BIBLIA Y MUJERES
BIBLE AND WOMEN
BIBBIA E DONNE
BIBEL UND FRAUEN

7

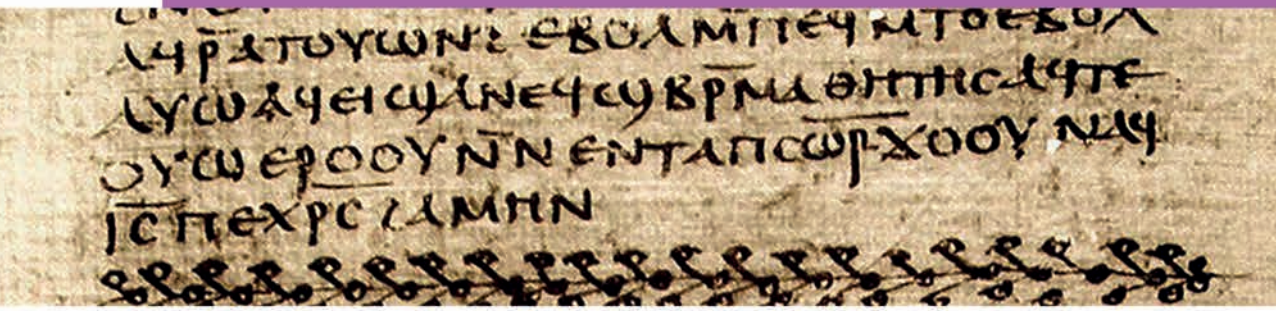
Escritos apócrifos
y pseudoepigráficos

LA BIBLIA Y LAS MUJERES

Apócrifos cristianos antiguos

Textos marginales del cristianismo primitivo

Outi Lehtipuu y Silke Petersen (eds.)



verbo divino

LA BIBLIA Y LAS MUJERES

Apócrifos cristianos antiguos

La Biblia y las mujeres
Colección de exégesis, cultura e historia

www.bibleandwoman.org

COORDINADORAS GENERALES

Mercedes Navarro Puerto
Madrid, España

Irmtraud Fischer
Universidad de Graz, Austria

Adriana Valerio
Universidad de Nápoles, Italia

Christiana de Groot
Calvin College, Grand Rapids, MI, EE.UU.

EDITORIALES

Editorial Verbo Divino
Área hispana

Kohlhammer
Área alemana

Il Pozzo di Giacobbe
Área italiana

Society of Biblical Literature/Brill
Área anglófona

Apócrifos cristianos antiguos

Textos marginales del cristianismo primitivo

Outi Lehtipuu y Silke Petersen (eds.)

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección: Francesc Sala
Imagen de cubierta: Fragmento del Codex II de los Manuscritos de Nag Hammadi, con el colófon del *Libro Secreto* o *Apócrifo de Juan*.

© Editorial Verbo Divino, 2021

Tratamiento del texto: NovaText, 31192 Mutilva Baja (Navarra)
Impresión: Ulzama Digital, Huarte (Navarra)

Impreso en España - *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 759-2022

ISBN: 978-84-9073-784-2
ISBN Ebook: 978-84-9073-785-9

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

ÍNDICE

Abreviaturas 9

1. Introducción 13

Outi Lehtipuu y *Silke Petersen*
Introducción 15

Karen L. King
No más marginación. Del discurso de la ortodoxia y la herejía a la crítica de las categorías 29

2. Textos recuperados: Nag Hammadi y escritos relacionados 45

Judith Hartenstein
Discípulas de Jesús en los evangelios del cristianismo primitivo: *Evangelio de María, Sabiduría de Jesucristo* y otros evangelios en forma de diálogo 47

Antti Marjanen
Tradiciones sobre Eva reescritas en la *Realidad de los Gobernantes* (NHC II,4) 59

Uwe-Karsten Plisch
Sofía y sus hermanas: Norea, Protennoia, Brontē 69

Silke Petersen
La masculinización y la supresión de la diferencia entre los sexos: ¿regreso al paraíso? 81

3. Textos de transmisión continua: evangelios de la infancia y apócrifos apostólicos 99

Silvia Pellegrini
Nacimiento y virginidad en el *Protoevangelio de Santiago* 101

Ursula Ulrike Kaiser
Los papeles de género en el *Relato de Tomás sobre la infancia de Jesús* 119

Carmen Bernabé Ubieta
Formas de vida en los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*:
¿castidad como autonomía? 133

Outi Lehtipuu
Autoridad apostólica en los *Hechos de Tecla* 151

Bernadette J. Brooten
Género y esclavitud en los *Hechos de Andrés* 167

Anna Rebecca Solevåg
Género y discapacidad en los *Hechos de Pedro*: el poder apostólico de la parálisis 187

IV. La recepción bíblica de las mujeres y la recepción de las mujeres bíblicas 203

Anna Carfora
Perpetua, el martirio y la Sagrada Escritura 205

María José Cabezas Cabello
El Génesis según Proba y Eudocia 217

María Dolores Martin Trutet
Peregrina de la Palabra. Prácticas de lectura de la Biblia en el *Itinerarium* de Egeria 233

Cristina Simonelli
Partida doble: el epitalamio de Paulino y Terasia 257

Heidrun Mader
Perfil de teólogas del cristianismo primitivo: las visiones de Maximila y Quintila para la Iglesia 269

Ute E. Eisen
Mujeres del Nuevo Testamento en puestos de dirección eclesial según el testimonio de las inscripciones sepulcrales 285

Bibliografía 305

Editoras responsables y autoras 341

Índice de citas 345

Siglas y abreviaturas

1. Abreviaturas generales

ACA	*Antike Christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Vol. 1: *Evangelien und Verwandtes* (ed. por Christoph Markschies y Jens Schröter; 2 vols.; Tubinga: Mohr Siebeck, [7]2012)
BG	Codex Berolinensis Gnosticus; códice de papiro en copto conservado en Berlín, que contiene *EvMar, AJ, SJC*, y un texto de los *Hechos de Pedro*.
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
CCSA	Corpus Christianorum: Series Apocryphorum
CCSG	Corpus Christianorum: Series Graeca
CCSL	Corpus Christianorum: Series Latina
CT	Codex Tchacos, códice de papiro en copto publicado por primera vez en 2006
FC	Fontes Christiani
GCS	Griechische Christliche Schriftsteller
LCL	Loeb Classical Library
NHC	Nag Hammadi Codex/Codices; en 1945, cerca de Nag Hammadi, en Egipto, se descubrieron unos códices en lengua copta del siglo IV d.C.
NHD	*Nag Hammadi Deutsch. NHC I-XIII, Codex Berolinensis 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4. Studienausgabe*. Presentación y traducción de los miembros del *Berliner Arbeitskreises für Koptisch-gnostische Schriften* (ed. por Hans-Martin Schenke, Ursula Ulrike Kaiser y Hans-Gebhard Bethge, con la colaboración de Katharina Stifel y Catherine Gärtner; 3.ª edición revisada y ampliada, Berlín/Boston: De Gruyter, 2013)
NHS	Nag Hammadi Studies; serie que incluye ediciones de todos los textos de NHC y BG con traducciones al inglés
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies; continuación de la NHS
NTApo 1	*Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 1: Evangelien* (ed. por Wilhelm Schneemelcher; Tubinga: Mohr, [6]1997)

NTApo 2	*Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (ed. por Wilhelm Schneemelcher; Tubinga: Mohr, [6]1997)
PG	Patrologia Graeca (Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca; ed. Jaques-Paul Migne)
PL	Patrologia Latina (Patrologiae Cursus Completus, Series Latina; ed. Jaques-Paul Migne)
SC	Sources chrétiennes
VigChr	Vigiliae Christianae

Para las demás abreviaturas véase:
http://www.bibleandwomen.org/download/Abbreviations.pdf

2. Abreviaturas de escritos que se han convertido en apócrifos

Act. Verc.	*Actus Vercellenses* (Parte de los *Hechos de Pedro*)
AJ	*Apócrifo de Juan* (NHC II,1 / III,1 / IV,1 / BG 2)
Allog	*Allógenes* (NHC XI,3)
ApAd	*Apocalipsis de Adán* (NHC V,5)
ApPa	*Apocalipsis de Pablo* (NHC V,2)
ApPe	*Apocalipsis de Pedro* (NHC VII,3)
1 ApSant	*Apocalipsis de Santiago* (NHC V,3 / CT 2)
2 ApSant	*Segundo Apocalipsis de Santiago* (NHC V,4)
Brontē	*El entendimiento perfecto* o *El trueno* (NHC VI,2)
1 Clem	*Primera carta de Clemente*
2 Clem	*Segunda carta de Clemente*
CPe	*Carta de Pedro a Felipe* (NHC VIII,2)
Dial.	*Diálogo del Salvador* (NHC III,5)
Did.	*Didajé*
EpAp	*Epístolas de los apóstoles*
EpSant	*Epístola apócrifa de Santiago* (NHC I,2)
Eug	*Carta de los Eugnostos* (NHC III,3 / V,1)
EvAeg	*El Libro Sagrado del Gran Espíritu Invisible (Evangelio de los egipcios)* (NHC III,2 / IV,2) (en Clemente de Alejandría)
EvFe	*Evangelio de Felipe* (NHC II,3)
EvJud	*Evangelio de Judas* (CT 3)
EvMar	*Evangelio de María* (BG 1)
EvPe	*Evangelio de Pedro*
EvTom	*Evangelio de Tomás* (NHC II,2)
ExAl	*Exégesis del Alma* (NHC II,6)
HA	*Hipóstasis de los Arcontes* (NHC II,4)
HchAn	*Hechos de Andrés*

HchFe	*Hechos de Felipe*
HchJn	*Hechos de Juan*
HchPa	*Hechos de Pablo*
HchPaTe	*Hechos de Pablo y Tecla*
HchPe	*Hechos de Pedro* (NHC VI,1)
HchTe	*Hechos de Tecla*
HchTom	*Hechos de Tomás*
HchXanPo	*Hechos de Xantipa y Polixena*
Jehú	*(Primero y segundo) libro de Jehú* (Codex Brucianus)
LibTom	*El Libro de Tomás*. El atleta escribe a la perfección (NHC II,7)
Mar	*Marsanes* (NHC X)
MartPe	*Martirio de Pedro* (Parte de los *Hechos de Pedro*)
Melq	*Melquisedec* (NHC IX,1)
OdNor	*Oda a Norea* (NHC IX,2)
OgM	*Desde el origen del mundo* (NHC II,5 / XIII,2)
PA	*Pasión de Andrés* (Parte de los *Hechos de Andrés*)
ParSem	*Paráfrasis del Sêem* (NHC VII,1)
Protennoia	La triple Portennoia (NHC XIII,1)
ProtSt	*Protoevangelio de Santiago*
PS	*Pistis Sophia* (Codex Askewianus)
RTom	*Relato de Tomás / Paidiká*
Sib	*Oráculos sibilinos*
Silv	*Enseñanzas de Silvano* (NHC VII,4)
SJC	*La Sofía/Sabiduría de Jesucristo* (NHC III,4 / BG 3)
TestVer	*Testimonium veritatis* (NHC IX,3)
TractTrip	*Tractatus Tripartitus* (NHC I,5)
Zostr	*Zostriano* (NHC VIII,1)

I. Introducción

Introducción

Silke Petersen y Outi Lehtipuu
Universidad de Hamburgo y Universidad de Helsinki

El presente volumen de la enciclopedia internacional «La Biblia y las mujeres» está dedicado a los escritos del cristianismo primitivo que pasaron a ser apócrifos, es decir, aquellos textos que no llegaron a entrar en el canon del Nuevo Testamento. Por ese motivo, antes de considerar la estructura y el contenido del volumen, cabe hacer primeramente algunas aclaraciones sobre el tema de los «apócrifos».

