran en el inicio de movimientos religiosos

marginales, algunos de los cuales todavía gozan hoy de un gran predicamento entre los buscadores espirituales del tipo iniciático. Me refiero a Madame Blavatsky y Annie Besant. En otro caso analizo a la fundadora de una comunidad que tuvo gran resonancia en la vida comunitaria de los Estados Unidos durante parte del siglo XVIII y XIX; más tarde las comunidades nacidas de la intuición de su fundadora entraron en un progresivo declive hasta que el año 1949 –algunos hablan de 1965– se declaró oficialmente concluida esta experiencia comunitaria marginal. Se trata en este caso de una mujer excepcional: Ann Lee. Por último, interesa recordar a Mary Eddy Baker, iniciadora de una experiencia de tipo religioso marginal, pero que con el tiempo se transformó –al menos sociológicamente hablando– en una respetable comunidad eclesial: la Iglesia de Cristo, Científico (*Church of Christ, Scientist*).

La literatura existente sobre estas cuatro mujeres es muy desigual. Desigual en los análisis y trabajos –no abundan buenos estudios científicos–, pero sobre todo desigual en las aproximaciones: desde las apologías más acrílicas y sin fundamento, hasta los planfletos desacreditadores y condenatorios. Por eso, en nuestra exposición, además de la literatura corriente sobre estas mujeres hemos querido fundamentarnos finalmente en algunos textos neutrales fuera de todo espíritu de estéril controversia². Siguiendo un orden cronológico presentamos en primer lugar la experiencia comunitaria de Ann Lee³, después la de Mary Eddy Baker, para pasar finalmente a

² Pueden encontrarse visiones muy imparciales de los fenómenos que aquí estudiamos en J. CHEVALIER (dir.), *Las Religiones*, Bilbao 1976; N. SMART, *The World's Religions*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; J. DELUMEAU (dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid 1995; F. DÍEZ DE VELASCO, *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid 1995; J. BOWKER (ed.), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford 1997.

³ Para una visión de lo que ha significado y todavía significa el hecho comunitario desde el punto de vista religioso-utópico en el mundo de los Estados Unidos véase C. WHITMYER (ed.), *In the Company of Others. Making Community in the Modern World*, New York 1993.

¹ He intentado mantener este espíritu en mi libro *Para conocer las sectas*, Estella 1993 (3ª edic. 1996). En similar línea, y desde la perspectiva sociológica, debe consultarse la obra de J. Mª MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella 1996. Obras clásicas, pero siempre de gran interés, primero la de B. WILSON, *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid 1971 y además las más discutidas de K. ALGERMISSEN, *Iglesia Católica y Confesiones Cristianas (Confesionología)*, Madrid 1964 y P. DAMBORIENA, *Fe Católica e Iglesias y Sectas de la Reforma*, Madrid 1961.

dos mujeres que tuvieron una relación de maestra y discípula: Madame Blavatsky y Annie Besant.

I.- Una innovadora forma de comunidad: los “shakers” de Ann Lee

Ann Lee (1736-1784) aparece en la escena inglesa en un momento en que los llamados no-conformistas crecen en sus críticas a la religión oficial del Estado. La Iglesia de Inglaterra –impuesta a todos los ciudadanos ingleses por una serie de leyes aprobadas en el Parlamento– conocería una fuerte oposición por parte de los creyentes que rechazan la reforma anglicana como demasiado jerárquica y antibíblica y que por lo mismo se hallan fuera del orden establecido. Entre otros muchos grupos: congregacionalistas, bautistas, puritanos de varias tendencias, se encuentra también –a partir del movimiento iniciado por George Fox (1624-1691)– el mundo de los cuáqueros, apelativo originado del verbo inglés *to quake* (“temblar”), ya que sus fieles llevados a los tribunales increpaban a sus jueces para que temiesen y temblasen ante el juicio de Dios. El apelativo en sentido sarcástico, finalmente, pasó a ellos mismos. Los “tembladores” fueron los “cuáqueros”, movimiento éste trasladado muy pronto a las colonias americanas de Inglaterra donde conoce un auge extraordinario por la benevolencia y espíritu abierto de sus miembros.

Cuando los cuáqueros empiezan a denominarse oficialmente Sociedad de los Amigos (*Society of Friends*), el término de “tembladores” (*shakers*) y, sobre todo, el espíritu que anima una cierta religiosidad marginal⁴, no se abandona. Con este apelativo se

⁴ Varios movimientos espiritualistas ingleses de finales del XVII y principios del XVIII, de tipo no conformista, son herederos directos de los llamados “profetas franceses”, exiliados en Inglaterra tras las persecuciones originadas por la revocación del Edicto de Nantes (1685). Proviene en su mayor parte de la región de Cevennes y constituyen ese grupo llamado de los Hugonotes. Cf. BOWKER (ed.), *The Oxford op. cit.* 450.

designará a un determinado grupo sumamente interesante desde el punto de vista de la sociología religiosa: los “shakers”, de la profetisa Ann Lee.

El terreno estaba preparado. Cuando en 1706 llegan a Inglaterra los refugiados franceses (“camisards”) a causa de su anticatolicismo, impulsan un despertar (*revival*) en el agitado panorama religioso inglés, cuyas características más sobresalientes serán recogidas más tarde por Ann Lee. Estos profetas de Cevennes⁵ mantienen un exacerbado *milenarismo*, fijando incluso fechas para la caída de la Babilonia corrompida; acentúan la importancia de la *experiencia religiosa* a través de manifestaciones extáticas, trances, bailes rituales y cantos comunitarios, etc., resaltan el *papel de la mujer* como evangelizadora, ya que en sus regiones de origen –al ser encarcelados o deportados los pastores– adquiere ésta extraordinaria importancia en la obra evangelizadora de catacumba, y por último, este despertar religioso posee notable carácter popular y acentuado laicismo anti-jerárquico. El encuentro de los cuáqueros ingleses y demás no-conformistas con los “profetas franceses”, genera un clima milenarista-pacifista cuyas mejores inspiraciones constituirán el movimiento llamado de los “Shaking Quakers”⁶ o tembladores. Dos nombres están en el inicio del movimiento, James y Jane Wardley, antiguos cuáqueros que al contacto con los profetas franceses comienzan a predecir la inminente segunda venida de Cristo.

Ann Lee, una joven inglesa de veintidós años, entra a formar parte del movimiento shaker en 1758. Procede de una familia muy humilde y numerosa –la segunda de cinco hermanos y tres hermanas–, no tiene estudios y ha pasado buena parte de su niñez y juventud en el mundo sórdido de las fábricas de Manchester, hecho que le marcará durante toda su vida. Ha experimentado, casi desde

⁵ Sobre la guerra de los “camisards”, el “Desierto heroico” y los emigrantes a Inglaterra, ver E.G. LÉONARD, *Historia General del Protestantismo (vol. III, Decadencia y renovación)*, Barcelona 1967, 14-34 y 60-73.

⁶ Cf. BOWKER (ed.), *The Oxford op. cit.* 884.

niña, lo que significa el trabajo en las fábricas: catorce horas diarias de trabajo, bajo una disciplina muy rigurosa, en un ambiente depravado física y moralmente, con gran promiscuidad incluso en el pobre alojamiento donde residen la mayoría de las familias trabajadoras. Para una conciencia puritana como la de Ann Lee, la exhuberante natalidad y la pobrísima condición de vida a la que se condena a los hijos, junto al duro trabajo en la fábrica que esclaviza para siempre representan la perfecta imagen del Infierno. Y piensa que el Reino de Dios debe estar en las antípodas de su mundo de Manchester. En medio de este ambiente la joven Lee se entrega a la militancia shaker. En 1770 es encarcelada por “profanar el sábado” y durante este tiempo recibe la gran revelación que será fundamental en su posterior actividad. Relatos posteriores la describen así: “Tuvo plena y clara visión del misterio de iniquidad, de la raíz y fundamento de la depravación humana y de la verdadera naturaleza de la transgresión cometida por el primer hombre y la primera mujer en el jardín del Edén (...). Y por tanto que ningún alma podría seguir a Cristo en la regeneración si continuaba viviendo en las obras de la generación natural”⁷. Estamos delante del principio fundamental del shakerismo: el rechazo fundamental del matrimonio y de las relaciones sexuales en cualquiera de sus formas. “Cristo, al que se espera con ansiedad, no aparecerá mientras los hombres y mujeres continúen teniendo relaciones sexuales”. Inaudito mensaje que, sin embargo, concentrará numerosos seguidores. Una vez salida de la prisión, Ann Lee reemplaza a los Wardley en la dirección del movimiento.

El rechazo del ritmo de producción (en la fábrica) y del ritmo de reproducción (en la familia) constituye para Ann Lee la liberación que supone poder vivir de otra manera, es decir, la vida divina en medio del mundo.

⁷ Texto de la *Millennial Church*, uno de los textos fundamentales de los shakers, citado en H. DESROCHE, *Les Shakers américaines. D'un néo-christianisme a un présocialisme?*, Paris 1955, 35.

Una segunda gran revelación, en 1774, será crucial en la vida de esta mujer. Ahora se le ordena fundar, en las colonias de América, una nueva Iglesia de tipo milenarista. En mayo embarca junto a un pequeño grupo de seguidores llegando a Nueva York el 6 de agosto. Los miembros trabajan en distintas labores en la gran ciudad, pero desean vivir –esa es la razón de su abandono de la industrial Manchester– en un ambiente rural y pacífico. Tras una intensa búsqueda, el grupo comunitario se instala (septiembre de 1776) en Niskeyuna, en un bosque cercano a Albany, en el estado de Nueva York. Son los años de la guerra de Secesión y de la independencia americana. La comunidad shaker de la Madre Lee vive una vida comunitaria de extrema rigidez⁸. La comunidad acentúa sus prohibiciones de tipo sexual. Las parejas son separadas, la vida de los miembros mantiene una separación absoluta: aunque las mujeres –dentro de las mismas comunidades– llevan una vida paralela a la de los varones.

Tras episodios difíciles para todos –varios miembros son encarcelados– Ann Lee advierte de la llegada de nuevas conversiones. El *pentecostés shaker* está cercano. A raíz de diferentes revivals dirigidos por predicadores bautistas, numerosos convertidos ingresan en la comunidad de Niskeyuna. La misma profetisa conoce la cárcel durante algunos meses durante el año 1780. Liberada y con más fuerza que nunca⁹, aquella emprendedora mujer inicia su viaje

⁸ CH. BOURSEILLER, *Los falsos Mesías. De Simón el mago a David Koresh*, Barcelona 1994, 144-145. “El horario de la comunidad de Niskeyuna revela el tipo de vida: 4 h 30: Levantarse al toque de campana. Breve plegaria silenciosa de rodillas. Aseo. Limpieza de las habitaciones. 6 h: Desayuno precedido de plegaria silenciosa de rodillas. 6 h 30-11 h 50: Trabajo en casa, en los campos o en los talleres. 12 h: Comida precedida de plegaria silenciosa de rodillas. Hombres, mujeres y niños comen en mesas diferentes. 13 h- 17 h 50: Trabajo. 18 h: Cena precedida de plegaria silenciosa de rodillas. 19 h 30: Media hora de silencio profundo. 20 h: Reunión diaria para discutir sobre los problemas de la comunidad o para cantar. 21 h.: Toque de queda”.

⁹ B. WILSON escribe: “A la Madre Ann Lee se le atribuía un poder milagroso, así como la figura mesiánica de ‘la mujer del Apocalipsis’. Ahora bien, la salvación sólo podía obtenerse llevando la vida justa del celibato, ya que la concupiscencia era la raíz de todos los odios, envidias y destrucciones que tenían lugar entre los hombres (...)” en *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid 1970, 206.

misionero para reclutar nuevos miembros. Durante dos años y medio –desde mayo de 1781 hasta septiembre de 1783– y acompañada por tres hombres y dos mujeres recorre los estados de Massachusetts y Nueva York en su obra evangelizadora. En los siguientes años mueren los miembros del grupo original inglés: el 8 de agosto de 1784 fallece Ann Lee, tomando su relevo el también inglés James Whittaker hasta su fallecimiento en 1787. A partir de esta fecha la comunidad shaker estará en manos de ciudadanos norteamericanos, conociendo todavía gran expansión en los años treinta del siglo XIX, aprovechando los grandes revivals de Kentucky, y concurriendo cronológicamente con un cierto socialismo no-religioso (Owen, Fourier). Las comunidades shakers, fuertemente cohesionadas¹⁰, llegan a estar presentes en varios estados (Connecticut, Kentucky, Maine, Massachusetts, New Hampshire, Nueva York y Ohio) durante buena parte del siglo XIX¹¹ –las tres comunidades de Nueva York llegarán a contabilizar en 1850 21.300

¹⁰ “A la postre, los shakers acabaron por adoptar una solución de tipo comunitario consistente en el establecimiento de colonias bien organizadas en las que el trabajo y el culto integraban un orden complejo y bien institucionalizado. Esta evolución, que tuvo lugar después del fallecimiento de Ann Lee, supuso una racionalización de las prácticas de los shakers, adaptó la secta a las circunstancias externas, sentó las bases de una mutua ‘ayuda familiar’ (necesaria por el hecho de abandonar a la verdadera familia) y confirmó la tendencia introversionista. Los shakers admitieron, con todo, una ‘orden secular’ de creyentes que aún no habían abandonado la propiedad y el trato con el mundo. Tampoco era su alejamiento del mundo de signo meramente contemplativo. En efecto, adoptaron un gran número de huérfanos; favorecieron a los indios, y descubrieron una serie de ingeniosas invenciones, muchas de las cuales han pasado a utilizarse de forma extendida en el mundo (...). A la larga, la orientación evangelizadora de los shakers cedió ante una forma más cerrada de vida: los primitivos ‘arrebatos en el espíritu’ fueron sustituidos por un tipo de baile convencional que también acabó por suprimirse”, en WILSON, *Sociología* op. cit. 206-207.

¹¹ El mismo autor dice: “En la última mitad del siglo XIX surgieron diferencias de tipo interno entre el destacado veterano Frederik Evans, quien veía en el shakerismo un cierto tipo de socialismo y cuya idea de secta era fundamentalmente una respuesta utopista frente al mundo, y los shakers más conservadores e inmovilistas, como el veterano Harvey Eads, que mantenían una posición de tipo más introversionista”, en *Sociología* op. cit. 207.

miembros–, aunque entrado el siglo XX comienza un acelerado declive; en 1936 apenas llegan al centenar de miembros y en 1949 se disuelve la sociedad shaker para siempre.

El shakerismo ha suscitado interesantes estudios sociológicos en el mundo anglosajón. Durante un tiempo recibió las mismas o muy similares objeciones que hoy algunos autores enfrentan a las sectas de nuestros días: el uso de la objeción de conciencia y, por tanto, la falta de amor a la patria; la propaganda antifamiliar; la anexión de los bienes de los convertidos por parte de la comunidad; la dureza en la enseñanza de los niños y la corrección a los neófitos; la riqueza creciente de las comunidades, etc.

Sin embargo, lo que encierra realmente interés en la visión de Ann Lee y de sus seguidores es el tipo de *milenario* y el *feminismo* derivado que constituirían el entramado de la vida comunitaria shaker. Henri Desroche, investigador sobre esta comunidad, ha distinguido acertadamente el milenario de los shakers del milenario corriente en la América protestante, resumiendo este último en estas cuatro proposiciones: (1) El acontecimiento final está *delante* de nosotros, en un futuro próximo. (2) *Descenderá* del Cielo. (3) Será acontecimiento *instantáneo y brutal*. (4) Y espera y *pide la perfección* (una especie de comunismo supra-familiar). Por el contrario, el milenario shaker ofrece interesantes peculiaridades: (1) El acontecimiento está *detrás* de nosotros. Esta ya consumado. Fue inaugurado por una *mujer, Ann Lee*. (2) *Surge de la tierra*, no baja del cielo. (3) Será *lento y progresivo*. (4) Si pide y exige la perfección, es en realidad la *perfección* (comunismo supra-familiar) que *ya ha sido introducida*.

Se ha recordado previamente que lo esencial de la “revelación” de Ann Lee fue la oposición de los dos regímenes que configuran la realidad humana: el régimen de la *generación* (la continuidad de la especie) y el régimen de la *regeneración* (la entrada en el espacio divino), existiendo entre ambos una irreductible incompatibilidad.

La singularidad del *feminismo shaker* consiste en la creencia de que el régimen de la regeneración no debe esperarse, pues ya ha estado inaugurado en el segundo advenimiento personalizado en la mujer Ann Lee. H. Desroche escribe: "Con ella, con su fundación, el Reino de Dios se ha puesto en camino ya en la tierra. Todo un capítulo de la *Millennial Church* se encamina a demostrar lo que denomina 'the manifestation of Christ in the female', capítulo referido a Ann Lee que dice: 'La Iglesia fue el cuerpo de Cristo, y lo mismo que Adán tuvo un cuerpo que contenía en sí mismo la sustancia masculina y la femenina antes de que Eva fuese sacada de aquel cuerpo, así ocurre en Cristo. Él se manifestó en primer lugar bajo forma masculina' (manifestación que implica al mismo tiempo masculinidad y feminidad al modo como la feminidad de Eva estaba inmanente en el cuerpo de Adán; esta feminidad inmanente en Cristo será, para los shakers, lo que los Apóstoles llamaron Iglesia), 'pero viene un tiempo en el que (como en la creación de Eva) esta feminidad es despegada de Cristo y situada en su régimen propio con su carácter distinto. Este tiempo ya ha llegado y el reino de la Mujer se ha manifestado'" ¹².

Un diálogo muy instructivo entre Ann Lee y un predicador bautista, Joseph Meachan, recogido entre los Testimonios de la literatura shaker, muestra la visión que esta mujer tenía de una teología, *avant la lettre*, de lo que hoy denominamos feminista. El pastor bautista le ha objetado que el apóstol Pablo había ordenado permanecer silenciosas a las mujeres en las Iglesias. La respuesta de la Madre Lee no deja lugar a dudas: "Puesto que el orden de la naturaleza requiere un hombre y una mujer para dar la vida a una descendencia, así cuando se encuentran en su orden propio, el hombre es primero y la mujer después en el gobierno de la familia (...). Pero cuando el hombre ha partido, el derecho de gobierno pertenece a la mujer (...). Y así

¹² DESROCHE, *Les Shakers* op. cit. 78-79.

ocurre en la familia de Cristo". Los comentaristas¹³ han visto en estas palabras, aparentemente dóciles y conformistas de la Madre Lee, todo un desarrollo feminista del poder espiritual de la mujer en el estado presente, a partir justamente de la función de la profetisa.

Aquel predicador bautista se convirtió más tarde a la fe de la Madre Lee. Y, según los relatos de las comunidades shakers, la respuesta de la profetisa "le abrió a un vasto campo de contemplación y llenó su espíritu de una gran luz sobre la obra de Dios. Vió claramente que la Nueva Creación no podría completarse en su orden sin un padre y una madre (...). Vio en Jesucristo el Padre de la Creación espiritual y vio que este padre estaba ahora ausente; vio en Ann Lee la Madre de todos los hijos de la regeneración: por tanto, a ella, presente corporalmente, se le había dado toda autoridad y todo el poder de Cristo sobre la tierra; a ella pertenecía el derecho de conducir y de gobernar a todos sus hijos espirituales"¹⁴.

La historia de los shakers ha pasado a la literatura religiosa como uno de los proyectos utópicos de sentido comunitario más interesantes desde el punto de vista de la sociología religiosa¹⁵.

II- Mary Eddy Baker: una religiosidad curativa.

Una de las mujeres más dinámicas –en el aspecto de la religiosidad marginal– de los Estados Unidos durante el siglo XIX es, sin duda,

¹³ H. DESROCHE ha escrito a este propósito: "Es muy probable que a través de esta pequeña parábola, Ann Lee quisiera poner en cuestión el monopolio masculino de las funciones religiosas insinuando que este monopolio se había visto impotente para reemplazar o para impedir la ausencia de Cristo en el sentido estricto de la palabra incluida la decadencia de su obra", en *Les Shakers* op. cit. 79.

