

Culturas Mediterráneas

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 73 - 2016/2

Culturas Mediterráneas

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieta (España), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemania), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Italia), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Ecuador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (España), Rainer Kessler (Alemania), Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigeria), Thomas Römer (Francia).

Equipo Coordinador Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colombia), Esteban Arias (Colombia), Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefer (articulador y editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipo Editorial Internacional

Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadores de este número

Paulo Augusto Nogueira y José Luiz Izidoro

Artículos individuales: © los/las autores/as
Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción
Traducción, revisión y
Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Junio 2016

Esta revista es editada en español y en portugués

En español: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

Para pedidos:

SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS EN ECUADOR

Juan Galindez y Veracruz Oe3-11

Quito, Ecuador

E-mail: ministerio@sbuecuador.com

Teléfono: (593-2) 331 7371

Contenido

Presentación	7
<i>José Luis Izidoro</i> <i>Paulo Nogueira</i>	
Los Hechos Apostólicos Apócrifos y la religiosidad popular del Mediterráneo	9
<i>Paulo Nogueira</i>	
El Canon más allá del Canon: Hechos Apócrifos de los Apóstoles	27
<i>Kenner Terra</i>	
Confrontando el sistema patriarcal romano: una mirada a partir de la Passio Sanctorum	43
<i>Denilson da Silva Matos</i> <i>Sebastiana Maria Silva Nogueira</i>	
Los muchos rostros de la Serpiente: el Éxodo como concepto estructurante del Himno de la Perla em HchTm	61
<i>Silas Klein Cardoso</i>	
Hechos de Tomás y la idealización de la sociedad romana	77
<i>Marcelo da Silva Carneiro</i>	
Un Apocalipsis fuera de lugar: Un relato de viaje al más allá del mundo en los Hechos de Felipe, en comparación con los apocalipsis de Pedro y de Pablo	93
<i>Carlos Eduardo de Araújo de Mattos</i>	
Narraciones de martirio y construcción de comunidades cristianas en los siglos II y III	113
<i>Valtair A. Miranda</i>	

Lo grotesco en los Hechos Apócrifos de Pablo	131
<i>Alfredo dos Santos Oliva</i>	
Cultura y religión popular en el Mediterráneo antiguo: memoria y recepción en los escritos cristianos antiguos	159
<i>Jose Luiz Izidoro</i>	
La vida y hechos de los apóstoles según los Hechos Apostólicos Apócrifos	175
<i>Frei Jacir de Freitas Faria</i>	

Presentación

RIBLA ha sido un espacio privilegiado para la reflexión bíblica en América Latina y el Caribe desde la perspectiva de los excluidos y empobrecidos. Ninguna publicación dedica más páginas y textos a la reflexión bíblica desde la perspectiva de éstos. Las relaciones económicas, sociales y políticas de explotación de los pobres han sido un eje permanente en el estudio de los textos del pasado, en la Biblia, y en el presente, en los lectores contemporáneos de la Biblia en nuestras tierras. Estas lecturas, hechas en torno de los ejes de las opresiones y de los clamores de los oprimidos, han traído también consecuencias dentro del campo religioso y de las estructuras eclesiales de poder. En ese sentido, RIBLA también se ha constituido en un espacio de reflexión sobre las dominaciones en las iglesias y en las comunidades.

Dicho esto, podemos decir que RIBLA se constituye en un espacio privilegiado para incluir reflexiones sobre los textos apócrifos del cristianismo primitivo. Por varias razones. La primera es que esos textos han sido excluidos del estudio y reflexión de las comunidades cristianas, debido a los prejuicios clericales y teológicos, de corte conservador. Ellos son relegados al papel de testimonios silenciados de formas de cristianismo desde los grupos oprimidos. Dar voz a esos textos es una tarea que pocas publicaciones en nuestro medio pueden dar. La segunda es que RIBLA, debido a su énfasis en el pobre y el excluido, también tiene una misión implícita: ser vehículo de sus expresiones culturales y religiosas. Es decir, no sólo se trata de tomarlos como tema y objeto de estudio, sino de escuchar *su propia* construcción del mundo, sus miedos, ansiedades, construcciones de identidad y de memoria. En ese sentido, el estudio de los apócrifos del Nuevo Testamento es un privilegio para los que aman la Biblia y la historia de su pueblo.

Es sabido que alrededor del 99% de la población del Imperio Romano pertenecía a las clases subalternas, en diferentes niveles, hombres y mujeres comunes, en diferentes grados de dominación, exclusión y pobreza. Pero, con una única certeza: jamás pertenecerían a las élites. Esas eran definidas por nacimiento, raíces, posesiones y tierras, que se expresaban por medio de una literatura elaborada y sofisticada. Curiosamente, de este 1% tenemos una rica documentación histórica que va desde artefactos materiales, arquitectura monumental, hasta textos en todos los géneros literarios posibles. El resto, el 99%, están poco representados, sobre todo cuando nos preguntamos por sus

categorías culturales y sus expresiones religiosas. En este sentido, nuestros apócrifos, textos que van desde el siglo primero (!) hasta el siglo quinto, son preciosos testimonios de esas prácticas populares. Podemos, a través de estos textos, escuchar atentamente los miedos, ansiedades y prácticas de esos hombres y mujeres silenciados por la escasa documentación. Si sumamos estos textos a papiros mágicos, manuales de adivinación astrológica y guías de interpretación de sueños podemos, poco a poco, con paciencia reconstruir categorías mentales y estructuras de pensamiento de las clases bajas del Mediterráneo. Y entre ellas, de los cristianos. Será un ejercicio valioso de escucha popular.

Entre estos textos se destaca los Hechos Apócrifos. En ellos se lee poco o casi nada sobre debates doctrinales, sofisticadas apologéticas, etc. Nuestros textos relatan las construcciones de memorias de los apóstoles, representados como poderosos milagrosos que viajan por todos los rincones del imperio para sanar, predicar, subvertir relaciones. Y, por último, imitaban a Cristo en su muerte heroica. En estos textos emergen complejas relaciones domésticas y públicas de los cristianos. Los temas de la sexualidad, de los niños, mujeres, del trabajo, de la plaza pública, del mercado, de los competidores internos y externos. ¡Y Roma! Todo está ahí de forma muy marcada por la mirada de la cultura popular, del caminar desde abajo.

Otro aspecto que nos motiva a estudiar los Hechos Apócrifos es el hecho de que, al reflejar la religiosidad popular, de amplias capas de los estratos bajos del Imperio, ellos nos invitan a dialogar con las religiosidades populares en América Latina y el Caribe. Hay un inmenso conjunto de expresiones y prácticas religiosas en nuestro continente que difícilmente se pueden clasificar, ya que son híbridas, sincréticas y dinámicas. Es por medio de estas espiritualidades que el pueblo articula su identidad, memoria y estrategias para sobrevivir en las duras condiciones de nuestras sociedades. Entendemos que el compromiso popular y ecuménico de RIBLA es un espacio privilegiado para las reflexiones sobre lo popular entre la Biblia (incluyendo los apócrifos) y el complejo universo de las prácticas religiosas populares.

Este número de RIBLA es una invitación a estudiar este universo fascinante. Apenas damos unas pistas, sugerimos posibilidades. Hay mucho más que hacer. Nuestro deseo es que estos artículos motiven a los intérpretes latinoamericanos a trabajar intensamente con estos textos, en la búsqueda del cristianismo primitivo popular, en el pasado y en el mundo contemporáneo.

Los Hechos Apostólicos Apócrifos y la Religiosidad Popular del Mediterráneo

The Apocryphal Acts of the Apostles and the Popular Religiosity of the Mediterranean World

Resumen

Este artículo analiza los presupuestos con los que se lee la literatura apócrifa del cristianismo primitivo, en especial los Hechos Apostólicos Apócrifos. Dentro de ellos destacamos la idea de que los apócrifos representan algún tipo de cristianismo herético y marginal. La propuesta defendida en este artículo es que los Hechos Apostólicos Apócrifos representan ideas religiosas de grupos cristianos originarios de la cultura popular del Imperio Romano que, por medio de narraciones articulan su identidad y sus memorias. Esos aspectos son abordados más específicamente en los Hechos de Tecla y en el relato del martirio de Pablo en Éfeso. En esos textos, a pesar de las posturas concurrentes, ocupan un papel central varios aspectos de la cultura popular, como la relación con la magia y con las narraciones folclóricas.

Palabras-clave: cristianismo primitivo, Hechos Apostólicos Apócrifos, Hechos de Pablo, Tecla, magia en el mundo antiguo.

Abstract

This article proceeds to an analysis of the presuppositions that underline the interpretation of the Early Christian Apocryphal Literature, and in special, of the Apocryphal Acts of the Apostles. Among them, it criticizes the idea that apocryphal texts represent heretic and marginal forms of Ancient Christianity. It proposes instead that the Apocryphal Acts of the Apostles represent religious ideas and practices of Christian communities that belong to the low strata of the society and so cultivate popular culture in the Mediterranean World, by which they articulate their identities and memories. These questions are analyzed with special focus in the Acts of Tecla and in the account of Paul's martyrdom in Ephesus, according to the Papyrus Hamburg. In these texts, despite of their concurrent positions, topics

¹Doctor en Teología por la Universidad de Heidelberg. Profesor de literatura bíblica del Posgrado en Ciencias de la Religión, de la Universidad Metodista de São Paulo. Becario de productividad del CNPq.

of the popular culture occupy a central position, such as the relationship to magical practices and folkloric accounts.

Key-words: Early Christianity, Apocryphal Acts of the Apostles, Acts of Paul, Thecla, Magic in the Ancient World.

Introducción

Los Hechos Apostólicos Apócrifos (AAA) son testimonios de un cristianismo de mucha antigüedad –del segundo y tercer siglo–, que narran la acción de los apóstoles en diferentes regiones del Imperio Romano. Sin embargo, prevaleció sobre ellos un escandaloso silencio en la investigación bíblica, que sólo fue quebrado por los años 80. Antes, estos textos eran objeto de estudio sólo para grupos muy restringidos de especialistas. Algo cambió con relación a eso. Pero no lo suficiente. En la formación en teología, sea católica o evangélica, es posible pasar por muchos currículos sin que se diga una palabra sobre estos textos. De la misma manera, por diversos motivos, las formaciones en historia de la antigüedad o en historia de la literatura también acostumbran a omitir su existencia. Observamos con sorpresa que, por ejemplo, en toda una gama de publicaciones sobre la novela griega, producción literaria coterránea y contemporánea a muchos de los AAA, no se hace más que rápidas referencias a este tipo de narraciones que los cristianos insistentemente cultivaban en el periodo de surgimiento de las formas noveladas².

Cuando son estudiados, estos textos son muy frecuentemente clasificados como heterodoxos, representativos de tendencias gnósticas, docetas o de cualquier otra fuente herética³. En la mejor de las hipótesis, cuando un intérprete es simpático a los textos, tiende a describirlos como testimonios de un cristianismo marginal, olvidado. Es decir, los AAA son considerados fuentes de un cristianismo exótico, aislado, cuando no herético.

Podemos ilustrar esta negligencia con los AAA como un incidente. En un congreso internacional en Izmit, una historiadora del mundo antiguo se quejaba que no había muchos testimonios literarios de religiosidad popular en el Imperio Romano en los siglos 1 y 2 de nuestra era, y que esa laguna en la documentación volvía imposible estudiar sus manifestaciones. Le pregunté, entonces, si las fuentes cristianas, en especial las de carácter

² Las relaciones de la novela griega con la literatura cristiana primitiva, a pesar de su proximidad, es apenas indicada brevemente. Ver, como ejemplo, la breve referencia al asunto hecha por Tim Withmarsh en la introducción al *Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel* (Whitmarsh 2008, p.13).

³ Esta es la constante de las notas de pie de página en la edición bilingüe de Piñero & del Cerro (2005, 2012). Ver una exposición general de los trazos supuestamente gnósticos en la introducción de esa misma edición de los AAA (PIÑERO & DEL CERRO, 2012, p. 29-32).

narrativo, no podían ser testimonios de las representaciones religiosas de grupos subalternos. Ella me respondió con firmeza: “Pero usted está hablando de cristianismo. Eso es diferente. No vale como documentación”. Pues bien, parece que el criterio se invierte de ambos lados, llevando al mismo resultado. Para los exegetas esos textos tienen problemas porque son textos que corresponden poco a un modelo idealizado de cristianismo, es decir son apócrifos. Para los historiadores, estos son demasiados cristianos, una anticipación de los discursos homogéneos y dominadores de lo que sería después la cultura occidental judeo-cristiana.

Las cosas comienzan a cambiar a mediados de los años 80, con la publicación del número 38 de la emblemática revista SEMEIA, intitulado “*The Apocryphal Acts of the Apostles*”, coordinado por Dennis Ronald MacDonald (1986), con la cooperación de eminentes investigadores como Eric Junod, François Bovon, entre otros. Ese número pionero se organizaba en torno a cuestiones como la base textual de los AAA, el uso que hacen de las tradiciones del cristianismo primitivo, su mundo social y, por fin, su recepción por parte de los padres de la Iglesia y en la hagiografía. Poco más de una década después, SEMEIA dedicó otro número a los AAA. Esta vez el tema fue “*The Apocryphal Acts of the Apostles in Textual Perspectives*”, organizado por Robert Stoops Jr. (1997), en el cual, entre otros puntos, se debatía la relación de esas *acciones* con los Hechos de los Apóstoles del canon neo-testamentario, con resultados algunas veces sorprendentes, como veremos a continuación.

Desde entonces ha aumentado la atención sobre estos textos, con el lanzamiento de varias series sobre cada libro, como es el caso de los volúmenes organizados por Jan Bremmer. Por ejemplo, el volumen dedicado a los Hechos de Pablo y Tecla (1996). Hay también nuevas traducciones de las *actas* individuales hechas por Polebridge Press (MacDONALD, 2005 y STOOPS, 2012), que buscan llevar estas obras al lector de lengua inglesa con traducciones inéditas y actualizadas. También debemos mencionar a una generación de investigadores que, siguiendo la obra de Judith Perkins (2005), quien considera los AAA como fuente privilegiada para reconstruir el discurso del cristianismo en el siglo segundo, produjo ensayos sobre aspectos específicos de los AAA, sobre sus modelos discursivos e ideológicos (ver RHEE, 2005). A pesar de estas monografías, traducciones, disertaciones, colecciones y artículos sobre los AAA, tenemos que resaltar que su importancia en la investigación internacional nunca adquirió los niveles de atención que adquirieron, por ejemplo, el Evangelio de Tomás y otros escritos de Nag-Hammadi.

En América Latina la situación es aún más crítica, ya que estos textos tuvieron atención en tiempos recientes. Un pionero en el estudio de los AAA –y no sólo de ellos, sino de toda la literatura apócrifa del Nuevo Tes-

tamento— es Frey Jacir, quien en varias publicaciones defendió una postura de apertura y apreciación a estas obras, porque revelan mucha de la piedad de los primeros cristianos (ver, por ejemplo, 2006).

Un presupuesto antiguo

Leer los AAA en América Latina —aunque no exclusivamente aquí— requiere del cuestionamiento de algunos presupuestos operativos para la interpretación. El más urgente de ellos es que el Cristianismo Primitivo equivale al Nuevo Testamento. Desgraciadamente esa idea, de origen dogmático, nos hace leer de forma muy restrictiva un cuerpo de documentos que, sumando por igual el Nuevo Testamento y los apócrifos, es por demás fragmentario. Se creó un presupuesto de que el cristianismo primitivo que valía la pena estudiar, y que de hecho podía ser estudiado aisladamente, se restringía al siglo primero. Esas ideas son anacrónicas, pues recurren a polífticas canónicas del siglo cuatro, para analizar el valor histórico de unos textos que le son muy anteriores. En el primero y segundo siglo aún no había un reconocimiento universal de qué eran textos canónicos y apócrifos. Esa postura es también anti-histórica, pues se rehúsa a entender cómo ideas, enredos, temas, provocaciones, anuncios, profecías, exhortaciones de cristianos del siglo primero causaron tal impacto y ganaron desarrollos en los siglos segundo y tercero. En verdad, los primeros cristianos no sólo transmitieron mensajes. Más que eso, ellos crearon un verdadero sistema de lenguaje, con metáforas recurrentes, clasificaciones del mundo, enredos típicos, personajes arquetipos, en diversos géneros literarios, en un proceso que sólo puede madurar y establecerse culturalmente en los siglos siguientes. Es decir, lo que se afirma o narra en un texto del siglo primero, no puede ser aislado de su impacto en los siglos siguientes. En ese sentido, restringir el estudio del cristianismo primitivo al Nuevo Testamento es un esfuerzo de comprensión histórica miope, que no considera sus desarrollos y desdoblamientos. ¿Será eso una obsesión por la originalidad?

Según Philip Jenkins (2015), esa idea, tan arraigada en la mente de los investigadores, de que el cristianismo digno de ser estudiado se circunscribe al siglo primero, es fruto de una narración que tiene su origen en la Reforma Protestante, según la cual sólo de valora el retorno a los orígenes, a las fuentes más antiguas, siendo la producción cristiana de la antigüedad tardía y del medievo consideradas sincréticas, populares, de menor valor teológico (JENKINS, 2015, p. 24-26). Es como si después de la predicación y actuación de Jesús, y del testimonio de sus primeros seguidores, surgió un nuevo tipo de cristianismo decadente, que sincréticamente asimiló la religiosidad pagana, en narraciones de gustos dudosos. Es notorio que la espiritualidad medieval está repleta de creencias, supersticio-

nes, relatos escabrosos sobre santos, falta de claridad doctrinaria. Por lo tanto, habría que, exegética y doctrinalmente, limpiar ese campo de tradiciones y retomar la fuente segura e intocable de los orígenes. Se trata de una concepción de la historia y de la cultura que desprecian las recepciones populares y que presumen para sus propias construcciones de un aura de pureza y precisión.