1. Apócrifos cristianos antiguos

El título de este volumen, *Apócrifos cristianos antiguos*, sigue la nueva denominación utilizada por la edición de referencia de los textos apócrifos en el ámbito de habla alemana[1]. Versiones anteriores de esa edición de textos llevaban por título *Neutestamentliche Apokryphen [Apócrifos del Nuevo Testamento]*[2], pero en el ínterin se ha llegado a reconocer que dicho título era demasiado limitado por circunscribirse estrechamente al Nuevo Testamento. Este reconocimiento se funda, entre otras razones, en que un título semejante presupone anacrónicamente la existencia de un «Nuevo Testamento» como punto de referencia para escritos de muy diferente índole surgidos, en parte, en un tiempo en el que todavía no existía un Nuevo Testamento declarado como canónico[3].

[1] *Antike Christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung,* tomo 1: *Evangelien und Verwandtes,* Christoph Markschies y Jens Schröter (eds.), 2 tomos (Tubinga: Mohr Siebeck, [7]2012), señalado en lo subsiguiente mediante la sigla *ACA*.
[2] *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* 1: *Evangelien*; 2: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes,* Wilhelm Schneemelcher (ed.) (Tubinga: Mohr, [6]1997); señalado en lo subsiguiente mediante la sigla *NTApo* 1 o 2.
[3] Véase, en general, Christoph Markschies, «Haupteinleitung», en *ACA* 1,1, 1-180; François Bovon, «Apokryphen/Pseudepigraphen III: Neues Testament», *RGG* 1 (4-1998) 602-603.

Por ese motivo, en algunas publicaciones más recientes se habla también, por ejemplo, de «evangelios que *pasaron a ser* apócrifos»[4], a fin de señalar así que en el momento en que esos textos surgieron no se había establecido todavía con claridad una separación entre escritos canónicos y apócrifos; la separación se impuso solo más tarde. Una precedencia de los evangelios que más tarde *pasaron a ser* canónicos, a saber, Mateo, Marcos, Lucas y Juan, se perfila hacia fines del siglo II en Ireneo de Lyon, que justamente fundamenta y defiende con argumentos este número de cuatro[5]. También Clemente de Alejandría señala en el contexto de sus citas del *Evangelio de los egipcios* que un dicho tomado de ese texto y citado en su escrito no se encuentra «en los cuatro evangelios que hemos recibido de la tradición»[6]. Sin embargo, en ese tiempo se pone de manifiesto al mismo tiempo una cierta indefinición de la situación: el hecho de que Ireneo considere necesario abogar con numerosos argumentos a favor del número de cuatro evangelios indica que justamente ese número de cuatro no era incuestionadamente válido en todas partes. Clemente, por su parte, no rechaza sin más el *Evangelio de los egipcios:* lo único que quiere es que se lo interprete de una manera diferente a la de otros cristianos de esa época del cristianismo primitivo. Otro ejemplo de esa índole se encuentra en la *Historia de la Iglesia* de Eusebio de Cesarea y se refiere a un tal Serapión, obispo de Antioquía hacia el año 200[7]. A raíz de una pregunta de una comunidad cristiana cercana, Serapión admite primeramente que es correcto utilizar el *Evangelio de Pedro,* pero en una carta posterior retira esa aprobación, pues, según afirma, ha llegado a sus oídos que ese evangelio contiene afirmaciones heréticas. Así pues, tomamos conocimiento de la existencia de una comunidad en la que hacia el año 200 d. C. existía y se utilizaba el *Evangelio de Pedro,* y de un obispo que, en principio, no lo considera un problema. Después de Ireneo hay todavía Padres de la Iglesia que siguen remitiendo a textos apócrifos y citándolos sin rechazarlos directamente, mientras, al mismo tiempo, a través de colecciones de escritos antiguos redescubiertas en la Edad Moderna (cf. *infra*) se cuenta con testimonios según los cuales ese tipo de textos seguían leyéndose y utilizándose en siglos posteriores. El hecho de que, por ejemplo, Epifanio de Salamina (s. IV) y la *Trigésima novena carta pascual* de Atanasio (del año 367) tuviesen necesidad de polemizar contra tales escritos muestra que la limitación a un canon de validez universal tardó todavía mucho tiempo en imponerse en numerosos grupos que se consideraban a sí mismos como cristianos.

[4] Cf., p. ej., Dieter LÜHRMANN, *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen* (NTSuppl 112; Leiden: Brill, 2004); ID., *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache* (MThSt.NS 59) (Marburgo: Elwert, 2000).

[5] Ireneo de Lyon, *Haer.* III,11,8-9; véase al respecto Silke PETERSEN, «Die Evangelienüberschriften und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons», *ZNW* 97 (2006) 250-274.

[6] «In nobis traditis quatuor Evangeliis non habemus hoc dictum, sed in eo, quod est secundum Ægyptios». Clemente de Alejandría, *Strom.* III,93,1.

[7] EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. eccl.* VI, 12,3-6.

Por lo tanto, lo que puede verse en los Padres de la Iglesia no es la existencia incuestionada y generalizada de un canon fijo, sino la voluntad de crearlo.

2. Diferentes grupos de textos y caminos de tradición textual

Algunas colecciones de apócrifos del cristianismo primitivo tratan siempre –como lo hace también este volumen– acerca de textos de índole muy diversa; también la selección y la colección de escritos es distinta en cada caso, puesto que los apócrifos no conforman un grupo unitario. En las ediciones modernas de los textos se intenta a menudo clasificarlos según su género literario: por ejemplo, encasillan el material en evangelios, cartas, apocalipsis, hechos de los apóstoles, etc. Esto constituye una dificultad ya por el solo hecho de que los títulos de los escritos –en la medida en que se han conservado– no coincidicen necesariamente con las denominaciones modernas de los géneros literarios o se presentan también combinaciones de géneros que dificultan una clasificación inequívoca. Por un lado, faltan en gran medida atribuciones claras de autoría; por el otro, en muchos textos aparecen figuras de los primeros tiempos del cristianismo –por ejemplo, Tomás, Pedro, María Magdalena o María, madre de Jesús–, que bien pueblan los relatos como protagonistas o bien funcionan como personas que dan el título a diferentes textos, como es el caso de los *Evangelios* de Tomás, de María o de Felipe, o de los Hechos de Apóstoles que se presentan bajo los nombres de Andrés, Pablo o Tecla, entre otros. De una serie de escritos no conocemos más que el título, mientras que otros están representados solo de forma fragmentaria por algunas citas en los Padres de la Iglesia o simplemente se han conservado en una pequeña parte en papiros antiguos redescubiertos en los que no se indica título alguno. La heterogeneidad del material se refleja en los diferentes intentos realizados en las colecciones modernas de definir el concepto de «apócrifos». Consecuentemente, las nuevas delimitaciones se caracterizan más bien por su apertura que por circunscripciones restrictivas. A modo de ejemplo podemos mencionar la «definición de trabajo» de la colección de textos más reciente en versión alemana:

> «Apócrifos» son textos judíos y cristianos que presentan la forma de escritos bíblicos que pasaron a ser canónicos, o bien que relatan historias sobre figuras de escritos bíblicos que pasaron a ser canónicos, o bien que transmiten palabras de dichas figuras, o bien que pretenden haber sido escritos por una figura bíblica. No han pasado a ser canónicos y, en parte, tampoco debían serlo necesariamente. En algunos casos estos textos eran también una expresión genuina de la vida religiosa eclesial mayoritaria y a menudo ejercieron influencia tanto en la teología como en las artes plásticas[8].

[8] Marschkies, «Haupteinleitung», 114.

Desde la perspectiva de la historia de la recepción, la influencia que se acaba de mencionar permite distinguir diferentes grupos de textos: ante todo pueden agruparse aquellos escritos cuya historia de tradición está marcada por el hecho de que estuvieron perdidos durante varios siglos y de que solo se tuvo nuevamente acceso a ellos en la Edad Moderna, a menudo por descubrimientos casuales. Entre estos textos se encuentran sobre todo los códices en papiro que salieron nuevamente a la luz en 1945 gracias a un descubrimiento de manuscritos cerca de Nag Hammadi, en el Alto Egipto. Estos papiros contienen una cantidad relativamente grande de traducciones coptas (de escritos cuyo original estaba presumiblemente en griego). Uno de esos códices, denominado en la Edad Moderna Codex II, contiene como segundo texto el *Evangelio de Tomás (EvTom)*, que, por ese motivo, circula también bajo la sigla NHC II,2 (es decir, como segundo escrito del segundo códice Nag Hammadi). El *EvTom* está atestiguado al mismo tiempo en otros tres papiros fragmentarios, esta vez en griego. Dichos papiros forman parte de la gran cantidad encontrada en Oxirrinco, Egipto, a partir de fines del siglo XIX, y que documentan la existencia de este texto antes del fin del siglo. Más allá de esos papiros individuales, respecto de los apócrifos redescubiertos en la Edad Moderna hay que hacer referencia sobre todo a otros dos códices en papiro denominados «Codex Berolinensis Gnosticus 8502» y «Codex Tchacos», los cuales contienen textos que están presentes asimismo entre los descubiertos en Nag Hammadi, pero que también dan acceso a otros textos que entretanto se habían perdido, por ejemplo, el *Evangelio de María* en el «Codex Berolinensis» y el *Evangelio de Judas* en el «Codex Tchacos» (*EvMar* = BG 1 y *EvJud* = CT 3)[9].

En contraste con los textos mencionados hasta ahora están aquellos de los cuales contamos con numerosos ejemplares en diferentes lenguas y versiones –aunque también en este caso la tradición es a menudo fragmentaria–, y que, a través de una rica historia de tradición a lo largo de siglos, están profundamente entrelazados con el arte, la religión y la teología. Dentro de este grupo de textos hay que mencionar sobre todo aquellos escritos que se refieren a la figura de María y a su historia previa o que relatan historias de la infancia de Jesús. También la transmisión de numerosas partes de los Hechos de los Apóstoles y de las apóstolas está marcada por una análoga variedad de textos y por múltiples continuaciones y transformaciones (en este punto cabe pensar, por ejemplo, en las numerosas versiones de la historia de Tecla o en las tradiciones sobre el apóstol Tomás en la India). En estos textos puede constatarse que los límites

[9] Para una traducción alemana de los textos coptos de NHC, BG y CT véase *Nag Hammadi Deutsch. NHC I–XIII, Codex Berolinensis 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4. Studienausgabe.* Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-gnostische Schriften, Hans-Martin SCHENKE, Ursula Ulrike KAISER y Hans-Gebhard BETHGE (eds.), con la colaboración de Katharina STIFEL y Catherine GÄRTNER; 3.ª edición revisada y ampliada (Berlín/Boston: De Gruyter, 2013), señalado en lo subsiguiente mediante la sigla *NHD*.

respecto de la literatura hagiográfica son difusos[10], un aspecto que resulta especialmente abundante en aquellos textos centrados en las figuras de María, madre de Jesús, y de la apóstola Tecla.

Así pues, los distintos caminos de tradición de los dos grupos de textos mencionados están relacionados con una historia de recepción diferente en cada caso. Por eso, también en este volumen del proyecto «La Biblia y las mujeres», orientado según la historia de la recepción, los artículos sobre los dos grupos están reunidos en dos capítulos separados bajo los títulos «Textos redescubiertos» y «Textos de tradición continua». Otro capítulo de este volumen está dedicado a los denominados «Textos de mujeres», bajo el título «Recepción bíblica por parte de las mujeres y recepción de las mujeres bíblicas». Los textos tratados en ese capítulo final del presente volumen no suelen formar parte de la literatura sobre los «apócrifos», pero tienen más en común con los escritos mencionados hasta ahora de lo que resulta evidente a primera vista. Los posibles entrelazamientos se señalarán primeramente sobre la base de un ejemplo y se tratarán después de forma teórica.