¹⁴ Texto tomado de los *Testimonies*, y citado en DESROCHE, *Les Shakers* op. cit. 79.

¹⁵ Una buena introducción para conocer el mundo shaker y su entorno es la de E. AHLSTROM, "The Comunitarian Impulse" en *A Religious History of American People*, New Haven 1972, 491-501. Pero sin duda el libro que mejor introduce en la realidad comunitaria shaker es el de F. MORSE, *Yankee Communes*, New York 1971. Los dos capítulos sobre los shakers están en pp. 13-79.

Mary Eddy Baker (1821-1910). De ascendencia escocesa e inglesa, nace en Concord (16 julio 1821), en el estado de New Hampshire. De constitución enfermiza, tuvo muy pronto especial sensibilidad respecto a las cosas sobrenaturales. Ella misma ha dejado relatos concernientes a su niñez en los que se describen con toda clase de pormenores haber oído llamadas y voces celestiales¹⁶. En realidad su vida misma está llena de búsquedas, fracasos y un hallazgo que será decisivo en su existencia: su curación, que se produce en 1866 y que cambia el rumbo de su propia historia y la de millones de seguidores que se convertirán en miembros activos de la llamada Ciencia Cristiana¹⁷.

No hay un juicio neutral sobre la señora Baker. Repudiada por algunos como embaucadora y mendaz, es por otros considerada como una mujer con cualidades sobrenaturales que pone al servicio de una humanidad doliente y cegada por la nebulosa de la ignorancia. Lo que es incuestionable es su compleja personalidad. Ramiro Calle ha descrito en estos términos su acercamiento a esta mujer: "Su vida demuestra hasta qué punto un carácter histérico y enfermizo y un desorbitado afán de dominio pueden volverse arrolladores. Mary Baker Eddy (...), masculina, agresiva, dura, intransigente y, sin embargo, a la vez temerosa, frágil y vulnerable hasta donde más no

¹⁶ Dice así, por ejemplo: "Muchas circunstancias y sucesos peculiares relacionados con mi niñez, vienen en tropel a mi memoria. Durante unos doce meses, cuando tenía cerca de ocho años, oía con frecuencia una voz que me llamaba claramente por mi nombre, tres veces, en escala ascendente. Yo creía que era esta la voz de mi madre y algunas veces fui a ella, rogándole que me dijera qué deseaba. Su respuesta siempre era: '¡Nada niña! ¿Qué quieres decir?'. Entonces yo decía: 'Madre, pero ¿quién me ha llamado? Oí que alguien llamaba *Mary*, ¡tres veces!'. Esto continuó hasta que me desalenté, y mi madre se perturbó e inquietó", en *Retrospección e introspección*, Boston, 1979, 8.

¹⁷ Para una visión de la Ciencia Cristiana, véase, entre otros estudios, los siguientes: S. ZWEIG, *La Curación por el Espíritu*, Buenos Aires 1954; R.A. CALLE, "La Ciencia Cristiana" en *Historia de las sociedades secretas (Movimientos iniciáticos, sectas y órdenes espirituales)*, Madrid 1996, 203-214; M. GUERRA, "Ciencia Cristiana" en *Diccionario Enciclopédico de las Sectas*, Madrid 1998, 163-164.

cabe, siempre dependiente de alguien y siempre enormemente insatisfecha. Una mujer que, apoyándose en su enorme debilidad psicológica, compensando su gran complejo de inferioridad, canalizando su densa histeria y sus agudas crisis depresivas, se hizo más fuerte que el más fuerte de aquellos que la rodeaban, aprendió a mantenerse firme como una roca indestructible en presencia de los demás, consiguió una religión *sui generis*, ser la papisa de dicha religión y ser respetada por infinidad de adeptos"¹⁸.

Casada a los veintidós años (1843) con George Washington Glover, coronel de Charleston (Carolina del Sur), enviuda muy pronto y vuelve a casa de sus padres donde lleva una existencia lamentable –depresiones, enfermedad de orden físico– hasta que diez años más tarde (1853) vuelve a casarse con Daniel Patterson, del que se divorciará llevando desde entonces una vida enfermiza llena de desaliento. El encuentro con Phineas Pankhust Quimby, un médico-curandero, va a cambiar su vida. Una curación de tipo mental, ocurrida en febrero de 1866, está en el inicio de su sorprendente carrera. Los métodos hipnóticos de Quimby son superados con creces por los de la señora Baker. Esta hablará del "gran descubrimiento". En Massachusetts descubrió "la Ciencia de la curación metafísica divina a la que luego llamaría Christian Science"¹⁹. "El descubrimiento aconteció de esta manera. Durante veinte años, antes de mi descubrimiento, había yo estado tratando de relacionar todos los efectos físicos con una causa mental; y a fines de 1866 adquirí la certeza científica de que toda causalidad era la Mente, y todo efecto un fenómeno mental. Mi inmediata recuperación de los efectos de una lesión causada por un accidente, una lesión que ni la medicina ni la cirugía acertaban curar, fue la caída de la manzana que me condujo al descubrimiento de cómo estar bien yo misma y de cómo hacer que otros lo estén. Ni aun al médico homeopático

¹⁸ CALLE, *Historia* op. cit. 207.

¹⁹ Cf. *Retrospección* op. cit. 24.

que me atendió y que se alegró de mi recuperación, pude explicarle en aquel tiempo el modo de mi alivio. Sólo pude asegurarle que el espíritu divino habría obrado el milagro, un milagro que después me di cuenta de que estaba en perfecta conformidad científica con la ley divina”²⁰.

Cuando abre una sociedad²¹, esta vez con el señor Richard Kennedy, en orden a llevar a cabo sus dotes terapéuticas, el éxito es enorme. Los clientes se multiplican y los dividendos aumentan. En 1875 publica *Science and Health*, obra que conoce numerosas ediciones. El éxito de la profesora de ciencia moral –así se presenta– es arrollador. Su personalidad ha cambiado, ahora infunde entusiasmo y sus seguidores encuentran el verdadero sentido de las Escrituras. Su nuevo casamiento, con Asa Gilbert Eddy en 1877, no le proporciona la estabilidad deseada, y aunque habla de él en términos muy elogiosos –“el primer alumno que se anunció públicamente como Científico Cristiano”, “tuvo notable éxito en la curación por la mente”, etc.–, la presión de su arrolladora actividad y sus múltiples trabajos, le hacen abandonar la pequeña ciudad de Lynn y se traslada a Boston. Su marido fallece en 1882. En esta capital, la más europea de América, construye lo que será el centro de todas las actividades de la Ciencia Cristiana. Y funda un periódico que gozará de amplio reconocimiento: el *Christian Science Journal* (abril de 1883), órgano de su palabra escrita; pero ni el Centro ni el periódico contagian como el poder de convicción que se desprende de sus conferencias por todos los rincones de los Estados Unidos.

²⁰ *Retrospección* op. cit. 24.

²¹ B. WILSON ha escrito: “Las corrientes que influyeron en Ciencia Cristiana fueron, sobre todo, una forma derivada del magnetismo animal de Mesmer, la teología unitario-universalista de una optimista benevolencia universal muy corriente en Nueva Inglaterra y que suponía una fe firme en el progreso, y la preocupación concreta por encontrar unos métodos curativos rápidos y poco ortodoxos. Es posible que existiera una versión popular del hegelianismo y algunas ideas sueltas difundidas entre los espiritistas, los swedenborgianos y shakers, sectas todas ellas que florecían en la región en que Mrs. Patterson (como entonces se llamaba Mrs Eddy) pretendió descubrir el principio de terapia mental y Ciencia Cristiana”, en *Sociología* op. cit. 144-145.

Cuando muere –el 4 de diciembre de 1910– a los ochenta y nueve años de edad, Mary Baker, ha conocido la gloria y ha visto el homenaje²² que le tributa todo un ejército de fieles seguidores en el impresionante templo de Boston.

La obra de Baker se resume en su “volumen precioso” –así lo llama ella misma– titulado *Ciencia y Salud*. “La primera edición de mi obra más importante, *Ciencia y Salud*, que contiene la exposición completa de la Christian Science –término que yo empleé para expresar la Ciencia divina o espiritual de la curación por la mente– se publicó en 1875”. Ella misma recuerda el éxito que tuvo el libro y cómo quienes se mofaron tempranamente cuando apareció la primera edición de su libro, ahora reconocen que tanto el Obispo Berkeley como los filósofos David Hume y Ralph Waldo Emerson habían ya expuesto la posibilidad de la Ciencia de la curación por la Mente²³.

Mary Baker ha hallado la clave de la curación. Pero aquella “revelación” no es una mera ciencia. Va a ser el principio de una Iglesia que desea expandir un nuevo mensaje cristiano por todo el mundo. No se trata de espiritismo –al que rechaza abiertamente– sino verdadero cristianismo. “La primera Asociación de Científicos Cristianos fue organizada por mí y por seis de mis alumnos en 1876, el Día del centenario de la independencia de nuestra nación. En una reunión de la Asociación de Científicos Cristianos, el 12 de abril de 1879, se aprobó organizar una iglesia para conmemorar las palabras y obras de nuestro Maestro; una iglesia de curación por la Mente, sin credo, que se llamaría *Church of Christ, Scientist*, la primera iglesia de tal naturaleza jamás organizada. La carta constitutiva de esta iglesia se obtuvo en junio de 1879, y ese mismo mes, sus

²² “A Mrs Eddy se la consideraba a la par como profeta y como maestro, y muchos otros la tenían por la ‘mujer vestida de sol’, que, según se dice en el libro del Apocalipsis, daría a luz un hijo varón (*Ciencia y Salud*) para gobernar sobre las naciones”, en WILSON, *Sociología* op. cit. 148.

²³ Cf. *Retrospección* op. cit. 37.

miembros, veintiséis en total, me pidieron que fuese su pastora. Acepté la invitación y fui ordenada en 1881, aunque había predicado cinco años antes de ser ordenada"²⁴. El primer órgano oficial de la Asociación de Científicos Cristianos –ya lo hemos recordado– fue llamado *Journal of Christian Science* (abril 1883).

Si hay un núcleo fundamental en toda la obra de la señora Baker es la curación por la fe. Ahí reside su fuerza y atractivo. Lo comprendió bien: "El trabajo de curación, en la Ciencia de la Mente, es el más sagrado y saludable poder que se puede esgrimir", escribía en 1891. Pero la curación por la fe se basa en unos principios doctrinales que han venido a ser como el credo de la Ciencia Cristiana. He aquí, casi con las mismas palabras de la señora Baker, los grandes principios de su asociación religiosa:

- La Ciencia Cristiana revela que es un error creer que el hombre tiene una mente finita que yerra y consecuentemente una mente y alma y vida mortales.
- La Ciencia Cristiana revela que la mente, el único Dios viviente y verdadero, y todo lo que es hecho por Él, la mente, es armonioso, inmortal y espiritual.
- La Ciencia define al hombre como inmortal, como coexistente y coeterno con Dios, como hecho a Su imagen y semejanza.
- La Ciencia revela el Espíritu como Todo, aseverando que nada hay fuera de Dios.
- La Ciencia Cristiana revela a Dios y su Idea como el Todo y Único. Declara que el mal es la ausencia del bien; en tanto que el Bien es Dios siempre presente, y que, por lo tanto, el mal es irreal y el bien es todo lo que es real.
- La Ciencia Cristiana declara que la enfermedad es una creencia, un miedo latente que se manifiesta en el cuerpo en diferentes formas de temor o enfermedad.

²⁴ *Restrospección* op. cit. 44.

- La Ciencia Cristiana revela la verdad de que si el sufrimiento existe, es sólo en la mente mortal, porque la materia no tiene sensación y no puede sufrir.

Pero estas grandes afirmaciones de la señora Baker tienen una contrapartida, ya insinuada, que consiste en la negación de las realidades negativas y en la categoría de "ilusión" –no de realidad– que en la Ciencia Cristiana se concede al pecado, a la enfermedad y a la muerte²⁵.

El estatuto eclesial de la obra emprendida por la señora Baker quiso verse dentro del espíritu más genuinamente evangélico. Y ella misma no dudó en denunciar los fanatismos y dogmatismos de ciertas Iglesias evangélicas que se habían considerado siempre como las Iglesias más representativas del espíritu de Jesús: "Si las Iglesias evangélicas rehúsan la confraternidad con la Iglesia de Cristo, Científico, o con la Ciencia Cristiana, debe ser porque apoyan sus opiniones de Verdad y Amor en la evidencia de los sentidos físicos, más bien que en la enseñanza y la práctica de Jesús, o las obras del Espíritu. El ritualismo y el dogma conducen a la justificación propia y al fanatismo que congelan el elemento espiritual. El fariseísmo mata (...). Los tufos de la persecución, el tabaco y el alcohol, no son el olor fragante de la Verdad y el Amor (...). La religión judaica no era espiritual, por lo tanto, Jesús la denunció (...). La Ciencia Cristiana es la verdad evangélica pura"²⁶.

²⁵ He aquí algunas afirmaciones muy netas referentes a lo que la señora Baker categoriza como "sentido material" (contrapuesto a la Ciencia) y que es causa originante de todas las ilusiones: "El sentido material dice que la materia es algo fuera de Dios. El sentido material agrega que el Espíritu divino creó la materia y que la materia y el mal son tan reales como el Espíritu y el bien (...). El mal es irreal y el bien es todo lo que es real (...); el temor es la causa de toda enfermedad, es una falsedad autoconstituida, es oscuridad y nada, no existe y no tiene el derecho de existir". Y de aquí se sigue que "si se excluye de la mente mortal toda sensación de enfermedad y sufrimiento, no se podrá hallarla jamás en el cuerpo". Este ideario de la señora Baker aparece en el capítulo titulado "La gran revelación", de su "Restrospección" op. cit. 59-62.

²⁶ *Restrospección* op. cit. 64-65.

La Ciencia Cristiana no fue sino el resultado –quizá el más sobresaliente– del interés por la salud desde la fe que se ha dado en la experiencia americana del siglo XIX²⁷.

III- Madame Blavatsky: iniciados entre el Este y el Oeste.

Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) es, sin duda, una de las personalidades más vigorosas del siglo XIX desde el punto de vista de la religiosidad iniciática. Personalidad que atrajo las iras de muchos, incluso de algunos de sus primeros seguidores; pero que gozó también de una fama que ha llegado hasta nuestros días a través de quienes se sienten en comunión con el movimiento de la Nueva Era (*New Age*). Popularmente conocida como la señora Blavatsky, debe ser considerada como una de las fuentes del pensamiento ocultista moderno.

Entre las aportaciones que deben sumarse al haber de esta mujer rusa, además de la religiosidad iniciática y del ocultismo que tanto trató de difundir, está la fundación de la Sociedad Teosófica²⁸, el énfasis en la gnosis y en la necesidad de una lectura esotérica de las Escrituras santas²⁹, la reaparición del concepto

del continente Lemuria, y la introducción en el mundo occidental de importantes doctrinas de la religiosidad y filosofías orientales, tales como la reencarnación, las enseñanzas de los maestros del Tibet³⁰, los secretos del Universos, la próxima reaparición del Maestro Maitreya, etc.

La vida de la señora Blavatsky está repleta de viajes, encuentros con personajes famosos, peripecias de todo tipo, estudio de viejas enseñanzas gnósticas³¹, interés máximo en introducir en Europa y los Estados Unidos la sabiduría de Oriente, y la redacción de toda una literatura que harían de la teosofía una escuela considerada por muchos como el puente entre la filosofía y la teología en el sentido estricto del término.

Nacida en 1831 en Ekaterinoslav (Dnepropetrovski), en la actual Ucrania, de una familia aristócrata rusa, pasó siendo todavía muy joven y a causa de la muerte de su madre a casa de sus abuelos, donde se inició en algunas ciencias ocultas. Hacia los diecisiete

política ambiciosa de un sacerdocio sin escrúpulo (...). Sin embargo, a pesar de que los dogmas artificialmente fabricados y las deliberadas malas interpretaciones de los escoliadores son, evidentemente y sin duda alguna, 'falsedades ya explotadas', los textos mismos son minas de verdades universales. Sólo que para el mundo de profanos y pecadores eran, y son todavía, como los caracteres misteriosos trazados por 'los dedos de una mano de hombre' en la pared del palacio de Baltassar: *necesitan un Daniel para leer y comprenderlos*", en *Carácter esotérico de los Evangelios*, en la obra de H.P. BLAVATSKY *Estudios sobre Ocultismo*, Valencia 1989, 125-179. El texto en p. 136.

³⁰ Cf. J. BOWDEN, "H.P. Blavatsky" en *Who's Who in Theology*, Nueva York 1992, 19.

³¹ En la señora Blavatsky se descubre enseguida la visión gnóstica del cristianismo primitivo: "El culto a la letra muerta en la Biblia no es sino una forma más de idolatría, y nada más. Un dogma fundamental de la fe no puede existir bajo la forma de un Jano de doble cara. La "justificación" por Cristo no puede efectuarse por la elección o el capricho de uno, ya sea por la "fe" o por las "obras"; y como Santiago (II, 25) contradice a San Pablo (Heb XI, 31) y viceversa, uno de ellos ha de estar equivocado. Por consiguiente, la Biblia no es la "palabra de Dios", sino que contiene sólo las palabras de hombres falibles y maestros imperfectos. Ahora bien, cuando se lee esotéricamente podemos descubrir que contiene, aunque no toda la verdad, sí nada más que la verdad bajo una forma alegórica (...)", en "Carácter" art. cit. 130.

²⁷ W.A. CLEBESCH, *The Erosion of Healing and Guiding in the American Experience*, en W.G. MCLOUGHLIN, R.N. BELLAH (eds.) *Religion in America*, Boston 1968, 252-254; S.E. AHLSTROM, "The Science of Health" en *A Religious op. cit.* 1020-1026.

²⁸ Para una visión de la Sociedad Teosófica, desde diversas perspectivas, véase, F. PÉREZ MARTÍN, "La Sociedad Teosófica" en *Los Caminos del Espíritu. Escuelas y Maestros I*, Barath, Madrid 1988, 103-118; R. CALLE, "Los Teósofos" en *Historia*, op. cit. 189-204; F. DÍEZ DE VELASCO, "La Sociedad Teosófica" en *Hombres op. cit.* 504-505.

²⁹ Un texto muy significativo al respecto: "Todas estas escrituras son minas de falsedades si se aceptan las interpretaciones exotéricas de la letra muerta que sus comentaristas teológicos antiguos, y especialmente modernos, han venido realizando. Cada una de estas versiones sirvió en su momento como medio para asegurar el poder y la

años se casó con el coronel Nikifor Blavatski, mucho mayor que ella, y poco después –huyendo de él– se trasladó a la cosmopolita Constantinopla. Empezaba una vida de largos viajes³². En 1850 está en El Cairo, muy pronto se encuentra en la India intentando penetrar en el Tibet. Su máxima preocupación en los años siguientes radica en conectar con maestros y “mediums”. Así, en 1858 se encuentra en París con el famoso medium Daniel D. Home; en 1871, de nuevo en El Cairo, funda un grupo espiritualista y entra en contacto con Emma Cutting Coulomb; y en 1873, ya en Nueva York, continúa sus actividades mediáticas en asociación con los mediums William y Horacio Eddy.