Nuevas perspectivas y presupuestos

Es desde la perspectiva del estudio del impacto cultural del cristianismo primitivo en la sociedad, y de sus diálogos e interacciones con la cultura popular, de la cual hacía parte, que partimos para nuestra consideración de los AAA en los subsiguientes presupuestos:

a) El cristianismo primitivo está constituido por un amplio conjunto de comunidades, de diferentes perfiles religiosos, propagadas por el Mediterráneo, desde los orígenes en el siglo primero, hasta el surgimiento de la Iglesia Imperial en el siglo cuarto, a partir de las políticas religiosas de Constantino. Nuestro argumento es que no sólo necesitamos precisar el conjunto de testimonios y su cronología, como si sólo de eso se tratase, sino más bien demostrar que un fenómeno delimitado cronológicamente, el cristianismo primitivo, es un fenómeno religioso de corte social y cultural que constituye una red de comunidades formada en su inmensa mayoría por personas de grupos subalternos al Imperio Romano. El cristianismo primitivo es la forma de un cristianismo de hombres y mujeres comunes del Imperio Romano, antes del surgimiento de la Iglesia Imperial.

b) El cristianismo primitivo se expresa y articula en sus fuentes literarias en torno a ciertas formas discursivas, en especial a las formas de la narración, conforme lo encontramos en el Nuevo Testamento y en los textos apócrifos. Ellas se organizan, más específicamente, en géneros literarios, a saber, en narraciones del género evangelio, *actas* apostólicas y en la apocalíptica. Las cartas tienen su importancia en la preservación de las tradiciones paulinas y pos-paulinas, y más allá de los textos ficcionales, tienen una función ideológica secundaria, a veces básicamente administrativa. A pesar de ser importantes, las cartas tienen un lugar secundario en la constitución de los mundos de esos cristianos, con relación a las narraciones. Y, en esa documentación debe recibir una atención mucho menor que la literatura patrística más antigua, como son las apologías contra los judíos, contra los paganos y contra los herejes, las primeras sistematizaciones de las doctrinas cristianas y de los tratados escritos con lo mejor que del lenguaje erudito y la retórica podían ofrecer, pertenecen a un estrato social y cultural alto, tributario y emulador de la *paideia* griega. Irineo de Lyon y Tertuliano no pertenecen, en primera línea, a nuestra definición de cristianismo pri-

mitivo. Ellos deben ser estudiados para ofrecer un contra modelo, una alternativa a los discursos direccionados hacia la cima de la sociedad.

Es importante observar que nuestro concepto de género literario no se refiere sólo a unas características formales de los textos, con la finalidad de facilitar la comunicación. Los géneros literarios, como los géneros de discurso, son más que eso; ellos son modelos sociales de percepción de la realidad y programas para la acción en el mundo. El hecho de que las narraciones de los cristianos en los primeros cuatro siglos se organizaron de forma prioritaria en esos tres géneros (evangelio, *acta* y apocalipsis), y en sus variaciones, nos permite entender al cristianismo primitivo como un movimiento cultural articulado.

c) El cristianismo primitivo está constituido por redes textuales, más específicamente redes narrativas, por medio de las cuales esos hombres y mujeres se proyectaban a la sociedad y hacia sí mismo, construyendo sus identidades. Dado que el templo y la ciudad de Jerusalén habían sido destruidos ya para el 135 d.C., y estando imposibilitados los cristianos de hacer representaciones materiales, salvo de imágenes para consumo doméstico y para la liturgia interna, su presentación a la sociedad y su cartografía del mundo se da por medio de estos conjuntos narrativos. Es en narraciones de milagreros poderosos y mártires sin miedo –no en las doctrinas– donde debemos buscar la imagen que el cristianismo primitivo propugna de sí mismo y de su lugar en la sociedad. Esos textos tienen una historia de circulación oral anterior a su redacción y son transmitidos y alterados, una vez que asumen formas escritas. Se trata de narraciones vivas, constituidoras de identidades y de modelos de representación del mundo. En lugar de entenderlos como listas pertenecientes a grupos específicos (como ortodoxos y heterodoxos), podemos imaginar una amplia circulación y reverberación de textos entre las comunidades en el Mediterráneo.

Algunas hipótesis

A partir de esos presupuestos, proponemos algunas hipótesis para la interpretación de los AAA, que ejercitaremos en los Hechos de Pablo.

a) Los AAA no son representantes de cualquier grupo cristiano marginal, olvidados o heréticos. Ellos son, en nuestra opinión, textos producidos por los representantes de cristianos y cristianas comunes del siglo segundo y tercero, en continuidad y expansión de las comunidades que encontramos en el Nuevo Testamento. En ellos, y en otros textos apócrifos, encontramos formas cómo esos cristianos articulaban su experiencia comunitaria y de fe, cómo imaginaban e idealizaban sus héroes (los apóstoles) y los modelos de acción que de ahí discurrían. En estos textos se proyectan los problemas, las tensiones, las soluciones simbólicas y las es-

peranzas de ese grupo, sea en el ámbito doméstico e intracomunitario, sea en el ámbito político imperial, frente a las autoridades y a las clases altas.

b) Los AAA promueven el desarrollo de cuestiones, enredos, imágenes, en fin del lenguaje religioso del grupo, iniciados en el siglo primero. Por medio de los AAA podemos entender porque caminos el cristianismo anduvo, cómo siguió entendiendo las cuestiones propuestas por las generaciones anteriores, a más de proponer la suyas propias. Además de que hubo continuidad en las cuestiones, las respuestas dadas atendían a su mundo específico. Hay, por lo tanto, continuidades y rupturas.

c) Los AAA, a pesar de ser producción de grupos subalternos en la sociedad del Imperio Romano, representan un fenómeno literario y religioso complejo. Ello le confiere un carácter ambiguo. En primer lugar, se trata de textos de gente común, pero en sintonía tanto con tendencias innovadoras de la literatura del Oriente del Imperio, a saber, la segunda sofistería y su forma de narración: la novela griega. Es a finales del siglo primero y comienzo del siglo segundo que se inicia la producción de narraciones noveladas de amor y aventura, como la *Efesiaca* de Jenofonte de Éfeso o la *Calirhoe* de Cáriton de Afrodísia. La forma como los AAA están relacionados con la novela griega es una cuestión central y controversial en la investigación. Ellos compartían temas con esa literatura, por lo tanto, invierten y subvierten sus soluciones narrativas. En segundo lugar, los AAA hacen una transición fundamental del cristianismo, con relación a la cultura popular del Mediterráneo. Es en ellos donde encontramos de forma elaborada, no episódica, la organización del cristianismo en torno a prácticas religiosas mágicas y taumatúrgicas. Los apóstoles son transformados en grandes milagrosos. Sus milagros no son las curaciones en beneficio de individuos, sino que son demostraciones públicas de poder. Finalmente, en tercer lugar, en ellos también encontramos las primeras recreaciones cristianas de temas del folclore. Historietas y temas de la cultura popular como aquella de la madre que maltrata a la hija (Teoclia con relación a Tecla), el hombre rechazado que se venga de su amada (Alejandro con relación a Tecla), animales que hablan (el león bautizado por Pablo, o el burro que habla en los Hechos de Tomás), entre otros, son insertados en las narraciones cristianas. Novela, por un lado magia y folclore, por otro, nos muestran que el tipo de cristianismo que encontramos en los AAA no proviene sólo de los grupos subalternos y populares, sino que elaboran sus perspectivas internamente, en procesos de circularidad cultural.

d) Tenemos que completar este conjunto de hipótesis para una lectura de los AAA respondiendo a una objeción importante. Alguien podría objetar nuestro argumento de las comunidades de lectores de los AAA pertenecen a los estratos bajos de la sociedad, y que los textos dialogan y representan a la cultura popular de cierta manera, debido al hecho de que

representan una cultura letrada. ¿La ilustración no correspondería a cierta ascensión social del grupo? ¿Cuál es el porcentaje de personas que tenían acceso a la escritura en el mundo antiguo? Esta es una pregunta difícil de ser respondida. Los historiadores no tienen dificultad en afirmar que las élites del Imperio Romano no pasaban del 1% de los habitantes (ALFÖLDY, 1984, p. 124), es decir que prácticamente el 99% de la población pertenecía a los grupos subordinados, dado que no había en el mundo antiguo un estrato social del tipo de clase media. Entre ellos se encontraban los esclavos libertos, los administradores, los burócratas, los artesanos, los soldados; pero también había gente de pocos recursos, que luchaba por sobrevivir como trabajadores, siervos, esclavos y trabajadores rurales. Los primeros, más allá de que tenían el recurso de la escritura, nunca pertenecieron a las élites. Pequeños administradores, profesores, médicos o soldados de patente jamás ascendían socialmente, ni clasificaban a un ranking social superior. Éstos, por lo tanto, al tiempo que eran letrados, se articulaban en torno a los valores y a las categorías de las clases bajas. Ellos actuaban como catalizadores de la cultura popular, promoviendo procesos de circularidad. Los valores de la elite eran proyectados y adaptados para abajo, y los valores de los subalternos eran codificados para encima. Estos intermediarios, a más de no estar en la base de la pirámide, ni que sufrían de las privaciones más miserables, en última instancia, sufrían los celos, angustias y tenían los deseos de estos últimos. Están más cercanos a la base de la pirámide que a su cima.

Reconstrucciones de la memoria paulina

Presentaré enseguida algunos ejemplos de cómo los AAA se aproximan a la cultura popular del Mediterráneo, en procesos de búsqueda de la creación de identidad y legitimación, en especial en los Hechos de Pablo. No partiré, sin embargo, del presupuesto de que los Hechos de Pablo hayan sido dirigidos orgánicamente en el siglo segundo, ni que todas las narraciones que después circularon a partir del siglo cuarto, perteneciesen necesariamente a la misma obra. Esos consensos académicos están siendo cuestionados por la investigación contemporánea, de la misma forma que el presupuesto de que los Hechos de Pablo sean una especie de complemento a los Hechos de los Apóstoles. La misma anterioridad de los Hechos de los Apóstoles parece ser cuestionada, habiendo autores que proponen inclusive una concomitancia entre la formación de las tradiciones en los Hechos y en los Hechos de Pablo. Se destaca entre los que proponen un cambio de perspectiva Glenn Snyder, en su obra "*Acts of Paul. A Formation of a Pauline Corpus*" (2013). Su libro es una obra técnica que trata sobre la constitución e historia del texto de los Hechos de Pablo y de las implica-

ciones que la evidencia textual tiene para nuestra correcta validez de ese texto. El autor critica la tesis (que muchas veces es apenas un presupuesto) de que los Hechos de Pablo, formado de varias partes (Hechos de Pablo y Tecla, Relatos de viajes, Martirio en Éfeso, 3ª carta a los Corintios y Martirio de Pablo en Roma), habrían sido compuestos por un único autor, configurando una obra unitaria. También critica el presupuesto de que Hechos de Pablo sea un complemento al más antiguo Hechos de los Apóstoles. Según el autor, la evidencia textual se vuelve más compleja a partir de la publicación, en el siglo XX, del Papiro Hamburg (en griego, cerca del año 300) y del Papiro Heidelberg (en copto, del siglo VI), que con sus variantes y añadidos, parece indicar que hasta el siglo IV había una creciente y plural producción de narraciones sobre el apóstol, que se venía configurando más como un conjunto de tradiciones paulinas que como una obra unitaria. El autor propone inclusive que las redacciones de los Hechos de Pablo y de las tradiciones sobre Pablo en el libro canónico de Hechos de los Apóstoles habrían sido desarrolladas conjuntamente en el siglo segundo. Esa perspectiva presentada por Snyder nos parece mucho más productiva y apropiada, porque no transfiere al mundo antiguo el concepto moderno de "autor", como creador autónomo y suficiente del texto, sino que entiende la creación de un texto complejo como los Hechos de Pablo como proceso de recolección de diversas tradiciones, algunas incluso conflictivas.

Veamos algunas de esas memorias paulinas y sus características:

a) *El martirio de Tecla*

Los hechos de Pablo y Tecla narran la llegada de Pablo a Iconio, en el interior de Asia Menor, y la conversión de Tecla gracias a su predicación. Al comienzo del relato se describe la apariencia física de Pablo, debido a que su anfitrión, Onésimo, quien sale a recibirlo, no lo conocía personalmente. Él es descrito con trazos extranjeros (¿a partir de estereotipos de lo que sería un judío? Cf. 3,1). Su predicación en la ciudad a favor de la castidad (contenida en las "Bienaventuranza", cap, 5-6) es un escándalo, al punto que él es considerado una amenaza a los matrimonios jóvenes de la ciudad. Tecla, hija de una familia noble, y prometida de un mayoral de la ciudad, llamado Tamaris, queda fascinada con la predicación del apóstol, lo que es descrito con imágenes que sugieren pasión y seducción amorosa (8,2). La madre lamenta el hecho de que su hija "está presa en la ventana por sus palabras, como una araña dominada por un nuevo deseo y por una pasión terrible" (9,2). Finalmente, Tecla es acusada de romper su compromiso de matrimonio, y Pablo de haber seducido con magia a los jóvenes y a las vírgenes para que no se casen (15,2). Él es explícitamente acusado de ser un mago (*magos*) extranjero (15,2; 20,1). Es decir, un extranjero que des-

estabiliza las relaciones tradicionales, al combatir una de sus instituciones fundamentales: el matrimonio y la constitución de las familias en la *polis*.

Aquí encontramos una inversión del enredo de la novela griega. Por ejemplo, en la obra *Antia y Habrocomes* (también conocidas como las *Efesiacas*) de Jenofonte de Éfeso, que empieza con el encuentro de una pareja de jóvenes de familias aristócratas de Éfeso que se enamoran y se casan, pero no consiguen consumar el matrimonio, pues son conducidos por el celo de los dioses hasta las fronteras del Imperio, pasando por todo tipo de aventuras y riesgos de muerte, preservando, con todo, su fidelidad y su castidad al amado/a. Finalmente, después de muchos desencuentros y peligros, se reúnen nuevamente en Éfeso, con las gracias de Isis. Si aquí la consumación del matrimonio es un apéndice de la celebración de la ciudad, de su identidad y de sus tradiciones, en los Hechos de Tecla el celibato (más concretamente la *enkratéia* - autocontrol) es el valor central, el distintivo de la identidad del grupo cristiano. Pablo y Tecla son, de esta forma, presentados como los amantes idealizados, pero desde una perspectiva invertida. Son una especie de pareja idílica, sin sexo, que han superado la carne (*sarks*). Llama la atención que, a pesar de avalar negativamente el casamiento y el sexo, la obra utiliza muchas expresiones de pasión y turbaciones amorosas. Encontramos en los Papiros Mágicos Griegos (PMG) muchos encantamientos y pociones para el amor y para el sexo⁴. ¿Estarían los Hechos de Pablo ofreciendo una defensa contra la acusación de que Pablo sea un practicante de esas artes, un mago extranjero, al mostrar que las referencias amorosas de Tecla con relación a él eran entendidas equivocadamente por los paganos?

Los Hechos de Pablo y Tecla no describen sólo ese amor idealizado del apóstol y su discípula, sino que abre la discusión de la autoridad de Tecla y de su autonomía con relación a Pablo. Por detrás de este relato parece haber una discusión sobre la autoridad femenina y su derecho a bautizar en las comunidades cristianas. Tecla pide el bautismo, lo que es negado por Pablo (25,2). Pero, frente al peligro de muerte en el anfiteatro, en Antioquía, ella se auto bautiza en una piscina donde había focas salvajes. Después de haber vencido sus pruebas y haber testimoniado su fe, Tecla busca nuevamente a Pablo y le anuncia que predicará en Seleucida, después de probar los medios del ministerio de Pablo. Se trata de una osada afirmación de autonomía y de autoridad de las mujeres en el cristianismo paulino.

La obra está estructurada en torno a los relatos del martirio de Tecla: uno ocurre en Iconio y otro en Antioquía. Se trata, sin embargo, de una

⁴ Ver, como ejemplo, los hechizos de amor PGM IV. 1390-1490 y PGM IV. 94-153 (BETZ, 1992, pp. 39-40 y 64-66).

concepción de martirio más primitiva con relación a los demás AAA. Martirio aquí es entendido a partir del modelo del Apocalipsis de Juan, según el cual testimoniar (*martyrein*) a Cristo trae situaciones de riesgo y violencia. Tecla es expuesta públicamente por su fe, que ella confiesa incluso en riesgo de muerte. En el primer relato del martirio (22) ella es quemada en Iconio, pero Dios envía una nube cargada que apagó la hoguera y lanzó rayos que cayeron contra los presentes. En el segundo relato (31-39), mejor elaborado, después de ser asediada sexualmente por un mayoral de Antioquia (¿de Pisidia o de Siria?), habiéndolo rechazado, Tecla es condenada a luchar contra las fieras. En este relato Tecla es “adoptada” por una leona feroz, que la defiende de los otros animales y le lame los pies en el desfile inicial. Finalmente, después de haberse bautizado a sí misma en una piscina repleta de focas salvajes, ella es liberada.