3. ¿Textos de mujeres, sobre mujeres y para mujeres?

En un manuscrito de la *Primera carta de Clemente*, que no pasó a ser canónica, se encuentra, en el contexto de una instrucción parenética para mujeres, la invitación a «manifestar la dulzura de su lengua guardando silencio»[11]. Esta indicación, contenida en el Codex Hierosolymitanus del siglo XI, puede resultar poco sorprendente sobre el trasfondo de los mandatos de silencio para las mujeres que aparecen en la literatura epistolar neotestamentaria (cf., p. ej., 1 Cor 14,34-35; 1 Tim 2,12) y en otros varios escritos antiguos (también no cristianos)[12]. Inusual resulta, en cambio, la variante textual que ofrece el Codex Alexandrinus, del tardío siglo IV o siglo V, según el cual la mujer ha de «manifestar la dulzura de su lengua *a través de la voz*». Una pequeña diferencia de tres letras (τῆς φωνῆς en lugar de τῆς σιγῆς) conduce a afirmaciones contrapuestas y a ideales opuestos de mujer: la una guarda silencio, la otra habla con voz agradable. Si bien el Codex Alexandrinus es el manuscrito más antiguo, en este caso tiene una variante singular, ya que las mujeres que guardan silencio son las preferidas no solamente por el Codex Hierosolymitanus, sino también por las traducciones sirias, coptas y latinas que se han conservado, al igual que por Clemente de Alejandría[13].

[10] Sobre la transformación de los apócrifos en literatura hagiográfica y sobre los problemas delimitación, cf. Markschies, «Haupteinleitung», 109-111.
[11] *1 Clem* 21,7 (τὸ ἐπιεικὲς τῆς γλώσσης αὐτῶν διὰ τῆς σιγῆς φανερὸν ποιησάτωσαν).
[12] Cf., p. ej., Eclo 26,14; Clemente de Alejandría, *Paed.* 2,7,58; Ambrosio, *Virg.* 3,3,11.
[13] Clemente de Alejandría, *Strom.* IV,17,108.

En este contexto resulta interesante que en varias tradiciones aparece como escribiente del Codex Alexandrinus una mujer, a saber, Tecla[14]. Como, según la tradición, Tecla fue una apóstola de la época paulina, no puede tratarse de una indicación históricamente correcta, razón por la cual se especula sobre la intervención de una mujer del mismo nombre de un tiempo posterior o de la escritura del códice en un monasterio de santa Tecla. No obstante, es llamativa la coincidencia de la variante textual favorable a la mujer con las referencias a una escribiente femenina del códice.

El Codex Alexandrinus pertenece a los grandes manuscritos bíblicos integrales realizados a partir del siglo IV d. C. Aparte de las traducciones griegas de los escritos del Antiguo Testamento y de los correspondientes pseudoepígrafos y de los escritos del Nuevo Testamento, el códice contiene también, a continuación del Apocalipsis, las dos cartas de Clemente, que, por lo tanto, se transmiten allí en el contexto bíblico y, en consecuencia, se identifican como textos bíblicos. El Codex Alexandrinus es uno de los manuscritos más importantes del cristianismo primitivo para la crítica textual, pero, al mismo tiempo, se distingue por una gran cantidad de irregularidades ortográficas, en particular por confusión de la grafía de tales letras o combinaciones de letras que en la época de su composición se pronunciaban de manera idéntica[15]. La literatura secundaria de la temprana Edad Moderna explica también la variante voz/silencio como un error de escritura semejante[16] o considera incluso el gran número de errores como un posible indicio de la intervención de una escribiente femenina del códice, pues una persona instruida y versada en ortografía no habría cometido errores de ese tipo[17]. Solo en fecha más reciente se establece un vínculo entre ambos fenómenos –es decir, entre la variante textual favorable a las mujeres y las referencias a una escribiente femenina–[18]. La pequeña historia que relatamos aquí a modo de ejemplo remite al nexo entre distintas formas de marginación con vistas a textos apócrifos, pasajes de textos que marginan a las mujeres, textos de mujeres y escribientes femeninas. Todo ello suele quedar fuera del cauce principal de la tradición y recepción: ¿quién lee escritos apócrifos, persigue diferencias textuales en distintas tradiciones de manuscritos y llega hasta rastrear datos marginales sobre escribientes femeninas de códices antiguos? No obstante, se puede presu-

[14] Cf. Kim HAINES-EITZEN, *The Gendered Palimpsest: Women, Writing, and Representation in Early Christianity* (Oxford, etc.: Oxford University Press, 2011), 3-8.

[15] Entre ellas se encuentran, entre otras, confusiones a raíz del iotacismo, es decir, igual pronunciación de ι, υ, ει, οι, etc., o también por igualdad de pronunciación de ο y ω.

[16] Rudolf KNOPF, *Der erste Clemensbrief untersucht und herausgegeben* (TU 20,1; Neue Folge 5,1; Leipzig: Hinrichs, 1899), 24: «Probablemente, φωνῆς en lugar de σιγῆς en 21,7 debe explicarse por una gran falta de atención (casi inmediatamente antes aparece γλώσσης)».

[17] Cf. Johann Jakob WETTSTEIN, *Prolegomena ad Novi Testamenti editionem accuratissimam* (Ámsterdam: R. & J. Wetstenios & G. Smith, 1730), 9-11.

[18] Cf. HAINES-EITZEN, *Gendered Palimpsest,* 6: «¿Fue un intento de algún tipo de protofeminista de reescribir el silenciamiento de las mujeres?».

poner que aquí podría escucharse algo así como una «voz femenina» tal como proponen como concepto Athalya Brenner y Fokkelien van Dijk-Hemmes en el discurso sobre autoras mujeres. La suposición obvia cuando se trata de escritos bíblicos (y, de forma no tan generalizada, de apócrifos) es la autoría masculina. La femenina hay que demostrarla[19]. Bajo las condiciones en que se da nuestro conocimiento, en especial para textos antiguos, transmitidos muy a menudo sin indicación concreta de autoría (masculina o femenina), documentar una autoría de mujeres es difícil. Aquí puede resultar de ayuda el concepto de «voz femenina» o *female voice,* pues la atención no se dirige en primer lugar a una autora femenina demostrable, sino a la perspectiva o voz femenina inscrita en el texto, por la cual el texto queda como *generizado*[20].

Trasladándolo al presente volumen, esto significa que los artículos incluidos en la tercera parte acerca de aquellos textos en los cuales la investigación presupone ampliamente la autoría de *mujeres* (como, por ejemplo, en Perpetua, Proba, Eudoquia y Egeria) pueden iluminar también textos de las otras dos partes[21]. La incorporación de tales «textos de mujeres» en un libro sobre apócrifos remite al hecho de que no solamente se puede presuponer a una mujer como autora en aquellos textos en los que una autoría tal sea relativamente indiscutida, sino que lo mismo puede pensarse también a propósito de otros textos tratados en este volumen[22]. Por ejemplo, partes de la investigación sobre los denominados «Hechos de los Apóstoles apócrifos» parten de la base de que hubo grupos de mujeres que deben de haber desarrollado un papel decisivo en el proceso de tradición oral[23] que se encuentra en el trasfon-

[19] Cf. Athalya Brenner y Fokkelien van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, 1993), 2. En su «Prólogo» a ese volumen (ibíd., IX-XIII; IX) pregunta Mieke Bal: «La posibilidad de que mujeres puedan haber contribuido a la producción de la Biblia no se ha tomado en serio y, sin embargo, la idea de que todo es masculino a no ser que se demuestre lo contrario resulta difícilmente aceptable. ¿Qué se puede hacer?».

[20] Cf. Brenner / Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts,* 2, que plantean esta pregunta: «¿Es posible generizar un texto o a su autor, es decir, definir el uno, el otro o ambos como producto de una cultura femenina o masculina?».

[21] Los textos escritos por mujeres surgieron en parte en fecha posterior a los que usualmente se reúnen bajo el nombre de «apócrifos». No obstante, esto no constituye ningún argumento contra su tratamiento en el mismo contexto, por cuanto ya el título «Apócrifos cristianos antiguos», con el subyacente concepto de antigüedad, presupone un espacio temporal que se extiende hasta el siglo viii. Cf. Markschies, «Haupteinleitung», 8.

[22] Sobre la cuestión de las autoras en la Antigüedad véase, en general, Ross Shepard Kraemer, «Women's Authorship of Jewish and Christian Literature in the Greco-Roman Period», en Amy-Jill Levine (ed.), *«Women Like This». New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (SBL Early Judaism and Its Literature 01; Atlanta: Scholars Press 1991), 221-242; Susan Ashbrook Harvey, «Women and Words: Texts by and about Women», en Frances Young, Lewis Ayres y Andrew Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 382-390.

[23] Aquí se insinúa también que el concepto de un único autor masculino identificable es insuficiente, puesto que las condiciones de producción y de tradición de los textos antiguos eran más complejas. Esto vale tanto en los posibles procesos de tradición oral que se encuentran detrás de los textos como también en las modificaciones y adaptaciones de los textos en el proceso de copia, y es

do de los textos en cuestión[24]. De otros muchos apócrifos debe sospecharse también lo que se aplica para los escritos de la tercera parte de este volumen: potencialmente, fueron escritos por mujeres, pero no lo sabemos a ciencia cierta. El subtítulo de este volumen, «Textos marginales del cristianismo primitivo», remite al mismo tiempo también al hecho de que los dos grupos de textos tratados usualmente en publicaciones separadas han sufrido un destino de marginación semejante en la historia de la recepción: actualmente solo se los encuentra en los márgenes de la tradición que pasó a ser normativa en el cristianismo, se los ve a menudo como menos valiosos o hasta como heréticos y, consecuentemente, se los lee, recibe y comenta con menos frecuencia.

Un ejemplo del posible enriquecimiento que puede resultar de la lectura conjunta de grupos de textos tratados por lo común de forma separada y, en la mayoría de los casos, por grupos de investigación diferentes se presentó ya en las jornadas de preparación de este volumen cuando un texto paralelo tomado de los textos de la profecía frigia (llamada también «montanismo») pudo generar de pronto una solución para un problema de comprensión en un escrito de Nag Hammadi[25]. Por lo tanto, cambiar mediante nuevas contextualizaciones la perspectiva en que se enfocan textos conocidos y transgredir las fronteras de los grupos de investigación, de las categorizaciones y de las colecciones de textos hasta ahora usuales puede resultar ventajoso también desde el punto de vista hermenéutico.

4. Sobre el contenido de este volumen

El artículo de Karen L. King, que sigue inmediatamente a esta introducción, representa, en cierto modo, una introducción más, pues King analiza nuestro sistema de ordenamiento, según el cual los textos del cristianismo primitivo se clasificaban (y, en gran medida, se siguen clasificando todavía) aproximadamente en «ortodoxos» y «heréticos». Este sistema de ordenamiento está vinculado a la autoridad, y su fuerza de convicción se basa en gran medida en disimular precisamente eso y en presentar sus categorías como preexistentes, no generadas, justamente, de forma discursiva. En este contexto, el discurso ortodoxia-he-

la contrapartida histórica real de las teorías más recientes sobre la «muerte del autor»; cf. Roland Barthes, «Der Tod des Autors», en íd., *Das Rauschen der Sprache* (Edition Suhrkamp 1695) (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2005), 57-63; Michel Foucault, «Was ist ein Autor?», en íd., *Schriften zur Literatur* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1988), 7-31.