El encuentro, sin embargo, con más consecuencias será el que tiene lugar en el estado de Vermont, años después, con Henry Steel Olcott (1832-1907). Ambos deciden fundar en 1875 la Sociedad Teosófica (*Theosophical Society*), cuyos objetivos marcarán el resto de sus vidas: la promoción de la fraternidad universal; el estudio asiduo de las religiones mundiales; y la investigación de los fenó-

³² En la breve biografía que P. RAVIGNANT dedica a la señora Blavatsky en su libro *Los Maestros Espirituales Contemporáneos*, Barcelona 1975, se lee que tres meses después de su matrimonio esta mujer huye a caballo hasta Tiflis. De allí pasa a Odessa, a Constantinopla, a El Cairo, donde se inicia en el ocultismo y en la magia a través de un maestro musulmán de origen copto. En París comienza a investigar en los métodos de hipnosis y magnetismo; en Nueva Orleans asiste a ceremonias vudú. Más tarde en Londres tiene por maestro a Kut Humi Lal Sing, “uno de los personajes más misteriosos del siglo”. Tras una estancia en México, parte en 1852 a la India, Ceilán y Singapur; vuelta a Nueva York cruzará más tarde el Pacífico y permanecerá varios meses visitando templos japoneses. En 1855, y desde Calcuta, emprende un viaje hacia Cachemira y el Himalaya entrando en contacto con monjes tibetanos y chamanes. Después Java, París, China otra vez, y finalmente pasa una larga temporada en el Cáucaso, en casa de su hermana, frecuentando brujos y curanderos de la región. Los siguientes diez años vuelve a viajar: China, Tibet, Persia, Inglaterra, Egipto, Palestina, Estados Unidos. Desde 1874 se encuentra en el estado de Vermont, donde conoce al coronel Olcott, fundando ambos la Sociedad Teosófica. Establecida la Sociedad primero en la India, la oposición de los misioneros cristianas hace que vuelvan sus organizadores a Londres, estableciéndose definitivamente entre Europa y los Estados Unidos. Cf. RAVIGNANT, *Los maestros* op. cit. 110-114.

menos psíquicos³³. La publicación periódica de la revista *The Theosophist*, en Bombay a partir de 1878, ayuda a extender la nueva sociedad. Sin embargo, el año anterior, aparecía *Isis Unveiled*³⁴, obra que iba a universalizar las teorías de la señora Blavatsky sobre el ocultismo ofreciendo una cosmovisión que será compartida por miles de lectores de diferentes países donde se ha traducido dicho libro. Durante varios años permanecen ambos autores en la India, donde fijan la sede central de la nueva sociedad en Adyar (Madrás) en 1882.

Una serie de incidentes desacreditará durante un tiempo a la señora Blavatsky. Es acusada de fraudes respecto a los mensajes (textos escritos en hojas de papel) que al decir de ella misma le envían periódicamente los Maestros (Mahatmas) de la Gran Hermandad Blanca. Toda esta problemática, recogida en el Informe Hodgson, es causa de que deba abandonar la India y establecerse definitivamente en Londres en 1887. Durante el reposo londinense la señora Blavatsky lleva a cabo una prodigiosa producción literaria. Concluye su extensa obra *The Secret Doctrine*³⁵, y dos escritos menores: *The Key to Theosophy*³⁶ y *The Voice of Silence*³⁷.

³³ Cf. J. GORDON MELTON, *New Age Encyclopedia*, Detroit 1990, 72. Y de manera más concreta: “1º) Formar un núcleo de la Fraternidad Universal de la Humanidad, sin distinción de raza, color, sexo o credo. 2º) Fomentar el estudio de las Escrituras, de las Religiones y de las Ciencias del mundo, tanto arias como no arias, y reivindicar la importancia de la antigua literatura asiática y principalmente de las filosofías brahmánicas, budistas y zoroastriana. 3º) Investigar los misterios ocultos de la Naturaleza, bajo todos los aspectos posibles, y los poderes psíquicos y espirituales latentes, especialmente en el hombre”. En C. FARBER, *Grandes iluminados de nuestro tiempo*, Barcelona 1992, 80.

³⁴ *Isis Unveiled* (2 vols.), New York 1877. Hay traducción castellana en Edicomunicaciones, Madrid 1978.

³⁵ *The Secret Doctrine* (2 vols.), London 1889.

³⁶ *The Key to Theosophy*, Londres 1889.

³⁷ Para una bibliografía en lengua castellana véase, M. GUERRA, “Blavatsky, Helena Petrovna” en *Diccionario* op. cit. 114-115.

En realidad toda la obra de esta mujer consistió –al menos desde su pensamiento más elaborado– en revelar en Occidente el ocultismo³⁸, en llevar a cabo el plan de los Maestros orientales y en la preparación de la llegada del Señor Maitreya. Su oposición a lo que llamará la “ciencia moderna” se basa en que rechaza orgullosamente la “sabiduría antigua”. Pero esto consiste en negar el principio fundamental de la teosofía: “El hecho de que el mundo se mueva por ciclos y que los sucesos se repitan en él, es una antigua –aunque siempre vigente– verdad irrefutable”. *La Babel del pensamiento moderno* es una crítica durísima contra quienes se consideran poseedores de verdades que creen haber descubierto en época reciente. Retóricamente afirma en ese escrito: “Estimados señores, ¿no se les ha ocurrido pensar alguna vez, cuán verdaderamente grande y casi divino sería el hombre o la mujer que pudiera inventar o descubrir algo en cada momento de la vida de la Humanidad, que no haya sido conocido e inventado en Edades anteriores? El cargo de ser tan gran inventor daría al acusado el derecho a los más altos honores. Muéstrennos, si pueden, ese mortal que haya enseñado en este ciclo histórico de nuestra Raza humana algo completamente nuevo. El Ocultismo –el verdadero Ocultismo de Oriente o la llamada Doctrina Esotérica– contesta las arrogantes pretensiones de esta época a través de sus estudiantes más capacitados; todo el conocimiento del que hacen alarde es naturalmente sólo un acto reflejo del pasado. En el mejor de los casos son ustedes los modernos popularizadores de ideas muy antiguas. Consciente o inconscientemente han despojado a los clásicos y filósofos antiguos, quienes a su vez,

³⁸ Dice al respecto en una de sus obras importantes: “La metafísica aria, es la que ha despertado interés por el conocimiento oculto, –la Ciencia más antigua, madre de todas las demás, puesto que las contiene en sí–. Ha sido el Ocultismo –síntesis de todos los descubrimientos de la Naturaleza y, principalmente, de las potencias psíquicas que hay dentro y más allá de cualquier átomo físico de materia–, el vínculo primitivo que ha unido en una sola piedra angular los fundamentos de todas las religiones de la Antigüedad”, en “Magia antigua en la ciencia moderna” artículo recogido en su libro *Estudios* op. cit. 1989, 49-62. El texto en p. 49.

habían sido sólo compiladores superficiales de la sabiduría Primitiva –cautelosos e inconclusos– debido a los terribles castigos que existían por divulgar los secretos de la Iniciación, enseñados durante los Misterios. ¡Fuera! Sus modernas ciencias y especulaciones no son sino los platos *réchauffés* (“recalentados”) de la Antigüedad: los huesos muertos –servidos con una *sauce picante* de craso materialismo, para enmascararlas– del alimento intelectual de los Dioses. Ragon estaba en lo cierto al decir en su *Maçonnerie Occulte* que “la Humanidad sólo parece progresar al lograr un descubrimiento tras otro, cuando en realidad únicamente encuentra lo que había perdido. La mayoría de nuestras invenciones modernas por las que reclamamos tanta gloria, después de todo, son cosas conocidas por el hombre desde hace tres o cuatro mil años”³⁹. Cita tan larga expresa una de las ideas más entrañablemente asumidas por la fundadora de la Teosofía. Para la señora Blavatsky es incuestionable que la Física y las Ciencias Naturales están en deuda con Anaxágoras, Empédocles y Demócrito; Descartes debe mucho a Leucipo, Demócrito, Lucrecio y Epicuro; Isaac Newton es deudor de Anaxágoras, Demócrito, Pitágoras, Aristóteles, Timeo de Locris, Lucrecio y Plutarco; y mucho antes que Galileo gritase su “eppur si muove” ya enseñaban lo mismo Pitágoras y Heráclides; y siglos antes de que B. Franklin supiese atraer los relámpagos lo hicieron ya los sacerdotes de Etruria. “Y de no ser por Arquitas –el discípulo de Pitágoras– la aplicación práctica de la teoría de las matemáticas sería hoy en día todavía desconocida quizá en nuestra gran Era de invenciones y máquinas”. Y en su deseo de ver en la Antigüedad formulada ya toda la Sabiduría de la que tímida e imperfectamente beben hoy las filosofías modernas y las religiones occidentales, afirmará sin dudar: “Si nuestros filósofos modernos hubiesen estudiado los antiguos libros de la sabiduría, la Kabalah, por ejemplo, en vez de burlarse de ellos, habrían encontrado desvelados muchos

³⁹ H. BLAVATSKY, “La Babel del pensamiento moderno”, en *Estudios* op. cit. 217-218.

de los secretos de la Iglesia y del Estado antiguos. Mas como no lo han hecho, el resultado es evidente"⁴⁰. La "confusión de lenguas" de la literatura bíblica –dirá Blavatsky– fue mucho más "armoniosa" que la babel del pensamiento moderno. A borrar ese pecado original dedicó toda su energía una mujer indomable y buscadora como fue la fundadora de la teosofía.

La Sociedad Teosófica tendrá, en aquellos años, como dos niveles de trabajo y proyección: el internacional estaría dirigido por Olcott, mientras que la señora Blavatsky creará y dirigirá la Sección Esotérica (*Esoteric Section*) hasta su muerte en mayo de 1891. Una mujer de extraordinaria personalidad entrará en el círculo de la Sección Esotérica todavía en vida de Helena P. Blavatsky: Annie Besant, discípula de la persona más influyente en el movimiento ocultista de los tiempos modernos.

IV- Annie Besant: anunciando la Nueva Era.

Annie Besant (1847-1933)⁴¹ es considerada como una de las principales figuras precursoras del movimiento de la Nueva Era (*New Age Movement*)⁴². Nacida en Londres (octubre 1847), llegó a ser una prominente líder feminista. De su madre había recibido un aprecio grande por las cosas del espíritu y ella misma se sintió llamada desde niña a realizar grandes obras en materia religiosa⁴³. Muy

joven contrae matrimonio⁴⁴ con el clérigo anglicano Frank Besant, aunque poco después el matrimonio se rompe por el incipiente ateísmo⁴⁵ que experimenta Annie Besant. Al no poder en conciencia compartir los sacramentos elegirá abandonar el hogar. "Me dijo mi marido que debía conformarme con las externas observaciones de la Iglesia y asistir a la comunión; rehusé. Entonces se presentó la alternativa: o sumisión o exclusión del hogar; en otras palabras, o hipocresía o expulsión. Elegí lo último"⁴⁶.

Mujer inquieta, se unió muy pronto a la Sociedad Nacional Secular (*National Secular Society*) y ya en 1874 pronuncia un discurso sobre los derechos políticos de las mujeres. Con Charles Bradlaugh⁴⁷ funda dos años después la Compañía Editorial del Libre Pensamiento, cuya producción literaria cuenta con libros sobre el control de nacimiento, ideales feministas, participación femenina

jueces romanos, los dominicos inquisidores, echada a los leones, torturada en el potro y abrasada en la hoguera. Un día me vi a mí misma predicando una nueva fe a una muchedumbre que me escuchaba y se convertía y yo llegaba a ser el fundador de una religión (...). Solía irritarme por haber nacido cuando las hazañas ya estaban realizadas y cuando no se presentaba la oportunidad de predicar y sufrir por una nueva religión", en *Autobiografía* op. cit. 41.

⁴⁰ "Entré en el matrimonio ciega y estúpidamente por temor de causar sufrimiento; estrujé mi corazón durante un año; después, despertada por la aspereza y la injusticia, endurecida e indiferente, me encerré dentro de un muro de hielo donde sostuve los conflictos mentales que por poco me matan, y aprendí por fin a vivir y a trabajar protegida por la armadura que doblaba la punta de las flechas que la herían dejando en su interior ilesa la carne, armadura que sólo me quitaba en presencia de muy pocos", en *Autobiografía* op. cit. 71.

⁴¹ A. Besant dedica muchas páginas de su obra autobiográfica al tema de cómo fue perdiendo la fe en la divinidad de Cristo, en los dogmas de las Iglesias y finalmente en la idea de Dios. Y son muy reveladoras las conversaciones que tuvo con el Dr. Pusey –uno de los más afamados clérigos anglicanos de su tiempo– en orden a resolver sus dudas sobre la fe. Cf. *Autobiografía* op. cit. 78-93. Especialmente, 90-93.

⁴² *Autobiografía* op. cit. 96.

⁴³ Charles Bradlaugh fue uno de los personajes que más influyó en su vida. Aunque años más tarde se separan por cuestiones ideológicas, primero por la entrada de Besant en las filas socialistas y más tarde por su conversión a las ideas de la señora Blavatsky, siempre se guardaron gran estima y respeto máximo.

⁴⁰ BLAVATSKY, "La Babel..." op. cit. 243.

⁴¹ Para conocer la personalidad de esta eminente mujer es recomendable la lectura de su *Autobiografía*, Madrid 1980. Esta traducción castellana está hecha sobre la cuarta edición inglesa por María Sola de Sellares.

⁴² GORDON MELTON, en la obra citada *New Age Encyclopedia* (65-68), considera a Annie Besant como "uno de los principales precursores del Movimiento de la Nueva Era".

⁴³ "A medida que fui creciendo, mis ensueños y fantasías eran menos fantásticos, pero más teñidos de verdadero entusiasmo. Leía los cuentos de los primitivos mártires cristianos y lamentaba profundamente haber nacido tan tarde, cuando no era posible sufrir por la religión. Pasaba horas soñando durante el día y me imaginaba ante los

en la política, etc. Las denuncias caen sobre la casa editorial⁴⁸. En su defensa la señora Besant se muestra como indiscutible oradora y feminista radical. Su amistad con George Bernard Shaw le aleja del ideario de Bradlaugh y le induce a la militancia en el partido socialista. "Me adherí a la *Fabian Society* porque se presentaba menos violenta hacia los radicales que las otras organizaciones socialistas y trabajé en ella intensamente como oradora y conferenciante (...) "⁴⁹. Besant luchó desesperadamente para que la jornada laboral fijada en 12 horas pasase a 8 horas durante cinco días de la semana, visitó las barridas más pobres de Londres, dio conferencias por toda Gran Bretaña como oradora socialista, colaboró en la creación de un movimiento inglés destinado a atraer la atención del público sobre los terribles sufrimientos de los prisioneros políticos rusos, trabajó por los obreros del muelle, y llevó adelante campañas para que se comprase únicamente en las tiendas que acreditaran haber pagado lo justo a los trabajadores...

Sus ideales van a sufrir, sin embargo, un profundo cambio. "Desde el año 1886 fue creciendo lentamente la convicción de que mi filosofía era insuficiente; de que la vida y la inteligencia eran algo superior y distinto a lo que yo había creído (...). Así comenzó el 1889, año inolvidable en el que encontré el camino hacia mi verdadera morada y tuve la inapreciable fortuna de encontrar y ser discípula de H. P. Blavatsky. Crecía cada vez con mayor intensidad el convencimiento de que se necesitaba algo más de lo que yo suponía para evitar los males sociales. La doctrina socialista bastaba desde el punto de vista económico, pero ¿dónde encontrar la inspiración, el movimiento que condujera a realizar la Fraternidad humana?"⁵⁰.

⁴⁸ A. Besant refleja perfectamente en su *Autobiografía* el ambiente de la Inglaterra decimonónica y las luchas de los librepensadores en medio de la intransigencia de la Iglesia oficial. Su relación con personajes importantes de la escena política y literaria inglesa muestra hasta qué punto el movimiento feminista tuvo decisiva importancia.

⁴⁹ *Autobiografía* op. cit. 236.

⁵⁰ *Autobiografía* op. cit. 256.

La lectura de la obra *The Secret Doctrine* de la señora Blavatsky será decisiva para el resto de su vida. Su entrada en el movimiento teosófico significa su dimisión como vicepresidenta de la Sociedad Nacional Secular. Durante un tiempo está en el grupo (Sección Esotérica) de discípulos más cercanos al entorno de la señora Blavatsky y a la muerte de esta el liderazgo de la Sección pasa a Besant. Son años de triunfo y gloria personal en América del Norte. En 1893 acude a Chicago, donde tiene un importante discurso en el primer Parlamento Mundial de las Religiones.

La vida de Annie Besant va a transcurrir a partir de entonces en la India. Desde allí debe resolver el contencioso con un grupo escindido de la Sociedad Teosófica, cuyo líder, William Q. Judge, había intentado asumir todos los poderes de la difunta señora Blavatsky. Su potente personalidad sortea los escollos de la agrupación sectaria y Besant se introduce de lleno en la vida de la India, abandera de las primeras escuelas para niñas y señoritas del país, promotora de las primeras luchas por la independencia de la India y elegida en 1919 presidenta del Congreso Nacional Indio (*Indian National Congress*).

Desde el punto de vista doctrinal, parte de su inmensa obra la llevará a cabo con Charles W. Leadbeater, antiguo clérigo anglicano. Juntos coeditarán obras como *Thought Forms* (1905), *Occult Chemistry* (1909) y *Man: Whence, How and Whither* (1913). Leadbeater inicia a Besant en el mundo del ocultismo y de la videncia. Durante casi treinta años será la presidenta internacional de la Sociedad Teosófica⁵¹. La obra de Annie Besant consistirá de manera fundamental en preparar adecuadamente la venida al mundo de Maitreya. "Donde más incidió Annie Besant fue en el llamado 'Cristianismo Esotérico', además de lo referente al nuevo Cristo o Mesías, cuya llegada inminente había de inaugurar, en 1882, una nueva era llamada del Espíritu Santo (...). Para esto contó con la

⁵¹ Cf. BOWDEN, "Besant, Annie" en *Who's* op. cit. 18.

orientación y ayuda del reverendo Charles Webster Leadbeater (...). Quisieron presentar públicamente la encarnación del 'Santísimo Bodhitsava Maitreya', o sea, el nuevo Buda, que esta vez aparecía en la persona de Krishnamurti, un joven indio de dieciséis años, que se había presentado en el centro teosófico de Adyar en 1911"⁵². Con ello se daría comienzo al nuevo ciclo en la evolución humana, cuyo vehículo anunciador sería Jiddu Krihsnamurti, aunque finalmente el maestro hindú se desentendería de la misión encomendada por Anni Besant en 1929.

La producción literaria de Annie Besant es inmensa. Entre sus principales obras merecen destacarse: *Seven Principles of Man* (1892); *The Ancient Wisdom* (1897); *Esoteric Christianity* (1901); *Thought Power* (1901); *A Study in Consciousness* (1894); *The Spiritual Life* (1912)⁵³. Pero la pregunta es pertinente: ¿Cuál es la identidad de la Teosofía comparada con otros grupos que se quieren también herederos de las sabidurías antiguas? Es un tema ya estudiado en otros lugares⁵⁴. Baste recordar aquí que la Teosofía basa su sabiduría en los Mahatmas (separándose así del Espiritismo), y afirma que su norma y pauta es el Uno y el Absoluto (separándose así de la Antroposofía, de R. Steiner).

Cuatro mujeres –Ann Lee, Mary Eddy Baker, H.P. Blavatsky y Annie Besant– de valía extraordinaria, con marcada personalidad. De raíces cristianas, pero innovadoras y creativas religiosamente, salieron de los círculos ortodoxos de sus orígenes. Ann Lee, con una firme convicción de que la religiosidad sólo puede vivirse en

⁵² FARBER, *Grandes* op. cit. 87. Y en su conclusión dirá: "Como sea, la Sociedad Teosófica alcanzó un auge increíble bajo la dirección de la doctora Besant, y se extendió de tal modo que hubo necesidad de hacer secciones y ramificaciones. El entramado que alcanzó la Sociedad Teosófica es tan enorme, tan complejo, que por sí sólo precisaría todo un libro para ser explicado" (88).

⁵³ Para la bibliografía en lengua castellana, cf. M. GUERRA, "Besant, Annie" en *Diccionario* op. cit. 106-107.

⁵⁴ FARBER, *Grandes* op. cit. 90-91.

comunidad, y en comunidad cerrada, y de que con ella se había manifestado definitivamente la forma femenina de lo crístico. Mary Eddy Baker, convencida de que la salvación cristiana o tiene repercusiones en la misma salud corporal o no es en absoluto salvación, y con una visión filosófica de que el pecado, la enfermedad y la muerte son realidades ilusorias. Creadora de una institución eclesial cuyo Vaticano se halla en Boston. La señora H.P. Blavatsky, introductora en el mundo de Occidente de las viejas sabidurías orientales, y desde su misteriosa personalidad iniciadora de la Sociedad Teosófica, que no acaba de arraigar en nuestro pragmático Occidente. Y Anni Besant, cuyo proceso vital –desde la negación de la fe en Dios, pasando por una militancia socialista, discípula obediente de la Blavatsky, más tarde luchadora por la causa de una India independiente y libre y visionaria –finalmente– de una Nueva Era– todavía hoy nos admira.