Los Hechos de Pablo y Tecla tienen como escenario ciudades de importancia secundaria si las comparamos a Éfeso o Mileto, en la costa del Aegeo. Las escenas de aventura y provocación se desarrollan en el interior de Anatolia, en Iconio, Seleucida, tal vez en Antioquía de Pisidia. En esa región, objeto del primer viaje misionero de Pablo y de Bernabé, según los Hechos de los Apóstoles, la tradición muy pronto vinculó el nombre de Pablo al de Tecla, aquella que, más tarde, se volvió santa de Seleucida. El protagonismo de las mujeres en la religión popular Anatolia no es desconocido, sea en el culto ancestral a las diosas, como Cibele o Artemisa de Éfeso, sea en los liderazgos femeninos en el cristianismo montanista, originado en Frigia. ¿Se deriva de esa tradición religiosa centrada en diosas ancestrales la lucha por los espacios de liderazgo religioso femenino?

Hay un elemento que nos llama la atención en el martirio de Tecla, que remarca cierta solidaridad entre los animales hembras y las mujeres: por un lado, se trata del apoyo que Tecla recibe de las mujeres en el anfiteatro, que hacen un coro de indignación contra la condena de Tecla, y se lamentan su martirio; por otro lado, una leona feroz se enternece con Tecla, lamiéndole los pies durante el desfile de los condenados y de las fieras, y la defiende de otros animales en la arena, hasta la muerte. La fiera y el grupo de mujeres, a más de su protectora, la reina Trifena, componen una sociedad de mujeres que incluye a Tecla, a quien protegen y de quien destacan su inocencia y autoridad. En todas estas relaciones solidarias entre mujeres, Pablo va quedando de lado, relegado a un papel secundario, aunque aún de autoridad.

Hay tradiciones antiguas y recurrentes que intentan corregir estos supuestos desvíos.

b) El martirio de Pablo en Éfeso

Hay otro relato de martirio en el conjunto de relatos que se dieron a conocer como Hechos de Pablo: se trata del martirio de Pablo en Éfeso, tal como es transmitido por el Papiro Hamburg (PH). El contexto de este relato es el hecho de que Pablo evangeliza a la esposa del gobernador de la ciudad de Éfeso, Jerónimo, quien se siente celoso al ver la veneración que tiene su esposa Artemila por Pablo. Junto con la matrona, también se convierte una esclava, de nombre Eubula, esposa de Diofantos, un liberto de Jerónimo. Diofantos igualmente siente celos del cariño que su esposa profesa a Pablo. El tema de la seducción de Pablo a esas mujeres parece repetirse. Un buen desenlace para este asunto parece condenar a Pablo al combate contra las fieras, siendo la acusación la práctica de la magia (PH 1,30). Estando en prisión, Pablo recibe la visita de su discípula Artemila, la esposa del gobernador, acompañada de su esclava Eubala. La primera le pide el bautismo. Milagrosamente Pablo y la matrona salen de la prisión sin ser vistos, y van al mar, donde ella es bautizada por Pablo (PH 4). Esta escena casi termina en una tragedia, pues Artemila casi se ahoga en el mar, siendo salvada por un ser angelical. Al final de la escena, la mujer es devuelta a su marido y el prisionero a su carcelero.

Al día siguiente, Pablo es conducido al teatro de Éfeso, donde es ejecutado. Había entre la población, de manera especial en Jerónimo, una expectativa muy grande sobre la ejecución de Pablo. Cuando entró en la jaula del león, todos los espectadores se mostraron asombrados con el tamaño del animal. Se trataba de un animal enorme y feroz que, sorprendentemente, al ver a Pablo, se lanzó a sus pies y lo saludó en un buen griego: “la gracia sea contigo”. Se trataba del león que Pablo había bautizado en las montañas, antes de su llegada a Éfeso. En cuanto Pablo se puso a conversar con el león, el pueblo comenzó a gritar: “¡Fuera con el mago! ¡Fuera con el hechicero!” (PH 4,35).

Finalmente, como el león se mostraba dócil con el apóstol, Jerónimo envió a otras fieras para que matasen a Pablo, y a unos arqueros para que matasen al león. Sin embargo, a pesar de que había un cielo claro, cayó una terrible lluvia de granizos que mató a muchos, y con dolor el gobernador tuvo que liberar al león, que fue a las montañas, y a Pablo, que fue al puerto.

Tenemos, entonces, dos relatos que, de cierta forma, son paralelos:

- a) Un cristiano o una cristiana, acusados de práctica religiosa ilícita, magia amorosa o falta de decoro, porque amenaza / rompe matrimonios.
- b) Condenación de él/ella a las fieras, en el teatro.
- c) Visita al preso en la cárcel.

- d) el tema del bautismo en medio de persecuciones. El problema de la autoridad para bautizar.
- e) El animal que se enternece con el mártir.
- f) La liberación del mártir.

Más allá de que la estructura de los relatos sea semejante, hay diferencias significativas en los conflictos. Mientras Artemila está apasionada por Pablo, es sobre él que recae la condenación. Tecla, por el contrario, aunque parece que es seducida por el “mago” Pablo, termina siendo responsabilizada y condenada. Ella es la protagonista. En el relato de Éfeso, Pablo tiene todo el control sacramental, mientras que, en el martirio de Tecla en Antioquía, ella se debe bautizar a sí misma. Finalmente, el problema de género está marcado por las ayudas de las fieras: Tecla es defendida por una leona “feroz”; Pablo por un león “enorme”.

Frente a tales paralelos entre estas narraciones, no tenemos dificultad para imaginar que una sea respuesta a la otra. Probablemente el relato de Tecla se salía de tono en la perspectiva de algunos grupos cristianos. ¿Cómo puede ser que Pablo pierda el protagonismo en la narración, al punto que no es él quien pasa por las provocaciones, dejando a Tecla bajo esa perspectiva? Más aún: ¿cómo puede una joven recién convertida bautizarse a sí misma?, ¿cómo pueden las mujeres asumir el control de esa práctica tan fundamental, a despecho de la prohibición expresada por Pablo en el relato? En mi opinión, el martirio de Pablo en Éfeso tiene como objetivo, entre otros, ofrecer un relato que se contraponga al de Tecla en varios aspectos. Primero, devolver a Pablo el protagonismo, haciendo de la matrona Artemila una discípula frágil y obediente. Ella pasa a ser el modelo de acción, contradiciendo a Tecla. Segundo, la tradición de la presencia de Pablo en Éfeso es mejor valorada que las tradiciones del interior (de Iconio, Antioquía de Pisidia), consideradas por aquellos como secundarias. Al final, a Pablo se le restituye el papel de mártir. Estamos liando aquí con una disputa narrativa regional, por las memorias paulinas y por las formas de liderazgo en el seno de esas comunidades. La tradición posterior hizo circular como una obra unificada –en la forma de los Hechos de Pablo– estas tradiciones en conflicto, que circulaban independientemente. El resultado de ello fue una domesticación de los Hechos de Tecla, y su inserción subalterna dentro de la gran tradición paulina.

Narraciones cristianas y leyendas folclóricas

A pesar de que entendemos que estos son relatos alternativos, fruto de un proceso de disputa por la memoria paulina, hacia el siglo segundo, podemos percibir en ambos un proceso de diálogo con la cultura popular,

de donde proceden estos grupos cristianos. El primer aspecto que nos llama la atención es el énfasis de los textos en lo milagroso y, *al mismo tiempo*, en la negación de la magia. Magia es la acusación convencional de práctica de una religión ilegítima. Esta oposición apologética entre magia y religión, está tan arraigada en la cultura, que sobrevive hasta los manuales contemporáneos de Ciencias de la Religión. No podemos, por lo tanto, dejar de reconocer que el apóstol y taumaturgo poderoso practica una forma de religiosidad próxima a la magia. Se trata, por lo tanto, de una discusión sobre la legitimidad de la práctica milagrosa cristiana, de las acciones espectaculares de liberación de Tecla y de Pablo y de la negación de las prácticas de hechizos amorosos. Se trata de una discusión sutil, pero importante: el poder de los héroes cristianos viene de Dios, no de técnicas mágicas, más allá de que tengan cierta semejanza; su poder sirve para difundir el evangelio, no para beneficio propio. Después de la salvación de los mártires, los textos describen la reacción del pueblo de formas diferentes. En el caso de Tecla, las mujeres que están en el teatro dicen: “el Dios Uno es el que salvó a Tecla” (38,2). Una confesión monoteísta muy judía que desecha cualquier sospecha de magia. En el martirio de Pablo en Éfeso, la reacción del pueblo es muy diferente: “¡Sálvanos, oh Dios! Sálvanos, oh Dios, de este hombre condenado a las fieras” (PH 5). Pablo parece que asustó mucho a esos espectadores. A pesar de las diferencias entre sí, ambas declaraciones tienen en común el hecho de que dialogan con aspectos de la religión popular: en el caso de Tecla su salvación espectacular muestra que su Dios (el Dios judío, el único) es el verdadero; en el caso de Pablo, el condenado a las fieras es presentado como un hombre poderoso y amenazante. En ninguno de los dos relatos hay algún tipo de debate respecto a los registros de la alta cultura, con las clases altas o con teologías eruditas.

Finalmente, queremos destacar un aspecto que es común a los textos: el compañerismo con los animales feroces. En todas las culturas –y no es distinto en las culturas del Mediterráneo– hay historias folclóricas de animales feroces que se enternecen con las personas. Un caso clásico y pertinente a nuestro análisis es la leyenda de Androcles y el León, conforme fue registrado por Aulo Gelio, escritor del siglo segundo d.C., en su obra “Noches Áticas”. Él conoció, a su vez, esta historia de Apión, en su obra *Aegyptiacorum*. Según esta historia, de origen oral y popular, un esclavo fugitivo se refugiaba en una caverna en África, sin saber que esa era escondite de un león. Al encontrarse con el león, la fiera le mostró una pata herida por un espino. Por haber retirado la espina de la pata del león, el hombre se ganó su amistad y compañía. Ambos habitaban la misma caverna, hasta que fueron descubiertos y apresados. El esclavo capturado fue llevado a Roma para ser ejecutado en el *Circus Maximus*. En el día marcado soltaron en la arena a un enorme león contra él, que inmediatamente lo reconoció.

Los amigos se reencontraron. El emperador, sorprendido con esa amistad, dio la libertad a ambos. Según lo relatado, el hombre y su león fueron vistos por las rutas y tabernas durante mucho tiempo.

Nos preguntamos perplejos por qué los primeros cristianos tenían interés por incluir a sus héroes en historias tan fantásticas como improbables. De hecho, la clave es dada en 1Corintios 15,32, donde Pablo sostiene: “luche contra fieras en Éfeso”. Una expresión metafórica que, probablemente, se refiere a alguna persecución sufrida en aquella ciudad (¿al estilo de Hechos 18,18-19?). Es razonable imaginarnos que Pablo no debería haber salido vivo de una lucha contra fieras, como para que pueda narrarla. Esa pequeña nota, sin embargo, pudo haber provocado la asociación de ese hecho con la narración popular del hombre y el león solidarios delante de la muerte. Los primeros cristianos tenían urgencia para narrar su historia al mundo. No podían dejar por fuera tal narración.

En este caso, ¿sería la versión de Tecla, mujer y leona, una alternativa a la leyenda popular? ¿Qué motivos, más allá de la diversión y del placer de relatar una aventura, habrían motivado a esos narradores (as) cristianos (as) a elaborar estas historias? No debemos acoger con relativa rapidez la tesis de la creación de relatos con fines de diversión, dado que nuestra mirada eclesial sobre los textos del cristianismo primitivo nos hace presuponer seriedad respecto a los mismos. La carnavalización es una característica distintiva de la cultura popular (Bakhtin, 1999). Podemos, por lo tanto, especular que, en sociedades con expresiones extremas, de relaciones sociales opresivas, la referencia a un esclavo (Androcles), a un milagrero extranjero (Pablo) y a una joven mujer víctima de asedio (Tecla), que hacen amistad con atemorizantes felinos, sean relatos no sólo divertidos, sino que tengan también alguna función de enseñanza moral edificante. La amistad de las fieras es un testimonio de la crueldad de las autoridades y de las sociedades.

Conclusiones

En este artículo propusimos una revalidación del papel y de la importancia de los textos apócrifos en el estudio del cristianismo primitivo. Criticamos el presupuesto de que los textos apócrifos sean representantes de formas alternativas de cristianismo; también criticamos la idea de que el cristianismo primitivo se restrinja al Nuevo Testamento o al siglo primero. El cristianismo primitivo es entendido en este artículo como un sistema de lenguaje con temas, metáforas y enredos narrativos recurrentes, por medio de los cuales las comunidades articulaban sus identidades y construcciones de mundo. Relacionamos el cristianismo primitivo con la cultura popular del Mediterráneo, en el Imperio Romano y sus formas de articulación y circularidad cultural. Al tratar sobre los AAA buscamos mos-

trar que éstos no representan a grupos gnósticos o cosas por el estilo, sino que, antes bien, revelan representaciones religiosas de cristianos y cristianas comunes.

Nuestro análisis de los Hechos de Pablo se centra en las narraciones del martirio de Tecla en Iconio y en Antioquía (de Pisidia) y en el martirio de Pablo en Éfeso. Mostramos que esas narraciones se contraponen en un proceso de lucha creado por la memoria paulina. Por un lado, encontramos a una joven recién convertida que usurpa, de cierta forma, el papel protagónico del apóstol. Por otro lado, tenemos una narración centrada en Pablo y en la ciudad de Éfeso, en la cual una matrona desempeña el papel esperado de una mujer dentro de los procesos de conversión. Nuestros textos –el de Tecla y el de Pablo en Éfeso–, a pesar de ser textos contrapuestos en su política de memoria, participan, sin embargo, de temas comunes como el intento de distanciarse de las prácticas mágicas y del uso de tradiciones orales y populares de amistad entre animales feroces y víctimas de la violencia. Esos dos tópicos nos muestran que se trata de un cristianismo originario de grupos subalternos en el Imperio, en debate de temas de religión y de cultura popular.

Referencias bibliográficas

- ALFÖLDY, Géza. *Römische Sozialgeschichte* (3. Auflage). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. São Paulo – Brasília: Hucitec/Editora Universidade de Brasília, 1999.
- BETZ, Hans Dieter (editor). *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells Volume one: Texts* (2nd Ed.). Chicago: Chicago University Press, 1992.
- BREMMER, Jan N. (editor). *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996.
- FREITAS, Frei Jacir Farias de. *A vida secreta dos apóstolos e apóstolas à luz dos Atos Apócrifos*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- JENKINS, Philip. *The Many Faces of Christ. The Thousand-Year Story of the Survival and Influence of the Lost Gospels*. New York: Basic Books, 2015.
- MacDONALD, Dennis R. *The Acts of Andrew*. Santa Rosa: Polebridge Press, 2005.
- MacDONALD, Dennis Ronald (editor). *The Apocryphal Acts of the Apostles*. Semeia 38. Decatur: Scholars Press/SBL, 1986.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Apocri ficidade: O cristianismo primitivo para além do cânon*. São Paulo: Fonte, 2015.
- PERKINS, Judith. *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London and New York: Routledge, 1995.
- PIÑERO, Antonio. & DEL CERRO, Gonzalo. *Hechos Apócrifos de los Apóstoles, volumen 1: Hechos de Andrés, Juan y Pedro. Edición crítica bilingüe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2012.
- PIÑERO, Antonio. & DEL CERRO, Gonzalo. *Hechos Apócrifos de los Apóstoles, volumen 2: Hechos de Pablo y Tomás. Edición crítica bilingüe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2005.
- RHEE, Helen. *Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third Christian Centuries. The Apologies, Apocryphal Acts and Martyr Acts*. London and New York: Routledge, 2005.
- SNYDER, Glenn. *Acts of Paul. The Formation of a Pauline Corpus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- STOOPS, Robert F (editor). *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives*. Semeia 80. Atlanta: Scholars Press/SBL, 1997.
- STOOPS, Robert F. *The Acts of Peter*. Santa Rosa: Polebridge Press, 2012.
- WITHMARSH, Tim (editor). *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

El Canon más allá del Canon: Hechos Apócrifos de los Apóstoles

The Canon beyond the Canon: Apocryphal Acts of the Apostles

Resumen

Los Hechos Apócrifos de los Apóstoles son textos escritos en los siglos II y III, insertados en un largo contexto geográfico (Grecia, Asia Menor y Siria). Ellos revelan, en muchos casos, aventuras pintorescas de Pedro, Andrés, Pablo, Tomás, Felipe y otros héroes de las memorias de los cristianismos de los primeros tres siglos, y poseen muchos temas y géneros que dialogan con la tradición literaria greco-romana. En este artículo proponemos la ampliación del concepto de canon, tratándolo como categoría cultural, observando cómo los Hechos Apócrifos revelan la manera a través de la cual las primeras comunidades cristianas iban narrando su identidad, en diálogo con el Mundo Mediterráneo, al tiempo que preservaban sus memorias. En ese sentido, cuanto más fantásticas, creativas y extrañas sean sus narraciones, más reveladoras e importantes serán para la comprensión de su visión del mundo y de sus matices.

Palabras-clave: Canon; Archivo; hechos Apócrifos de los Apóstoles; Cristianismo de los Orígenes; Identidad.