[24] Véase el artículo de Carmen Bernabé Ubieta en este volumen.

[25] Publicado entretanto como: Uwe-Karsten Plisch, «"Du zeigst das Übermaß des Erklärers"– ein Verständnisproblem im Dialog des Erlösers (NHC III,5) und seine Lösung», en Heike Behlmer, Ute Pietruschka y Frank Feder con la colaboración de Theresa Kohl (eds.), *Ägypten und der christliche Orient,* miscelánea Peter Nagel (Wiesbaden: Harrassowitz, 2018), 233-235.

rejía (re)produce y perpetúa también la marginación de las mujeres. Sin embargo, si los escritos que por largo tiempo se consideraron heréticos y que fueron marginados se incorporan a la historia del cristianismo, se modifica también la clasificación de esos textos, bien conocidos hasta ahora, pues, entonces, también ellos se leen en el contexto de un espectro ampliado de opiniones cristianas.

Como ya se ha mencionado, las monografías que siguen a la parte introductoria están divididas en tres bloques mayores. Primero, se dedican cuatro artículos allí principalmente a los «textos recuperados», primariamente a los descubiertos en Nag Hammadi. Judith Hartenstein escribe sobre «Discípulas de Jesús en los evangelios del cristianismo primitivo: *Evangelio de María*, *Sabiduría de Jesucristo* y otros evangelios en forma de diálogo». Hartenstein ofrece primeramente una visión de conjunto sobre las mujeres como receptoras de revelaciones e interlocutoras en el diálogo con Jesús, analiza a continuación los textos en cuanto a su comprensión de la condición de discípula y pasa a tratar después figuras de discípulas especialmente importantes, como María Magdalena, expone grupos de discípulas así como su función e ilumina finalmente los presupuestos teológicos de la condición de discípula.

Bajo el título de «Tradiciones sobre Eva reescritas en la *Realidad de los Gobernantes* (HBC II,4)», Antti Marjanen aborda a continuación una de las numerosas interpretaciones del Génesis en los escritos de Nag Hammadi. La autora arroja luz sobre las tradiciones de la creación, violación y caída de Eva incorporadas en ese escrito, en el que esta resulta casi desdoblada en una Eva espiritual y una Eva terrena. Adicionalmente, en la *Hipóstasis de los Arcontes* también reviste importancia para la historia de los orígenes una hija de Eva llamada Norea. En este texto, Norea es la que recibe y transmite el conocimiento salvador, convirtiéndose así en progenitora de los setianos, algo que puede leerse también como indicación de una autoría femenina.

Uwe-Karsten Plisch presenta «Sofía y sus hermanas: Norea, Protennoia, Brontē»: en varios textos de Nag Hammadi aparecen figuras reveladoras femeninas que se presentan hablando en primera persona o que comunican también a los hombres un conocimiento celestial. Retomando afirmaciones del Antiguo Testamento (como, por ejemplo, en Prov 8) sobre la sabiduría de Dios, la *sofía*, en varios textos de Nag Hammadi reaparece la figura de Sofía. Por un lado, Sofía puede ser en esos textos la responsable de la caída primigenia que desencadena la creación, pero, por el otro, hay al mismo tiempo otras figuras femeninas emparentadas con ella, como Norea, Protennoia y Brontē, que constituyen figuras centrales para la redención y la transmisión del conocimiento celestial en la forma del lenguaje poético.

El artículo de Silke Petersen versa sobre las representaciones de «masculinización» y de supresión de la diferencia entre los sexos en distintos textos del cristianismo primitivo que pasaron a ser apócrifos. Partiendo de *EvTom*, en la forma de expresión antigua, con su estructuración jerárquica, aparecen dos

posibilidades de describir la trascendencia más allá de lo sexual: por un lado, masculinización como sinónimo de espiritualización, de superación de la corporeidad; y, por el otro, la espiritualización se describe como superación o supresión de la diferencia entre los sexos. Ambas formas de expresión participan de la superioridad de lo espiritual y masculino sobre lo corporal y femenino en el universo de las representaciones antiguas.

El subsiguiente bloque de monografías se centra en textos que no fueron redescubiertos solo en la Edad Moderna, sino cuya tradición y recepción tuvo lugar ya con anterioridad. Esto vale especialmente para el denominado *Protoevangelio de Santiago,* en el que la figura central es María, madre de Jesús. Silvia Pellegrini se ocupa del «nacimiento y virginidad» de María en ese texto en el cual se despliega narrativamente la idea de una pureza especial de María, y lo hace ante todo con referencia al nacimiento de María misma y, después, al nacimiento de Jesús. El énfasis en la virginidad de María también después del nacimiento de Jesús garantiza, entre otras cosas, el origen divino de Jesús, pero muestra también una mirada androcéntrica hacia la figura de María.

Ursula Ulrike Kaiser contempla «Los papeles de género en el *Relato de Tomás sobre la infancia de Jesús*», una colección cristiana primitiva de breves relatos individuales que narran primariamente prodigios realizados por el niño Jesús. Este niño Jesús no es simplemente bueno y solícito, sino sobre todo iracundo e impredecible, hecho que trae algunos problemas a sus padres –en especial a José–. Este fracasa varias veces en su papel masculino de encargado de educar al niño, mientras que se resalta la fortaleza de Jesús –aunque no su autodominio, que también forma parte del ideal antiguo de los comportamientos masculinos–. Frente a ello, la figura de María pasa a un segundo plano.

Las cuatro monografías subsiguientes se dedican a los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*. Primeramente, Carmen Bernabé Ubieta se ocupa de las «Formas de vida en los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*», en los que se propaga continuamente un ideal ascético. Después de una panorámica de la investigación al respecto, la autora investiga en general la pregunta por la relación que puede haber existido entre los textos y la vida de las mujeres históricas, preguntándose en especial si las mujeres podrían haber visto la castidad propagada por esos textos como una ganancia en autonomía.

A continuación, Outi Lehtipuu investiga los *Hechos de Tecla* del cristianismo primitivo preguntando por el concepto de autoridad apostólica en el mundo relatado de ese escrito. Allí Pablo es una figura de autoridad, y su autoridad se establece presentándolo como figura semejante a la de Cristo y como maestro de sabiduría, un maestro que predica primariamente la continencia (ἐγκράτεια). Lehtipuu realiza un análisis detallado de las bienaventuranzas como texto central de los *Hechos de Tecla* con vistas a sus relaciones con el Nuevo Testamento –en especial con Mt y 1 Cor–, y pregunta después qué atrac-

ción y qué consecuencias podía tener la propagada continencia en especial para las mujeres.

Bernadette Brooten ofrece en su artículo un análisis interseccional de los temas de «Género y esclavitud en los *Hechos de Andrés*». Allí la castidad de la esclavista Maximila se asegura enviando a su esclava Eucleia en representación suya al lecho de su esposo, lo que en la continuación del relato conduce al asesinato de la mujer. La idealización de la virginidad y castidad femeninas funciona en ese contexto solo sobre el trasfondo de la esclavitud: que una de las mujeres pueda vivir santamente depende de que la otra no pueda hacerlo.

Anna Rebecca Solevåg procede también a un análisis interseccional poniendo en relación «Género y discapacidad en los *Hechos de Pedro*». Solevåg presenta primeramente en general los estudios sobre la discapacidad para considerar después cómo se inserta narrativamente en los *Hechos de Pedro* el tema del impedimento corporal. Se demuestra el «poder apostólico de paralizar a seres humanos», tratándose aquí predominantemente de mujeres. Especialmente instructiva en este contexto es la historia de la hija de Pedro, que es curada por su padre, pero que después queda nuevamente paralítica a fin de no tentar a ningún hombre.

El último apartado del libro versa sobre el entrelazamiento entre «Recepción de la Biblia por las mujeres y recepción de las mujeres bíblicas». El apartado comienza con tres artículos sobre textos del cristianismo primitivo compuestos muy probablemente por mujeres. Así, el relato del martirio de Perpetua contiene como parte central una suerte de diario que, según la opinión predominante en la investigación, tiene a la misma Perpetua por autora. Anna Carfora, en su artículo «Perpetua, el martirio y la Sagrada Escritura», se dedica a ese diario de prisión de Perpetua, en especial a sus visiones oníricas, que allí se describen con sus referencias bíblicas, e investiga su adaptación y recombinación.

María José Cabezas Cabello se ocupa a continuación de las recepciones del Génesis por parte de Proba y Eudocia. La autora presenta biográficamente a las poetisas Faltonia Betitia Proba y Atenea Eudocia (siglos IV y V) y explica el género del centón. Primariamente se trata, entonces, de las renarraciones del relato del Génesis, que Proba escribe en un centón virgiliano, así como del proemio y del relato del Génesis en el centón homérico de Eudocia. Cabezas Cabello ve en ambos textos la presencia de un «discurso femenino en una tradición dominada por hombres».

María Dolores Martín Trutet se dedica a otro escrito compuesto por una mujer, el diario de viaje de Egeria. Bajo el título de «Peregrina de la Palabra. Prácticas de lectura de la Biblia y de las mujeres en el *Itinerarium de Egeria*», la autora investiga las anotaciones de la peregrina desde su visita a los santos lugares en el siglo IV. Los intereses viajeros de Egeria estaban guiados por la Biblia: «Las mujeres bíblicas en la peregrinación textual, la espiritualidad y la cartografía de la salvación que Egeria realiza». Además, Martín Trutet investiga

también las referencias que contiene el relato de Egeria a los *Hechos de Tecla* y a encuentros con mujeres históricas o contemporáneas.

En el artículo de Cristina Simonelli, titulado «Partida doble: el epitalamio de Paulino y Terasia», se trata de otra potencial (co)autora de un texto cristiano. A pesar de que el nombre de Terasia se menciona junto con el de su esposo Paulino de Nola al final de un epitalamio para las bodas del posterior obispo Juliano de Eclana y su novia Ticia, hasta ahora este hecho solo se ha mencionado raras veces en la literatura secundaria. Simonelli establece el marco histórico y biográfico de ese poema nupcial y aborda después los temas y referencias bíblicas contenidos en el texto.

Heidrun Mader trata el tema de las mujeres de la profecía frigia, el movimiento que después pasó a ser considerado herético como «montanismo». Las obras de las profetisas de ese movimiento fueron eliminadas sistemáticamente; solo se han conservado algunos *logia* en escritos contrarios de los Padres de la Iglesia. Mader analiza y contextualiza los *logia* de Maximila y Quintila que se han conservado: Maximila habla de sí misma con atributos masculinos, mientras que, en Quintila, Cristo aparece como figura femenina.

En el artículo final de este volumen, Ute E. Eisen trata sobre un género de fuentes no tenido en cuenta hasta ahora: los epitafios de mujeres del cristianismo primitivo. Eisen presenta primeramente este género de fuentes y su valor para la historia de las mujeres y de los sexos y analiza después algunos epitafios escritos por y para diaconisas. Sobre la base del análisis de relaciones intertextuales de los epitafios con textos del Nuevo Testamento, la autora muestra cómo los textos se interpretan mutuamente. En el acto de la recepción se abren nuevos horizontes de sentido tanto para los epitafios como también para los textos neotestamentarios y para la historia de mujeres que relatan.

5. Agradecimientos

Para la preparación a este volumen, del 11 al 13 de septiembre de 2014 tuvo lugar en el Coro di Notte del exmonasterio Benedictino San Nicolò l'Arena, en Catania, un coloquio internacional de investigación bajo el título «Escritos de mujeres y escritos apócrifos entre el cristianismo primitivo y el de la Antigüedad tardía» en el que participó la mayoría de las articulistas. Agradecemos a todos los asistentes las vivaces y productivas discusiones, así como a las organizadoras del coloquio, en especial a Arianna Rotondo y a Adriana Valerio. Agradecemos a la Universidad de Catania (Departamento de Ciencias Humanísticas), al Centro FRIB–Futuro in ricerca 2012 (*La percezione dello spazio e del tempo nella transmisione di identità collettive. Polarizzazioni e/o coabitazioni religiosa nel mondo antico [I-VI secolo d. C.])* y a la Universidad Karl-Franzen de Graz por el apoyo económico para el coloquio.