Cuatro mujeres excepcionales. Me cuidaré mucho de tratarlas de "sectarias", en el sentido popular y peyorativo del término. Las veo, más bien, como representantes cualificadas de la religiosidad marginal. Buscadoras, libres, visionarias, utópicas... que no se rindieron ante nada ni ante nadie.

Sectas y manipulación de la mujer

Breve historia de un espejismo

M^a José López Pérez

María José López Pérez. Licenciada en Filosofía por la Universidad de Granada, Master en Sofrología, trabaja como sofróloga en la Clínica San Pablo de Granada, es profesora de la Escuela Andaluza de Sofrología e imparte cursos en la Real Academia de Medicina de Granada y Filosofía de la Religión en el Instituto de Estudios Teológicos Santa Teresa de esa ciudad. Es miembro de la Asociación de Teólogas Españolas. Es autora de "Cuerpo, sexo y mujer en la perspectiva de las antropologías" en Mercedes Navarro (ed.), *Para comprender el cuerpo de la mujer*, Estella 1996.

SECTAS Y MANIPULACIÓN DE LA MUJER

Breve historia de un espejismo

M^a José López Pérez

Introducción

Recuerdo la primera vez que estuve en el desierto. Fue en Túnez. Yo tenía unas ganas inmensas de llegar a la zona donde el guía nos había comentando que se podía disfrutar del fantástico espectáculo de los espejismos. Como buena turista principiante iba armada de mi cámara de vídeo dispuesta a grabar todo lo que se pusiera delante de mí. Al llegar al lugar no podía creer lo que estaba viendo: en el horizonte se desplegaban fantásticas imágenes. Alcé mi cámara y comencé a grabar. El guía me indico que sólo grabaría el horizonte. Yo, atónita, me reí de él. ¡Estaba viendo por el objetivo de la cámara el espejismo! Y, si yo lo veía a través del visor, la cinta lo recogería. Pero nada más lejos de la realidad. Al visionar la cinta sólo estaba el horizonte. El guía tenía razón y yo me había dejado llevar por lo que parecía lógico y evidente, sin atender a ninguna

explicación que sobre el fenómeno de los espejismos intentaban darme. De este viaje aprendí dos cosas importantes, a saber: primero, que nada se pone delante de mí sino que soy yo quien se pone delante de las cosas y, en segundo lugar, que lo evidente no tiene por qué ser lo verdadero y que nuestros sentidos a veces nos permiten experiencias fabulosas que no tienen por qué ser reales. En las páginas que siguen intentaré acercarme al tema de las sectas y la mujer en el siglo veinte sin olvidar estas dos lecciones, ya que si algo distingue a los movimientos sectarios de este siglo es la fabricación de fabulosos y hechizadores espejismos que encantan a los hombres y mujeres ávidos de encontrar sentido y respuestas rápidas a preguntas que engloban toda su existencia. Esto se da de una forma especial en las mujeres, pues quizá en esta época más que en otras la búsqueda de identidad y de sentido de la existencia femenina se ha tornado más acuciante que en otras. Las mujeres necesitamos saber quiénes somos, qué se espera de nosotras, qué lugar tenemos en esta sociedad y hacia dónde vamos. Tenemos también una especial sensibilidad o quizá costumbre de vivir cercanas a nuestro cuerpo y a nuestros sentimientos, y es aquí donde los movimientos sectarios sobre todo de corte psicológico y de terapias alternativas tienen un terreno abonado y fértil.

A lo largo de estas páginas sería interesante que al tiempo de leerlas reflexionásemos acerca de cómo todos, en determinados momentos, somos susceptibles de sucumbir al encanto del espejismo. Todos en algunos momentos de nuestra vida somos vulnerables al encanto de las respuestas fáciles, a las soluciones rápidas. Este año una amiga, casada, con un buen trabajo, inteligente, sensible, se topó, o más bien se acercó, a Nueva Acrópolis atraída por conferencias que tocaban temas que para ella eran importantes. Y, por donde, le atendió un chico encantador, casado, padre responsable que hacía justo lo que ella echaba de menos en su marido y para colmo perdía el tiempo escuchándola, la entendía perfectamente. Hasta que empezaron a pedirle que dedicara cada vez más

tiempo a la organización, no para formarse sino para trabajar gratis, pues así es como su vida podía tener sentido y quizá cumplir la frase de su fundador acerca de las mujeres: *esas pobres estúpidas con faldas que solo alcanzan algo de dignidad por el trabajo para y en la Nueva Acrópolis*. Mi amiga tardó bastante tiempo en dar crédito a ello pero al final lo consiguió, aunque desgraciadamente no siempre es así.

En el tema que nos ocupa hay una cuestión fundamental: *las palabras*, el modo en que las imágenes mentales, que despiertan emociones y sentimientos y evocan otras ideas y sentimientos que van engrosando el contenido de dichas imágenes y que de forma mágica cobran vida en las narraciones verbales. Esta es la tarea de un buen narrador, de un buen contador de cuentos, pero también de los líderes de las sectas, maestros de la palabra, manipuladores del lenguaje, de la realidad, creadores de espejismos que prometen utopías intelectuales, espirituales, políticas, sociales y de autorrealización.

Una de las mayores dificultades cuando intentamos acercarnos a este tema para comprenderlo e investigarlo es el terrible entramado legal y social que rodea al fenómeno sectario. Es casi imposible acceder a sus documentos, saber quiénes son realmente, qué quieren conseguir..., qué tipo de asociación son... Nos enfrentamos a un entramado inexpugnable que cambia de forma, de sitio, de usos, de lenguaje, que se oculta y desaparece para volver con más fuerza si cabe.

Otra de las grandes dificultades sobreviene a la hora de intentar abordar el problema de la definición del término *secta* y del fenómeno al que hace referencia, ya sea como grupos destructores de la personalidad, grupos desestructurantes etc., y su relación con los nuevos movimientos religiosos¹. Hay muchas definiciones e ideas acerca de lo que es una secta y a veces los autores, los estudiosos, no se ponen de acuerdo ni en la forma ni en el fondo de dicha definición.

¹ Para profundizar en este tema sería interesante consultar la obra de J. GARCÍA HERNANDO (dir), *Pluralismo Religioso en España* (vol. II, *Sectas y Nuevos Movimientos religiosos*), Madrid 1993.

La palabra *secta* suele connotar algo extraño, algo que no es normal, algo que resulta ajeno a nosotros. Pero las sectas hoy en día no son un fenómeno marginal y los que ingresan en ellas poco difieren de cualquiera de nosotros. En la mayoría de los casos tendemos a pensar que se trata de personas con problemas psicológicos o con graves conflictos personales pero esto no es cierto salvo en un reducido número de casos.

Los grupos sectarios no sólo son aquellos cuyos nombres se suelen reconocer, pues ello sólo indica que son más visibles por su tamaño, por su conducta o por sus tendencias marcadamente autodestructivas. Pero no todas son así. Podríamos inscribir las sectas y grupos sectarios en dos grandes categorías: el primero está compuesto por sectas y grupos sectarios que utilizan para captar y adiestrar a sus miembros procesos organizados de persuasión psicológica y social diseñados para producir cambios de actitud y establecer notables grados de control sobre la vida de los seguidores así como fomentar una total dependencia de los mismos hacia el grupo. Estas sectas engañan, manipulan y explotan a sus miembros reteniéndolos tanto tiempo como sea posible.

La segunda categoría está compuesta por aquellos grupos que utilizan programas de entrenamiento para la concienciación de grupos grandes, de venta comercial, y otras organizaciones de progreso personal, base psicológica o miscelánea, que emplean procesos semejantes de persuasión coordinada intensa quizá no tan agresiva ni despersonalizadora, ya que no pretenden retener a sus clientes por mucho tiempo. Su objetivo es conseguir los máximos beneficios económicos con el mínimo riesgo, por ello prefieren que los adeptos compren más cursos y productos y lleven a otros clientes, manteniéndose en contacto tal vez por un año o dos.

Así, los grupos de ambas categorías usan procesos de reforma de pensamiento. Los líderes de estos grupos tienden a presentar programas coordinados de influencia coercitiva y control de la con-

ducta con el empleo de técnicas de persuasión para lograr un cambio en las actitudes de los posibles adeptos con respecto a los contenidos doctrinales del grupo. A este proceso se le denomina establecimiento de relaciones sectarias, es decir, una relación en la que una persona induce intencionadamente a otras a volverse total o casi totalmente dependientes de ella respecto de casi todas las decisiones importantes de la vida, e inculca en esos seguidores la creencia de que ella posee algún talento, don o conocimiento especial.

Los grupos sectarios se distinguen de otros grupos fundamentalmente por tres factores:

- El origen del grupo y el rol del líder. En la mayoría de los casos hay una persona, típicamente el fundador, en la cima de la estructura de la secta, y la toma de decisiones se centra en él. Se trata de estructuras fuertemente jerarquizadas y autoritarias. Este líder suele ser en la inmensa mayoría de los casos un hombre. Estos líderes poseen las siguientes características:
 - Los líderes de sectas son personas autodesignadas y persuadidas de tener una misión especial en la vida o poseer un conocimiento especial.
 - Suelen ser decididos y dominantes, y a menudo son descritos como carismáticos. Poseen un alto poder de seducción que va desde lo místico a lo puramente sexual.
 - Los líderes de sectas centran la veneración en sí mismos. Son personas narcisistas, egocéntricas y despojadas en la mayoría de los casos de cualquier tipo de escrúpulo o culpabilidad.
- La estructura de poder o relación entre el líder y sus seguidores.
 - Las sectas tienen una estructura autoritaria. El líder es la autoridad suprema.
 - Las sectas parecen ser innovadoras y exclusivas. Casi todas las sectas afirman que sus miembros son elegidos, selectos, especiales, mientras que los que no son miembros son considerados seres inferiores.

- Las sectas suelen poseer un sistema ético doble. Se insta a los miembros a ser honestos y abiertos dentro del grupo y a confesar todo al líder. Al mismo tiempo, se les alienta a engañar y manipular a los que no son miembros. La filosofía dominante en las sectas es que los fines justifican los medios, una visión que les permite establecer su propio estilo de moralidad, fuera de los límites sociales normales.
- El uso de un programa coordinado de persuasión.
 - Las sectas suelen ser totalitarias, u omnicomprendivas, en el control de la conducta de sus miembros y también ideológicamente totalitarias, y exhiben fanatismo y extremismo en su cosmovisión. La forma de ese compromiso varía de un grupo a otro, por medio de ese compromiso se alcanza el esclarecimiento. Se promueve un tipo de pensamiento llano, es decir, o blanco o negro, se suprime cualquier tipo de matiz, de crítica, y se maximizan todos los elementos emotivos y afectivos que aportan seguridad a niveles muy primarios e irracionales. No se trata de comprender, de pensar, sino sólo de sentir.
 - Las sectas suelen exigir a sus miembros que se sometan a una importante ruptura o cambio en el estilo de vida. La táctica del aislamiento es uno de los mecanismos más comunes de control y de dependencia forzosa de la secta.

Teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente podríamos definir como secta *todo aquel movimiento o grupo de carácter totalitario caracterizado por la adscripción de personas totalmente dependientes de las ideas del líder y de la doctrinal del grupo dirigidas por el líder, que puede presentarse bajo la forma de entidad religiosa, asociación cultural, centro científico o grupo terapéutico; y que utiliza las técnicas de control mental y de persuasión coercitiva para que todos los miembros dependan de la dinámica del grupo, y pierdan su estructura, su idea de pensamiento individual, a favor de la idea colectiva y del grupo, creándose muchas veces un*

fenómeno de epidemia psíquica y un fenómeno de pensamiento colectivo, sin que tenga que ver la personalidad propia del individuo².

El problema de la definición está íntimamente ligado al de la configuración de una tipología. Pero ello no es tarea fácil, pues nos encontramos con multitud de tipologías según se atiende a criterios psicológicos, sociológicos, jurídicos...; a sus raíces, a sus orígenes³... A finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta las sectas eran de tipo religioso, en la actualidad creer esto sería erróneo. Una secta puede formarse alrededor de cualquier contenido: política, religión, comercio, técnicas de mejoramiento personal, modas relativas a la salud, cuestiones de ciencia ficción, psicología, fenómenos del espacio exterior, meditación, artes marciales, estilos de vida ecológicos.

Manuel Guerra⁴ encuadra los nuevos movimientos religiosos en nueve grupos con numerosos subgrupos:

- Nuevos movimientos religiosos de impronta cristiana:
 - De impronta cristiano-católica.
 - De impronta cristiano-protestante.
 - De impronta ortodoxa.
- De impronta islámica.
- De impronta oriental.
- Restauradores del paganismo antiguo.
- Nuevos movimientos religiosos relacionados con los seres espirituales no divinos.
- Nuevos movimientos religiosos ufónicos o de los extraterrestres.

² Cf. F. AZCONA, *Las sectas en España*, Madrid 1205-1206.

³ Para una mayor información sobre la cuestión referente a criterios y tipologías puede consultarse J. GORDON-MELTON, *Encyclopedia of American Religions*, Detroit 1989; J.M. VERMANDER, *Des sectes diablement votres*, Paris, 1981; J. BOSCH, *Para conocer las sectas*, Estella 1993; J. VERNETTE, *Sectes et réveil religieux*, Mulhouse 1976.

⁴ Cf. J. GARCÍA HERNANDO, "La tipología como problema al estudio de las sectas" en F. DE OLEZA, *Las sectas en una sociedad en transformación*, Madrid 1997, 67-125.

- Nuevos movimientos religiosos desacralizados, esotéricos y gnósticos.

En medio de esta realidad compleja y multicolor hay algo que aparece con una nitidez sorprendente: la creencia poco tiene que ver con los problemas de las sectas, es decir, en los grupos sectarios, el sistema de creencias, sea religiosa, psicoterapéutica, política, New Age o comercial, termina por ser una herramienta que sirve a los deseos, los caprichos y los planes del líder. La creencia se transforma, pues, no en experiencia religiosa o espiritual sino en ideología que aliena y anula a los miembros de dichos grupos.

Para entender las sectas debemos examinar la estructura y la práctica, no las creencias, puesto que la libertad para creer es un derecho internacionalmente reconocido y amparado por las distintas legislaciones. Lo que separa la nueva religiosidad, los grupos de espiritualidad alternativa de los grupos sectarios es, no la creencia, sino cómo se estructura y cómo es su praxis. Un grupo sectario nunca promoverá entre sus miembros una auténtica experiencia espiritual, entendiendo por ella una experiencia que haga crecer al individuo en conciencia de sí mismo, en autonomía y en libertad personal y profundo sentido crítico respecto a lo que le rodea, empezando por la propia institución o grupo en el que se da dicha experiencia. Esto nos pone de manifiesto un problema que excede los objetivos de estas páginas pero que no quiero renunciar al menos a enunciar. Se trataría de los movimientos fundamentalistas que se están produciendo y radicalizando dentro de la Iglesia Católica y que bajo mi punto de vista, encajarían dentro de las características propias de un grupo sectario. Quede esto aquí sólo enunciado para una posible posterior discusión y diálogo. Creo que, si tenemos que ser objetivos y críticos con la sociedad que nos rodea y estar atentos a los espejismos que nos ofrecen las sectas, de igual manera debemos mantener ese talante en lo que se refiere a la Iglesia Católica.

Los movimientos sectarios del siglo XX

I- *Problemas históricos que abonan el terreno.* La historia nos dice algo sobre los periodos en que prosperan las sectas. Parece ser que ha habido legiones de mesías, gurúes o maestros autoproclamados en el curso del tiempo. Pero esos tipos, siempre presentes entre nosotros, sólo logran una adhesión sustancial en ciertos periodos. Tradicionalmente, esos periodos se han visto marcados por una turbulencia social, política especial o un desbarajuste en la estructura y las normas de la sociedad predominante. Estas épocas de crisis, de grandes cambios, de profundas transformaciones sociales son en las que florecen las sectas.

En épocas en que la sociedad funciona de tal manera que denota una estructura, un sentido de solidaridad social, que permite a sus miembros socializarse sin altos niveles de frustración, el número de personas captadas por sectas es menor. Los individuos en este proceso de socialización conocen cuáles son las conductas más plausibles, les gusten o no. Pero cuando en este proceso el individuo no ve cuál es su lugar, cuáles son las reglas o las respuestas socialmente convenidas a las grandes preguntas de la vida, entonces los niveles de angustia y frustración aumentan y es en ese momento cuando los líderes de las sectas aparecen como conjuradores del desconcierto, la angustia, atrayendo con el mágico sonido de sus flautas a los individuos a sus causas ofreciendo respuestas a los problemas de la vida. Los líderes de las sectas suelen afirmar que tienen acceso a conocimientos antiguos que sólo ellos han recuperado o conocimientos nuevos que sólo ellos han descubierto, o alguna mezcla de ambas cosas, y que esa circunstancia los califica para una misión especial en la vida. Se trate de la posesión de arcanos conocimientos o de los secretos más avanzados del universo, se espera que los seguidores ingresen en el grupo de elegidos, la comunidad o la esfera del líder. Hacerlo significa, por lo general, dejar la familia y los amigos y abandonar la mayor parte de lo que

ha sido su vida y su mundo. A cambio de participar en ese grupo de elegidos, se les dice a los seguidores que podrán compartir con el líder esos conocimientos especiales.

Hemos visto históricamente que, a medida que se desintegra el tejido de la sociedad, los líderes autoproclamados reclutan seguidores con facilidad. La gente que no sabe cómo hallar un sentido en la confusión que la rodea busca directivas y se torna más abordable y vulnerable a las manipulaciones y a la explotación de esos hábiles creadores de ilusiones. La certeza y las soluciones sencillas de problemas complejos en la toma de decisiones se convierte en ofrecimientos atractivos en un mundo que parece inestable, frágil, relativo y en rápido cambio.

Este desconcierto histórico se hace mucho más patente en la segunda mitad del siglo y de una forma muy especial a partir de la década de los sesenta. Es en esta época donde se produce un especial renacer de los grupos sectarios. El ambiente de desencanto, los cambios profundos que se producen en el mundo, los movimientos de contracultura y aire revolucionario que se respira sobre todo entre estudiantes y clase obrera, la irrupción de las drogas, la fascinación por Oriente, los movimientos de liberación de la mujer, la revolución sexual..., van creando un caldo de cultivo ideal para la irrupción de las sectas en ambientes que buscan un estilo de vida alternativo que propicie la trascendencia del sí mismo, la paz mundial, el esclarecimiento personal, el amor libre, la transformación de la tradición. El mundo se torna vasto, misterioso, impredecible: se necesitaban instrumentos míticos y sabios maestros que muestren un camino, que abran horizontes de sentido, que propicien nuevas experiencias espirituales... Un ejemplo de ello es la fascinación que ejerció sobre toda una generación Carlos Castaneda y las enseñanzas de D. Juan.

En medio de esta turbulencia cada maestro, gurú o líder afirmaba poseer la "verdad", la respuesta y la solución, y exigía compromiso, sacrificio y entusiasmo. Términos tales como meditación, yoga,

trascendencia y esclarecimiento pasaron a ser palabras de uso cotidiano a fines de la década de los sesenta y comienzo de los setenta.