Abstract

The Apocryphal Acts of the Apostles are texts written in the second and third centuries, inserted in the long geographical extent of context (Greece, Asia Minor, Syria). They reveal, in many cases, picturesque adventures of Peter, Andrew, Paul, Thomas, Philip and other heroes of the memories of Christianity the first three centuries, and carry within itself many themes and genres that dialogue with Greco-Roman literary tradition. In this paper, we will propose the enlarge of Canon concept, taking it to the cultural cat-

¹ Maestro y doctor en Ciencias de la Religión en la Universidad Metodista de São Paulo; miembro del Grupo Oracula de Investigación en Apocalíptica Judía y Cristiana (www.oracula.com.br); miembro de ABIB (Asociación Brasileña de Interpretación Bíblica); docente en el programa de posgrado en Ciencias de las Religiones, maestría profesional, de la Facultad Unida de Vitória. E-mail: krcroger@gmail.com.

egories, watching how the Apocryphal Acts reveal the manner in which the first communities were narrating their identity in dialogue with the Mediterranean world, fictionally build the order of things and preserve memories. In this sense, the more fantastic, creative and unspecialized are narratives, most revealing and important for understanding of the world-view and its nuances.

Key Words: canon; archive; Apocryphal Acts of the Apostles; Christianity of the Origins; Identity.

Introducción

Los Hechos Apócrifos son de suma importancia para la comprensión de las primeras comunidades cristianas y sus propagandas, porque revelan el poder de los personajes que profesaban la fe y su relación con los poderes romanos. Estas obras son romances semejantes a los greco-romanos, en los cuales los personajes apostólicos son figuras heroicas, presentadas como potencialidades sobrenaturales, taumatúrgicas, enviadas a diversos lugares del Mediterráneo, muchas veces pasando por peripecias y enfrentando liderazgos locales e imperiales, compuestos a lo largo de una extensión geográfica (Grecia, Asia Menor, Siria) durante el segundo e inicios del tercer siglo. Cada texto exhibe una temática similar, presentando las aventuras, predicaciones y muerte de cada apóstol (PERKINS, 1995, p. 124). Como narraciones ficcionales de la construcción discursiva del mundo, los Hechos Apócrifos muestran las expectativas de las comunidades cristianas de los orígenes, la forma como pensaban la realidad y sus relaciones sociales, los pactos comunicativos, sus memorias ejemplares, la comprensión de sí mismo en el mundo greco-romano y sus interpretaciones topográficas, a veces permeadas por geografías míticas.

Como bien explica Paulo Nogueira, “esas narraciones se configuran, junto a los evangelios, como los más antiguos testimonios de literatura que preservan memorias populares del cristianismo” (NOGUEIRA, 2014, p. 115). Por eso, esta literatura es una fuente rica de tradiciones y leyendas respecto a los apóstoles, así como de temas, géneros y liturgias. Por eso, los Hechos de los Apóstoles se vuelven fuentes indispensables, junto a los evangelios y la literatura apocalíptica, para la comprensión científica de los cristianismos de los orígenes. En este artículo proponemos la ampliación del concepto de canon, llevándolo a categorías culturales, para mostrar la importancia de estos textos para la comprensión del cristianismo primitivo.

1. *Canon y Archivo*

El concepto de canon puede ser uno de los grandes inconvenientes para la valoración y popularización de los textos apócrifos, específicamente los Hechos Apócrifos de los Apóstoles. Perkins sostiene que éstos, por un lado, son ignorados por los investigadores con vínculo religioso por tratarse de textos ficcionales (y aquí ficcional es sinónimo de irreal o falso) y, supuestamente, heréticos; por otro lado, son rechazados por los historiadores por ser de pobre contenido cristiano (PERKINS, 1995, p. 125).

Para el primer grupo, la cuestión canónica parece ser el punto neurálgico. Por eso, podemos proponer una discusión para ampliar el concepto de canon y, paralelamente, observar el papel de las memorias y de la cultura en la construcción “de lo canónico”, lo que posibilitaría insertar los Hechos Apócrifos como canon de la cultura.

Por medio de la cultura, hombres y mujeres crean el cuadro temporal que trasciende la duración de la vida individual, relativa al pasado, presente y futuro. Por intermedio de lo que es recordado, interactuando, leyendo, comentado, criticando y discutiendo lo que fue depositado en el pasado remoto o reciente, los seres humanos participan de horizontes ensanchados de significados y producción. Así como en el proceso mnemotécnico individual, la memoria cultural se mueve en orden a recordar y olvidar aquello que a nivel cultural es fruto del funcionamiento natural de su dinámica (ASSMANN, 2008, p. 97). Por eso, el olvido se vuelve necesario para el advenimiento de lo nuevo; él crea espacios para las nuevas informaciones en la cultura.

Según A. Assmann hay dos formas de olvido: la pasiva y la activa. La *activa* es intencional y está vinculada a la destrucción y dilucidación. Ella es necesaria para la fundación de lo nuevo, que es su superación –aunque la valoración ética de esa afirmación no anteceda su imprevisibilidad. Con todo, el olvido en la cultura adquiere tonos violentos cuando es instrumento contra las minorías o alcanza peligrosamente al otro/diferente (ASSMANN, 2008, p. 97). El olvido cultural *pasivo* está vinculado a los actos no intencionales, tales como perder, dispersar, esconder, abandonar, desganar, dejar atrás.

Así como el olvido es parte de la memoria cultural, el recuerdo también lo es: “La institución de la memoria activa preserva el pasado como presente, en cuanto la institución de la memoria pasiva preserva el pasado como pasado” (ASSMANN, 2008, p. 98). En ese punto, se puede hablar de dos conceptos: archivo y canon. En tanto éste es un pasado como presente, aquel es un pasado como pasado.

La memoria cultural preserva un almacén del conocimiento del cual el grupo deriva una consciencia de su unidad y peculiaridad. La manifestación objetiva de la memoria cultural es definida por medio de un determinado

sentido de identificación positiva (nosotros estamos en este) o negativa (este es nuestro opuesto) (ASSMANN, 1995, p. 130).

La propia memoria cultural contiene una cantidad de mensajes que son direccionados para la posteridad y prevén continuas repeticiones y re-úsos. En ese sentido, esos “materiales” de la memoria cultural están en el ámbito de la memoria activa de la recordación. Sin embargo, ni todas las obras de arte, por ejemplo, adquieren estatus para ser releídas, escenificadas, comentadas y ejecutadas repetidamente; solamente las que pasaron por el proceso de *canonización*. Por otro lado, en la memoria cultural existen los “materiales” relicarios que, perdiendo su cuadro de referencia, hacen parte del archivo y son acumulativos.

la dimensión activa de la memoria cultural ofrece soporte a la identidad colectiva y se define por la clara falta de espacio. Él [el canon] es construido sobre un pequeño número de textos normativos y formativos, lugares, personas, artefactos y mitos que se destinan a ser activamente circulados y comunicados en las siempre renovadas presentaciones y performances. El conjunto de memorias es utilizado para reproducir el capital cultural de una sociedad que es continuamente reciclada y reafirmada. Lo que se ha convertido en memoria cultural activa, pasó por procesos rigurosos de selección que aseguraron a ciertos artefactos un lugar duradero en el funcionamiento de la memoria cultural de una sociedad. Ese proceso es llamado de canonización (ASSMANN, 2008, p. 100).

Esta selección está determinada por el proceso cultural de valoración, que tiene por base el valor, la duración y la selección, los cuales dan peso de “santificación” a textos, personas, monumentos y artefactos. En esa lógica, la memoria cultural se fusiona de dos formas distintas: (1) en la selección limitada de textos sagrados, obras de arte o principales eventos históricos encajados en un cuadro atemporal y, (2) en el almacenamiento de documentos y artefactos del pasado, los cuales no atienden a los patrones canónicos, sino que son, de otra forma, considerados interesantes o importantes como para ser olvidados o dejados para que desaparezcan.

El archivo, por lo tanto, puede ser descrito como un espacio que está localizado en la frontera entre olvidar y recordar; sus materiales son preservados en estado latente, en un espacio de almacenamiento intermedio. Entonces, el archivo es parte de la memoria cultural, en dimensión pasiva (ASSMANN, 2008, p. 103).

Hay diversos tipos de “materiales-reliquia”. Sin embargo, según A. Assmann, el pasado fue hecho largamente de papel (ASSMANN, 2008, p.

103). Ello se vuelve una institución capaz de servir de armazón histórico, en el sentido de material de memoria cultural pasiva que, revitalizado y vivificado en nuevos ambientes, puede ser maniobra de operación y poder.

La importancia de la escritura para la formación de la memoria cultural y de su mundo archivado en la historia es incuestionable, especialmente porque con la escritura y la materialización del lenguaje se hizo posible la celebración y la fijación en temporalidades más distantes.

Siendo así, se establecen unas perennidades por las cuales la memoria cultural se forma, se perpetúa en la celebración, en los himnarios, en los monumentos, en los textos canonizados de la cultura, etc.

Como almacén, la escritura es la exteriorización de nuestra memoria, por medio de la cual podemos guardar datos que, sin su apoyo, olvidaríamos. En ese sentido, en cuanto comunicación, la escritura crea la exteriorización de la voz, por la cual podemos alcanzar interlocutores de distancias temporales y espaciales (ASSMANN, 2008b, p. 117). Al ser colocados por escrito, los textos aumentan su condición de vinculación. La canonización es un modo particular de escritura, porque su materialización gana peso de autoridad, por lo que, después, puede entrar en el movimiento canon/archivo.

Sobre la relación canon y archivo (memoria activa y pasiva), es imperativo dejar claro que no es necesario el camino de las dualidades rápidas. Por el contrario, la memoria referencial es un lugar de gran potencialidad de operación, pues los elementos del canon pueden ser retirados de su contexto “canónico” para ser interpretados en cuadros referenciales, como elementos de archivo. Como afirma A. Assmann, la memoria de referencia, por ejemplo, provee un rico *background* para la memoria operacional, lo que significa que los elementos del canon pueden ser “alienados” y reinterpretados, siendo encuadrados como elementos de archivo (que es el método del Nuevo Historicismo) (ASSMANN, 2008, p. 104). Elementos del canon pueden también tomarse del archivo, dados que los elementos del archivo pueden ser recuperados y regenerados para el canon. Esta es exactamente la interdependencia de los diferentes dominios y funciones que organizan la dinámica de la memoria cultural y mantienen su energía fluyendo. Esta afirmación abre un mundo de posibilidades para que comprendamos la dinámica de los textos en la cultura y sus relaciones intertextuales e inter discursivas.

A partir de esta discusión conceptual, podemos preguntarnos respecto a la presencia de los Hechos Apócrifos en el canon de la cultura, lo cual no necesita, necesariamente, ser compuesto por obras separadas por los concilios o que pertenezcan a los espacios “oficiales”.

2. *Canon, Archivo y Hechos Apócrifos de los Apóstoles*

Las investigaciones muestran que los Hechos Apócrifos de los Apóstoles entran en la dinámica cultural de la memoria activa, canónica; pasiva, archivo. En los primeros siglos, estas obras revelaban una presencia importante en la cultura, inclusive para la construcción teológica de las primeras comunidades cristianas. En este sentido, los Hechos Apócrifos son canon de la cultura. Por lo menos dos indicios nos ayudan para esta afirmación: (1) las múltiples traducciones y recepciones; (2) sus relaciones intertextuales. La no discreta circulación de las múltiples traducciones, versiones y presencia de sus temas en otras obras confirman esta afirmativa.

La realidad más remarcable en la historia de los Hechos Apócrifos es su preservación, muchas veces, fragmentada e incompleta, lo que es de particular importancia al momento de la obtención de conclusiones de carácter general. Excepto en el caso de At.Tm, los At.Ap llegarán hasta nosotros con grandes limitaciones en lo que respecta a los textos originales (PIÑERO, 2004, p. 12).

Igual la fragmentación de los textos revela su pulverización en la cultura. Más que eso, las traducciones muestran como estos textos eran importantes y perennizados en la cultura. Los Hechos de Pedro, por ejemplo, pertenecen al norte de Asia Menor, escritos en la primera mitad del siglo segundo (STOOPS, 1986, p. 91). Esta obra refleja una religión popular, con intención de propaganda de la fe en Cristo. En ella encontramos el primer relato, fuera de los Hechos de los Apóstoles, del conflicto entre Pedro y Simón el Mago. El texto aparece en latín, griego y copto. Existen diversos testimonios de su uso y recepción. Están, por ejemplo, el *Salterio Maniqueo*, descubierto en Egipto en 1930, con gran probabilidad de tener un origen siríaco, traducido al griego, y después al copto, en el siglo III, y el himno a los peregrinos, *Salmo de la Paciencia*, el cual preserva informaciones resultante de los Hechos de Pedro –incluso la información de su muerte cabeza abajo.

La multiplicidad de evidencias testimonia la presencia de los Hechos Apócrifos en la cultura. Aurelius Agustinus, Hipona, en el siglo V, cita los Hechos de Juan, en el *Tratado 124 in Iohannis Euangelium*. En su comentario al libro de Zacarías, Hipólito de Roma tiene a los Hechos de Pablo, cuando el león lame el pie de Pablo, una fuente para explicar la narración de Daniel con los leones. En el comentario de Efrén el sirio, se usan las cartas paulinas de los Hechos de Pablo (JUNIOR, 2014, p. 82). Entre los maniqueos y priscilianistas, los Hechos de Juan tenían gran prestigio. Aun siendo condenados en Nicea II (787 d.C.), este testimonio muestra la circulación de los Hechos Apócrifos. Como revelan las investigaciones, los Hechos de Andrés

eran bien conocidos y leídos en varios lugares: África, Egipto, Palestina, Siria, Asia Menor, Grecia, Italia, Galia y España. Su diseminación se dio también por medio de revisiones y extractos, como encontramos en el *Liber de miraculis*, de Gregorio de Tours, y en papiros coptos, armenios, griegos etc. (SCHNEEMELCHER, 1992, p. 109).

El caso de los Hechos de Pablo y Tecla es emblemático. Hay códigos de esta obra en griego, versiones en latín y copto. Su presencia en la cultura es tan importante que Tertuliano, en *del Bautismo*, lo cita cuando habla respecto al liderazgo de los obispos o sus comisionados en la dispensación del rito bautismal. El padre de la iglesia está preocupado de las reivindicaciones que aspiran las mujeres en la comunidad, teniendo a Tecla como su punto de legitimación:

Más allá de que las mujeres petulantes se han usurpado el poder de enseñar, es claro que no se darán a sí mismas el derecho de bautizar, a menos que alguna nueva bestia se levante como antes. Para que, siendo un bautismo inaceptable, ¡de modo alguno pueda otro requerir para sí ese derecho! Los escritos que erróneamente se atribuyen a Pablo legitiman, con el ejemplo de Tecla, el derecho de las mujeres a enseñar y bautizar, pero se debe saber que en Asia Menor, el presbítero que compuso aquel texto para aumentar la fama de Pablo, por su propia voluntad, después de ser convencido, confesó que hizo eso por amor a Pablo, pero igual fue removido de su oficio. ¡Es poco probable que aquel que no fue liberado por ninguna mujer para aprender con libertad, le haya dado a una de ella el poder para enseñar y bautizar! Él dice: “qué se callen”, “y que en casa consulten a sus propios maridos” (TERTULIANO, 325, XVII) (DONALDSON; COXE, 1997, p. 677).

Con esta orientación y discusión queda claro como las narraciones sobre Tecla estuvieron presentes, circulando y legitimando prácticas. Al confrontar el apócrifo con otras obras de Pablo, Tertuliano refuerza el “peligro” de este texto, y denuncia su inserción en el canon de la cultura.

Se puede, por lo tanto, confirmar que la memoria cultural preserva ritos, monumentos y performances –unas veces en el olvido (archivo), otras en el recuerdo (canon)– y que la recepción de las imágenes de los apóstoles, sus peripecias y sus milagros-espectáculos transitaban entre el canon y el archivo de los cristianismos de los orígenes.

La pintura de la división de San Pablo es un ejemplo de la presencia de estos textos en la iconografía cristiana. En esta obra, Pablo, con características como las que narran los Hechos Apócrifos, es flanqueado por Teoclia y Tecla, que está en la cárcel. Este texto de la cultura es una representación del liderazgo femenino, y testimonio y condensación de las narraciones de los Hechos de Pablo y Tecla. A más de lo dicho, el lenguaje espectacular de los milagros les da un impresionante poder para perenni-

zarse en las comunidades cristianas, pues sirven como fuente indiscutible de autoridad y publicidad. Más aún, la propia destrucción del Templo de Artemis, la resurrección de Licomedes, la curación de la mujer anciana en el teatro, como son consignados en los Hechos de Juan; el milagro público de Tecla y la muerte sobrenatural de los espectadores debido a una lluvia torrencial, las imágenes de su victoria sobre los animales feroces etc. son ejemplos de potenciales imágenes y performances canonizadas en la cultura.

3. *Hechos Apócrifos como parte del canon de la cultura: Género e Inter textualidad*

3.1. Las relaciones intertextuales también muestran la circulación e importancia de los Hechos Apócrifos en el canon de la cultura. Aun siendo un concepto en discusión –especialmente su relación con términos como “inter discursividad”, “auto discursividad”, “intra discursividad”, etc.– la intertextualidad será usado en este trabajo de manera más simple:

La intertextualidad *stricto sensu* (de aquí en adelante, sólo *intertextualidad*) ocurre cuando en un texto está inserto otro texto (inter texto) anteriormente producido, que hace parte de la memoria social de una colectividad o de una memoria discursiva (*dominio extendido de referencia*, Cf. Garrod, 1985) de los interlocutores. Es decir, tratándose de intertextualidad *stricto sensu*, es necesario que el texto remita a otros textos o fragmentos de textos *efectivamente* producidos, con los cuales se establece algún tipo de relación (KOCH *et alii*, 2007, p. 17).