Queremos agradecer, además, a las traductoras de las aportaciones en español, italiano e inglés: Gabriele Stein (Silvia Pellegrini, Carmen Bernabé Ubieta, Cristina Simonelli, María Dolores Martín Trutet); Gesa Schröder (Anna Carfora); Marlene Peinhopf (María José Cabezas Cabello) y Silke Petersen (Karen L. King, Antti Marjanen, Outi Lehtipuu, Bernadette J. Brooten, Anna Rebecca Solevåg).

Por último, agradecemos el apoyo y el acompañamiento a la edición alemana de este volumen a los colaboradores y colaboradoras de la editorial Kohlhammer: Sebastian Weigelt, Florian Specker y Janine Schüle.

Traducción del alemán de Roberto H. Bernet

No más marginación. Del discurso de la ortodoxia y la herejía a la crítica de las categorías

Karen L. King
Universidad de Harvard, Cambridge, Massachusetts

En una colección sobre las mujeres y la Biblia, no debe sorprender encontrar un volumen sobre «Textos marginales». En la taxonomía occidental moderna que se utiliza para clasificar los primeros escritos cristianos y sus autores, los textos escritos por mujeres y los que hablan sobre ellas han sido tradicionalmente relegados a la oscuridad, cuando no al olvido. Aunque en las últimas décadas se ha avanzado mucho en la labor de recuperar estas obras y situar a las mujeres en un lugar más destacado de la historia del cristianismo –como demuestra esta colección–, muchos de los instrumentos que las hicieron marginales siguen vigentes en gran medida. Uno de ellos es la propia taxonomía.

El primer objetivo de este estudio es analizar brevemente esta taxonomía, sus objetivos, sus efectos y las operaciones por las que parece basarse en datos reales previos y ajenos a las relaciones de poder discursivas. En segundo lugar, me ocuparé de las críticas recientes a las categorías establecidas y analizaré sus implicaciones. Me propongo examinar las estrategias del discurso de la ortodoxia y la herejía y la adecuación de las categorías relacionadas, en especial el «gnosticismo». Por último, sugeriré algunas posibilidades que emergen si se prescinde de estas categorías y sus sustitutos.

1. Clasificación de la Literatura Cristiana Antigua

La taxonomía antigua no era neutral, sino que tomó forma como resultado de desarrollos estratégicos del discurso de la ortodoxia y la here-

jía[1]. Algunos elementos esenciales de este discurso son: establecer una regla de fe (posteriormente un credo) para regular qué escritos y enseñanzas debían ser aceptados y para guiar la interpretación; limitar quiénes podían predicar el evangelio e interpretar las Escrituras; determinar una sucesión y jerarquía de líderes acreditados; atacar a los oponentes; inventar nombres para los oponentes («herejes», «ofitas», «barbeloítas», etc.); contrastar la unidad de la única Iglesia verdadera con la división de los herejes; insistir en que la adhesión a la autoridad del liderazgo establecido de la única Iglesia institucional constituía la ortodoxia, mientras que la variación doctrinal constituía la desviación social (cisma); alegar que la herejía se produce por la contaminación externa de una fe originalmente pura (por ejemplo, por la importación de la filosofía griega); afirmar que la verdad es cronológicamente anterior a la herejía, y defender la superioridad teológica y moral de los propios puntos de vista, despreciando a los oponentes como libertinos inmorales o ascetas llenos de odio que promulgan el error[2].

La función principal de este discurso era servir a los fines de la normatividad teológica distinguiendo la verdad de la falsedad. Inicialmente no se basaba en enumerar los escritos verdaderos y los falsos, sino en determinar el estatus de los «autores». La antigua función de autor vinculaba la fuente, la mediación fiable y la transmisión segura mediante la atribución a los «autores»[3]. Los polemistas como Ireneo, Tertuliano y Eusebio trazaron dos líneas de transmisión: la verdad era revelada por Dios a través de respetados profetas y apóstoles a un linaje de sucesión apostólica, mientras que la falsedad se transmitía de Satanás a sus seguidores por medio de falsos profetas y herejes. En este discurso, los «autores» se clasificaban de forma implícita según una escala jerárquica que iba de ortodoxos a heréticos: evangelistas y apóstoles, padres apostólicos y eclesiásticos, autores de pseudoepígrafos, falsificadores o herejes. Se suponía que los textos eran elaborados por estos tipos de autores y, en consecuencia, se clasificaban distinguiendo entre los textos permitidos (las Escrituras y, más tarde, el canon) y los prohibidos (los apócrifos), al tiempo que se permitía cierto margen para que los «libros útiles» se leyeran en determinados contextos[4].

[1] Para un análisis más extenso, véase Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), esp. 20-54.

[2] Cabe destacar que la literatura recientemente descubierta en Nag Hammadi muestra que este discurso se desplegaba en todas partes; véase, por ejemplo, NHC IX,3 (*Testimonio de la Verdad = TestV*) y VII 3 (*Apocalipsis de Pedro = ApPe*).

[3] Sobre la «función de autor», véase Michel Foucault, «What is an Author?», en Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (Nueva York: Pantheon Books, 1984), 101-120, y respecto a su aplicación a las antiguas prácticas cristianas, véase Karen L. King, «"What is an Author?": Ancient Author-function in the Apocryphon of John and the Apocalypse of John», en W. Arnal et al. (eds.), *Scribal Practices and Social Structures among Jesus Adherents: Essays in Honour of John S. Kloppenborg* (BETL 285; Lovaina: Peeters, 2016), 15-42.

[4] Véase François Bovon, «Beyond the Canonical and the Apocryphal Books, the Presence of a Third Category: The Books Useful for the Soul», *HTR* 105/2 (2012) 125-137; íd., «Canonical, Rejected,

La jerarquía resultante se aplicó no solo a los presuntos autores y sus escritos, sino también a quienes los interpretaban y transmitían (maestros, predicadores, exégetas). Como resultado de este discurso, solo las personas que encajaban en las categorías «adecuadas» (apóstoles y sus sucesores autorizados) podían ser los «autores» de la ortodoxia.

Resulta evidente que esta clasificación no es neutral en cuanto al género, sino que es una repetición y (re)producción performativa de las antiguas normas patriarcales/kiriales y de género[5]. Es decir, en la medida en que los «autores» e intérpretes oficiales de las Escrituras deben encajar en las categorías de apóstol, maestro autorizado, Padre de la Iglesia o clérigo ordenado[6], y en la medida en que las mujeres están excluidas de estas posiciones, entonces las mujeres no pueden ser legítimamente autoras, maestras, intérpretes o predicadoras de la literatura «ortodoxa». Únicamente pueden ser autoras de pseudoepígrafos, falsificadoras o herejes. De hecho, Dídimo el Ciego utilizó el mandato de 1 Timoteo 2 en contra de que las mujeres tuvieran autoridad sobre los hombres para que las mujeres no pudieran escribir libros en su propio nombre[7]. Escribir cualquier tipo de literatura con la pretensión de tener autoridad universal sería considerado, sin duda, el acto de un cismático, un hereje. Por supuesto, algunas obras aparecieron con nombres de mujer, como Perpetua o Egeria, y algunos escritos se atribuyeron a una mujer prestigiosa o a una figura divina (por ejemplo, el *Evangelio de María*, la *Sofía de Jesucristo*); también es posible que otras mujeres hubieran escrito de forma pseudónima bajo un nombre masculino. No obstante, la taxonomía dominante solo concedía la máxima autoridad y prestigio a un pequeño grupo de «autores» masculinos. Las mujeres eran, pues, eficazmente marginadas por la conjunción de las funciones limitadas de «autor» con las prácticas sociales que les impedían desempeñar los roles de apóstol, maestro, sacerdote u obispo.

En gran medida, la taxonomía moderna de la literatura cristiana primitiva ha reproducido las clasificaciones antiguas. Su principal división es entre literatura canónica y no canónica, con otras subdivisiones en Padres apostólicos, apócrifos y herejías (por ejemplo, el cristianismo judío y el gnosticismo).

and Useful Books», en Glenn E. Snyder (ed.), *New Testament and Christian Apocrypha: Collected Studies II* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2008), 318-323.

[5] Sobre la repetición y la representación, véase Judith Butler, «The Question of Social Transformation», en *Undoing Gender* (Nueva York: Routledge, 2004), 218; sobre el patriarcado y el kiriarcado, véase Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica* (Madrid: Trotta, 1996), 22-24; sobre el género en la Antigüedad, véase Stephen D. Moore, *God's Beauty Parlor and Other Queer Spaces in and around the Bible* (Stanford: Stanford University Press, 2001), 135-146.

[6] Con el término «clérigo» me refiero a los dirigentes oficiales, como los sacerdotes, los presbíteros y los obispos; para el análisis de la distinción entre laicos y clérigos, véase Karen Jo Torjesen, «Clergy and Laity», en Susan Ashbrook Harvey y David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 389-405.

[7] Sobre la Trinidad 3.41.3, agradezco a Bernadette Brooten esta referencia.

Además, existe la categoría adicional de «Padres de la Iglesia», que incluye los escritos de aquellos que idearon y desplegaron el discurso de la ortodoxia y la herejía.

Sin embargo, esta taxonomía parece obvia y evidente solo a través de ciertas operaciones que enmascaran «la genealogía de las relaciones de poder que la constituyen»[8]. Como argumenta Butler:

> En la medida en que el poder opera con éxito constituyendo un ámbito objetual, un campo de inteligibilidad, como una ontología que se da por supuesta, sus efectos materiales se toman como datos materiales o como supuestos básicos. Estas positividades materiales aparecen *fuera* de los discursos y del poder, como sus referentes incontestables, sus significados trascendentes. Pero esta manifestación se da precisamente en el momento en que el discurso/régimen de poder se disimula mejor y es más profundamente eficaz[9].

Si aplicamos este marco aquí, el «cristianismo» no debe considerarse una entidad autoevidente, sino que más bien puede verse constituida como un ámbito objetual, sobre todo por la invención de los Otros (los «paganos» y un «judaísmo utilizable») frente a los cuales se puede plantear un objeto discreto (el «cristianismo»). Desde el punto de vista retórico, estos Otros hacen posible situar el «cristianismo» como un campo inteligible distinto de su contexto sociocultural (es decir, considerando el «mundo del Mediterráneo antiguo» como «contexto»). Una vez que el «cristianismo» se da por sentado como un dominio existente e inteligible, las obras y las acciones de los «cristianos» surgen como «datos materiales o supuestos básicos». El canon, el credo y sus creadores (los «autores» e intérpretes autorizados) aparecen en particular como los datos materiales indiscutibles del «cristianismo»[10]. Figuran, en términos de Butler, como «*fuera* de los discursos y del poder, como sus referentes incontestables [del cristianismo], sus significados trascendentes», en lugar de como efectos del poder ejercido a través de un sistema inventado de clasificación que opera dentro del discurso de la ortodoxia y la herejía. De este modo, la clasificación de la literatura –ya sea como ortodoxa o herética,

[8] Aquí cito la obra de Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex* (Nueva York: Routledge, 1993), 35. En este párrafo, parafraseo y aplico sus ideas al «cristianismo».

[9] Butler, *Bodies That Matter*, 34-35.