En la década de los setenta aparecen con especial fuerza las sectas para expandir la conciencia. Presenciamos una era en la que la conciencia psicológica, la expansión de la conciencia y el movimiento del potencial humano, eran influencias fuertes. Así, la primera oleada de sectas, que habían tomado mucho de las filosofías orientales en que la meditación, el yoga y las prácticas de zen tantra eran prominentes, fue pronto completada por grupos neocristianos, políticos y de base psicológica, con una ocasional e interesada combinación del maestro de turno y de ideologías según su particular personalidad. Nos encontramos con grupos transformacionales, políticos, control mental, espirituales. En estos últimos florecieron muchas mujeres líderes. Combinaban elementos de religión oriental y occidental con una fuerte dosis de psicología transpersonal y misticismo. Se promovían experiencias espirituales personales. Las creencias en el karma y en fenómenos psíquicos, tales como auras, proyecciones astrales, vidas pasadas y renacimientos, era la ideología fundante de esos grupos. Un ejemplo es Helen Schuman, psicóloga de la Universidad de Colombia, con sus cursos de Milagros. Supuestamente tres volúmenes que le fueron dictados durante 7-8 años por Jesucristo.

En la década de los ochenta nos encontramos con sectas psicológicas, ocultistas y de prosperidad.

- Las sectas de corte psicológico surgen alrededor de grupos de psicoterapia, donde en lugar de alentar la autonomía personal, los pacientes son llevados a relaciones sumisas, obedientes y dependientes con respecto al terapeuta-líder. Dichos terapeutas utilizan técnicas de influencia indirecta, engañosas y coercitivas.
- Los grupos ocultistas abarcan desde el satanismo a técnicas secretas para alterar la conciencia, pasando por médiums que se comunican con espíritus, ángeles o extraterrestres.

- Los ajustes de la economía de estos últimos años han hecho que florezcan grupos sectarios referidos a la prosperidad. Estos grupos afirman que combinando el pensamiento positivo con una buena conciencia psicológica se puede obtener fácilmente grandes beneficios económicos. Sólo hay que entrar en la organización, comprar determinados productos o realizar determinados trabajos.

Estos grupos que en principio parecen tan diferentes no lo son tanto, pues, aunque en los métodos e incluso en el contenido difieren, en los fines son idénticos: el enriquecimiento personal de sus líderes.

II- *Métodos de captación y actuación.* Los grupos sectarios no irrumpen en la vida de los posibles adeptos de golpe. No violentan a la persona. Su acercamiento es sutil y podríamos decir que es todo un proceso desde la toma de contacto hasta llegar a formar parte de uno de estos grupos.

Podríamos hablar de cuatro pasos:

- Primer acercamiento: consiste normalmente en conferencias, cursillos, seminarios, retiros..., "relaciones humanas" que permiten por una parte seleccionar a los posibles candidatos y por otra despertar el interés en el posible adepto.
- Invitación a un grupo "fachada": grupos de estudio, clases de yoga, meditación, crecimiento personal, programas para bajar peso, para dejar de fumar, terapias alternativas... En general cuando se acude por primera vez a uno de estos grupos no hay nada que indique que nos encontramos a punto de entrar en contacto con un grupo sectario.
- Primer contacto con la secta: bombardeo de amor: es un esfuerzo coordinado, normalmente por el líder, que implica que todos los miembros antiguos del grupo abruman a los recién llegados

con halagos, seducción verbal, afecto, muchísima atención y constante refuerzo, con lo que se evita cualquier tipo de conflicto o de crítica.

- Seguimiento: lograr un compromiso mayor. Muchos son los métodos utilizados por las sectas para conseguir ese compromiso y con el tiempo la total dependencia del individuo con respecto al grupo; quizá el más utilizado y más peligroso es el conocido como lavado de cerebro, coerción psicológica y reforma de pensamiento.

Vamos a intentar adentrarnos en estos procesos. La clave para lograr la reforma del pensamiento es mantener a los sujetos inconscientes de que se les manipula y controla. Se pone en acción un complejo conjunto de factores interconectados, que, sea rápida o lentamente, producen cambios profundos en la mentalidad del sujeto elegido.

Las tácticas de reforma de pensamiento están organizadas para:

- Desestabilizar el sentido de sí misma de una persona.
- Conseguir que la persona reinterprete drásticamente su historia y altere de manera radical su cosmovisión y acepte una nueva versión de la realidad y de la causalidad.
- Desarrollar en la persona una dependencia respecto de la organización, y de esa manera convertir a la persona en un agente utilizable.

Las condiciones para poder llevar a cabo un programa de reforma de pensamiento vienen definidas por Singer⁵:

- Mantener a la persona inconsciente de lo que está sucediendo y de cómo se cambia gradualmente. Se trata de un proceso de con-

⁵ R. OFSHE, M.T. SINGER, "Attacks on Peripheral Versus Central Elements of Self and the Impact of Thought-Reforming Techniques" en *Cultic Studies Journal* 3/1 (1986).

sentimiento no informado. Por ejemplo, en Nueva Acrópolis es curioso como formulan esto: no asustar al recién llegado, colmarlo de amistad de manera que poco a poco se le vaya introduciendo en la doctrina, pero procurando que cada paso le resulte absolutamente lógico y natural.

- Controlar el ambiente social y/o físico de la persona, en especial controlar su tiempo. Son innumerables las distintas sectas que por ejemplo invitan a sus miembros a recitar oraciones, cantar o realizar ejercicios de respiración o meditación pautados a lo largo del día.
- Crear sistemáticamente una sensación de impotencia en la persona suprimiendo sus sistemas de apoyo y su capacidad para actuar de manera independiente.
- Manipular su sistema de recompensas, castigos y experiencias de tal manera que se inhiba la conducta que refleje la anterior identidad social de la persona.
- Manipular su sistema de recompensas, castigos y experiencias para promover el aprendizaje de la ideología o sistemas de creencias del grupo y las conductas aprobadas por el mismo.
- Presentar un sistema cerrado de lógica y una estructura autoritaria que no permite ninguna realimentación y rechaza toda modificación salvo por aprobación del liderazgo u orden ejecutiva. El objetivo de todo esto es la conversión o la remodelación de la persona. Cuando aprende a modificar sus conductas anteriores para poder ser aceptada en ese ambiente cerrado y controlado, cambia.

Unido a todo lo anterior se suelen utilizar técnicas fisiológicas de persuasión. Suelen combinarse dos métodos:

- Inducir respuestas fisiológicas predecibles al someter a los seguidores a ciertos ejercicios y experiencias planificadas, y luego interpretar esas respuestas de manera favorable a los intereses del líder.

- La hiperventilación a que se somete a los candidatos produce efectos como el mareo, sensación de pérdida de control, de conciencia, hormigueo en manos y pies...; esto produce una profunda sensación de confusión en el individuo además de una cierta angustia aprovechada por el líder para aparecer de forma tranquilizadora, sonriente y efectuar su particular interpretación de los síntomas. Le explicará que es un síntoma de progreso, de superación personal, de acercamiento a los núcleos problemáticos, de proximidad con Dios, y que se está acercando a un nuevo nivel de esclarecimiento.
- El movimiento repetitivo hace entrar a los candidatos en un estado de cierta pérdida de conciencia o de trance. Esto será interpretado por el líder como que se están acercando al éxtasis y a nuevos niveles de conciencia. Expresará su profunda satisfacción y agradecimiento por el gran trabajo realizado. Su encanto personal y sus dotes de seducción harán el resto. El nuevo adepto estará dispuesto a hacer cualquier cosa que se le proponga con tal de volver a sentir el reconocimiento del líder. Esto es especialmente sangrante cuando el adepto es una mujer. La mayoría de las mujeres que se acercan a grupos en los que se realizan este tipo de técnicas, especialmente grupos de terapias alternativas, crecimiento personal, meditación, suelen acercarse buscando algo que les haga sentirse mejor como mujeres, que les ayude a superar distintas frustraciones fruto de su trabajo, de una relación afectiva no satisfactoria, de conflictos sexuales o simplemente porque están desorientadas y dispuestas a confiar en cualquiera que les escuche o que simplemente repare en su existencia. Con lo cual se convierten en presas fáciles para individuos de gran capacidad seductora que poco tardan en generar fuertes dependencias y alienaciones. Los problemas que las llevaron a esos grupos lejos de solucionarse se agravan y en la mayoría de los casos acaban convirtiéndose en trastornos psicológicos de variada intensidad, pero de difícil solución en casi todos los casos.

- El cambio en la dieta, en el sueño y en el estrés provocan una pérdida de control sobre lo que está sucediendo. Las capacidades cognitivas disminuyen, la labilidad e irritación emocional se disparan. El único que parece saber controlar y aportar bienestar y tranquilidad es el líder, con lo que la dependencia se torna absoluta.
 - Las manipulaciones corporales, como por ejemplo la presión sobre el globo ocular, que hace que al presionar el nervio óptico aparezcan haces de luz que serán como la visión de la luz divina, recompensa a tanto esfuerzo y sufrimiento. Igual ocurre con la presión sobre los oídos, con ella se produce un sonido que es interpretado por líder como el enorme regalo, sólo otorgado a los elegidos para poder escuchar el sonido de la armonía divina. Las manipulaciones dolorosas van encaminadas a romper las frágiles defensas que puedan quedar en pie. Con ellas se rompe el sistema de recompensas y castigos. Se trata, según el líder, de pruebas en el avance del adepto, el dolor estaría en relación con el avance o el retroceso en el camino de esclarecimiento personal.
 - La ansiedad inducida por la relajación es utilizada de igual forma que los elementos descritos anteriormente. Cuidando mucho de no explicar la verdadera razón de dicha ansiedad ni por supuesto los mecanismos fisiológicos que pueden estar provocándola.
- Provocar ciertas respuestas de conducta y emocionales al someter a presiones y manipulaciones psicológicas, para explotar luego esas respuestas e inducir a una mayor dependencia del grupo.
 - Otras técnicas utilizadas para similares fines son:
 - Trance e hipnosis/trance naturista.
 - Imaginería guiada. Esta técnica es especialmente peligrosa en manos de estos grupos ya que gracias a ella se pueden introducir reflejos condicionados, vivencias o recuerdos sobre los que el sujeto no tiene control ni le pertenecen.

- Directivas indirectas.
- Revisión de la historia personal. Práctica de testimoniar.
- Presión de los pares y modelado.
- Manipulación emocional. Cialdini⁶ señala 6 categorías:

1. Coherencia. Si se ha hecho un compromiso con el grupo y luego se rompe, lo harán sentir culpable.
2. Reciprocidad. Si acepta el amor del grupo y su atención y dedicación debe pagarle con la misma moneda.
3. Prueba social. El grupo se comporta de una forma determinada. Debe hacer lo mismo, pues es bueno, apropiado y esperado.
4. Autoridad. Si tiende a respetar la autoridad y el líder de su secta afirma poseer conocimiento superior, poder y misiones especiales en la vida, lo aceptará como una autoridad.
5. Gusto. Si es bombardeado con amor, le hacen sentirse deseado, aceptado, amado y disfruta de la gente del grupo; entonces piensa que debe obedecer a ese grupo.
6. Escasez. Si le dicen que sin el grupo usted se perdería todos los saberes maravillosos, saber de sus vidas anteriores, vivir libre de estrés, vivir siempre aceptado y amado, usted sentirá que tiene que decidirse ya.

Sectas en España. Las más importantes. Breve historia⁷

En España el movimiento sectario no es tan gigantesco como en otros países europeos o americanos, y estamos bastante lejos del

⁶ R. B. CIALDINI, *Influence: The New Psychology of Modern Persuasion*, New York 1984.

⁷ M. GUERRA, *Diccionario enciclopédico de las sectas*, Madrid 1998; C.V. MANZANARES, *Nuevo diccionario de sectas y ocultismo*, Estella 1998; P. RODRÍGUEZ, *Las sectas, hoy y aquí*, Barcelona 1993.

volumen de adeptos y sectas que se dan por ejemplo en Estados Unidos. Pero ello no quiere decir que el problema no nos afecte ni sea inquietante, quizá todo lo contrario. Los movimientos sectarios en España reconocidos con nombres y apellidos no son muy numerosos ni en número ni en adeptos. Los más importantes serían:

- **Agora:** su fundador, Ángel Nogueira y un tal Osés. Fundan su primer centro en Barcelona en 1974. Su objetivo es llegar a controlar totalmente los medios de producción de riqueza y de cultura. Para ello se vale de la infiltración de sus hombres-robot en los diferentes objetivos marcados, situándolos en puestos con poder de decisión. Se encuentran en Barcelona, Sevilla, Granada y Madrid.
- **Alfa-Omega.** Líder: Francisco Sánchez Rivero. Se forma en 1977. Su objetivo al margen de los trascendentales es crear una clínica naturista y una industria alimentaria con productos del campo y ganado. No olvidemos que los adeptos trabajan gratis. Están instalados fundamentalmente en Cataluña.
- **Ananda-Marga.** Aparecen en España en 1978. Su objetivo es formar a través de la Teoría de la Utilización Progresiva un gobierno mundial que someta a los gobiernos de las naciones y dicte las normas que estos han de seguir. Los sadvipras (meta de todo adepto) dominarán a todas las clases sociales para así impedir que unas exploten a otras. Se encuentran en Valencia, Madrid, Las Palmas, Barcelona, Ceuta, Melilla.
- **Arco Iris.** Emilio Fiel, conocido como Miyo, 1977. Su objetivo es la liberación del individuo, aunque esa liberación suponga graves trastornos psicológicos debido a la combinación explosiva y demencial que Miyo ha hecho de técnicas, ideologías, terapias, etc. Se encuentran en Lizaso (Pamplona), Arenys de Munt (Barcelona), Alcover (Tarrasa), Tiermas (Zaragoza), Montbeltrán (Ávila) y Madrid.

- **Bhagwan Rajneesh.** Es la mayor secta en expansión. Sus objetivos son crear una situación que permita a Bhagwan (su líder) trabajar personal y directamente con un gran número de hombres, comunicar al mundo la palabra de Bhagwan, y promover investigaciones y experiencias con la finalidad de crear una psicología nueva y total: la psicología de la iluminación. Pero curiosamente no olvida en ningún momento sus numerosos intereses económicos y comerciales. Se encuentran en Madrid, Barcelona, Ibiza y Canarias.
- **Centro esotérico de Investigación (CEIS).** Vicente Lapiedra Cerdá. Barcelona, 1978. No tienen ningún objetivo definido salvo el de vivir comunitariamente adorando a Vicente y seguir practicando y expandiendo el Conocimiento. Se encuentran en Barcelona, Valldoreix, L'Ametlla del Vallès y Calella de la Costa.
- **Centro de la Luz Divina.** Swami Omkarananda. India, 1930. Su objetivo es enseñar la "Verdad" a la humanidad. Aunque esta verdad haya quedado algo devaluada por un hombre que empezó declarando: "Yo soy la Verdad", y ha acabado en un estado claramente psicopatológico. Se encuentran en Barcelona y Valencia.
- **Iglesia de la Cienciología.** Se trata de una gran potencia económica. Aparece en 1950 en Estados Unidos. En España se encuentran fundamentalmente en Madrid, Barcelona y Bilbao. En Andalucía se trasladan de una provincia a otra dependiendo de la presión que reciban. Aparecen fundamentalmente bajo el nombre de Narconon y Dianética. Su objetivo es controlar el mundo, cosa que deberían haber logrado en 1984. Y hacer que cada ser humano sea un "claro", previo pago de toda su fortuna a la secta, que es la única que saca mucho en claro del montaje.
- **La Comunidad.** Mario Rodríguez Cobo. 1971 en Madrid. Aparecen también como Partido Humanista. Su objetivo es el de Humanizar la Tierra pero no están de acuerdo en cómo hacerlo. Según Silo es "superar el dolor y el sufrimiento, es aprender sin

límite, es amar la realidad que construyes". Aunque últimamente está planteando "ir a por el poder en todo el planeta". Se encuentran en Barcelona, Madrid, Valencia y Santander.

- **Edelweiss.** Eduardo José González Arenas. Se forma en 1970. Los Edelweis y en especial su casta superior, la Guardia de Hierro de Delhaiss, tenían la misión de colaborar en la Operación Océano, destinada a dotar a este mundo de seres capaces de hacerlo renacer de sus cenizas y aportar al Universo y al Profundo de un mundo nuevo y civilizado dentro del orden cósmico de civilización y progreso. Otro de sus proyectos es el de la Ciudad Delhaiss, un reducto en la selva centroamericana desde el que controlarían sus actividades para irse apoderando del mundo. Captan a sus miembros entre escolares. Se encuentran en Madrid, Vigo, Canarias. Las autoridades españolas piensan que esta secta esta desarticulada, pero nada más lejos de la realidad.
- **Gushananda Yoga Ashram.** Jaime Guasch Armengol, 1977. Su objetivo es la liberación del ser humano. Esta liberación se obtiene a base de trabajar gratuitamente para el líder. Se encuentra fundamentalmente en Cataluña.
- **Hare Krisna.** Se instala en 1973 en Barcelona. Su objetivo es acaparar toda la riqueza mundial para ponerla al servicio de Krsna e instaurar una sociedad védica, una sociedad de castas dirigida rígidamente por los líderes de Hare Krisna. Ambos objetivos han dividido el modo de actuar de los máximos dirigentes. Unos se dedican afanosamente a acumular dinero, otros se preparan militarmente para imponer la sociedad védica, cosa que harán después de la tercera guerra mundial. Algunos preconizan la acción armada sin esperar a esta guerra. Se encuentran en Madrid, Barcelona y Guadalajara.
- **Meditación Trascendental.** 1971 en Mallorca. Para conocer sus objetivos baste leer un anuncio publicado en la prensa de todo el mundo en Octubre de 1983: "Gobiernos invitados a resolver sus

problemas (...). El gobierno mundial de la Era de la Iluminación está preparado para resolver los problemas de cualquier gobierno, independientemente de su magnitud o naturaleza (...) e independientemente del sistema vigente en el país: capitalismo, comunismo, socialismo, democracia o dictadura. Se invita a los gobiernos a establecer un contrato con el Gobierno Mundial de la Era de la Iluminación para resolver sus problemas; los gastos ocasionados serán reembolsados por los gobiernos cuando dicho objetivo sea alcanzado (...). El primer paso será una carta del gobierno dirigida al Ministro de Educación, Gobierno Mundial de la Era de la Iluminación (...). El contrato se establecerá a través de una sociedad jurídica internacional aceptada por ambas partes, conjuntamente con un banco internacional (...)" . Se encuentran en Barcelona, Madrid, Vitoria y Cáceres.

- **Misión de la Luz Divina.** Fundada en 1949 por Maharay Param Sant Satgurudev Shri Hans Ji, en 1966 su hijo, Gurú Maharaj Ji, le sucede. Su objetivo es lograr la paz y felicidad humanas por medio de la difusión del verdadero Conocimiento enseñado por el Gurú Maharaj Ji. Este es el único camino posible para lograr el paraíso. Se encuentran en Barcelona, Zaragoza, Málaga, Madrid, Pamplona, Bilbao, Valencia, Alicante, Castellón y Baleares.
- **Niños de Dios.** Se instalan en España en 1973. Detrás del objetivo bandera de hacer la "Revolución por Jesús" no hay más que el ansia de venganza que Mo alberga contra todas las instituciones sociales, el deseo paranoico de destruir y controlar todo cuanto él cree que le oprimió (familia, riqueza, religión, cultura...). Su evangelio se pone al servicio de él mismo y de nadie más. Se encuentran en Madrid, Barcelona, Vitoria, Bilbao, Alicante, Almería y Sevilla.
- **Nueva Acrópolis.** Fundada en Argentina en 1957 por Ángel Livraga y su esposa Ada Albrecht. En España están legalizados como asociación Cultural. En el ochenta y uno se produce una escisión tras la separación de Ada y Ángel. Su objetivo es la con-

secución del superhombre o acropolitano y la implantación del Ideal Acropolitano como único camino para regenerar la humanidad. Son sumamente peligrosos. Su ideología, fascista radicalizada. Se encuentran extendidos por toda España, teniendo su sede central en Madrid.