Las relaciones entre los textos pueden ser temáticas, estilísticas, explícitas, implícitas u otras. Instrumentalizados con este concepto, podemos decir que, si hay relaciones intertextuales claras entre los textos canónicos y los Hechos Apócrifos, e incluso es posible indicar con relación a estos últimos de manera interna. La dependencia interna entre estas obras denuncia su circulación e importancia para los lectores cristianos de los primeros siglos. Con todo, los textos no son simplemente copiados. Por el contrario, las relecturas son hechas creativamente, apropiándose de los términos, estructuras e imágenes de los textos previos. Dennis MacDonalds muestra que hay relaciones intertextuales entre los Hechos de Pablo y Pedro, lo que para él revela la existencia de una especie de *voyages* de los hechos Apócrifos de los Apóstoles de Roma y sus martirios (1999, p. 13-14).

De acuerdo con el *Papiro de Hamburgo*, en los Hechos de Pablo se narra la gran tristeza de parte de los hermanos, cuando Pablo les avisa de su partida. El texto dice que la conmoción surgió por la incerteza de la posibilidad de volver a ver a Pablo nuevamente (Hec.Pa 6-7). En los Hechos

de Pedro, son percibidas unas relaciones textuales con esta memoria de partida de Pablo, por lo menos en dos pasajes del *Actus Versellenses*. En uno de ellos, el texto petrino narra la partida de Pablo de Roma, rumbo a España de la siguiente manera: “Cuando Pablo estaba presto para salir, los hermanos se lamentaron grandemente, porque no sabían cuando lo verían nuevamente” (Hch.Pe 1). Después, en otro ejemplo de intertextualidad, aun cuando Pablo es enviado a un lugar (España [Hch.Pa 9-10]) y Pedro a otro (Roma [Hch.Pe 5]), la estructura de las narraciones sigue un mismo patrón, imágenes compartidas y palabras comunes.

En Hechos de Pedro 35 está el famoso episodio *quo vadis*, en el cual el apóstol pregunta a Jesús adónde irá. En la escena, el maestro responde que está yendo a Roma, para ser crucificado nuevamente:

Quando dejaba la ciudad, él vio al Señor entrando en Roma. Y, cuando lo vio, le preguntó: ‘Señor, ¿por qué estás aquí?’ El Señor le respondió: ‘vengo a Roma para ser crucificado’. Pedro le dijo: ‘Señor, ¿tú serás crucificado nuevamente?’ El Señor le respondió: ‘sí, Pedro, seré crucificado nuevamente’ (Hch.Pe 35).

En la continuidad del texto, Jesús sube a los cielos, y Pedro regresa a Roma, decidido a aceptar con obstinación el destino de ser crucificado (cap. 35). Hechos de Pablo, capítulo 10 tiene relación intertextual con el texto petrino (Hechos de Pedro 35). De la misma forma, cuando Pablo estaba navegando rumbo a Roma, el Señor se le apareció caminando sobre el mar, para informarle que estaba camino a Roma, para ser crucificado nuevamente. Pablo queda estupefacto y le dice que eso no puede ser posible. Con todo, como Pedro, Pablo va a Roma a encontrarse con su destino. Tanto en este como en aquel, la crucifixión de Jesús es, en verdad, una indicación de la muerte de los dos apóstoles. La relación intertextual temática establece y muestra como esta escena, presente en dos apócrifos que circulaban en las comunidades cristianas, revela que estos textos eran importantes. MacDonalds, aún más, defiende la relación intertextual entre Hechos de Pedro y Juan, Andrés y Pedro; aún más, él presenta un esquema de las relaciones de dependencia y diálogo entre los grandes Hechos Apócrifos (MACDONALDS, 1999, p. 13-14).

Leyendo Hechos de Juan 98 y Hechos de Pedro 20,9, se percibe rápidamente la presencia compartida de los discursos sobre el polimorfismo de Jesús, específicamente en el uso de las palabras cristológicas comunes a los evangelios canónicos.

En el texto petrino, la historia de la transfiguración es citada directamente: “El Señor deseaba que su majestad fuese vista en el Monte Santo” (Hch.Pe 20,4). Pedro, después de esta introducción, explica que, al ver el resplandor de su gloria, rodeado por los hijos de Zebedeo, no lo soportó y

cayó ciego en el terreno (v.5). En la escena, él oye una voz que no puede describir, por lo que ora pidiendo aceptar su condición de ceguera, si es que ella es voluntad del ser que se le apareció. Con todo, Jesús lo toma de su mano, lo levanta, y Pedro consigue verlo. En el texto, el apóstol comprende su curación instantánea como el cumplimiento de Is 53, leído cristológicamente, lo que le sirve como puerta de entrada para presentar a Jesús con características angelomórficas, como el misericordioso, eterno, injustificado y sacrificado (vv. 6-8). Dentro de esta descripción, Pedro hace una lista del conjunto de memorias de los evangelios canónicos, para hacer una exposición cristológica:

...a este Jesús, hermanos, lo tenemos como puerta, luz, resurrección, refacción, perla, tesoro, semilla, abundancia, grano de mostaza, viña, arado, gracia, fe, palabra. Él es todo, y sin él todo es nada. A Él sea el honor por los siglos de los siglos, amén (Hch.Pe 20,9).

En Hechos de Juan 94,1, el narrador explica que antes de Jesús “caer en las manos de los judíos sin ley, legislados por una serpiente sin ley (*hupó anómou ófeos nomothetouménon*)², los reunió y les ordenó que hicieran una rueda con las manos, para cantar un himno al Padre, antes de salir a encontrarse con la muerte prevista. En el texto, a partir del versículo 2, Jesús, en medio de la rueda, comenzó a entonar un himno. Después de danzar y cantar, el texto informa que Jesús y sus discípulos salieron, pero Juan fue al encuentro de su maestro. En seguida, la escena cambia temporal e geográficamente. Juan ve a Jesús colgado de la cruz y las sombras cayendo sobre la tierra (97,1). Sin ninguna introducción o explicación previa, el apóstol contempla nuevamente a Jesús, pero ahora iluminado –una imagen parecida a Hch.Pe 20. Transfigurado, Él inicia un diálogo con Juan, en el cual le informa de dos realidades temporales paralelas: “allá abajo, en Jerusalén, soy crucificado por la multitud, atravesado por lanzas y por clavos, y me dan vinagre y vino para beber. Contigo, de otro modo, hablo; escucha lo que estoy hablando” (97,2). Después de este diálogo, la narración dice que Juan vio, inesperadamente, una cruz reluciente (*stauròn phótos*) bien fijada, cercada por una multitud sin forma perceptible (98,1). La narración continúa y presenta a Jesús de forma majestuosa, por encima de la cruz luminosa. Él no tiene forma, es una voz (dulce, gentil y verdaderamente divina). Es en esta parte donde encontramos, como en Hechos de Pedro, la lista de imágenes de los evangelios canónicos, que en Hechos de Juan es usada para discernir la cruz:

² Este texto es muy peculiar y puede ser leído como una crítica a la ley o puede significar que la serpiente sin ley había instigado a los judíos sin ley a crucificar a Jesús. Cf. PIÑEIRO; CERRO, 2014, p. 341.

La cruz, por vuestra causa, es llamada algunas veces por mí como Verbo; otras como mente; otras como Jesús; otras como Cristo, puerta, camino, pan, semilla, resurrección, Hijo, Padre, Espíritu, vida, verdad, fe y, otras veces, gracia. Así es llamado en consideración a los hombres (Hch.Jn 98,2).

Los dos textos, Hch.Pe y Hch.Jn, testimonian la tradición de la transfiguración, aunque ambas son creativas, construyen sus escenas dependiendo del texto canónico (MACDONALD, 1999, p. 28). Incluso siendo memorias de los sinópticos, los dos presentan relaciones intertextuales claras: Jesús con especiales apariciones, la crisis del sacrificio divino y las dos listas de adjetivos identificadores. De los quince predicados de Hechos de Juan, nueve aparecen entre los dieciocho de Hechos de Pedro.

La lista de ejemplos de las intertextualidades de temas, imágenes y expresiones entre Hechos de Juan y de Pedro podría ser alargada (Hch.Pe 22-23 / Hch.Jn 31; Hch.Pe 23;25 / Hch.Jn 32-33). Con todo, las que han sido analizadas son suficientes para mostrar su dinámica utilización, no solamente entre canónicos y apócrifos, sino también entre los Hechos Apócrifos al interior de su corpus literario. Como textos importantes en la cultura, eran recibidos y consumidos en las comunidades cristianas, permitiéndonos afirmar que sus ideas, lenguaje, imágenes, conceptos y comprensión de mundo permeaban el canon de la cultura.

3.2. A más del diálogo entre textos, hay discusiones respecto al género de los Hechos Apócrifos, o los tipos de textos que componen este conjunto literario. El estilo, forma y estructura de estas obras ficcionales recuerdan a la literatura greco-romana. Sus narraciones poseen el mismo estilo de textos como los de Quéreas y Calíroe, Leucipas y Clitofonte, las efesias, las etíopes y las babilónicas. Tanto en el romance antiguo como en los Hechos hay un énfasis en las aventuras y provocaciones, en los viajes y en lo maravilloso (PERKINS, 1995, p. 124).

Judite Perkins señala que los Hechos Apócrifos son textos de cuño popular, y se opone, contrariando investigaciones anteriores, a la relación de la novela griega con la élite, como textos escritos por y para espacios no sofisticados, que permiten oír las voces populares (1995, p. 125). Como obras que circulaban, los Hechos Apócrifos establecían un diálogo con otros textos, y servían como fuentes de imaginarios en la cultura. Podemos, entonces, afirmar que sus imágenes, ritos, mitos, leyendas, prácticas etc. se establecían en el imaginario de los grupos cristianos.

3.3. Las imágenes de los Hechos Apócrifos en la cultura revelan una crítica social y al mismo tiempo, servían como construcción de las fronteras de identidad, que son circunscritas en memorias establecidas y reapropia-

das, las cuales delimitan, y otras tantas veces ridiculizan y posibilitan la percepción de sí y del grupo como agentes de la divinidad.

Son comunes en los Hechos Apócrifos las narraciones de envío a lugares distantes. Hay, antes de eso, siempre una división orientada por Dios.

En aquella época, estábamos todos los apóstoles en Jerusalén: Simón, que es llamado Pedro, y Andrés, su hermano, Santiago, hijo de Zebedeo y Juan, su hermano, Felipe y Bartolomé, Tomás y Mateo, el publicano, Santiago, hijo de Alfeo, y Simón el cananeo, y Judas, hermano de Santiago. Y dividimos las regiones del mundo, para que todos fuésemos a la región que recaía sobre cada uno, y a la nación adonde el Señor nos enviase (Hch.Tm 1).

En Hechos de Andrés, Matías es enviado a la nación de los caníbales; en Hechos de Tomás, éste es enviado a la India; para Pedro quedó reservada Roma; Bartolomé a Licaonia, etc. En los Hechos de Felipe, por ejemplo, al llegar a Hierápolis, Felipe enfrenta a serpientes y dragones. Al lugar donde Matías llega, las personas no comían pan, sino seres humanos (Hechos de Andrés). Por lo que parece, el *mitema*, “viaje”, gana en los Hechos Apócrifos sentido a lo desconocido, a lo distante, al otro distante, a las extremidades; talvez, la ida al caos, donde los milagros servían para la liberación y la organización de lo caótico. Más que ser históricas, en el sentido positivista de la expresión, estas narraciones muestran la construcción del otro y de sí mismo, en la cual los apóstoles están en el centro del mundo, en cuanto el otro es el desorden, el “no lugar”, a donde un viaje sólo sería posible con la motivación e impulso divinos, como ocurre con el reacio Tomás.

En la tarea de comprensión de sí, los apóstoles no solamente representan la identidad individual, sino de las comunidades cristianas delante de los pueblos. Por eso, los discursos nada excepcionales de los Hechos Apócrifos, nos revelan indicios de las relaciones sociales previstas por las comunidades cristianas. En Hechos de Pablo y Tecla, Pablo entra en la casa de Onesíforo y hace un discurso respecto a la *enkrateia* y *anastáseos* (Hch.PITI 5). El narrador continua, dándole voz a Pablo:

Dice Pablo: ‘felices son los puros de corazón, pues ellos verán a Dios. Felices son los que guardan la carne casta, pues ello se volverán santuario de Dios. Felices los encratistas (*enkrateís*), pues Dios les hablará a ellos. Felices son los que renuncian a este mundo, pues ellos agradecerán a Dios. Felices son los que tienen sus esposas como si no las poseyesen, pues ellos se volverán *angeloí Theou* (ángeles de Dios) (Hechos de Pablo y Tecla 5,2-10).

Aunque “*enkrateís*” no representa un movimiento establecido o un término técnico, sirve para percibir la comprensión *de sí*, estructurada en la *disociación*, *discontinuidad* con el sistema/mundo. La construcción narra-

tiva de la identidad determina y revela la relación de los seguidores del evangelio con la corporeidad y construye la percepción de sí como negación y enfrentamiento directo con los patrones sociales. Como se percibe, lo “común” en la trama y entre los temas en los Hechos Apócrifos es la predicación sobre la continencia sexual, a través de la cual se caracteriza la representación del cristianismo y de la misión de los apóstoles (PERKINS, 1999, p. 249). Inclusive, los textos hablan de cómo esta propuesta causa problemas entre las mujeres convertidas y sus maridos o amantes. En Hechos de Pedro, por ejemplo, somos informados de que, por amar la doctrina de la pureza, muchas mujeres dejaban a sus maridos, generando con ello muchas separaciones en Roma (Hch.Pe 34).

Judite Perkins, en un artículo donde discute la cuestión literaria de los Hechos Apócrifos y del romance griego, defiende que lo peculiar en los romances y en los Hechos Apócrifos es la relación con las dinámicas culturales, lo que muestra un claro enfrentamiento de los Hechos, no solamente por el tema del matrimonio, sino especialmente por su discontinuidad discursiva con el valor del matrimonio en el mundo Romano (1999, p. 245). El romance griego se revela como el contexto para comprender el énfasis en el rechazo al casamiento dentro de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles. El rechazo al matrimonio en los Hechos Apócrifos cambia el énfasis en este tema, tan común en los romances griegos, como también invierte la propuesta de estructura social de su tiempo. Por eso, los Hechos Apócrifos incorporan un mensaje antisocial. A través del discurso de negación de la unión conyugal, estos textos presentan una propuesta de fin de la existencia de la sociedad modelo de aquellos días. En ese sentido, ellos son hábiles para invertir sus narraciones con ese sentido radical, a través de la inversión intertextual de representación del matrimonio y la castidad de los romances griegos.

En su total rechazo del sexo en la sociedad, los Hechos Apócrifos se refieren implícitamente a lo que ellos excluyen. Su representación del sexo y el matrimonio adquiere un significado y providencia inverso a la ecuación entre casamiento y sociedad construido por el romance griego. Si el romance celebra la sociedad y su futuro a través del tópico del casamiento, el retrato en los Hechos Apócrifos es de repudio a cualquier confianza en la estructura social dominante. A través de ese discurso radical, estos textos rechazan la operación de la estructura social e instituciones de su tiempo (PERKINS, 1999, p. 250).

3.4. Después de citar narraciones de los Hechos Apócrifos en las cuales las mujeres aceptan, después de una conversación, la separación y dedicación austera, Virginia Burrus defiende que la descripción de las fronteras del cuerpo femenino revela, al mismo tiempo, las fronteras de la

identidad percibida por las comunidades cristianas. Ella demuestra que en todas las historias está claro que el lugar de la mujer es al interior de la casa de su marido, en tanto que el marido se mueve hacia el exterior, al mundo público. Permaneciendo en la casa, la mujer acepta su lugar en la sociedad, matrimonio y relacionamiento sexual. Todas las veces que ella sale de la casa, atraviesa las fronteras y entra en el mundo masculino, provocando desaprobación, hostilidad y sospecha. Cuando, en los Hechos Apócrifos, la mujer desafía la frontera física de su esfera, también enfrenta las fronteras sociales y sexuales, sobre todo, las fronteras del matrimonio patriarcal (BURRUS, 1986, p. 110). De esta forma, la predicación y la propuesta de inversión y ascetismo en los Hechos Apócrifos, tanto de los géneros como de las prácticas sociales, demuestran la comprensión de la identidad de las comunidades cristianas en conflicto con el mundo y la estructura social de su tiempo, que tiene en sus bases a la familia patriarcal.

El propio poder sobrenatural en la realización de las acciones más ostentosas sirve como identificación del empoderamiento, inclusive en combate directo con las otras prácticas religiosas y los poderes gubernamentales. Preservando y potencializando narraciones de exorcismos y milagros en general, los textos describen a los apóstoles como figuras especiales y típicas epifanías, que revelan la forma como se perciben en el mundo y como crean fronteras de identidad: ellos (mundo, gobierno humano, natural), yo/nosotros (no-mundo, gobierno celestial, sobrenatural). las muchas narraciones de martirio en los Hechos Apócrifos muestran, de igual modo, enfrentamiento a los gobiernos humanos y su expectativa de relación con las realidades no históricas.

De esta forma, los Hechos Apócrifos ponen a disposición evidencias de las categorías mentales y de la comprensión de sí que tiene la comunidad. Como canon de la cultura, los Hechos Apócrifos alargan las fronteras de lo canónico, permitiendo al investigador comprender mejor las memorias, experiencias, imaginarios, construcción de identidad e inversiones sociales de los cristianismos de los orígenes y de su relación con el Mediterráneo.