[10] Obsérvese, por ejemplo, cómo la materialidad de los vestigios textuales reales (p. ej., manuscritos, libros, etc.) y la presunción de que estos artefactos materiales son producto de la actividad humana desembocan «naturalmente» (de forma invisible) en la suposición de que los «autores originales» son «personas reales». Sin embargo, esta «autoría» no es algo simple, sino un producto de técnicas de atribución vinculadas, entre otras cosas, a la construcción social de *tipos* de autores (apóstoles, Padres de la Iglesia, herejes, etc.), tipos que distan mucho de ser obvios y no son en absoluto neutrales. En esta lógica, los vestigios textuales reales producidos por personas reales se convierten en evidencia material para el sistema de clasificación en ortodoxia y herejía, en literatura canónica y no canónica, enmascarando su lógica circular junto con las operaciones de poder.

canónica o no canónica, cristiana o no cristiana– (re)produce la marginación de las mujeres (y de otras personas oprimidas) como consecuencia del discurso de la ortodoxia y la herejía.

En este discurso, la verdad, la autoridad, el género y el estatus se han entrelazado de tal manera que establecer uno es reforzar los otros. Establecer las propias creencias y prácticas como ortodoxas, es decir, verdaderas y unificadoras, implica que quienes promulgan esas creencias y prácticas deben tener autoridad sobre los demás, que estas personas son auténticos varones y que su estatus es privilegiado. Y lo mismo ocurre en sentido contrario. Establecer que las creencias y prácticas de los otros son heréticas, es decir, falsas y divisorias, implica que estas personas deben estar subordinadas a otras o ser excluidas por completo, que son seres humanos inferiores (no-varones o mujeres) y que no pueden desempeñar funciones de alto rango.

2. Crítica de las categorías

Cada una de las categorías de la taxonomía moderna expuestas anteriormente ha sido criticada y, en cierta medida, reconceptualizada.

Si bien la división entre lo canónico y lo no canónico sigue siendo normalmente sólida, van apareciendo ciertas brechas. Los estudiosos señalan que en los primeros siglos los cristianos contaban con diversas colecciones de escritos, diferentes puntos de vista sobre lo que debía considerarse Escritura y diferentes prácticas interpretativas. Además, los relatos sobre el origen del canon del Nuevo Testamento son criticados en la medida en que adoptan una perspectiva teleológica que comienza con el canon fijo actual y luego mira hacia atrás, trazando «una única línea de desarrollo como si fuera de alguna manera natural e inevitable»[11]. Como señala David Brakke,

> es sencillamente anacrónico preguntar a los escritores del siglo II qué libros estaban en su canon y cuáles no, pues la noción de un canon cerrado simplemente no existía. No debemos continuar situando a los autores cristianos en una trayectoria que conduce de manera inevitable a la lista supuestamente definitiva de los 367 de Atanasio[12].

Él sugiere que es necesario centrarse menos en el contenido solamente y más en «cómo los cristianos utilizaron los textos y cómo formaron grupos para uti-

[11] Michael W. Holmes, «The Biblical Canon», en *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, 417.
[12] David Brakke, «Scriptural Practices in Early Christianity: Towards a New History of the New Testament Canon», en Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen y David Brakke (eds.), *Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*, Early Christianity in the Context of Antiquity 11 (Fráncfort del Meno: Peter Lang, 2012), 266.

lizarlos»[13]. Este planteamiento no llevaría a la clasificación habitual de toda la literatura cristiana primitiva desde la perspectiva de si finalmente llegó a figurar en el canon o no, sino a una tipología de las prácticas escriturísticas de los primeros cristianos basada en «grupos sociales característicos, figuras de autoridad y actividades literarias»[14]. Los cristianos se dedicaban a muchos tipos de prácticas bíblicas, de las cuales solo una apunta a un canon cerrado[15]. Así pues, la división anacrónica entre lo canónico y lo no canónico distorsiona la dinámica más compleja sobre cómo los cristianos pensaban e interpretaban los escritos sagrados en diversos contextos sociales y entornos de grupo, así como la relación de los escritos con su identidad[16].

La categoría de literatura «patrística» también ha sido objeto de una importante revisión. Como señala Elizabeth Clark, la «patrística» se ha convertido ahora en «estudios sobre el cristianismo primitivo» y a menudo se considera «menos una rama de la "historia de la Iglesia" que un aspecto de la historia y la literatura de la Antigüedad tardía»[17]. En una línea similar, se redefine y amplía la categoría de los «apócrifos», en parte para intentar interrumpir su estrecha relación con el Nuevo Testamento y en parte para incluir una gama más amplia de literatura y prácticas hermenéuticas[18]. Esta literatura se convierte cada vez más en una evidencia relevante para representar la historia del cristianismo antiguo. Todos estos cambios contribuyen a revisar las concepciones anacrónicas del canon del Nuevo Testamento y a situar todos los fenómenos en sus dinámicos contextos sociales e intelectuales.

El papel del género femenino en la historia cristiana dominante también se ha puesto claramente de manifiesto. La recuperación de mujeres líderes, apóstoles, profetisas, mártires, maestras, viudas y diaconisas ha poblado el relato

[13] Brakke, «Scriptural Practices», 268.

[14] Brakke, «Scriptural Practices», 271. Él ofrece una tipología provisional: «1) estudio y contemplación; 2) revelación e inspiración continuada, y 3) culto comunitario y edificación. Cada una de estas prácticas bíblicas tenía su entorno o entornos sociales particulares, figuras de autoridad, estrategias de lectura y objetivos espirituales. Cada una de ellas otorgaba un estatus escriturístico a los textos religiosos existentes y creaba así conjuntos o colecciones de escrituras, que diferían en cuanto a su delimitación o definición. Cada una de ellas implicaba también la producción de nuevos textos, orales y escritos, que podían adquirir un estatus de autoridad propio».

[15] Brakke, «Scriptural Practices», 263.

[16] Para un excelente estudio acerca de las prácticas y la retórica de la formación de la identidad cristiana, véase Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

[17] Véase Elisabeth Clark, «From Patristics to Early Christian Studies», en *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, 16.

[18] Sobre la historia y las controversias de la clasificación «apócrifa», véase Stephen J. Shoemaker, «Early Christian Apocryphal Literature», en *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, 521-548; Annette Yoshiko Reed, «The Afterlives of New Testament Apocrypha», *JBL* 133/2 (2015) 407-417; Christoph Markschies, «Haupteinleitung», en Christoph Markschies y Jens Schröter (eds.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Vol. 1: *Evangelien und Verwandtes Teilband 1* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2012), 1-24.

histórico de mujeres activas y poderosas. En un estudio revelador, *En memoria de ella*, Elisabeth Schüssler Fiorenza fue pionera en un método retórico que muestra una historia del cristianismo primitivo en la cual las mujeres son las protagonistas[19]. Esta y otras obras han sido trascendentales.

Ahora también se reconoce ampliamente que las construcciones cristianas del «judaísmo» y el «paganismo» no son indicadores precisos de las creencias y prácticas de los no cristianos, sino que se inventaron para facilitar la autodefinición cristiana[20]. En la actualidad, los estudiosos cuestionan a menudo «la separación de los caminos» con los judíos, y subrayan que judíos, cristianos y «paganos» (gentiles, griegos, romanos y otros) compartían el complejo y dinámico mundo sociopolítico, institucional, económico y cultural de la Antigüedad mediterránea[21].

Este reconocimiento también empieza a ejercer una presión adicional sobre la subclasificación de las primeras herejías. En *What is Gnosticism* sostuve que, para hacer que los cristianos de dentro parecieran de fuera (herejes), los polemistas intentaron identificarlos con judíos o paganos (es decir, gentiles o griegos)[22]. Censuraban a sus oponentes por parecerse demasiado a los judíos («judaizantes») o por contaminar la pureza del verdadero Evangelio con la filosofía griega y la inmoralidad pagana. La taxonomía moderna ha reproducido esta estrategia de exclusión al clasificar las primeras herejías como «cristianismo judío» y «gnosticismo», este último muy conocido como «la helenización aguda del cristianismo»[23]. Algunos estudiosos de la historia de las religiones fueron más allá y buscaron los orígenes gnósticos en los cultos orientales precristianos, definiendo así el gnosticismo como una religión esencialmente no cristiana[24].

Ahora bien, las críticas a las divisiones estrictas entre cristianos y judíos o «paganos» ponen en entredicho la obviedad de la división de las primeras herejías en los tipos correspondientes. Este punto queda bien ilustrado en los numerosos debates sobre los adversarios en las cartas paulinas, las cartas petrinas, el evangelio de Juan o Ignacio, entre otros, donde son caracterizados como una especie de judaizantes o gnósticos (docetas, libertinos, contrarios al

[19] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de Ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989), 106 en adelante.

[20] Cabe hacer hincapié en que los distintos cristianos definieron a estos «Otros» de forma diferente, sobre todo con respecto a la definición de «judaísmo» y a la relación adecuada con las escrituras judías. Véase King, *What is Gnosticism*, 40-47; íd., *The Secret Revelation of John* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 177-190, 215-224, 239-243.

[21] Véase Adam Becker y Annette Yoshiko Reed, *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2003), 1-33; Andrew S. Jacobs, «Jews and Christians», en *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, 169-185; Michele R. Salzman, «Pagans and Christians», en *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, 186-202.

[22] Véase King, *What is Gnosticism*, 22-23.

[23] Véase Adolf von Harnack, *The History of Dogma I* (Nueva York: Dover Publications, 1961), 226, 230; véase King, *What is Gnosticism*, 55-70.

[24] Véase King, *What is Gnosticism*, 71-90.

matrimonio, etc.). De todos modos, el carácter contestatario e irresoluble de estos debates indicaría que la cuestión podría no estar bien planteada. Es cierto que había tensiones y disputas entre los primeros cristianos, pero los grupos cristianos primitivos no eran unidades homogéneas ni las cuestiones debatidas estaban siempre bien definidas[25]. Se aprecian múltiples voces incluso dentro de un mismo texto, y algunas posiciones que surgieron en los escritos ortodoxos fueron después condenadas, mientras que otras fueron aceptadas en los llamados escritos «gnósticos»[26].

Al final, situar la literatura cristiana primitiva en contextos sociales más complejos y dinámicos y centrarse en los materiales y las prácticas, además de en el contenido, ha tenido el efecto de desplazar la centralidad del canon del Nuevo Testamento y alterar la solidez de la taxonomía de la literatura cristiana primitiva. Sin embargo, como importante catalizador de la crítica y la reconsideración de la taxonomía estándar antes mencionada, no solo jugaron un papel destacado los nuevos planteamientos, sino también los descubrimientos de literatura cristiana egipcia hasta entonces desconocida.

En los siglos XIX y XX se redescubrieron en Egipto manuscritos coptos que contenían literatura cristiana inédita hasta entonces, fechada entre los siglos II y IV d. C.[27] Todos ellos fueron catalogados inicialmente como «gnósticos». El trabajo de los especialistas en las últimas décadas ha aportado mucha claridad, matices y precisión al análisis de estos textos, así como a su relación con la filosofía antigua y el cristianismo «dominante». En mi opinión, no es excesivo decir que estas obras pueden revolucionar muchas áreas de los estudios sobre el cristianismo primitivo.