- **El Palmar de Troya.** El 15 de Mayo de 1970 podríamos decir que aparece en todo su esplendor. Fundada por Clemente Domínguez Gómez y Manuel Alonso Corral en el Palmar de Troya (Sevilla). Su objetivo, aparte de devolver a la Iglesia al camino de la ortodoxia tridentina, es lo que Dios y la Virgen dispongan mandar al papa Clemente a través de sus visiones. Se encuentran fundamentalmente en El Palmar y Sevilla.
- **Raschimura.** A partir de 1971 Pedro Vivancos comienza su fundación. Su objetivo es crear una raza superior, el "hombre uno". Hay que dejar que el "hombre par" sucumba de forma irremediable, no hay que hacer nada para ayudarlo. Sólo los discípulos de Raschimura (Pedro Vivancos) van a salvarse. Se encuentran en Barcelona, Tarragona y Madrid.
- **Testigos de Jehová.** Aparecen en Estados Unidos. En España comienzan su tarea en 1919. Su legalización como asociación religiosa se produce en 1970. Su objetivo es pregonar que el fin del mundo está cerca y preparar el próximo advenimiento de Cristo en la Tierra y la instauración del Milenio de paz y paraíso. El objetivo real a la vista de los innumerables beneficios económicos que obtienen es el enriquecimiento puro y duro de sus líderes. Se encuentran repartidos por todo el país.
- **Iglesia de la Unificación.** Creada por Moon en 1953 en Corea del Sur. Su objetivo es controlar el mundo. Controlar la política, la religión, la ciencia y todos los aspectos de la actividad humana, poniendo especial atención en el aspecto financiero. "Sólo entonces Dios podrá ser feliz", afirma Moon mientras amasa millones y poder para el cielo. El control mundial deberían haberlo logra-

do en 1981. Se encuentran en Madrid, Barcelona y Navas del Marqués (Ávila).

- **Sectas Satánicas.** En España hay alrededor de unas 164 sectas satánicas, especialmente presentes en Cataluña, Comunidad Valenciana y los dos Archipiélagos, además de multitud de páginas web dedicadas a la temática satánica. Estos grupos son especialmente difíciles de investigar, y mucho más difícil es obtener alguna información de primera mano que no sean los tópicos de siempre. Desde los inicios del siglo XX se produce un fuerte renacer de estos grupos, sobre todo con Aleister Crowley, pero es a partir de 1960 con La Vey⁸ cuando se produce el gran florecimiento de estos grupos formados por jóvenes, grupos de rock, sociedades secretas y una larga lista de asociaciones. Es curioso que los grupos más fuertes estén integrados por personas de posición económica alta, influyentes socialmente y de un nivel cultural alto, lo que pone de manifiesto la profunda relación de los grupos sectarios o del fenómeno secta con el poder y, en cierta medida, las actividades hasta cierto punto delictivas.

Las causas que provocan este florecimiento pueden estar ligadas a la profunda crisis de valores que sufre nuestra sociedad, a la fascinación por lo oculto que nos embarga en este final del milenio, al deseo de poder, a la agresividad y la violencia con que nos hemos acostumbrado a vivir y que en la mayoría de los casos no sabemos expresar de forma adecuada. Estos grupos ofrecen poder, dominio, estar por encima de las normas hasta el punto de crearlas, ejercitar la violencia de forma plausible en el grupo y despiadada hacia fuera. La Vey propone Nueve Afirmaciones que reflejan esto perfectamente, a saber:

1. *Satanás representa la indulgencia en lugar de la abstinencia.*
2. *Satanás representa la existencia vital en lugar de los sueños espirituales.*

⁸ A. LA VEY, *The Satanic Bible*, New York, 1969.

3. *Satanás representa la sabiduría sin contaminación en lugar del autoengaño hipócrita.*
4. *Satanás representa la gentileza hacia aquellos que se lo merecen en lugar del amor desperdiciado en ingratos.*
5. *Satanás representa la venganza en lugar de poner la otra mejilla.*
6. *Satanás representa la responsabilidad por los responsables en lugar de la preocupación por los vampiros psíquicos.*
7. *Satanás representa al hombre sólo como otro animal, a veces mejor y más a menudo peor que los que caminan a cuatro patas, el cual, a causa de su desarrollo divino e intelectual, se ha convertido en el animal más terrible de todos.*
8. *Satanás representa todos los denominados pecados que conducen a la gratificación física, mental o emocional.*
9. *Satanás ha sido el mejor amigo que ha tenido nunca la Iglesia ya que ha mantenido el negocio durante todos estos años.*

En una situación de confusión, de deseos no satisfechos, de frustraciones continuas, ¿existe un mejor programa? Creo que esto nos tendría que hacer reflexionar con suma seriedad sobre nuestras actitudes, planteamientos, formas de estar y de mostrarnos en una sociedad que no se construye sola sino que es la expresión de lo que todos y cada uno de nosotros vivimos y expresamos.

Sectas y mujer en el siglo XX

El gran siglo de las mujeres es el siglo XX, ya que ha sido en este momento histórico cuando fundamentalmente se han producido los grandes cambios en lo referente a nuestro destino y a nuestra identidad. Las mujeres hasta comienzo de este siglo estábamos sujetas a la procreación, los ciclos naturales marcaban, daban o quitaban sentido a la valía de su existencia y a lo largo, sobre todo, de la segunda mitad de este siglo la referencia a estos ciclos naturales

ha cambiado de forma drástica. La mujer tiene control sobre ellos. La identidad de las mujeres venía dada por la posibilidad de ser madres y amas de casa, ahora queremos ejercer una actividad profesional en la que poder desarrollar otras capacidades y facetas, desplegar nuestra identidad en tareas creativas fuera del marco propio del hogar. Se hallaban sometidas a una moral severa, represora, donde el placer y el cuerpo estaban estigmatizados por el pecado, y la libertad sexual obtenida en este siglo nos ha devuelto nuestro propio cuerpo como sujeto de placer y goce. Las mujeres estábamos confinadas en los sectores propiamente femeninos, en el hogar, en lo privado y es en este siglo cuando accedemos a la educación, a la formación universitaria, al mundo del trabajo, a la política, reivindicando la igualdad con el varón y la paridad de trato con los mismos.

En las sociedades occidentales contemporáneas se ha instaurado una nueva figura social de lo femenino, que instituye una ruptura en la historia de las mujeres. Por primera vez el lugar de lo femenino ha dejado de ser preordenado, orquestado por el orden social y natural, definido por lo patriarcal y por sus categorías y símbolos. El mundo cerrado de antaño ha sido sustituido por un mundo abierto, estructurado por una lógica de indeterminación social y de libre gobierno individual, análogo al mundo masculino.

En principio esta realidad podría ser considerada sólo como posibilidad sin ausencia de conflictos o en todo caso sólo tener en cuenta los conflictos que en el ámbito de plausibilidad o de ajuste social podrían ocasionar. Pero estos conflictos aun siendo importantes creo que, encubren otro mucho más importante, el que se produce en la propia mujer y en su manera de entenderse. Este conflicto pone de manifiesto que aunque los avances son reales, aún no han calado lo suficiente en las ideologías, valores, normas, costumbres, tradiciones que constituyen el universo simbólico que la mujer aprende y que le permite desarrollar la capacidad de explicar desde

ella misma el mundo en el que vive. Hasta tal punto esto es así que una descubre con dolor y con perplejidad cómo autores de renombre abordan los intentos de las mujeres por definirse y situarse a sí mismas en un mundo en cambio. El profesor Manuel Guerra, en su obra *Diccionario Enciclopédico de las Sectas*⁹, al ocuparse de las voces *feminismo* y *sacerdocio femenino*, es un claro ejemplo de cómo los intentos de las mujeres por reflexionar sobre sí mismas son en un primer momento valorados para luego ser vanalizados, simplificados o simplemente menospreciados o marginalizados. La falta de rigor con que se tocan estas voces me ha sorprendido, pues el conjunto de la obra en este aspecto es excelente, lo cual me ha hecho sospechar y preguntarme: ¿Qué ocurre, sólo lo ortodoxo, sólo lo normativo, sólo lo moralmente plausible es válido? ¿Quién marca esta plausibilidad? ¿El machismo? Curiosamente esta voz no esta recogida, tampoco el sacerdocio masculino ni otra tendencia de pensamiento o grupos con un fuerte matiz sectario y conservador; o ¿es que este último rasgo institucionaliza? ¿Sólo lo establecido es válido y plausible? ¿Sólo el hombre puede generar modelos, normas...? ¿Sólo lo institucional es legítimo? Si esto es así el cambio será imposible, el encuentro inviable y las mujeres nunca podremos ser *imago dei*, *ni sujetos*, *ni personas de pleno derecho*, pues la propia naturaleza nos lo impide y quizá tengamos que buscar otros lugares y otros espacios de reconocimiento; mientras los movimientos sectarios ven cómo aumenta su clientela.

⁹ Hago alusión a esta obra por ser una obra de consulta, de reconocido prestigio y por ser de las más novedosas en el mercado. No he de ocultar que el marcado carácter católico del autor como de la editorial han hecho que mi dolor y mi indignación hayan sido mayores, quizá porque desearía que los ámbitos católicos fuesen lugares de encuentro, reflexión y vivencia del ser personas y hermanos/as en Cristo, ámbitos donde la lucha por la justicia y la libertad no fuesen sólo palabras hacia fuera sino realidades proféticas vividas desde la conciencia de la igualdad haciendo realidad el mensaje del Evangelio, mostrando a los hombres y mujeres de nuestro tiempo que la utopía es todavía posible, que el mensaje de Jesús no es otro espejismo y que los creyentes no somos vendedores de ilusiones ni charlatanes interesados.

El conflicto nos viene pues definido: cómo explicar la identidad femenina en un mundo donde lo que era ser mujer ha cambiado, donde lo que se espera de la mujer es en la mayoría de las ocasiones paradójicas, donde los referentes identitarios de madre, esposa e hija han sido vaciados de contenido y despojados de significación, pero no completados, enriquecidos, diversificados, donde las grandes religiones siguen ancladas en un discurso sobre la mujer que nos sigue reduciendo a la propia fisiología y donde seguimos siendo creyentes (en el ámbito de lo religioso institucionalizado, sea cual sea la religión a la que nos refiramos) y ciudadanas (en el ámbito de lo sociopolítico¹⁰) de segunda clase. Esto supone poner en tela de juicio la capacidad de la mujer para generar modelos culturales compartibles por todo el entramado social y por tanto enjuiciar la realidad de los cambios que se han producido.

La autoidentidad se torna, pues, como cuestión central, porque es la conciencia de identidad propia, la capacidad de percatarse de sí por una misma, y también de percatarse una misma de cómo es designada por el otro. Esta autoidentidad se construye cada minuto a partir de la elaboración de la experiencia; y en esta autoidentidad es donde podemos encontrar con más fuerza la carga de modelos significativos aprendidos. Nos encontramos ante la dialéctica de género donde los otros reconocen y significan atributos sexuales (fenotípicos) y con ello definen el devenir de la condición genérica. La identidad de género es primaria en la autoidentidad, porque es la primera que se internaliza y porque nos define a lo largo de la vida. La identidad de género siempre se inicia como identidad asignada por otro/a, y cada persona se reconstituye a lo largo de su vida, es un proceso que se establece y se elabora a través de la cultura. Pero esta cultura en crisis nos sitúa a las mujeres ante el reto

¹⁰ Véase las famosas cuotas de participación en la dirección de los partidos, las estadísticas de cargos directivos, las sentencias sobre maltrato o las dificultades para poder compaginar el mundo laboral y la familia. Y esto es sólo una muestra del llamado primer mundo; si salimos de él la situación es mucho más desoladora.

de tener que crear desde la propia vivencia horizontes de sentido que nos ayuden a entendernos, comprendernos, a crear paradigmas de identidad que nos digan quiénes somos y qué se espera de nosotras en un mundo en cambio.

Las sectas nos ofrecen este horizonte de sentido deseado y buscado, donde la angustia que provoca tener que personalizar la existencia, dotarla de sentido y ser la única garante y responsable de la misma desaparece. Pero al desaparecer esta angustia desaparece también toda posibilidad de novedad, de individualidad, de autonomía.

Las sectas utilizan lo afectivo, lo corporal, la baja autoestima de muchas mujeres, la sensación de pérdida y de abandono, el desencanto, la desilusión..., para una vez más situarnos en la experiencia de mujeres apropiadas, explotadas, oprimidas, abusadas, fallidas, reducidas de nuevo al alienante marco de proporcionar sexo y mano de obra barata y dócil. Pero también, como en el caso de los grupos satánicos, se hacen cargo de la rebeldía, la impotencia, la agresividad y el deseo de poder. Estos grupos refuerzan y ofrecen un cauce para la expresión de estos sentimientos, normalmente negados, ocultados y reprimidos, no sólo como algo bueno sino como algo necesario, gratificante y generador de identidad; por ello la cohesión entre sus miembros es tan fuerte. Este fenómeno nos pone de relieve la necesidad de buscar formas de expresión creativa para lo negado, lo no reconocido, lo no aceptado institucionalmente de nuestro ser de personas y especialmente de nuestro ser mujeres.

Vamos a ver estos elementos de una forma más concreta en cada una de las sectas señaladas anteriormente:

- **Agora.** La crítica a la madre y a la mujer adquieren características brutales en esta secta; dicha crítica es un paso fundamental para conseguir el "hombre libre y nuevo", carente de elementos vulnerables, femeninos, como la emotividad, el senti-

miento. Según esto, ¿qué pasa con las mujeres? ¿Cuál es nuestra identidad? Muy fácil, a pesar de que la sacerdotisa de la secta M^a Cinta Martorell es una mujer, pareja oficial de Nogueira, y esto podría hacernos pensar que algo aportan, nos encontramos con lo siguiente: el método fundamental de captación que utilizan es el conocido como "adoctrinamiento vaginal", y la promiscuidad sexual la mejor vía para romper los lazos afectivos anteriores y pasar a vivir en comunidad. Parece ser que de nuevo el modelo de mujer que nos ofrecen se reduce a una parte de nuestro cuerpo que está en función no de nuestro propio placer sino en la capacidad de proporcionar placer al varón.

- **Bhagwan Rajneesh.** Se trata de un fenómeno curioso dentro del mundo de los grupos sectarios, pues da a las mujeres los puestos de mayor responsabilidad organizativa. Para el líder esto es para lo que las mujeres están especialmente capacitadas en detrimento de los varones. Las mujeres son más eficaces que los varones. Pero esto tiene una explicación que está íntimamente relacionada con otras propuestas de la secta como son la instauración de lo lúdico como sacramento, propugnar todo tipo de relaciones sexuales sin limitación alguna...; Bhagwan se formó en la tradición jainista, religión con bases parecidas al budismo pero que se caracteriza por su misticismo, ascetismo y puritanismo exacerbado junto con un profundo desprecio por la mujer. Cuando Bhagwan alcanzó la iluminación estructuró toda su doctrina sobre bases absolutamente contrarias a las del jainismo en el que fue educado. Al menos creo que esto es de agradecer, aunque rápidamente lo instrumentaliza y ofrece a la mujer un reconocimiento de sus dotes de organización pero siempre que sean en su propio beneficio y enriquecimiento.
- **Centro Esotérico de Investigación.** Propone un conocimiento que nos convierta en ángeles, y para ello hemos de liberarnos del egoísmo y de la culpabilidad; para ello nada mejor que la practi-

ca de la homosexualidad (en ambos sexos) y de la prostitución (en ambos sexos) para luchar contra los tabúes culpabilizadores. Pero en el caso de la mujer aparece algo curioso: la prostitución es también recomendada para combatir el machismo considerado como una lacra social. Curiosamente el dinero obtenido no va a parar a manos de los adeptos sino que enriquece y financia la actividad de este liberador.

- **Centro de la Luz Divina.** Es una secta especialmente formada por mujeres de mediana edad; aunque se vive en comunidades mixtas, renuncian al sexo. Plantea el amor místico, pero Swami utiliza su atractivo místico-sexual como medio para seducir a las futuras adeptas. Swami no se recata en utilizar y manipular la necesidad de afecto o, mejor dicho, la necesidad que tienen determinadas mujeres de mediana edad de resultar atractivas, deseables para un hombre. Él les presta atención y además las respeta como mujeres; eso sí, a cambio de su fortuna o de su trabajo.
- **Hare Krisna.** Viven en comunidades mixtas. La mujer en la secta es "un despojo sin dignidad" que se admite sólo por pura misericordia del gurú y por su naturaleza reproductora. Sólo si tenemos en cuenta los durísimos métodos de despersonalización podemos entender que haya mujeres en la secta.
- **Niños de Dios.** Su objetivo es hacer la revolución por Jesús y el medio de salvación es la práctica del sexo, incluido el incesto. Las mujeres tienen un papel fundamental en esta misión: se prostituyen en nombre de Dios para captar adeptos y se les inicia en el *flirty-fishing*, prostitución sagrada, supremo testimonio del evangelio. Pero en realidad son utilizadas como reclamos sexuales de alto nivel, los contactos sexuales son grabados y utilizados posteriormente para chantajear a los clientes. Quizá esto pueda ayudarnos a entender las enormes dificultades que hay para poder establecer una legislación clara sobre el tema sectas.

- **Nueva Acrópolis.** Se trata según sus miembros de una escuela de filosofía a la manera clásica. Su fundador es un machista furibundo educado por su madre y abuela en un ambiente muy autoritario; quizá esto explique determinados axiomas de esta escuela de filosofía como los siguientes: es más fácil que una mujer pase el resto de su vida sin un brazo que sin un lavabo, idiotas con faldas que sólo alcanzan algo de dignidad al abrazar el ideal acropolitano formando parte de las brigadas femeninas, mano de obra gratuita de la secta: una mano no pregunta, hace lo que el cerebro ordena.

Antes de seguir adelante es importante reflexionar o al menos señalar algunos aspectos del papel de las mujeres en la configuración de la personalidad del líder, influencia que psiquiatras y psicólogos ponen de manifiesto al analizar las personalidades psicopatológicas. Un ejemplo, aparte del ya citado de Nueva Acrópolis, es el del Palmar de Troya. Clemente es hijo de una fanática religiosa que influyó tanto en el niño que hasta le confeccionó todos los elementos litúrgicos necesarios para que, en lugar de jugar al fútbol con sus compañeros, se dedicara a officiar misas infantiles. Inducido por su madre intentó entrar en distintos monasterios y seminarios sin conseguirlo. Hasta que comenzaron las apariciones del Palmar y encontró su sueño.

Sería interesante poder profundizar un poco más en este punto, pero se nos escaparía del tema que nos ocupa; aunque no me resisto a sugerir reflexionar sobre el mismo, pues nos pone al descubierto una realidad dolorosa y cruda que entorpece el auténtico calado social de los avances realizados por las mujeres. Me refiero al papel de transmisoras del machismo y del desprecio hacia la mujer realizado por muchas madres. La identidad se recibe por asignación. Esta asignación la realiza fundamentalmente la madre, que es también la que trasmite una determinada visión del mundo, de los valores, de las creencias, al hijo. Habría que preguntarse:

¿Qué necesidades psíquicas no satisfechas pone de manifiesto esta realidad? Valga esto sólo como apunte y como sugerencia al lector.

Sectas Satánicas. En estos grupos la posición de la mujer es diversa y compleja, ya que pueden pasar de ostentar los máximos puestos y honores a ser el eslabón más bajo de la creación. Las mujeres, especialmente las vírgenes, son consideradas víctimas propiciatorias en sacrificios rituales, la mujer desnuda es normalmente el altar donde se celebran algunos de los ritos más importantes de su culto, el sexo es considerado como una practica no sólo agradable a Satán sino con propiedades mágicas. En estos aspectos no se diferencian mucho con respecto a otros grupos, lo verdaderamente interesante de las sectas satánicas es la existencia de grupos formados única y exclusivamente por mujeres. En España puede haber alrededor de unos cuarenta grupos. Los más significativos serían los siguientes:

- **Compañeras del Introito:** practican la magia negra y el budú.
- **Comunidad de Brujas Ibéricas:** la mayoría de sus miembros viven en comunidad. Practican misas y magia negra. Fabrican amuletos y veneran a Azazel. La sacerdotisa tiene el título de Endora: hija y nieta del diablo.
- **Comunidad de la Gran Águila:** fundada por Ana Camacho (actualmente en prisión acusada del asesinato de una joven) en Huelva. Practican el sadomasoquismo.
- **Diana lucífera:** misas negras, orgías sexuales...
- **Fundación del Gen Sagrado:** conocidas normalmente como las **genoamantes**. Este grupo está implantado en Barcelona y Valencia. Los hombres sólo son aceptados para algunos ritos sexuales. Practican el trantrismo hindú y el ktab árabe. Aspiran a configurar el mapa morfogenético del ser humano a través de la prácticas sexuales.