Podemos, entonces, afirmar que sus imágenes, ritos, mitos, leyendas, prácticas, etc. se establecieron en el imaginario de las primeras comunidades cristianas. Así, los Hechos Apócrifos, proveyeron de evidencias de las categorías mentales y la comprensión de sí mismas que tenían las comunidades en el antiguo imperio.

Conclusión

Los Hechos Apócrifos son textos de fundamental importancia para las investigaciones de los cristianismos de los orígenes, porque permiten acercarnos a los imaginarios, creencias, liturgias, tradiciones, imágenes, mentalidades y comprensión de mundo de las comunidades cristianas del Mediterráneo. Los viajes, predicaciones, milagros y leyendas son fuentes privilegiadas de la manera como representaban al mundo y revelaban la narración de las identidades cristianas de los segundos. Estos textos hacían parte de la memoria cultural y sus representaciones y narraciones que circulaban. Aunque ahora y antes estuviesen en situación de memoria pasiva (archivo), constantemente hacían parte de las memorias activas (canon de la cultura). Esta afirmación destrona los preconceptos, y pone, lado a lado (por lo menos para los interesados en las investigaciones de los cristianismos de los orígenes) los textos considerados como canónicos y los apócrifos, porque tanto éstos como aquellos tienen su participación en la formación de las ideas, creencias e identidad de las comunidades cristianas. Las ciencias bíblicas aún, por lo menos en Brasil, dan pasos tímidos en dirección a las investigaciones de estos materiales. Con todo, necesitamos ensanchar las fronteras de lo canónico para tener un acceso más amplio a la manera como los primeros cristianos se pensaban a sí mismos, al mundo, al otro, a las fuerzas del imperio, etc. Por eso, nuevas fuentes y nuevos métodos que den cuenta de estos materiales necesitan formar parte de las preocupaciones de los/las biblistas. Así, los preconceptos, conservadores o críticos, serán superados y comprenderemos mejor lo que llamamos “cristianismos de los orígenes”.

Referencias bibliográficas

- ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. En: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008, pp. 97-107.
- ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. En: *New German Critique*, n. 65, pp. 125-133, spring/summer 1995.
- ASSMANN, Jan. Communicative and Cultural Memory. En: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008b, p.109-118.
- BURRUS, V. Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts. In: *Semeia*, n.38, pp. 101-116, 1986.
- HALL, J. M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: University Press, 1997.

- ISER, Wolfgang. Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fictions. In: *New Literary History*, v. 4, n. 21, pp. 939-955, 1990.
- JÚNIOR, Paraízo. O Pedro ulterior: uma discussão axiológica a partir da tradução do Apócrifo Atos de Pedro. 2014. 498 p. Tesis (Doctorado en Estudios de Traducción) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis; Belo Horizonte.
- KOCH, G. *Villaça et alii*. Intertextualidade: diálogos possíveis. São Paulo: Cortez, 2007.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 2. ed. Campinas: Unicamp, 1992.
- MACDONALD, Dennis R. Which Came First? Intertextual Relationships Among the Apocryphal Acts of the Apostles. In: *Semeia*, n. 80, pp. 9-40, 1999.
- NOGUEIRA, Paulo A. de S. Tradução do intraduzível: a semiótica da cultura e o estudo de textos religiosos nas bordas da semiosfera. In: *Estudos de Religião*, n. 29/1, pp. 102-126, 2015.
- PERKINS, J. This World or Another? The Intertextuality of the Greek Romances, the Apocryphal Acts and Apuleius' *Metamorphoses* In: *Semeia*, n. 80, pp. 247-260, 1999.
- PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London and New York: Routledge, 1995.
- PIÑERO, Antonio y CERRO, Gonzalo del. *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- ROBERTS, A., Donaldson, J.; COXE, A. C. *The Ante-Nicene Fathers Vol. III: Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325*. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.
- SCHNEEMELCHER, W. *New Testament Apocrypha*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1992. Vol. 2.
- STOOPS, R. F. JR. Patronage in the *Actos de Peter*. In: *Semeia*, n. 38, pp. 91-99, 1986.

Denilson da Silva Matos¹
Sebastiana Maria Silva Nogueira²

*Confrontando el Sistema Patriarcal Romano:
Una mirada a partir de la Passio Sanctorum
Perpetuae Et Felicitas y de los Hechos de Pablo y Tecla*

*Confronting the Roman Patriarchal System:
A look from the Passio Sanctorum Perpetuae Et
Felicitas and the Acts of Paul and Thecla*

Resumen

Los primeros cristianos, a través de sus narraciones ficcionales, proyectan sus nuevas formas de comprensión del mundo. Esas narraciones, en su mayoría, contestan a valores culturales romanos, especialmente valores relacionados con el patriarcado, establecidos y sancionados por el imperio y por su literatura. Esas narraciones revelan la razón de los diversos conflictos generados entre romanos y cristianos. El objetivo de este ensayo es presentar un análisis del enredo de dos narraciones cristianas que contestan, menosprecian y desafían el poder patriarcal romano en su composición. Primeramente, será analizada la narración de los *Hechos de Pablo y Tecla*, de mitad del siglo segundo, que en su composición narrativa contesta a la principal forma de cohesión y armonía cívica, el matrimonio; En seguida, se hace un diálogo con la *Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitas*, de finales del siglo segundo e inicios del siglo tercero, d.C. cuyo personaje principal al rechazar a la familia, la autoridad del *paterfamilias*, así como el sistema social patriarcal romano, rompe con tales estructuras patriarcales.

Palabras-clave: cristianismo primitivo; patriarcado; Hechos de Pablo y Tecla; *Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitas*; mártires.

Abstract

The early Christians, through their fictional narratives, designed their ways of understanding the world. These narratives mostly challenged cultural

¹ Maestro en Ciencias de la Religión, Universidad Metodista de São Paulo. smdenilson@gmail.com

² Doctora en Ciencias de la Religión, Universidad Metodista de São Paulo. nogueira.sebastiana@gmail.com

values Roman, especially values related to patriarchy, established and sanctioned by the empire and its literature. These narratives reveal the reason of many conflicts generated between Romans and Christians. The purpose of this essay is to present a plot analysis of two Christian narratives that contest, despise and challenge the Roman patriarchal power in the plot of his narrative composition. At first, we analyze the narrative of the Acts of Paul and Thecla, half of the second century, which in its plot narrative composition challenges the main form of cohesion and civic harmony, marriage; finally, we will dialogue with the *Passio et Sanctorum perpetuae Felicitas*, the turn of second to the third century A.D., whose main character by rejecting the family, the authority of the *paterfamilias* and the Roman patriarchal social system, breaks such patriarchal structures.

Keywords: Early Christianity; patriarchy; Acts of Paul and Thecla; *Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitas*; martyrs.

1. *Introducción*

En la sociedad romana el patriarca ejercía un gran poder sobre su familia, incluso el derecho de vida o de muerte. El patriarca era llamado *paterfamilias*, “padre de familia”, propietario de todos los bienes: esposa, hijos, esclavos, animales, edificios, tierras. Su autoridad era sancionada por el imperio mediante la *patria potestas*, una institución del antiguo derecho civil romano (GIORDANI, 1997, p. 160). A más del derecho civil romano, la legitimidad del *paterfamilias* también fue incidida por diversos escritos de la literatura romana, entre ellos los amoríos de héroes y los escritos políticos.

Judith Perkins, al hablar del gran cambio político y social ocasionado por el emergente Imperio Romano, destaca la transformación que las provincias de habla griega tuvieron que enfrentar con la nueva forma de organización social propuesta por este gobierno. Perkins destaca también la importancia que el “romance griego”, conocido también como “romance de héroes”, desempeño en ese período, en la creación de “una nueva subjetividad, un particular auto entendimiento, para la élite masculina griega de ese período” (PERKINS, 2008, p. 62).

En el período romano, la élite griega no fue impotente. Sin embargo, subordinada a Roma, compartían intereses mutuos. las élites locales –los nobles, los mejores, y los más ricos– eran reclutados como colaboradores/asistentes (συνεργοί) para gobernar el vasto imperio, lo que les garantizaba los beneficios que su *estatus* proporcionaba (PERKINS, 2008, p. 63). Con eso, según Perkins, tanto los escritos políticos como los romances de héroes de ese período –conocidos como segunda sofisma– serán utilizados como estrategias literarias para fortalecer ese *estatus* de la elite de habla griega (PERKINS, 2008, p. 64). el romance griego antiguo ce-

lebra el patriarcado destacando en su desarrollo el objetivo principal del casorio, la unión en matrimonio que sigue el modelo de casamiento patriarcal.

El matrimonio y su armonía familiar también se destacan en los escritos polífticos, pues promueven la importancia de la necesidad de armonía cívica. Así como en la familia había papeles que debían ser cumplidos, y la armonía en el hogar dependía de eso, la armonía de la ciudad dependía del reconocimiento que cada uno tenía de su papel para el perfecto funcionamiento de la vida cívica.

Sin embargo, se observa una crítica creciente en esos primeros patrones establecidos y legitimados por la literatura griega y romana, por parte de los primeros cristianos. En sus narraciones ficcionales, los cristianos proyectaban su nueva forma de comprensión del mundo, que en su mayoría desafiaron a los patrones culturales romanos establecidos.

El objetivo de este ensayo es presentar un análisis de dos narraciones cristianas que responden, desafían y menosprecian el poder patriarcal romano en el proceso de su composición: *Los Hechos de Pablo y Tecla*, de mediados del siglo segundo, y la *Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitas* que se redacta a finales del siglo segundo e inicios del siglo tercero, d.C.

2. *Los Hechos de Pablo y Tecla y el sistema patriarcal romano*

La obra de los *Hechos de Pablo y Tecla* (APT), texto apócrifo de mediados del siglo segundo, es uno de los trabajos literarios importantes para poner luz en el carácter popular del cristianismo de Asia Menor. De acuerdo con Tertuliano (*Baptism*, 17), los *Hechos de Pablo* fueron la compilación de un material existente hecha por un presbítero da Asia Menor, admirador de Pablo, que más tarde fue depuesto de su oficio, debido al escándalo que causó su obra.

Los *Hechos de Pablo y Tecla* describen las aventuras de una joven convertida al cristianismo, que al final del relato recibe de parte de Pablo la autorización para ser apóstol. El principal evento de la escena de apertura de la obra es la llegada del apóstol Pablo a Iconio. Él es bien recibido por Onesífero, vecino de puerta de Tecla, una joven virgen de extrema belleza, prometida en matrimonio a Tamires, uno de los importantes líderes de la ciudad.

Pablo predica sobre la pureza, la fe en Cristo y la resurrección. Muchas mujeres y vírgenes iban a estar en su presencia y oír la palabra de Cristo. Tecla, pegada a la ventana, oye el discurso de Pablo y recibe ávidamente el mensaje en su corazón. Incluso sin verlo, la predicación del apóstol la lleva a la fe, lo que provoca la ira de su madre Teoclia y de su novio Tamires. Tecla estaba hipnotizada por el mensaje de Pablo. Teoclia y Tami-

res, enfurecidos, arrastran a Pablo al tribunal, acusándolo delante del gobernador de Iconio de haber predicado sobre la virginidad en toda la ciudad, y con ello invitar al abandono del matrimonio

Para Barrier, los APT pueden ser interpretados más apropiadamente si el texto fuese leído con el género de novela antigua en la mente. Existen amplios puntos de contacto y similitudes de tema, lenguaje, elección de palabras y expresiones entre los APT y las novelas griegas antiguas, tales como *Leucippe y Clitophon* de Achilles Tatius, *Callihoe* de Chariton, entre otras (BARRIER, 2009, p. 7). Ahora bien, aun reconociendo la riqueza de similitudes entre la novela griega antigua y la narración de los APT, este trabajo no se centrará en la semejanza de género entre los textos, sino que se apropiará de algunos elementos de los mismos para lanzar luz para la comprensión de las expectativas patriarcales, con relación a la mujer

La pasión recíproca del casamiento romántico en las novelas griegas antiguas puede ser una innovación, pero termina en un lugar tradicional, el matrimonio patriarcal. Para Perkins, el casamiento es un lazo social original, y la forma patriarcal como las novelas lo celebran tiene definido un modelo para todas las formas subsecuentes de dominación y subordinación en las relaciones sociales. El romance no renuncia al patriarcado, sino que lo celebra, proyectando la unión ejemplificada en los casamientos patriarcales como meta (PERKINS, 2009, p. 65). El casamiento, tanto para los judíos como para los romanos, representaba el microcosmos del imperio, en el cual ellos vivían. La estructura de familia unida, con un *paterfamilias* gobernando sobre su esposa, hijos y esclavos, era esencial para la manutención del imperio.

2.1 *Sacrílegos: Pablo y Tecla son acusados de romper con las costumbres*

El rechazo de Tecla a su novio Tamires lleva a Pablo a prisión, acusado de predicar el abandono del casamiento y de provocar, así, el desorden social. Tecla, sobornando al portero y al carcelero, entra en la prisión y, a los pies de Pablo oye sobre las grandezas de Dios. Encontrada en la cárcel por su madre y por el novio rechazado, Tecla es también puesta en prisión, y a pedido de su madre recibe la sentencia de ser quemada viva, con el propósito de infligir temor en las mujeres que recibían la enseñanza de Pablo.

Peter Brown inicia el primer capítulo de su obra *The Body and Society* presentando un apartado de una versión de la historia de Tecla, escrito por un sacerdote del santuario de Tecla, en Seleucia, a mediados del siglo V d.C. El autor describe a Tamires, el novio rechazado por Tecla, incrimi-

nando a Pablo delante del gobernador local, por haber predicado sobre la virginidad en la ciudad, y con la virginidad, el abandono del matrimonio:

Este hombre introdujo una enseñanza nueva, bizarra y que interrumpe la continuidad de la raza humana. Él denigra del matrimonio, el cual se puede decir es el inicio, la raíz y la fuente original de nuestra naturaleza. De ello se originan los padres, las madres, los hijos y las familias. Ciudades, villas, cultivos desaparecerán por causa de esto. Agricultura, navegación marítima, y todas las habilidades del estado –tribunales, el ejército, el Alto Comando, la filosofía, la retórica, todo el barullo de ese ejército de oradores– dependen de esto. ¿Qué más? Del casamiento vienen los templos y santuarios de nuestra tierra, los sacrificios, rituales, iniciaciones, oraciones y días solemnes de intercesión (BROWN, 2008, p. 5)

De forma sobrenatural, milagrosa, Tecla escapa de la hoguera y parte ansiosa en busca de Pablo. Al encontrarlo, le comunica que cortará sus cabellos y le seguirá adonde quiera que él vaya. También le pide a Pablo que la bautice: “Concédeme el sello de Cristo, y no me alcanzará tentación alguna”. Pablo le responde: “Ten ánimo Tecla, y recibirás el agua” (PINHEIRO & DEL CERRO, 2005, pp. 755-757). “Sello” era la designación bautismal más común en el siglo segundo. Algunos textos definen claramente el sello como una marca de propiedad y protección (FERGUSON, 2009, pp. 30,251).

La próxima escena muestra a Pablo y Tecla en Antioquía, donde una nueva provocación les espera. Alejandro, un importante ciudadano local, al ver a Tecla se apasiona por ella y pretende tomarla en matrimonio. Él intenta sobornar a Pablo, quien le responde: “No conozco a esa mujer de quien me hablas, pues no es mía” (PINHEIRO & DEL CERRO, 2005, p. 757). Alejandro, entonces, la toma por los brazos, y Tecla grita: “No fuerces a una extranjera, no fuerces a una sierva de Dios. Soy ciudadana principal de Iconio...” (PINHEIRO & DEL CERRO, 2005, p. 757). Percibiendo que Pablo había negado conocerla, Tecla inicia su ataque a Alejandro. Intentando liberarse de él, ella lo humilla públicamente, rasgando su manto y tirando su corona. El público allí reunido se divirtió con eso. Alejandro, enfurecido, lleva a Tecla ante el gobernador, a quien ella confiesa lo ocurrido. El magistrado la condena a las bestias salvajes.

Al leer el relato de la historia, el lector moderno se encuentra con una Tecla llena de contradicciones. Por un lado, ella es retratada con el comportamiento típico de una joven mujer de la época, comprometida con un novio y obediente a la madre y a sus costumbres. Eso puede ser ejemplificado en el relato de su entrada en la prisión en busca de Pablo, cuando soborna a los guardias con los medios femeninos que usaba: pulseras y espejos. Por otro lado, la descripción es de una joven que desarrolla más y

más la “masculinidad”, en la medida en que va asumiendo una vida ascética, distanciándose de los roles sociales de una mujer común al rehusar casarse. A más del cambio de apariencia, al vestirse como hombre, se percibe también unas actitudes masculinas, tales como la osadía y la resistencia física, evidenciadas en el ataque a Alejandro.

Frente a la decisión de la autoridad, Tecla pide al gobernador permanecer pura hasta que deba luchar contra las fieras. Al oír tal pedido, Trifena, mujer rica cuya hija había muerto, pide al gobernador tener a Tecla bajo sus cuidados, como una segunda hija, puesto que eso le sería de mucho consuelo. Trifena, entonces, recibe a Tecla bajo custodia, lo que fue para ella de gran alegría. En un sueño, Trifena ve a Falconila, su hija muerta, pidiéndole que le diga a Tecla que interceda por ella, a fin de ser trasladada al lugar de los justos. Trifena pide a Tecla aquello, y ésta lo hace con prontitud. Trifena protegió a Tecla con efectividad y la amó como a su propia hija.