Inicialmente, se consideró que estos textos eran ejemplos de gnosticismo antiguo, basándose en las descripciones de herejes conservadas en los escritos de conocidos polemistas, como Ireneo, Tertuliano e Hipólito, entre otros. El protestante Henry More acuñó el término «gnosticismo» por primera vez en el siglo XVII en el contexto de la polémica anticatólica[28], pero dicho término se desarrolló en

[25] Véase especialmente la crítica de Stanley K. Stowers, «The Concept of "Community" and the History of Early Christianity», *Method and Theory in the Study of Religion* 23 (2011) 238-256, que ofrece un relato sumamente ilustrativo de la genealogía de esta práctica, ahora habitual en los estudios del Nuevo Testamento. En relación con nuestro interés por la desaparición del mito gnóstico, se dice que uno de los pilares del discurso de la ortodoxia/herejía –a saber, la opinión según la cual la herejía es una desviación disidente de una comunidad establecida y con creencias uniformes– proviene de la noción paulina (y romántica) de comunidad, tal como la analiza Stowers. La multiplicación de los cristianismos para incluir tipos no normativos no se aparta, pues, ni del antiguo discurso de la conversión y la comunidad, ni de la moderna diferenciación de la literatura cristiana en las llamadas «variedades del cristianismo primitivo».

[26] Véase Mark Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church* (Surrey, England y Burlington, VT: Ashgate, 2009), esp. 11.

[27] En particular el Códice de Berlín, los Códices de Nag Hammadi y el Códice Tchacos.

[28] Véase Bentley Layton, «Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism», en L. Michael White y O. Larry Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*

los ámbitos intelectuales del orientalismo, la retórica antijudía, la historia de la Iglesia protestante[29], y se dirigió en parte contra el espiritismo y la teosofía[30]. No obstante, las definiciones se derivaron en gran medida de la lectura homogeneizadora de los primeros escritos polémicos cristianos. El resultado de este estilo de lectura entre historiadores y teólogos fue la construcción de un «mito del redentor gnóstico». A eso hay que añadir que un conjunto de características tipológicas que reproducían muchas de las críticas de los polemistas ahora eran datos reales. Al parecer los gnósticos creían que se salvaban por naturaleza y, por lo tanto, carecían de toda ética positiva; promulgaban un dualismo de alienación anticósmico, de odio al cuerpo; sus enseñanzas eran esotéricas y se desviaban de la doctrina, especialmente al rechazar al Dios de las Escrituras hebreas como creador y negar la encarnación y el sufrimiento de Jesús (docetismo).

Ya antes del importante descubrimiento de Nag Hammadi, esta construcción conceptual había sido en parte sometida a una profunda revisión, sobre todo porque representaba el gnosticismo como una desviación del cristianismo original y derivaba el llamado «mito del redentor gnóstico» de fuentes «orientales» posteriores (iraníes y mandeas)[31]. Sin embargo, al entrar en escena los nuevos textos, se agudizaron los problemas sobre cómo definir el «gnosticismo». Michael Williams criticó de forma convincente las definiciones tipológicas imperantes, argumentando que no solo no abordaban la diversidad mitológica y social de los textos, sino que en realidad distorsionaban su interpretación. Ofreció lecturas alternativas que abrían nuevas líneas de interpretación, al tiempo que sugería que se abandonara el término «gnosticismo»[32].

Aparte de la excesiva confianza en la retórica distorsionadora de los polemistas, la enorme diversidad de la nueva literatura encontrada también dejó claro que un solo término sería inadecuado. Los especialistas argumentan con razón que, a pesar de la herencia del término «gnóstico» en la polémica cristiana, al menos algunos textos muestran características distintivas que hacen apropiado agrupar conjuntos de literatura. Y nosotros debemos llamar a estos grupos de

(Mineápolis, MN: Fortress Press, 1995), 348-349. More acusó al catolicismo de ser «una muestra del viejo y aborrecido gnosticismo» que seduce a los creyentes para que caigan en la idolatría. Conceptualizó el gnosticismo como la antigua contaminación de la pureza original del cristianismo por la idolatría pagana, y acusó a los católicos de su época de sumarse a ese legado. Por otro lado, caracterizó el protestantismo como un retorno a los orígenes prístinos del cristianismo antes de su corrupción por la herejía. Según More, el gnosticismo funciona claramente como una categoría retórica, acuñada en el fragor de las polémicas de la Reforma, pero que busca su modelo en los primeros siglos de los orígenes cristianos.

[29] Véase King, *What is Gnosticism*, 55-109.

[30] Véase Denise Kimber Buell, «This Changes Everything: Spiritualists, Theosophists, and Rethinking Early Christian Historiography», en *Remaking the World: Christianity and Categories,* ed. Taylor G. Petrey (Tubinga: Mohr Siebeck, 2019), 345-368.

[31] Véase King, *What is Gnosticism?*, 110-148.

[32] Véase Michael Allen Williams, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

alguna manera. Si no se utiliza «gnóstico», ¿entonces qué hacemos? Una estrategia correctiva ha consistido en reagrupar los nuevos textos, dando lugar a nuevas subcategorías de gnosticismo, como el setiano o el valentiniano[33], o en restringir el término «gnóstico» para referirse solo a un conjunto limitado de textos[34]. Según mi parecer, el poderoso legado que conllevan los términos «gnóstico» y «gnosticismo» hace que su capacidad de engaño siga siendo muy fuerte. Pocos de los que escuchen esta terminología pensarán que se refiere a un corpus de literatura cuidadosamente limitado o a un grupo social diferenciado, sino más bien a las antiguas definiciones tipológicas y a la caracterización general de la nueva literatura copta como herejía gnóstica. En este sentido, «setiano» y «valentiniano» pueden ser términos más adecuados para indicar las nuevas agrupaciones.

Sin embargo, es importante señalar que el problema de la nomenclatura no solo se refiere a los nuevos textos coptos y a la literatura relacionada, sino a la categorización de la literatura cristiana primitiva en general. En el intento de distanciar la historiografía moderna de las categorías obviamente interesadas de ortodoxia y herejía, se han introducido términos como «protoortodoxo», «corriente principal», «católico», «evangelios perdidos» y otros similares, y se han ampliado categorías como «apócrifo», como vimos anteriormente, para incluir los nuevos descubrimientos. Pese a ello, en la práctica estos términos aparentemente neutros tienden a reproducir agrupaciones de la literatura cristiana casi idénticas a las antiguas, aunque enmascarando su dependencia de ellas[35]. Incluso enfatizar la diversidad de cristianismos es inadecuado si las categorías de esa diversidad siguen operando dentro de un discurso de identidad cristiana en el que judío, pagano, cristiano y hereje, así como «varón» y «mujer», se toman acríticamente como evidencia material o datos naturales. Parafraseando de nuevo a Butler, es entonces cuando «el discurso/régimen de poder [en el que opera la taxonomía reinante] se disimula mejor y es más profundamente eficaz». La taxonomía reinante –como todos los esquemas categóricos– no solo establece

[33] Bentley Layton organizó la conferencia de 1978 en la Universidad de Yale en torno a estas dos categorías; véase *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978* (Leiden: Brill, 1981).

[34] Véase Layton, «Prolegomena»; David Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), esp. 29-51; Tuomas Rasimus, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence* (NHMS 68; Leiden: Brill, 2009). La literatura que Layton y Brakke identifican se corresponde de forma casi idéntica con la que Schenke clasificó por otros medios como setiana; véase Hans-Martin Schenke, «Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften», en Peter Nagel (ed.), *Studia Coptica* (Berlín: Akademie Verlag, 1974), 165-174; íd., «The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism», en Bentley Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978,* vol. 2 (SHR XLI; Leiden: Brill, 1981), 588-616. Rasimus ha defendido una categoría «gnóstica clásica» que incluye materiales ofitas y barbeloítas, así como la literatura setiana; *Paradise Reconsidered*, 4-5, 9-55.

[35] Véase Karen L. King, «Which Early Christianity?», en *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, 66-71.

cómo se clasificarán los textos y las personas, si se recibirán como autorizados o no, valiosos o no, sino que determina cuáles son las preguntas que deben formularse y cómo se enmarcan, qué cuenta como evidencia y qué es marginal.

En este sentido, hay problemas incluso con los términos «valentinianismo» y «setianismo», ya que sugieren entidades sociales o intelectuales aislables. En mi opinión, sería mejor hablar de cristianismo valentiniano o de cristianismo setiano, categorías que, si bien reproducen básicamente el ámbito objetual establecido del cristianismo, desafían sus límites. Y lo que es más significativo, estos cristianismos podrían aumentar la conciencia de que los discursos y el poder intervienen en la constitución de las «religiones» como ámbitos objetuales, y quizás incluso permitirían percibir con mayor nitidez que las tipologías son, por definición, posicionales y provisionales, concebidas para objetivos particulares, pero limitados[36].

El grupo setiano, por ejemplo, no encaja bien en el actual ámbito objetual del «cristianismo». Varios textos se clasifican actualmente como literatura platonizante no cristiana (*Allógenes*, *Marsanes*, *Zostriano*), porque se dice que carecen de terminología y mitos específicamente cristianos, al tiempo que muestran estrechos vínculos con los círculos platonizantes, especialmente el de Plotino[37]. Así, el cristianismo setiano dificulta cualquier división nítida «pagano/cristiano», una división que en cualquier caso está lejos de ser nítida dada la importancia de las obras filosóficas «paganas» para construir y elaborar una amplia gama de teologías y prácticas cristianas.

El grupo valentiniano encajaría mejor dentro de los límites convencionales de lo «cristiano». Y, aun así, sigue siendo marginal en parte porque actualmente las listas de literatura valentiniana solo contienen obras singulares que no son compartidas con los cristianos de la «corriente principal», acentuando así sus diferencias. Si también se hiciera una lista de la literatura *utilizada* por los valentinianos para construir y elaborar su teología, la situación sería muy diferente. Tal lista incluiría no solo, por ejemplo, el Tratado tripartito y el *Evangelio de Felipe*, sino los evangelios de Mateo y Juan y todas las cartas atribuidas a Pablo, excepto 1 y 2 Timoteo[38]. Los estudios sobre el cristianismo valentiniano realizados por especialistas ofrecen actualmente un retrato más amplio y detallado de estos cristianos, al tiempo que sientan las bases para reconstruir con mayor precisión el cristianismo de los siglos II y III[39].

[36] Véase King, *What is Gnosticism?*, 5-19.
[37] Véase John D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, BCNH Section "Études" 6 (Lovaina: Peeters, 2001), 499-588.
[38] Véase el estudio de Pheme Perkins, «Gnosticism and the Christian Bible», en Lee Martin McDonald y James A. Sanders (eds.), *The Canon Debate* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), esp. 366-369.
[39] Véase, p. ej., Christoph Markschies, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1992); Einar Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians"* (NHMS 60; Leiden: Brill, 2006).

Estas categorías desmontan las fronteras entre lo cristiano y lo pagano, lo ortodoxo y lo herético, al igual que otros ejemplos alteran la división entre el cristianismo judío y el gnosticismo.

3. Del discurso de la ortodoxia y la herejía a la crítica de las categorías

¿Y ahora qué? Si las categorías con las que trabajamos son problemáticas, ¿cómo debemos proceder? El objetivo no es eliminar las taxonomías como tales, ya que el análisis intelectual no puede prescindir de las categorías y las comparaciones. Más bien se trataría de revelar cómo funcionan los discursos y el poder, de modo que sus operaciones y efectos dejen de permanecer ocultos y se posibilite su crítica y su desarrollo constructivo.

Una tarea inmediata sería escribir una genealogía de la constitución del «cristianismo» como ámbito objetual a través del discurso y el poder, haciendo hincapié en cómo sus efectos (incluida la taxonomía de las religiones, los autores y los escritos antiguos) se naturalizan y se dan por sentados como datos materiales y supuestos básicos. Examinar el discurso de la ortodoxia y la herejía y sus efectos forma parte de esta tarea. De este modo, categorías como el cristianismo valentiniano o el cristianismo setiano podrían seguir realizando una labor importante, aunque limitada (por ejemplo, exponer y analizar rasgos comunes de pensamiento y práctica), sin quedar automáticamente incluidas en el marco más amplio del discurso de la ortodoxia y la herejía. Tampoco sería necesario considerar estas categorías como características esenciales de la literatura en lugar de como herramientas analíticas modernas.