- **Hermanas del Halo de Belcebú:** se encuentran en Castellón, Valencia, Huelva. Veneran a Belcebú. Practican las misas negras, la homosexualidad, vudú... Este grupo es especialmente peligroso. Se le atribuyen algunos homicidios rituales.
- **Hermanas de Changó:** está implantada en Cataluña y se les atribuyen sacrificios rituales de niños.
- **Hijas de Isis:** veneran a la diosa Isis y se encuentran en Barcelona.
- **Hijas de las Tinieblas:** veneran a Amón. Su símbolo es la salamandra. Aunque hay algunos hombres, los puestos importantes son sólo ocupados por mujeres.
- **Hijas del halo de Belcebú:** están en Castellón de la Plana. Sus ritos tratan de lograr la total liberación sexual de sus adeptas.

Esta situación compleja, dolorosa y sangrante que tiene en su base no sólo la incomprensión, la falta de solidaridad y la represión que las instituciones ejercen sobre las mujeres sino también la que las propias mujeres ejercen sobre sus semejantes, nos habla de desencanto, de impotencia, de desorientación, de falta de referentes; provoca niveles de angustia existencial que facilita, como decíamos anteriormente, el caer seducidas ante el espejismo de las soluciones mágicas e inmediatas que los grupos sectarios ofrecen. La búsqueda de la armonía física, psíquica y espiritual que anhelan muchas mujeres hace imprescindible redefinir de forma nueva la experiencia espiritual, de forma que nos ayude a las mujeres a vivir de forma más libre y autónoma, a reconocernos en una tradición donde nuestro universo simbólico sea reconocido, no silenciado, donde se nos abran horizontes de sentido que desde la relectura de las experiencias de otras mujeres nos hagan descubrir rasgos propios de nuestra identidad. Esta necesidad es tan fuerte que basta con pasar por cualquier librería y mirar en la sección de *libros de autoayuda* y fijarse tan sólo en los títulos y en

el autor: descubriremos que la mayoría de los autores son mujeres y los títulos están casi todos referidos a la problemática anteriormente señalada¹¹.

Reflexionar sobre esta realidad y sus implicaciones sería no sólo interesante sino apasionante, y desde aquí desearía invitar al lector o lectora de estas líneas a que se adentraran en estas nuevas formas de pensamiento y de búsqueda, que, aunque no sean compartidas, enriquecen nuestra reflexión y ensanchan nuestro horizonte ante esa realidad tan compleja que es el ser humano y en especial esa forma concreta de ser humano que es ser mujer.

Se hace pues urgente ante el fenómeno sectario y las consecuencias que está teniendo en el ámbito de la mujer generar espacios de encuentro, reflexión, de contacto con la propia verdad y palabra personal, de diálogo donde aprender a nombrar nuestra experiencia, a vivir corporalmente, a construirnos socialmente desde el respeto, la comprensión y la diferencia.

¹¹ Desde los clásicos best-sellers de Louise L. HAY, pasando por las obras de S. QUIGLEY y M. SHROYER; P. CHÓDRÓN; A. KATHERINE; M. DAVIS; H. PALMER; C. O'SHEA; J. SILLS; N. ZI; D. FARHI; J. MACBETH; D. SHAPIRO; M. KOLBENSCHLAG; S.P. THOELEY; un largo etcétera de autoras que surten un amplio mercado editorial cada día con más demanda. Es también interesante observar cómo en Nueva Era hay un predominio de autoras que se ocupan y lideran campos relacionados con experiencias espirituales o nuevas formas de espiritualidad, canalismo, magia, relaciones humanas, procesos de introspección; en definitiva, temas relacionados con el crecimiento personal y las relaciones interpersonales, como por ejemplo, D. REGINA y su famoso *Curso de Milagros*; M. LEBRUM, *Médicos del Cielo, Médicos de la Tierra*; E. HAICH; H. SCHUCMAN; M. FERGUSON; B. BETHARDS; M. ADLER; W.G. BARTON; D. MCLEAN y E. CADDY; la lista podría ser interminable. Cualquiera de las obras de estas autoras se puede encontrar sin ninguna dificultad en las librerías por pequeñas que estas sean.

Del pasado al futuro: conclusiones críticas y propuestas

Izaskun Sáez de la Fuente y Mercedes Navarro

Izaskun Sáez de la Fuente. Licenciada en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad de Deusto en la especialidad de Sociología Política. Miembro del Instituto de Teología y Pastoral de la Diócesis de Bilbao, está adscrita a su Departamento de Ciencias Humanas y Sociales, donde asume la responsabilidad de varios programas de investigación relacionados con una perspectiva de análisis integral del hecho religioso (Creencia e increencia en la Bizkaia del 2000, Pluralismo religioso y Relaciones entre religión y nacionalismo) y ejerce como docente en el área de Sociología de la Religión.

Mercedes Navarro P. (Doctora en Psicología y Teología; Lic. en CC. Bíblicas), enseña Psicología de la Religión (U.P. de Salamanca, Fac. Psicología), cuyo programa incluye un capítulo sobre sectas. Ha colaborado en un seminario de la Fundación para el Análisis y los estudios Sociales sobre las sectas. Sobre el tema: "Aproximación psicodinámica a las sectas destructivas" en F. de OLEZA (coord.), *Las sectas en una sociedad en transformación*, Madrid 1997, 143-186; "Psicología del sujeto y grupo fundamentalista" en J.M. MARDONES (dir.), *Fundamentalismo*, Estella 1999, 245-306.

DEL PASADO AL FUTURO: CONCLUSIONES CRÍTICAS Y PROPUESTAS

Izaskun Sáez de la Fuente y Mercedes Navarro

ANTES DE ENTRAR EN MATERIA, VAYA POR DELANTE nuestra declaración de absoluto respeto a las opciones personales libremente asumidas y a la legitimidad que asiste a todo grupo de constituirse como tal de acuerdo a los fines que considere oportunos en el marco de una sociedad plural y democrática.

I- El presente: ¿nuevos movimientos religiosos o sectas?

Aunque su raíz etimológica, con la doble connotación de “seguir” u “optar” y de “separar” o “romper con”, es neutral, si entre los especialistas el uso de la palabra *secta* evidencia una ambigüedad y polisemia que dificulta llegar a consensos rigurosos, la percepción social dominante está cargada de connotaciones peyorativas. Se tiende a emplear el adjetivo *sectario* como equivalente a intoleran-

te, dogmático, rígido en sus juicios, peligroso..., efectuando una mimesis entre secta y secta destructiva. Por consiguiente, cualquier movimiento minoritario, por el mero hecho de discrepar de los patrones actitudinales y de comportamiento de una sociedad, corre el riesgo de ser demonizado o estigmatizado. Esta visión negativa hace que ningún grupo quiera presentarse a sí mismo como secta. Los estudiosos y estudiosas optan por una terminología múltiple para dirigirse a una misma realidad, pero vista desde ángulos diversos: inconformismos religiosos, religiones alternativas, religiosidad paralela, religiosidad marginal, nuevas vías de espiritualidad, grupos pseudorreligiosos, Nuevos Movimientos Religiosos (NMR).

- ¿Qué se entiende por Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)?

La expresión NMR se está generalizando entre los sociólogos para designar, sobre todo, aquellos grupos surgidos en Occidente a partir de los años sesenta en plena contracultura inconformista que criticaba los patrones sociales dominantes y buscaba experimentar nuevas alternativas vitales en todos los terrenos; Mayo del 68, culminación y fracaso de los movimientos de protesta, hará que se busque lo espiritual por nuevas vías; a las antiguas sectas se añaden movimientos de signo ocultista y el complejo entramado de la Nueva Era.

El adjetivo *nuevo* alude a su fecha de penetración en un área geográfica, política y cultural determinada, y no a su nacimiento. Quedan al margen grupos originados en grandes confesiones (por ejemplo: Comunión y Liberación, El Camino Neocatecumenal y Renovación Carismática, dentro de la Iglesia Católica) y que, a pesar de implicar la reforma de algunos de sus elementos, se mantienen en el interior, sin cismas. Los NMR suponen ruptura, reivindican una identidad diferente a la socializada y exigen a los fieles algún tipo de conversión. La palabra *movimiento* es aplicable a cual-

quier colectivo y tiene un matiz ideológico neutro, lo cual le permite obviar toda carga peyorativa y penetrar con legitimidad en la sensibilidad pluralista de nuestra cultura. El calificativo *religioso* rompe con la tendencia tradicional a limitar la religión a la Iglesia, se le da un contenido de tal amplitud que puede abarcar grupos para- oseudorreligiosos.

- ¿A qué se debe el éxito de los nuevos movimientos religiosos?

En el umbral del siglo XXI, las transformaciones que experimenta la religión intensifican la sensación de pluralismo, el hecho de que en unas pocas décadas hemos realizado también en el terreno religioso el proceso de convergencia con Europa, pasando de un contexto sociocultural de monopolio ideológico y religioso, donde las ideas, valores, creencias o legitimaciones propias de la Iglesia Católica constituían referencias obligadas para la mayoría de la población, a otro en el que aquellos han perdido semejante condición. El catolicismo deja de ser la única cosmovisión y la única respuesta a los problemas de sentido que el ser humano se plantea en su vida cotidiana compartiendo esta función con diversos tipos de creencias. A partir de la declaración de libertad religiosa, la Constitución Española de 1978 legitima la presencia y operatividad de distintas alternativas religiosas. Más que la coexistencia igualitaria de una multiplicidad de tradiciones religiosas, el pluralismo se ha introducido en nuestro país desde el momento en que los ciudadanos han sido libres para decir sí o no al antiguo monopolio. Así, mientras que en EEUU, su pluralismo religioso-nacional fundacional ha estimulado la competencia entre diversos universos sagrados, en España ha fomentado el abandono de la práctica religiosa tradicional y la indiferencia en ese terreno, un proceso que en las mujeres ha sido protagonizado por aquellas con edades comprendidas entre los 30 y 45 años -con mayor nivel de estudios y

profesiones liberales— y que ha culminado en los sectores juveniles donde las diferencias entre chicos y chicas tienden a desaparecer; ni ellos ni ellas descubren para rastrear en la Iglesia signos de la presencia de la trascendencia.

Estudios sociológicos del más diverso signo coinciden en afirmar que, frente al relativo declive del hecho religioso institucional, los canales experienciales, ligados a un proceso de privatización y de individualización en el acceso a lo sagrado, adquieren una relevancia significativa. Incluso en países intensamente secularizados en el plano institucional, las demandas de sentido se canalizan, sin que se pueda cuantificar el fenómeno con exactitud, por la vía de una religiosidad difusa, a veces con tintes esotéricos y panteístas, enmarcada en la ola de la Nueva Era. Viejos y Nuevos Movimientos Religiosos proliferan y tratan de aportar respuestas a las crisis personales, culturales y sociales derivadas de las contradicciones de la era moderna.

Son muchos los investigadores que, desde distintas perspectivas, han intentado profundizar críticamente en los motivos que subyacen a la pérdida de peso de la Iglesia como instancia de mediación entre la persona y la trascendencia. Hacen especial hincapié en el exceso de jerarquía, de normatividad y de institucionalización frente a un modelo de sociedad que reclama estructuras organizativas sencillas, funcionales y claramente orientadas al servicio de la comunidad, abiertas al diálogo democrático, al debate y a la participación; así como, paradójicamente, en una excesiva “adaptación al mundo” que la priva de su dimensión crítica y utópico-profética. Destacan, asimismo, la rutinización de los actos, en los que prima el cumplimiento de la obligación sobre la dimensión celebrativa de la liturgia, el desarrollo de un tipo de identidad religiosa desdibujada y mutilada (la cual, priorizando el compromiso social, margina la dimensión experiencial y mística de la fe y despoja de significado a sus símbolos) y la falta de un espíritu auténticamente comunitario basado en relaciones interpersonales igualitarias.

En nuestra historia reciente, la sociedad y la Iglesia han alimentado una cultura que reprime o menosprecia valores como la espiritualidad, la gratuidad o la trascendencia y que estimula el individualismo, la competitividad, la incomunicación, la soledad, la falta de plausibilidad personal, de proyectos comunes y comunitarios, la burocratización de la vida, y demás elementos que nos han llevado a vivir en una situación de intemperie que no nos hace precisamente felices.

La velocidad de los cambios y rupturas culturales que estamos experimentado en todos los ámbitos, está provocando la aparición de refugios de experiencia vital, de microgrupos, donde poder guarecernos de las historias de cada día. Las transformaciones operadas en los valores y en los diversos mundos en los que nos movemos (por ejemplo: trabajo, estudios, ocio, política...) han intensificado la demanda de entornos cálidos.

Partiendo de la necesidad de una conversión personal y no de una adhesión por simple continuidad de la tradición, la raíz verdaderamente religiosa de los NMR radica en que aportan una oferta de salvación de carácter individual y fuertes dosis de realismo salvífico, intramundano. Ofrecen la liberación de cualquier indignancia que padezcamos: a los que viven solos les ofrecen compañía; salud a los enfermos; acogida a los marginados y trascendencia a quienes la buscan.

En su interior la comunidad ocupa un lugar central, una comunidad voluntaria, a la que, en principio, se accede sin discriminaciones ni privilegios, en la que son posibles relaciones interpersonales intensas y basadas en la ayuda mutua. Estos grupos proporcionan, asimismo, seguridad y paz mental, sacan a la persona del anonimato, ofrecen identidad personal y social, el hecho de “sentirse útil”, a la vez que solucionan sus problemas; estimulan el activismo religioso, promueven la responsabilidad, exigen estudio y participación ritual e introducen en el compromiso militante, y todo ello en medio de un

grupo cohesionado en torno un proyecto común. La tradición es reemplazada por un liderazgo carismático a cuya experiencia o revelación se remonta la existencia de la comunidad y en quien, con frecuencia, se hace presente la voz de la trascendencia.

La nuestra es, además, la era de la "aldea global" marcada por las tendencias al sincretismo y al mestizaje cultural y religioso. Estamos ante un fenómeno estimulado por los progresos de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, de "sociedad red y cultura virtual" que busca la integración en un único discurso, en una especie de religión o menú internacional a la carta, de las aportaciones provenientes de otras culturas y expresiones religiosas, incluso cuando, *a priori*, éstas resulten muy lejanas en el espacio y en el tiempo.

Dicho universalismo se desarrolla en medio de la caída de las grandes utopías de liberación. Los metarrelatos –desde el socialismo al cristianismo– que proporcionaban al ser humano una visión global del mundo y presentaban cosmovisiones en clave de una sociedad más justa e igualitaria, pierden fuerza. Se impone la cristalización de los microgrupos donde se puedan vivir pequeños ideales cada vez más ligados al "yo". Algunos NMR propugnan la reconciliación con la naturaleza, el estímulo, como su propia utopía, de una especie de "religión ecológica". En este sentido, su relación con el mundo oscilará entre el aislamiento, el rechazo y el afán de cambio y de control.

Finalmente, asistimos a un interés creciente por las nuevas psicologías. Algunos NMR, sobre todo los tipificados como "de Potencial Humano", se presentan con rasgos heredados de tradiciones espirituales o filosóficas, lo cual hace que se les identifique más como expresiones de una nueva espiritualidad impregnada de esoterismo que pretende dotar al individuo de los recursos que le conduzcan a un total control sobre su vida física y espiritual, que como manifestaciones propiamente religiosas.

- Las mujeres hoy en la Iglesia, los NMR y las sectas

Estamos acostumbrados/as a ver como algo natural y casi planetario que en las instituciones y grupos religiosos predominen las mujeres. Si nos asomamos a los lugares de culto religioso, cursos, conferencias, congresos, grupos bíblicos, de catequesis, parroquiales, centros de meditación..., ya sean de la Iglesia Católica, otras confesiones cristianas, religiones orientales, grupos de religiosidad marginal, sectas..., encontramos una inmensa mayoría de mujeres y sólo algunos varones.

Pero todavía debería sorprendernos más lo natural que nos parece que los pocos varones que hay en tales grupos y actividades sean, generalmente, los que presiden, convocan, aconsejan, mandan, predicán, organizan... Ellos están en el lado del poder y ellas en el otro lado. Ellos, por tanto, han revestido de naturalidad e ideología que la religión (organización) puede ser cosa de hombres y la religiosidad (experiencia), ciertamente, es cosa de mujeres. Y si las mujeres cruzan la orilla natural y pasan al lado de la religión, es decir, del poder y la organización de la religiosidad, la amenaza es tan grande para los varones que estos harán cuanto esté en sus manos para suprimir, descalificar, demonizar u ocultar la osadía y la audacia de sacar a la luz los mecanismos escondidos.

Cuando vemos a los clérigos de nuestra religión católica aconsejar, confesar, dirigir, acompañar a mujeres, comprendemos el interés masculino en que las cosas no cambien, en someterlas y procurar que no piensen ni se pregunten por la verdad y la necesidad de lo que hacen bajo su dirección. Si lo hicieran, es claro que se les acabaría un filón impresionante de poder. Pero no solamente está en juego el poder, sino la increíble riqueza humana y espiritual, el impresionante patrimonio que esconden las mujeres que se toman en serio su experiencia religiosa y espiritual. Asomarse a ese mundo es explorar algo profundamente humano y enigmático, algo creativo y potencial que nunca acaba de decir la última palabra. Cuando todo en nuestra sociedad occidental estaba preparado para anunciar la desaparición

de la religiosidad, de la experiencia de Dios e incluso de la muerte del cristianismo..., hacen aparición innumerables grupos que hemos reunido en lo que llamamos Nuevos Movimientos Religiosos y que, desde otro ángulo, puede clasificarse de religiosidad marginal. ¿Qué harían los clérigos sin las mujeres...?

Como nos ha advertido J. Bosch, hay un interés grande en calificar de sectas o de sectarios a los grupos religiosos, femeninos sobre todo, que no se adecúan a los intereses y privilegios masculinos. Ningún poder se puede comparar al del control de las conciencias. Los afectos son manipulables, pero ninguno tan fuerte y tan vulnerable como el que se encuentra en el fondo de la experiencia religiosa. Las ideas también son susceptibles de manipulación, pero ninguna tanto como las que se convierten en creencias. Y lo mismo podríamos decir de las acciones. La psicología nos advierte de que ninguna otra experiencia humana puede compararse a la experiencia religiosa, porque ninguna como ella es tan abarcante y compleja de toda la realidad humana.

Muchas mujeres, a lo largo de los siglos, impulsadas por un dinamismo inconsciente, han buscado ser ellas mismas, tener protagonismo, orientar y dirigir la experiencia religiosa propia y de otras mujeres e incluso de otros varones. A éstas se las ha llamado herejes, heterodoxas, desviadas, diabólicas, peligrosas, brujas, sectarias, malvadas... ¿Es que a nadie le ha resultado extraño el fenómeno de la descalificación sistemática?

La lectora o el lector que haya llegado hasta aquí ya no podrá dejar de preguntárselo.

La lucha de poder y protagonismo, derechos y privilegios entre los géneros con respecto a la religiosidad y a la religión queda patente. Por eso los artículos de las autoras y autores piden, ya al final de la lectura, que reflexionemos y saquemos algunas conclusiones.

Dos compañeras una desde la perspectiva antropológica y otra desde la psicológica nos hemos comunicado nuestras reflexiones finales y las hemos sistematizado en lo que sigue.

II- Constatación y análisis crítico

Lo que primero nos toca es constatar datos y señalar su vigencia y actualidad.