En el plazo determinado, Tecla es separada de Trifena y, después de ser despedida, es llevada a la arena para enfrentarse a las fieras. Una leona es soltada para que la mate, pero ella solamente le lame los pies a Tecla. Otras fieras fueron liberadas en la arena. Al ver un gran pozo lleno de agua, Tecla pensó: “Ahora es el momento de recibir el bautismo”. Entonces, ella entró en el agua diciendo: “En nombre de Jesús Cristo, yo me bautizo en mi último día” (PINHEIRO & DEL CERRO, 2005, p. 765). La narración cuenta que frente a esta escena, el gobernador derramó lágrimas, pues dentro de aquel pozo estaban focas asesinas que con certeza devorarían a Tecla. Milagrosamente, las focas fueron asesinadas por un relámpago con fuego. De forma semejante, una nube de fuego se extendió sobre Tecla, de manera que ni las fieras podían tocarla, ni el público contemplar su desnudez. El gobernador pidió que se la traigan delante de él y le preguntó: ¿Quién eres tú, y a quiénes tienes a tu alrededor, que ninguna fiera te puede tocar? Tecla responde que era sierva del Dios vivo y que lo que la protegía era su fe en el Hijo de Dios. El gobernador ordenó que le traigan sus vestidos para que ella se vista. En seguida la declaró libre.

La acción de Tecla, de auto bautizarse, descrito en el texto, representaba una afrente a la jerarquía institucional que se formaba en la Iglesia, y una de las afirmaciones más radicales que podían ser atribuidas a un texto paulino en la concepción del periodo. Tertuliano combatió vigorosamente los APT, negando su autenticidad, con la preocupación de que el ejemplo de Tecla pudiese respaldar a las mujeres, en la búsqueda de sus derechos para bautizar y enseñar. Para Tertuliano, los APT representaban un grave desvío de las enseñanzas de Pablo, pues estaban en contraposición de aquello que la Iglesia Madre estaba luchando de forma firme para afirmar: la supremacía del Obispo. El problema para Tertuliano es que el bautismo

de Tecla no tuvo la presencia de un obispo, presbítero o diácono³. El hecho de que Tecla se bautizara a sí misma apunta a una identidad que ella está construyendo, la cual no dependía de nadie, sino de ella misma y de Dios. Aunque Tertuliano haya negado cualquier autoridad a los APT, otros Padres de la Iglesia fueron más receptivos. Cipriano, Eusebio, Epifanio, Agustín, Gregorio Nacianceno, Crisóstomo, entre otros, mencionan a Tecla o hacen referencia a su historia.

Trifena, al saber de la noticia de la liberación de Tecla fue a su encuentro y la llevó a su casa. Tecla se hospedó con Trifena por ocho días, enseñando la Palabra de Dios a ella y a toda su casa. Trifena la hace heredera de sus bienes. Después de convertir la casa de Trifena, y asumiendo la apariencia y vestidos de varón, Tecla salió en busca de Pablo y lo encuentra en Mira, predicando la Palabra de Dios. Su búsqueda de él sugiere que ella aún permanece subordinada a Pablo. Al saber que Tecla fue bautizada por el mismo Cristo, él le da su propia bendición: “Ve y predica la Palabra de Dios” (PINHEIRO & DEL CERRO, 2005, p. 771).

Aunque fueron muchas las conquistas de Tecla en la formación de una nueva identidad, su muestra final de autonomía ocurrió cuando ella se levanta y le dice a Pablo “Voy para Iconio” (PINHEIRO & DEL CERRO, 2005, p. 771). La Tecla que se arrodilló a los pies de Pablo en la prisión, para oír la Palabra de Dios, y que le pidió que la bautizara, ahora se levanta en su presencia y le comunica sus planes. “Voy para Iconio”. Allá, Tecla encontró a Tamires muerto, pero a diferencia del caso de Falconila, la hija muerta de Trifena, ella no muestra ningún interés por interceder por él. Su madre, por otro lado, estaba aún viva y a ella le predica la Palabra de Dios.

El final de la narración de los *Hechos de Pablo y Tecla* es bastante sucinto. Después de ir a Seleucia, y después de haber iluminado a muchos con la Palabra de Dios, Tecla se durmió en un bello sueño. Aquí acaba la narración. Diferente a otras muchas narraciones de santas, Tecla no fue martirizada, aunque estuvo a punto de morir en múltiples ocasiones. Ese final breve, con certeza, oculta muchas prácticas de Tecla como apóstol. Ella, ciertamente, predicó, enseñó y bautizó a muchos, lo que por sí sólo despertaría la ira de Tertuliano. Es probable que en Iconio, como en Antioquía, Tecla haya asumido la identidad de un apóstol y haya predicado y bautizado a muchos.

Tecla, la virgen comprometida, se dedicó al evangelio de Pablo, incluso enfrentando amenazas contra su vida. Ella suportó fuego y bestias, buscó el bautismo y fue comisionada por Pablo para que predique la Pala-

³ Para mayores informaciones sobre Tertuliano y los Hechos de Pablo y Tecla, ver NOGUEIRA, Sebastiana Maria Silva. Tertuliano e os Hechos de Pablo e Tecla. En: NOGUEIRA, Pablo Augusto de Sousa (Org.) *Apocrificidade: O Cristianismo Primitivo para além do Cânon*. São Paulo: Fonte Editorial Ltda., 2015 pp. 101-120.

bra de Dios. Su historia, comentada en una obra del siglo segundo (APT), más allá de ser una leyenda de repertorio herético, expresa valores centrales de la fe cristiana, e inspiró a muchos seguidores.

Tecla igual rompe con las expectativas patriarcales sobre la mujer. Ella actúa decididamente para definir su propio futuro, se bautiza a sí misma y es autorizada a enseñar el evangelio. Su historia muestra la existencia en ese periodo del celibato de mujeres que se oponen a las restricciones al papel de la mujer dentro de las estructuras oficiales de la iglesia. El ascetismo pudo ser experimentado como una opción liberadora para las mujeres hasta el siglo cuarto, pues no solamente permitía que dejaran los papeles tradicionales femeninos, sino que también ofrecían la posibilidad de liderazgo en las comunidades donde ellas podían perseguir el más alto desarrollo de su autonomía como personas. Como resultado, muchas mujeres fueron atraídas al ascetismo, mostrando una desintegración de la estructura patriarcal. Es probable que la opción por la virginidad de hombres y mujeres pueda ser vista en el siglo cuarto como una remoción del cuerpo del control social.

El rechazo que hizo Tecla de su novio le permitió salir del confinamiento de las tareas de casa y perseguir una vida activa en la enseñanza, viajes y liderazgo. Tecla llegó a una comunidad cristiana que aceptó y animó el liderazgo femenino. Su historia, en los APT, confirma la existencia de mujeres que optaron por el celibato como una forma de oponerse a las restricciones del papel de la mujer dentro de las estructuras oficiales de la iglesia y del estado. Tecla representa a esa heroína que fue autorizada por Pablo para predicar, y que tenía independencia para viajar y enseñar. Como Tecla, esas mujeres huyeron de las expectativas culturales de modestia y subordinación al hombre.

Los APT debieron atraer una considerable atención, debido a su intensa focalización en el carácter de liderazgo femenino. Para algunos intérpretes, este y otros Hechos Apócrifos testimonian la búsqueda de autonomía para la mujer, a través del compromiso con la castidad, lo que la liberaría de las tareas domésticas patriarcales. De esta forma, el ideal dominante de la virtud femenina en los romances griegos y romanos fue radicalmente transformado: la pura, bella y fértil heroína de esos romances dio lugar a la heroína cristiana que ardientemente rehusaba el lecho matrimonial. Fuentes históricas sugieren que la historia de Tecla tuvo una popularidad continua entre las mujeres en los siglos siguientes, tanto por su independencia para enseñar y ministrar el bautismo, como por su ascetismo, lo que puede ser comprendido como una indicación de resistencia de algunas mujeres cristianas antiguas al control patriarcal.

3. *Perpetua: una matrona rebelde*

El martirio de Perpetua y Felicidad narra la historia de la prisión y ejecución de un grupo de cristianos en Cartago, norte de África, entre mediados del siglo segundo e inicios del siglo tercero, durante el reinado del emperador Séptimo Severo (202-204 d.C.). El relato es compuesto con tres voces distintas: (1) el editor, que narra la introducción (1-2), la muerte de Secundulus (14), el embarazo de Felicidad (15), la ejecución (16-21) y la conclusión (21); (2) la sección narrada por Perpetua, conocida como “diario de prisión” (3-10); (3) el relato visionario atribuido a Saturus, su compañero de martirio (11-13).

La *Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitas* (PPF) sobrevive en nueve manuscritos latinos y en uno griego. Uno de ellos, el St. Gallen 577 (MS G 577), es considerado el más antiguo manuscrito latino y puede ser fechado a inicios del siglo X. Otra importante variante es la versión, también latina, llamada Monte Cassino (MS M 204), de finales del siglo XI. Existe también una versión abreviada de la *Passio* conocida como *Acta minora*. El manuscrito griego, según Thomas Heffernan, es ciertamente derivado de la traducción de una versión latina que no existe más (HEFFERNAN, 2012, p. 60).

El debate sobre el idioma original de la PPF se inició con el descubrimiento de la versión griega (Codex Hierosolymitanus 1, MS H) en la Biblioteca de los Patriarcas de Jerusalén, por J. Rendell Harris. Hasta entonces se consideraba el latín la lengua original de la PPF, justamente porque sólo había registros de manuscritos latinos de la obra. Cándida Moss destaca que hay un consenso en cuanto a la primacía de la versión latina como la más antigua versión de la historia, que fue traducida y dirigida a los lectores posteriores (MOSS, 2012, p. 130).

Sobre su composición final, no es posible fijar una fecha precisa. Heffernan, la sitúa entre el 206 y el 209 d.C. (HEFFERNAN, 2012, p. 66). Él sustenta esta afirmación utilizando la más antigua alusión a la PPF, que se encuentra en la obra “*De anima*”, de Tertuliano. En esa obra, Tertuliano refuta a aquellos que niegan que los fieles deban descender al Hades antes de la resurrección, sin embargo, los mártires no siguen ese patrón, dado que Perpetua el día de su martirio apenas vio mártires en el paraíso.

Heffernan destaca que Tertuliano no haría alusión a Perpetua si su público no estuviese familiarizado con los acontecimientos que envolvieron su muerte (HEFFERNAN, 2012, p. 66). Cándida Moss, en contrapartida, expone la inutilidad de los escritos de Tertuliano para la datación final de la obra, teniendo presente la disparidad con relación a la composición final (MOSS, 2012, pp. 130-132). Un recién encontrado manuscrito de los sermones de Agustín (Sermón 292), sugiere que él tuvo acceso a las dos

versiones más conocidas, tanto la *Acta minora*, como la PPF (MOSS, 2012, p. 132).

Entre las voces que componen el relato de martirio de ese grupo de cristianos cartaginenses, el “diario de prisión” aparece como pieza central en la narración, y Perpetua actúa como protagonista del relato. En él, Perpetua de su propio puño relata los acontecimientos que marcaron su prisión y la de sus compañeros cristianos.

3.1 *La confrontación de Perpetua con la familia y con el Estado*

La narración de la PPF propiamente dicha, tiene su inicio en el capítulo II. El Redactor (R) se limita a describir a los jóvenes mártires, el *estatus* social de ellos, por ejemplo, Revocatus y Felicidad eran esclavos; Perpetua era de “buena familia, de buena educación y con un matrimonio de prestigio”, tenía a su padre, a su madre y a dos hermanas vivas, siendo una de ellas catecúmena, casada y madre de un hijo recién nacido. Sin embargo, no se tiene ninguna referencia al marido de Perpetua. Heffernan supone que el marido pudo haber muerto o estaban separados. También hay una hipótesis de que un editor posterior, llevado por ideas sobre celibato presentes tanto en el Montanismo como en el Catolicismo del Norte de África, habría suprimido cualquier mención de compañía sexual para la Joven Perpetua (HEFFERNAN, 2012, p. 148).

Después de esta breve descripción de los jóvenes mártires, R prepara al lector para la siguiente sección, afirmando que: “A partir de este punto, el relato completo de su martirio lo dirá ella misma, de la manera como lo dejó escrito por su propia mano, según su intención” (2,3).

3.2 *“Christiana sum”*

Judith Perkins ve en las Actas de los Mártires, inclusive en la PPF, textos que fueron utilizados para subvertir las estructuras sociales dominantes en el primitivo imperio romano. Según Perkins,

Las más antiguas Actas de los mártires apenas narran eventos, pero ellas trabajan para crear y proyectar un nuevo ‘estado mental con relación al mundo’, un nuevo sistema para la comprensión de la existencia humana, al tiempo en que trabajan para desafiar la ideología en torno al Imperio (1995, p. 104; Traducción nuestra)⁴.

⁴ “The early martyr Acts not only narrate events, but they work to create and project a new “mental set toward the world,” a new system for understanding human existence at the same time as they work to challenge the surrounding ideology of the early Roman Empire”.

En el capítulo III, después de recibir la visita de su padre, Perpetua hace su primera confesión como cristiana. Después de ser interpelada por el angustiante pedido de su padre, ella dice: “Padre, ¿usted ve esa vasija que está ahí, por ejemplo: este jarro es lo que debe ser?” ‘Sí’, respondió él. Ella le dice: ‘Él no puede ser llamado a ser otra cosa que no sea lo que él es ¿Cierto?’ ‘Cierto’. ‘Bien, de la misma manera pasa conmigo. Yo no puedo ser llamada a otra cosa, más allá de lo que soy: una cristiana’” (PPF 3,1-21). Se destaca la certeza de que Perpetua carga consigo la convicción de que ella está convicta en la prisión, en su futuro juzgamiento y martirio a un destino, por el hecho de ser cristiana.

Perpetua inicia su narración confrontando a su propio padre, el *paterfamilias*, cuya autoridad es legitimada por el sistema imperial romano (COULANGES, 1995, pp. 85-95). Al reivindicar su autonomía frente a la autoridad de su padre, lo que era inadmisibles para las mujeres de su tiempo, autonomía para escoger su religión y no quedarse bajo la autoridad de *paterfamilias*, Perpetua estaba rechazando, tanto la autoridad del padre como de la institución que le apoyaba, calificándola como maligna y diabólica (PERKINS, 1995, p. 105). Su padre es representado como alguien que está casi poseído por el diablo: “Después él fue, aunque arrastrado, hacia las artimañas de Satanás” (3,3); así, la vencer a su padre, Perpetua estaba venciendo al propio Satanás (HEFFERNAN, 2012, pp. 157-158).

Para la institución romana, Perpetua era una mujer y/o hija rebelde, que no se sujetaba a ella; su pertenencia a esa nueva construcción de identidad, su auto presentación como cristiana, conforme a la hipótesis de Perkins, “lo que las ‘propias ideas’ de Perpetua ofrecían era una auto representación de una mujer subvirtiendo y trascendiendo las estructuras de su sociedad, anclada en un creciente sentido de empoderamiento, a través del sufrimiento (1995, p. 105; traducción nuestra)”⁵.

Así, la PPF inicia su narración demostrando la fuerza y el coraje de los mártires. Perpetua es convicta de su destino como mártir, tanto así que rechaza totalmente la autoridad de su padre, así como de la institución romana que está detrás de ella, a fin de andar los caminos reservados a los verdaderos cristianos, el martirio.

Después de la confrontación con su padre, y su consuelo durante su ausencia, sigue el bautismo de Perpetua, como ella misma deja registrado: “Durante los días siguientes agradecí al Señor por la ausencia de mi padre y me sentía aliviada porque él no estaba allí. Fue durante ese período de pocos días que nosotros fuimos bautizados, y el Espíritu me dijo que pida apenas una cosa del agua: resistencia física (3,4)”. Es importante destacar

⁵ “What Perpetua’s ‘own ideas’ offer is a self-representation of a woman subverting and transcending her society’s strictures, buttressed by a growing sense of her empowerment through suffering”.

que, la narración no especifica qué tipo de bautismo fue utilizado por Perpetua y sus compañeros de prisión; esto y el hecho de que ellos estaban en un lugar tampoco especificado por la narración, hace creer que difícilmente pudo ser por inmersión (HEFFERNAN, 2012, p. 159).

La realización del bautismo de Perpetua y su compañeros mártires es la confirmación visible de la adhesión de ellos en la más nueva comunidad religiosa que crecía en el Norte d África, la comunidad cristiana de Cartago (HEFFERNAN, 2012, p. 155). El bautismo de Perpetua es sancionado por el Espíritu que, al conocer su destino, la alerta para que busque resistencia física, teniendo presente las privaciones que les esperaban (HEFFERNAN, 2012, p. 155). Dicho así, su afirmación “y el Espíritu me dijo”, refuerza el papel de ella como profetisa.

3.3 “domina”

En el capítulo V hay un registro del segundo encuentro de Perpetua con su padre. En ese encuentro es claro el contraste entre la conducta de Perpetua y la de su padre. El padre de Perpetua está desesperado con la futura condena de su hija a la pena capital. Esa escena no demuestra solamente la preocupación con su *estatus* de *paterfamilias*, sino también su profundo afecto y cariño hacia su hija (HEFFERNAN, 2012, p. 185): “¿No fui yo quien te educó con estas manos, para que ahora llegue a la flor de la juventud? ¿No te puse por encima de tus hermanos? ¿No me desgracié en frente de todos?”. Sigue a continuación la confesión pública de Perpetua, su adhesión a la nueva religión, que comprometerá para siempre a toda su familia. Según Heffernan,

Tal confesión pública traería a la familia un descrédito, debido a que para los ciudadanos de Cartago, esto constituía un rechazo a la forma Romana, y un abrazo a una superstición irracional, y eso, claramente, era ilegal (2012, p. 185; traducción nuestra)⁶.