También se están ideando nuevas tipologías para otras clases de proyectos. Así, la propuesta de Brakke relativa a tipos de prácticas bíblicas es un modelo que pretende mostrar el modo en que diferentes grupos cristianos utilizaron diferentes escritos. Su tipología no da lugar a una distinción clara entre grupos «ortodoxos» y «heréticos», sino que cada tipo incluye ejemplos que cruzan y desdibujan esa distinción y, al mismo tiempo, abre una nueva forma de dibujar el paisaje con sus propias perspectivas.

Otro tema que se presta a nuevas agrupaciones sería el de las actitudes de los primeros cristianos ante el matrimonio. También en este caso, las categorías de ortodoxia y herejía oscurecen más que iluminan, ya que a veces pueden encontrarse posiciones similares en grupos supuestamente opuestos[40].

[40] Para una visión general de la actitud de los primeros cristianos ante el matrimonio, véase el análisis de Elizabeth Clark, «The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis», *CH* 77 (2008) 1-25; Karen L. King, «The Place

Las epístolas pastorales canónicas, Efesios y los valentinianos defienden la legitimidad del matrimonio de los cristianos bautizados, en parte porque el bautismo expulsa a los demonios y purifica a los creyentes de la lujuria impura[41]. Así también, el Pablo canónico, el Padre de la Iglesia Clemente de Alejandría, el apócrifo setiano de Juan y el evangelio valentiniano de Felipe sostienen que los cristianos son capaces de casarse sin mancha, porque son diferentes de las personas que violan, se dedican al sexo marital no cristiano y se reproducen por deseo lujurioso e influencia demoníaca[42]. Algunas obras, como 1 Timoteo, llegaron a condenar a los que rechazaban el matrimonio como mentirosos poseídos por demonios (4,1-5) y sugirieron que las mujeres se salvan mediante la procreación (2,15), una posición que necesitaría un ajuste hermenéutico para hacerla compatible con autores cristianos posteriores que consideraban el matrimonio una opción inferior en comparación con el celibato virginal perpetuo (por ejemplo, Crisóstomo, *Sobre la virginidad* 11,1; 13,4). Y aunque el tratado «herético» de Nag Hammadi *Testimonio de la Verdad* (30,28-30) defiende la doctrina extrema de que el propósito de Jesús era abolir la ley de la procreación carnal, al final esta obra propugna una forma de vida cristiana que se corresponde muy estrechamente con los ideales de la vida monástica «ortodoxa»[43].

El interés por los matices y la diversidad de las antiguas enseñanzas cristianas sobre la práctica y la ética sexual no sitúa a los amantes «ortodoxos» del cuerpo frente a los heréticos que lo odian. Una visión más compleja podría considerar cuestiones como las siguientes: ¿Cómo se conceptualizan el cuerpo físico y el deseo en relación con las prácticas sexuales, el bautismo o la demonología? ¿Qué función cumple la ética sexual tanto en la retórica como en la práctica, por ejemplo, para establecer las fronteras de los distintos grupos cristianos, demostrar la superioridad cristiana, encarnar la devoción a Dios o preparar la resurrección?[44] ¿Cómo relacionan los cristianos la sexualidad (sus diversas nociones) con las imágenes teológicas de la encarnación de Jesús o del cuerpo resucitado? Y así sucesivamente.

Cuando los escritos coptos se sitúan en el ámbito objetual del «cristianismo», este se transforma. Las imágenes prominentes de lo femenino –incluidas

of the Gospel of Philip in the Context of Early Christian Claims about Jesus's Marital Status», *NTS* 59 (2013) 565-587.

[41] 1 Tim 3,2 exige que los obispos se casen; véase Ef 5,22-33; sobre los valentinianos, véase Clemente de Alejandría, *Strom.* III,1,1; Ireneo, *Haer.* I, 6,4; *TestV* (NHC IX) 3,56-58.

[42] 1 Tes 4,3-5; Clemente de Alejandría, *Strom.* III, 58; Karen L. King, «Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John», *JECS* 19/4 (2011) 519-538; ead., «The Place of the *Gospel of Philip*».

[43] Véase *TestV* 44,2-19, que defiende una vida ascética de renuncia al mundo, comunión mística con Dios y quietismo.

[44] Carly Daniel-Hughes, *The Salvation of the Flesh in Tertullian of Carthage: Dressing for the Resurrection* (Nueva York: Palgrave, 2011); Taylor G. Petrey, *Resurrecting Parts: Early Christians on Desire, Reproduction, and Sexual Difference* (Nueva York: Routledge, 2015).

las representaciones de la divinidad, de las mujeres salvadoras y de las mujeres apóstoles– amplían, enriquecen y hacen más complejo el relato cristiano tradicionalmente masculino y masculinizado. Por ejemplo, el *Apócrifo de Juan* ofrece imágenes de lo divino como masculino, femenino y polimorfo, y pinta retratos de poderosas salvadoras. Eva aparece como una redentora que desafía la subordinación femenina e instruye a Adán; es una mujer que no puede ser deshonrada por los violadores. Pero la historia es aún más compleja. También establece el ideal de un hogar patriarcal celestial de Dios y presenta la audacia de la Sabiduría femenina divina como causa del mal y el sufrimiento. El dios creador inferior es estereotipado como un bastardo sin padre, un monstruo bestial andrógino. Otra obra, el *Evangelio de María*, ofrece enseñanzas sobre la elevación del alma hacia Dios como disciplina espiritual para superar el miedo ante los peligros encontrados en la predicación pública. Y lo hace en nombre de una mujer que instruye a sus condiscípulos. Así también, en *1 Apocalipsis de Santiago* se dice que las mujeres son maestras y modelos para que Santiago se prepare para su propia muerte violenta. La *Sofía de Jesucristo* habla de doce discípulos varones y siete mujeres[45]. Situar esta literatura en la historia del cristianismo requiere reposicionar también la literatura conocida. Textos como el de 1 Timoteo pueden leerse ahora en el marco de debates más amplios –no entre posiciones ya muy definidas de ortodoxos y herejes, sino dentro de un amplio espectro de opiniones cristianas–, debates sobre el matrimonio, la vestimenta y la forma de hablar de los varones y las mujeres, la organización de la Iglesia, las cuestiones de política local, la interpretación de las Escrituras y muchos otros aspectos[46]. Las posibilidades de lectura de este y otros textos quedan abiertas a nuevas líneas de investigación e imaginación.

La antropología teológica ofrece también nuevas posibilidades. Por ejemplo, Ireneo y los valentinianos podrían estar de acuerdo en que, en Jesús, lo divino se hizo plenamente carne, vivió y murió una muerte real, pero no están de acuerdo en la razón de esta unión de lo humano y lo divino, en cómo afecta a la salvación y, de hecho, en el estatus último de la carne (y la materia). Para Ireneo, el *Evangelio de Felipe* o la *Carta de Pedro a Felipe*, la vida carnal (encarnada) de Jesús era un modelo que los creyentes debían seguir para alcanzar la salvación. Según Ireneo, ese modelo era necesario para superar la pérdida humana de la semejanza creada con Dios a causa del pecado, mientras que, según el *Evangelio de Felipe*, los actos encarnados e «históricos» de Jesús eran paradigmas simbólicos para un ritual redentor eficaz, y según la *Carta de Pedro*

[45] Véase Antti Marjanen, «The Seven Women Disciples in the Two Versions of the First Apocalypse of James», en April D. DeConick (ed.), *The Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008* (NHMS 71; Leiden: Brill, 2009), 535-546.

[46] Para un estudio reciente, véase T. Christopher Hoklotubbe, *Civilized Piety: The Rhetoric of Pietas in the Pastoral Epistles and Roman Empire* (Waco, TX: Baylor University Press, 2017).

a Felipe, Jesús era el modelo de las prácticas redentoras de enseñanza y curación[47]. Así pues, estas obras del siglo II se agruparían como ejemplos de teología de la encarnación, pero se diferenciarían en tres subcategorías de acuerdo con la finalidad y los efectos de la vida corporal/carnal de Jesús.

Ahora bien, ¿dónde están, podríamos preguntar, las mujeres u otros no-varones?[48] Si la cuestión de la antropología teológica se formula en el marco de la «doble» naturaleza de Jesús como verdaderamente divino y verdaderamente humano, entonces el hecho histórico de que Jesús fuera un varón da por supuesto que la verdadera humanidad es masculina. La cuestión de la verdadera humanidad de las mujeres se «pasa por alto», o más bien solo figura en otra parte, a saber, en los debates sobre los cargos eclesiásticos o las funciones reproductivas. Sin embargo, los retratos de Adán y Cristo, como los que se encuentran en el *Apócrifo de Juan*, ofrecen perspectivas diferentes que cuestionan la obviedad de representar a Dios o a la humanidad en términos exclusivamente masculinos. Cristo es representado como el Hijo divino de Barbelo, el Padre-Madre; se le identifica con el Humano Perfecto, a imagen del cual se crea el andrógino Adán; también se le identifica con la salvadora femenina, Pronoia, en la forma en que desciende al cuerpo; Cristo se le aparece a su discípulo Juan en diferentes formas: como anciano, niño y mujer[49]. ¿Es este Cristo varón, mujer, andrógino, transgénero, *queer*, post-*queer*? También en este caso, la inclusión de toda la gama de la literatura cristiana primitiva sugiere la necesidad de categorías más complejas y de un mapa de la «antropología teológica». El uso del género como categoría analítica ha abierto nuevas vías de interpretación que no son más que unas pocas entre una multitud de posibilidades. Haríamos bien en no pensar que los llamados «primeros cristianos» eran menos diversos, menos complejos o menos interesantes que los del siglo XXI.

4. Algunas reflexiones finales

Uno de los efectos de trascender el discurso de la ortodoxia y la herejía puede ser la percepción de que, aunque el poder siempre actúa, no todo gira

[47] Ireneo, *Haer.* V, 1,2; para el *Evangelio de Felipe*, véase King, «Placing the Gospel of Philip»; para la *Carta de Pedro a Felipe* (esp. NHC VIII, p. 139,15-30), véase King, «Toward a Discussion of the Category "Gnosis/Gnosticism": The Case of the Epistle of Peter to Philip», en Jörg Frey y Jens Schröter (eds.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen: Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen* (WUNT 1/254; Tubinga: Mohr Siebeck, 2010), 445-465.

[48] Un planteamiento interesante de esta cuestión se encuentra en el trabajo de Dunning sobre la tipología paulina de Adán/Cristo, que se pregunta por la ausencia de Eva; véase Benjamin H. Dunning, *Christ Without Adam: Subjectivity & Sexual Difference in the Philosophers' Paul* (Nueva York: Columbia University Press, 2014), esp. 104-108.

[49] Véase King, «Reading Sex and Gender».

en torno al conflicto por la autoridad o las estrategias de coerción o persuasión. Los restos de la memoria que nos han dejado estas personas, a las que llamamos cristianos, hablan de la búsqueda de la verdad y de la salvación. Lo que estaba en juego era la pertenencia, el sentido y el progreso. Al soltar los grilletes mentales que nosotros mismos nos hemos impuesto, todo puede dar la impresión, al principio, de una inestabilidad desorientadora y una fluidez inasible, sin amarre ni sentido. Pero el terreno que no aparece en el mapa ofrece fabulosas oportunidades para explorar, analizar, planificar y reconsiderar. Oportunidades que podrían –así lo esperamos– contribuir al progreso humano en nuestros días.

Traducción del inglés de Lourdes Calduch-Benages