Los artículos de las autoras y los autores ponen de manifiesto:

1. La continuidad histórica de grupos disidentes dentro de las grandes religiones institucionalizadas. No parece que sea un tema del pasado. Ya hemos visto hasta qué punto predominan hoy en todo el mundo.
2. La problemática específica de las mujeres dentro de estos grupos, como hemos podido comprobar, tampoco es una cuestión de ayer, sino de hoy. Las sectas actuales siguen nutriéndose, sobre todo, de mujeres. Las grandes iglesias también albergan todavía a un altísimo porcentaje de mujeres.
3. Los procesos de sectarización son siempre situaciones interpretadas y calificadas de heterodoxas, a cuya declaración ha seguido un tiempo de exclusión y aislamiento que, generalmente, fortalece el grupo disidente. La heterodoxia supone una definición neta de la ortodoxia, es decir, una interpretación hecha por un grupo dominante. Esto, tiempo atrás, se aceptaba en la Iglesia (Católica desde la Reforma) sobre la base del reconocimiento de una autoridad venida de Dios. Hoy las cosas ya no son así. La democracia ha traído consigo la contestación, la relativización de la autoridad, el discernimiento y el derecho a la disensión y la crítica. La ortodoxia y la heterodoxia religiosa, incluso bíblica, ha de contar necesariamente con los métodos histórico críticos. Ha de contar con la crítica feminista a las nociones de ortodoxia y heterodoxia. No es una casualidad que cada vez que las mujeres toman protagonismo o lo piden, sean calificadas por el grupo ortodoxo como heterodoxas. Esto implica una técnica de descalificación por parte del grupo dominante que, tampoco es casualidad, se trata de un grupo de varones y de mentalidad patriarcal y androcéntrica.

4. Todavía más: cuando leemos o estudiamos la historia de las iglesias o la historia de las religiones, rara vez se encuentran las sectas y grupos religiosos marginales de mujeres. La mayoría nos son desconocidas. Su invisibilidad explica que nunca hayan sido incluidas ni en las reivindicaciones de ese pasado ni en los diálogos ecuménicos. Muchos de estos grupos o sectas, considerados irrelevantes (aunque no lo fueran) cosas de mujeres, fueron borrados de la historia. Por eso la Iglesia Católica puede hoy repensar la escisión de la Reforma, por ejemplo, pero nunca podrá hacer lo mismo con las sectas de mujeres, algunas de ellas como las cátaras o las precursoras de la Nueva Era, de gran importancia y magnitud.
5. A pesar de las equivocaciones del pasado, de las matizaciones que hoy pueden hacerse sobre la base de estudios históricos menos sesgados, la Iglesia Católica sigue aplicando los mismos criterios divisorios entre ortodoxia-heterodoxia, tanto a los grupos de mujeres líderes religiosas en el pasado, como en el presente. Cuando se refiere a las mujeres, la desviación de la norma suele ser castigada con métodos muy semejantes a los que encontramos en la época del priscilianismo, Qumrán o los siglos XVIII y XIX. Estos métodos son la descalificación, la división interna, la culpabilización, el aislamiento¹, la ridiculización, la irrelevancia sistemática y el olvido.
6. Tal constatación nos lleva, a su vez, a preguntarnos por la demanda y, en particular, la función social que tienen tales grupos.

¹ Recordemos, no hace tanto, el proceso contra Ivone Gebara, la teóloga brasileña que se atrevió a pronunciarse sobre el aborto públicamente en disenso con la doctrina oficial. En lugar de hablar con ella, los miembros de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe hablaron con sus superiores. A través de ellas la mandaron callar y alejarse geográficamente del centro en el que impartía sus clases. La aislaron, por tanto, la instaron a retractarse, sin escucharla personalmente ni discutir posturas y razones. En otros casos, cuando se trataba de religiosas, las presiones hicieron imposible su permanencia en la propia congregación y más de una se vio obligada a dejarla. Recientemente hemos tenido noticia de lo sucedido a la teóloga religiosa de la B. V. María, Lavinia Byrne. Hemos comentado el caso en la revista *Tiempo*, 31 enero (2000) 34-35.

Para ello conviene recuperar algunas de sus características y, tal vez, completarlas:

- Se trata en la mayoría de los casos de grupos de religiosidad marginal. Las mujeres siempre han formado parte de esta religiosidad. Hoy no es difícil encontrarlas en grupos calificados de sectarios, ya sean sectas destructivas o sectas y grupos de religiosidad marginal, ya sean paralelos a las religiones oficiales e institucionalizadas, se encuentren dentro de ellas o ajenos por completo.
- Los grupos de religiosidad marginal, en cuanto tales, tienen una función que podríamos calificar en varios modos:
 - Función *compensatoria*, en relación con una demanda de sentido que no son capaces de dar las grandes religiones.
 - Función *crítica*, que puede tomar la forma de protesta, inconsciente la mayor parte de las veces, acerca de aspectos que no pueden realizarse dentro de una gran institución, elementos infravalorados o considerados negativos e irrelevantes dentro de las grandes religiones. Y puede tomar la forma de resistencia pasiva. Pensemos en la marginalidad de la que es objeto, todavía, la experiencia religiosa de las mujeres. Recordemos la dificultad que encuentran la mayoría de ellas hoy para expresarse en cauces que les son ajenos (cauces masculinos), mediante expresiones que no corresponden a sus vivencias. Observemos lo ajena y separada que se encuentra la experiencia relacional, afectiva y corporal que tan queridas les resultan a las mujeres, de la religiosidad oficial. Y observemos, también, la infravaloración y sospecha en que estos ramos son tenidos por las instituciones religiosas organizadas por varones, dirigidas y orientadas por ellos.
 - Función *alternativa*, ante la crisis y agotamiento de las grandes religiones o a causa de la institucionalización y la pérdida del sentido. Muchas mujeres, como explica M^a José López, se encuentran en una situación que demanda sentido, identidad, renovación y protagonismo. Las grandes instituciones religio-

sas, patriarcales, más que las civiles, parecen incapaces de colmar tal demanda y dejan el campo abierto a líderes que, si bien resultan peores en muchos casos, saben utilizar bien el señuelo captando las necesidades femeninas actuales y brindándoles alternativas, por más falaces que ellas sean.

7. Dentro de la Iglesia Católica también observamos hoy distintos movimientos que podríamos calificar de religiosidad marginal en tanto se separan de las normas, doctrinas y práctica moral y litúrgica de la institución oficial.
8. Las causas que provocan el nacimiento de una secta dentro de las grandes instituciones religiosas o grandes iglesias, como la católica en nuestro caso, son diferentes:
 - La conversión de un carisma vivo en sistemas cerrados, legalistas, jerárquicos; la tendencia defensiva hacia el fundamentalismo y el integrismo, causada por el miedo a los cambios; la inseguridad ante los aires nuevos; y el temor a la pérdida de poder y de prestigio. Por eso se convierten en instituciones más defensivas y excluyentes que abiertas, vivas e inclusivas.
 - La falta de actualización e inculturación de todo el sistema doctrinal, de su práctica moral, y de su culto, que revela falta de diálogo con la cultura y el pensamiento emergente en épocas de cambio.
 - El agotamiento de los sistemas simbólicos de las grandes iglesias.
9. Pero la religiosidad marginal de las mujeres ha tenido y tiene un coste:
 - Es verdad que ofrecen un mayor espacio a las mujeres y que muchas de ellas encuentran más posibilidades de protagonismo y liderazgo en los grupos que llamamos sectas.
 - Pero también es cierto que, en la inmensa mayoría de los casos, protagonismo y liderazgo se adquieren gracias a la renuncia a su sexualidad o bien gracias a una explotación de la misma por

parte de los varones que las convocan y que dirigen los grupos. De este modo las sectas o grupos de religiosidad marginal no son, de hecho, una verdadera alternativa para las mujeres, porque las alienan tanto o más que las grandes instituciones religiosas.

- Esto explicaría que muchas mujeres que han dejado la religión o muchas ateas y agnósticas consideren la religión en general y la experiencia religiosa como alienante en sí misma, incapaz de ofrecer a las mujeres espacio para su pleno desarrollo y verdadera realización humana, immanente y trascendente.
- Explicaría también en parte que la Vida Religiosa femenina sea entendida por muchas mujeres bajo estas características de renuncia al propio ser, a la propia sexualidad y autonomía. Y que las mismas jóvenes, a la par que admiran a muchas religiosas, no se vean a sí mismas formando parte de sus filas.

III- Retos

La Iglesia Católica ha manifestado con frecuencia su preocupación por las sectas y los Nuevos Movimientos Religiosos. Sin embargo, esta preocupación no se ha traducido en cambios, propuestas y posibilidades. No tiene en cuenta la demanda básica que late en quienes buscan otro lugar, otro grupo, otras experiencias. Por eso las sectas y la religiosidad marginal acaban siendo un verdadero reto:

- Se convierten en reto para una iglesia resistente a la democratización y con una religiosidad carente de pasión, con dificultades para integrar los afectos, la cercanía y la calidez. La captación de adeptos dice claramente cuáles son las demandas y necesidades básicas.
- Se convierten en un reto político para una iglesia clerical que no consiente en repartir de modo más igualitario poder y responsabilidades.

- Son un reto para una iglesia que deja ir o, mejor, que abandona a las mujeres que buscan su lugar, su dignidad y su espacio personal dentro de la religión.
- Y son un reto para la dificultad eclesial con la pluralidad, las diferencias y la diversidad.

IV- Propuestas

La historia nos sirve para tomar conciencia de aciertos y de errores y, por tanto, nos brinda un espacio de libertad para construir un presente proyectado hacia un futuro diferente que no repita errores de trágicas consecuencias. Muchas mujeres que hoy deciden su presente y su futuro en términos de disidencia, sienten el vértigo de los riesgos que corren. Piensan que en algún momento pueden ser descalificadas por el poder de la ortodoxia eclesial, por la coerción de todo tipo que todavía ejercen las iglesias ante la pluralidad de opiniones y la disensión práctica y teórica.

Según estos elementos proponemos algunas estrategias indirectas y otras directas, que pueden ser tenidas en cuenta a corto y a largo plazo:

- a) Estrategias indirectas

Algunas estrategias de cambio podrían servir o al menos podrían ayudar a entender por dónde vienen de hecho los cambios y por dónde podrían venir. Proponemos algunas:

- 1- *Redefinir los marcos para redefinir los contenidos y redefinir los contenidos para redefinir los marcos.* Se trata de una modalidad de cambio estructural a medio y largo plazo que tiene dos posibilidades: a) contenidos y lugares de la teología y de la práctica (culto,

moral...) no adoptan nombres conocidos. Por ejemplo: los contenidos nuevos de una nueva cristología que no es llamada *cristología*, sino, como ya hacen algunas teólogas, *sofiología*²; b) justamente lo contrario: se siguen llamando Ejercicios Espirituales a unas experiencias de espiritualidad en las cuales los contenidos son muy diferentes a los clásicos e incluso modernos Ejercicios Ignacianos (se supone que se trata sólo de ejemplos).

- 2- *No renunciar a las pertenencias religiosas básicas*, como son la Iglesia, las Congregaciones religiosas y ciertos grupos cristianos. De esa manera, con una práctica diferente, las mujeres podremos conseguir varias cosas: a) ser consideradas como elementos diversos y signo de pluralidad eclesial; b) ser aceptadas de mejor o peor gana como elementos activos y creadores; c) ser factores de cambio dentro mismo de la institución. Para ello es preciso tener capacidad de resistencia y saber ignorar lo que resulte dañino. No logrará hacernos daño aquello a lo que despojemos de tal poder.
- 3- *Conseguir formación suficiente como para poder dialogar y argumentar con solidez* cuando ello sea necesario (saber es poder).
- 4- *Crear redes de mujeres más y más amplias cada vez*, fomentando la pluralidad y aprendiendo a dialogar entre nosotras, aprendiendo a apoyarnos, a realizar críticas constructivas y reconocer los espacios y poderes, capacidades y logros de todas las demás.
- 5- *Analizar los reciclajes continuos que las instituciones eclesiales y políticas hacen del feminismo.* Es seguir aplicando la crítica de la sospecha. Ninguna de estas instituciones va a ceder gratuita y generosamente sus privilegios y poderes.

² La Sofiología se refiere a una Cristología bajo el título dado a Jesús como Sofía o Sabiduría de Dios. Si Cristología deriva de un nombre masculino: Cristo, Sofiología deriva de un nombre femenino: Sofía.

6- *Estudiar la experiencia religiosa de las mujeres, su potencial rico, pero también susceptible de manipulación.*

- b) Estrategias directas

La propuesta más directa nace de las demandas concretas que están en la base de la proliferación de las sectas y de los nuevos movimientos religiosos:

1. Es preciso seguir trabajando para elevar la autoestima de las mujeres.
2. Es necesario integrar los afectos, emociones, relaciones, corporalidad, en la teología y en la práctica, especialmente en la liturgia.
3. Es urgente crear espacios institucionales más humanos, es decir: menos masivos y anónimos en donde cada mujer pueda sentirse ella misma y no una fiel más o un número para las estadísticas (que engrosan gracias a las mujeres).
4. Es preciso seguir insistiendo, más por la vía de hecho que de derecho (el derecho siempre sigue a la vida), en el liderazgo de las mujeres dentro de los grupos religiosos y eclesiales.

Muchas de estas estrategias ya se están llevando a cabo. Un día aparecerán a la luz en toda su fuerza y poder transformador. Por eso, cuantas más seamos, mayores y más creativas posibilidades tendremos.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA

- A.A. V.V., *I Concilio Caesaraugustano: MDC Aniversario*, Zaragoza 1981.
- ABRAMOVICI, J.C., *Le livre interdit*, Paris 1996.
- AHLSTROM, S.E., "The Communitarian Impulse" en *A Religious History of American People*, New Haven 1972, 491-501.
- AIS/CROAS., "Totalitarismo y Voracidad. Una aproximación interdisciplinaria al fenómeno sectario" en *Cataluña, Asoc. A.I.S*, Barcelona 1994.
- AZCONA, F., *Las sectas en España*, Madrid.
- BAKER, M.E., *Retrospección e introspección*, Boston 1979.
- BAUMGARTEN, J., "On the nature of the Seductress in 4Q184" en *Revue de Qumrân* 15 (1991) 133-143.
- BLAVATSKY, H.P., *Estudios sobre Ocultismo*, Valencia 1989.
- BOSCH, J., *Para conocer las sectas (panorámica de la nueva religiosidad marginal)*, Estella 1996.
- BOUREAU, A., *La Papesse Jeanne*, Paris 1993.
- BOURSEILLER, Ch., *Las falsos Mesías. De Simón el mago a David Koresh*, Barcelona 1994.

- BRENON, A., *Le femmes cathares*, Paris 1992.
- BURRUS, V., *The Making of a Heretic: Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995.
- CALLE, R., *Historia de las Sociedades Secretas*, Madrid 1990.
- CARDIN, A., *Movimientos Religiosos Modernos*, Barcelona 1982.
- CLEBESCH, W.A., "The Erosion of Healing and Guiding in the American Experience" en W.G. MCLOUGHLIN-ROBERT N. BELLA (eds.), *Religion in America*, Boston 1968.
- CHADWICK, H., *Prisciliano de Ávila*, de José Luis López Muñoz, Madrid 1977.
- CHATELLIER, L., *Le catholicisme en France. Le XVIIe. siècle. 1600-1650* (t. 2), Paris 1995.
- CIALDINI, R., *Influence: The New Psychology of Modern Persuasion*, New York 1984.
- COHN, N., *En pos del Milenio*, Barcelona 1972.
- CRISTIANI, Ch., *L'hérésie de Port-Royal*, Paris 1955.
- DELUMEAU, J., *La peur en Occident. XIV-XVIIIe. siècles*, Paris 1978.
- DE OLEZA LE-SENNE, F., (Coord.), *Las sectas en un mundo en transformación*, Madrid, 1997.
- DESROCHE, H., *Les Shakers américaines*, Paris 1955.
- DUBY, G. ; PERROT, M., *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid 1992.
- FARBER, C., *Grandes iluminados de nuestro tiempo*, Barcelona 1992.
- FLANDRIN, J.L., *La moral sexual en Occidente*, Barcelona 1984.
- GARCÍA HERNANDO, J. (ed.), *Pluralismo religioso en España*, Madrid 1993.
- GARCÍA MARTINEZ, F., "El problema de la pureza: La solución qumránica" en *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid 1993.
- GARCÍA MARTINEZ, F., *Textos de Qumrán*, Madrid 1992.
- GARDÈRE, M., *Rituals Cátars*, Barcelona 1996.
- GARDNER, M., *La Nueva Era*, Madrid 1990.
- GILLES, H., "Le statut de la femme en droit toulousain" en AA.VV., *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIIIe-XIVe s.)*, Cahiers de Fanjaux 23 (1988) 79-94.
- GORDON, H., *Channeling into the New Age*, Buffalo, New York 1988.
- GUERRA, M., *Diccionario enciclopédico de las sectas*, Madrid 1998.
- HASSAN, S., *Combatting Cult Mind Control*, Rochester 1988.
- LABAL, P., *Los cátaros: herejía y crisis social*, Barcelona 1984.
- LINDA, B., "The woman Question and female ascetics among essenes" en *Biblical Archaeologist* 57 (1994) 22-34.
- MAUZI, R., : *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe. siècle*, Paris 1994.
- MANZANARES, C.V., *Nuevo diccionario de sectas y ocultismo*, Estella 1998.
- MAYER, J.F., *Las sectas*, Bilbao 1990.
- MOORE, G.F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, Cambridge 1927.
- MORALEDA, J., *Las sectas hoy. Nuevos Movimientos Religiosos*, Madrid 1992.
- MORSE, F., *Yankee Communes*, New York 1990.
- MURARO, L., *Guillerma y Maifreda: historia de una herejía femenina*, Barcelona 1997.
- NEUSNER, J., *The idea of purity in Ancient Judaism*, Leiden 1973.
- ORCIBAL, J., *Port-Royal. Entre le miracle et l'obéissance*, Bruges 1957.
- ORTIZ OSÉS, A., *Claves simbólicas de nuestra cultura*, Barcelona 1993.
- PASCAL, B., *Oeuvres Complètes*, Paris 1954.
- PAUPHILET, A.; PICHARD, L., BARROUX, R., *Dictionnaire des Lettres Françaises. Le XVIIe. siècle*, Paris 1996.
- PINTO, R., *Las sectas al descubierto*, Madrid 1998.

BIBLIOGRAFÍA

- PIÑERO, A.; FERNÁNDEZ GALIANO, D. (eds.), *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Córdoba 1994.
- PRECLIN, E.; JARRY, E., *Historia de la Iglesia. Luchas doctrinales*, Valencia 1976, vol. XXII.
- PRISCILIANO, *Tratados y cánones*, trad. de Bartolomé Segura Ramos, Madrid 1975.
- RODRÍGUEZ, P., *El poder de las sectas*, Barcelona 1997.
- RUIZ, E; DOMÉNEC, J., *El despertar de las mujeres: la mirada femenina en la E. Media*, Barcelona 1999.
- SAINTE-BEUVE, Ch., *Port-Royal (III)*, Paris 1955.
- SAINT-SIMON, Duc de (Louis de Rouvroy), *La Cour de Louis XIV*, London.
- SALARRULLANA, P., *Las sectas*, Madrid 1990.
- SCHIFFMANN, L.H., *Sectarian law in the Dead Sea Scrolls: courts, testimony and the penal code*, Chico 1983.
- SINGER, S.H., *Consultation with Families of Cultists*, en L.C. WYNNE; S.H. MCDANIEL; T.T. WEBER (comps.), *Systems Consultation: A New Perspective for Family Therapy*, New York 1986.
- SOTOMAYOR Y MURO, M., "La Iglesia en la España Romana" en *Historia de la Iglesia en España, I*, Madrid 1979.
- STEGEMANN, H., *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Madrid 1996.
- SULPICIO, S., *Obras completas*, trad. de Carmen Codoñer, Madrid 1987.
- TREBOLLE BARRERA, J.; VEGAS MONTANER, J. (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, Madrid 1991.
- VERMANDER, J.M., *Des sectes diablement votres*, Paris 1981.
- VERNETTE, J., *Les sectes*, París 1990.
- WADE LABARGE, M., *La mujer en la E. Media*, Madrid 1989.
- WILSON, B., *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid 1970.
- WILSON, B., *The Sociological Dimension of sectarians*, Oxford 1992.