Perpetua, por el contrario, sigue confiada y corajuda en su camino. Cada vez más ella está convencida de su destino. Su primer paso fue desprenderse de sus lazos familiares (MOSS, 2013, p. 119). A su padre le aclara que ella no está más en *su potentia*, sino *in potestate Dei* (HEFFERNAN, 2012, p. 186): “Lo que quiere que ocurra en aquella circunstancia, será según la voluntad de Dios. Usted puede tener la certeza de que nosotros no estamos bajo nuestro propio control, sino el de Dios”. La apelación a las emociones e al amor de familia no consiguen convencerla. Posiblemente su conducta

⁶ “Such a public confession would bring the family into disrepute, since, for the citizens of Carthage, it constitutes a rejection of the Roman way and an embrace of an irrational superstition, and it is, of course, illegal”.

esté vinculada a las palabras de Jesús en Mateo 10,37 / Lucas 14,25, cuya familia puede ser un impedimento para alcanzar el reino de Dios. Perkins resalta que la narración subvierte radicalmente la jerarquía patriarcal del sistema romano: “Toda esta escena es presentada en términos de aquella, y es una jerarquía radicalmente invertida – un padre a los pies de una hija, llamándola señora” (PERKINS, 1995, p. 107).⁷

Perpetua nuevamente es reconocida como *domina*, primeramente por su compañero de prisión (PPF 4,1), y ahora por su padre (PPF 5,2). En su segundo encuentro con su padre, Perpetua demuestra su incisiva identidad. Su fe supera las emociones y el amor a su familia terrena. Ella no está más bajo el dominio del sistema imperial, representado por su padre, sino bajo el dominio de Dios, cuya fuerza le permite superar a la familia, al imperio y al diablo.

3.4 “*Martyres Christiani sunt*”

En el capítulo siguiente se narra la audiencia pública de Perpetua y sus compañeros catecúmenos. El juzgamiento de Perpetua y de sus compañeros mártires ocurre en plena plaza pública, que además parece ser un área residencial a la vuelta del fórum, dada la rápida aproximación y reunión de la multitud para asistir al juzgamiento (HEFFERNAN, 2012, p. 194).

Perpetua y sus compañeros son elevados en una plataforma (*catasta*) para ser vistos y juzgados. Según Heffernan, ese tipo de plataforma era muy usada para exponer a los esclavos a la hora de la venta, y para exponer a los individuos acusados de crímenes (HEFFERNAN, 2012, p. 195). Ellos son –o algunos de ellos– esclavos y criminales al mismo tiempo. Perpetua fue la última en ser juzgada; antes que ella, todos confesaron su fe y fueron condenados. Por otro lado, la narración nuevamente retoma la dramática lucha de ella con su padre. Esta vez su padre trae consigo a su hijo recién nacido, creyendo que ahora sí ella cederá a sus apelaciones.

El procurador Hilario se adhiere a la apelación del padre de Perpetua pidiéndole que haga el sacrificio al emperador, lo que prontamente es rechazado por ella. El motivo por el cual ella no hará sacrificios al emperador es revelado en seguida. Cuando Hilario le pregunta si ella es una cristiana, ella responde con prontitud: “Sí, yo soy una cristiana”. ¿Este sería el motivo de la prisión de Perpetua y sus compañeros? De acuerdo con G.E.M. De Ste. Croix, desde 112 d.C. la acusación normal contra los cristianos era simplemente porque decían ser cristianos. Ellos eran condenados por su identidad. Su hipótesis se basaba en la correspondencia de Plinio, gobernador

⁷ “This entire scene is presented in terms of a radically reversed hierarchy—a father at a daughter’s feet, calling her mistress”.

de Bitinia, al emperador Trajano –cuyo diálogo se refiere a aquellos que fueron acusados ante él de ser cristianos– y a algunos textos de los apolo-gistas cristianos del siglo II (CROIX, 2006, p. 110). Moss nos recuerda el ejemplo de otro relato de martirio, también en Cartago, *Acts of the Scillitan Martyrs*, cuyos personajes principales, Segunda y Vestia, al ser interrogadas por el procurador, también afirman ser cristianas (MOSS, 2012, p. 139).

Ambos, el relato de la correspondencia de Plinio a Trajano y la PPF, parecen unir la negación del sacrificio al imperador con la afirmación de ser cristianos. Son sinónimos. En el caso de Perpetua,

Su rechazo a hacer un sacrificio al emperador es visto como sedición y trae sobre ella la sentencia de muerte, una vez que, al rechazar hacer un sacrificio, ella reconoce que está rechazando la tradicional *pietas*. El ritual de sacrificio, tanto para los emperadores muertos como vivos era, en la práctica, el reconocimiento del contrato social entre el gobernante y el gobernado (HEFFERNAN, 2012, p. 195; traducción nuestra)⁸.

Mediante tal respuesta, Hilario no dudó en condenar Perpetua a las fieras (*et damnat ad bestias*). Aun antes de la sentencia, él intenta una vez más convencerla de negar su fe. Él ordena que su padre sea azotado delante de todos. A más de resaltar la violencia y la injusticia que hay detrás de las conductas del imperio, la narración una vez más destaca la subordinación del padre a la hija, y Perpetua sigue corajudamente desafiando, tanto a la autoridad patriarcal representada por su padre como a la autoridad estatal, representada por el procurador romano (PERKINS, 1995, p. 107).

Después de la sentencia, los mártires expresan una profunda alegría por la condena recibida. Esta idea se volvió un ícono en la literatura de martirios cristianos (HEFFERNAN, 2012, p. 204). Es posible también encontrar esta postura frente al sufrimiento en las palabras de la esclava Felicidad, compañera de prisión de Perpetua (PPF 15,2), y ya en la arena, los mártires Revocato y Saturnino amenazaban a la multitud de espectadores que había asistido a verlos. Con ello, las personas irritadas mandaron a que sean azotados por los cazadores, con varas y chicotes. Sin embargo, para los mártires eso no era visto con malos ojos, como es atestiguado por el narrador: “y los mártires sentían gratitud por experimentar algo del sufrimiento del Señor” (PPF 18,9).

⁸ “Her refusal to sacrifice to the emperor is viewed as sedition and brings upon her the death sentence, since by refusing to sacrifice she acknowledges that she rejects traditional *pietas*. The ritual of sacrifice to both the dead and the living emperors was, in practice, the recognition of a social contract between the ruler and the ruled”.

De regreso a la prisión, Perpetua envió al diácono Pomponio a buscar a su hijo, que estaba bajo el cuidado de su padre. Pero su padre rehusó mandarlo. Lo mínimo era esperar tristeza por parte de Perpetua, por la ausencia de su hijo, pero no ocurrió así; su tranquilidad se basaba en la total confianza en Dios, tanto de la falta de deseo del niño de sus pechos, como de su salud física y psicológica. A estas alturas, la única cosa que podía hacerla desistir del martirio era la maternidad, sin embargo, Dios ya había pensado en todo.

4. *Consideraciones finales*

La historia de Tecla, conforme está retratada en los *Hechos de Pablo y Tecla*, significó una gran controversia en el momento en que la Iglesia Madre buscaba consolidar su jerarquía y su sistema de valores. Tertuliano, uno de los padres de la iglesia, sabía que por detrás de los escritos del presbítero reposaba una tradición oral, con evidencias en los escritos paulinos, de participación de mujeres en el liderazgo de las comunidades cristianas. De ahí la preocupación de Tertuliano de negar la autenticidad del texto como representante de las tradiciones paulinas, debido a que contradecía el sistema de valores y la jerarquía de la Iglesia, que autorizaba sólo a los hombres la predicación, la enseñanza y la administración del bautismo.

El comportamiento de Tecla con relación al matrimonio y el papel de la mujer dentro de la sociedad patriarcal romana se enfrentan directamente con las tradiciones y la dejan expuesta a las sanciones del estado. Al rehusar el matrimonio con Tamires, Tecla desafía corajudamente el orden social, teniendo en cuenta que el casamiento representa un ritual que afirma las bases de las cuales dependen las estructuras sociales. Al asumir el ascetismo en su búsqueda de vivir las enseñanzas de Pablo, Tecla rompe con la jerarquía de la cultura patriarcal, y frustra las expectativas del estado para la familia.

De la misma forma que en *Hechos de Pablo y Tecla*, el relato del martirio de Perpetua y Felicidad preserva en su narración escenas de sufrimiento, dolor, cautividad y condenación. En el caso de Perpetua y su grupo, el martirio es consumado. Pese a que no hay un relato de las razones del encarcelamiento, se percibe en una lectura del texto que, como en la narración de los *Hechos de Pablo y Tecla*, Perpetua y los catecúmenos infringen las reglas sociales del imperio romano, la rechazar a la familia, a la autoridad del *paterfamilias*, así como al sistema patriarcal y sus autoridades designadas. Con el irrespeto y rehúso a los pedidos del Padre, Perpetua se muestra firme en la decisión de no abandonar el cristianismo por aquello que ella considera “un mundo y gobierno liderados por Satanás”. Perpetua enfrenta también a la autoridad romana, el procurador Hilario, al rehusar

su pedido para que desista de su decisión de seguir el cristianismo, rechazando la convivencia familiar y el sacrificio al emperador. La demanda del procurador romano implicaba su rechazo a Cristo, a quien ella está dispuesta a dar su propia vida. El martirio para Perpetua no parece ser amenazante, pues la gloria que le espera supera todas las expectativas del mundo terreno. Ella decide rehusar lo que serían los placeres momentáneos de este mundo, a cambio de una vida en la eternidad con Cristo. Ella sabía que los sufrimientos y el martirio la capacitarían con más poder, y serían el último paso para entrar en la gloria.

Las narraciones de Tecla y Perpetua muestran muchas similitudes en los roles y conductas de las protagonistas. Se presenta a dos mujeres determinadas, con una capacidad de liderazgo sorprendente para la época, que asumen el ascetismo como camino para seguir las enseñanzas cristianas. Defienden sus convicciones con una fe inacabable, al punto de enfrentar el martirio. Ese poder que surge de la entrega y el sufrimiento característicos del mártir, las lleva a profetizar, a experimentar sueños y visiones, a interceder por las personas, a predicar y a enseñar el evangelio. En ambos relatos, la expectativa escatológica es preminente.

Bibliografía

- BARRIER, J. W. *The Acts of Paul and Thecla. A Critical Introduction and Commentary.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- BREMMER, J. N.; FORMISANO, M. (eds). *Perpetuas's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis.* New York: Oxford University Press, 2012.
- BROWN, P. *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity.* New York: Columbia University Press, 2008.
- COULANGES, F. de. *A Cidade Antiga.* 5. ed. São Pablo: Martins Fontes, 2004.
- CROIX, G. E. M. *De Ste. Christian persecution, martyrdom, and orthodoxy.* New York: Oxford Press, 2006.
- FERGUSON, E. *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2009.
- GIORDANI, M. C. *História de Roma: Antiguidade Clássica II.* Petrópolis: Vozes, 1997.
- HEFFERNAN, T. J. *The Passion of Perpetua and Felicity.* New York: Oxford Press, 2012.
- MOSS, C. R. *The Myth of Persecution: how Early Christians Invented a Story of Martyrdom.* New York: Harper Collins, 2013.
- MOSS, C. R. *Ancient Christian Martyrdom: diverse practices, theologies, and traditions.* London: Yale University, 2012.
- NOGUEIRA, Pablo Augusto de Sousa (Org.) *Apocri ficidade: O Cristianismo Primitivo para além do Cânon.* São Pablo: Fonte Editorial. 2015.
- PERKINS, J. *The suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era.* Londres: Routledge, 1995.
- PERKINS, J. *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era.* New York: Routledge, 2008.
- PIÑERO, A.; DEL CERRO, G. *Hechos Apócrifos de los Apóstoles. Vol. II.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

**Los muchos rostros de la serpiente:
*El éxodo como concepto estructurante
del Himno de la Perla en HchTm***

The many faces of serpent:
*The exodus as structural concept
In the hymn of the pearl of ActTm*

Resumen

El artículo busca rastrear las fundaciones mítico-literarias del Himno de la Perla, presente en el noveno acto de los Hechos de los Apócrifos de Tomás. A través de la percepción de diversas (re) lecturas de temas relacionados al éxodo israelita en Egipto, se sugiere que éste fue un concepto organizador en la construcción del Himno, enlazado a la estructura narrativa de la Parábola del Hijo Pródigo (Lc 15). El Himno habría sido combinado a los Hechos de Tomás en función de su reserva de sentido y fuertes tendencias sacerdotales, típicas del Judaísmo del Segundo Templo y de las tendencias encráticas del Cristianismo Primitivo.

Palabras-clave: Himno de la Perla; Éxodo; Cristianismo Primitivo; Segundo Templo

Abstract: The article tries to seek the mythic-literary foundations of the Song of the Pearl, of the ninth Act of the Apocryphal Acts of Thomas. By the perception of several (re)readings and related themes of the Israel's exodus from Egypt, it is suggested that the Exodus Theme was an organizer concept for the building of the Hymn, associated with the narrative structure of the Parable of the Prodigal Son. The hymn would have been combined with the Acts of Thomas due to its reserve of meaning and strong priestly trends, typical of the Second Temple Judaism and by the encratic tendencies of the Early Christianity.

Keywords: Song of the Pearl; Exodus; Early Christianity; Second Temple

¹ Doctorando en Ciencias de la Religión (UMESP), ecónoma CAPES. Email: silasklein@gmail.com

Introducción

El tema del éxodo, que comprende el conjunto de imágenes y narraciones de la salida de los hebreos de Egipto y su travesía por el mar, es una de las más fantásticas narraciones del Antiguo Testamento. Su impacto resurge en innumerables relecturas en el discurrir de los siglos, convirtiéndose en uno de los principales pilares de la identidad israelita, probablemente a partir del siglo X a.C. (Cf. discusión y bibliografía actualizada: FINKELSTEIN, 2013; LEVY, SCHNEIDER, PROPP, 2015). En América Latina, en el siglo XX d.C., en especial, el tema se volvió muy político-religioso para el movimiento bíblico latinoamericano, al punto de resonar en diversos espacios de la cultura popular, en general (NOGUEIRA, 2011). Su relevancia para nuestra región puede ser percibida en la cantidad de libros, revistas y artículos que se desarrollaron sobre el tema en los últimos años².

Y, si los propios temas contenidos en el éxodo reverberan temas ancestrales del Antiguo Oriente, sus relecturas, con el discurrir de los siglos, tampoco estuvieron limitados a un conjunto “canónico” de textos o formas de expresión. Cada tradición –por ejemplo, cristiana, judía, islámica, etc.–, con sus perspectivas regionales, reaccionó al tema de forma particular. Los intercambios culturales, de forma general, no reconocen fronteras canónicas, sino que se dan en una amplia red textual, reaccionando a temas anteriores y creando nuevos, libre y fluidamente (BAKHTIN, 2011; CARDOSO, 2015). La lectura del Cristianismo Primitivo como parte de una red textual más amplia debió haber sido ejercitada en los últimos años, con acentos más o menos canónicos (por ejemplo KOESTER, 2005; THEISSEN, 2009), sin embargo, las fronteras canónicas aún no han sido totalmente superadas (Cf. NOGUEIRA, 2015a; NOGUEIRA, 2015b).

Así, nuestra pretensión aquí no es buscar los orígenes del tema del éxodo, sino hacer el camino inverso: percibir cómo el Himno de la Perla hace resonar algunos motivos ancestrales, tanto de la literatura bíblica, como la paralela. Esa lectura, así, privilegia la recepción, comprendiendo el ambiente de producción textual como fluido y bajo fronteras porosas, no rígidas o estáticas. Nuestra hipótesis es que el himno tuvo su estructura moldeada por temas diversos del éxodo. Así, presentaremos primeramente las líneas generales de la obra para, en un segundo momento, analizar el Himno de la Perla y algunos temas comunes entre él y la literatura del éxodo.

² Una forma de cuantificar las citas es revisándolas en la bibliografía bíblica Latinoamericana.

1. *Introducción a los Hechos de Tomás y el Himno de la Perla*

a) *Hechos de Tomás: lugar, fecha y estructura narrativa*

Los Hechos de Tomás fueron los únicos en sobrevivir integralmente en manuscrito, aunque aparentemente no en su versión más antigua. Debe defenderse que su idioma original fue el sirio, sin embargo es necesario resaltar que su región de origen era bilingüe, lo que no permite descartar la posibilidad de un original griego (KLAUCK, 2008; KLIJN, 2001, p. 4). El origen y fecha es igualmente debatido en círculos académicos, pero se mantiene cierto consenso en las líneas generales: Klijn sugiere Siria, en el siglo III d.C.; Drijvers, el siglo III d.C., en Siria Oriental; Poirier y Tissot en Edesa, hacia el siglo III d.C.; Hopkins dice que es originario de la alta sociedad de Edesa; y Bremmer lo pone entre los años 220/230, en Edesa (BREMNER, 2001, pp. 74-77).

El texto cuenta la historia del apóstol Tomás, después de la división de los apóstoles en las regiones de la tierra (Cf. HistEcl 3,1,1-3/HchTm 1), una antigua tradición cristiana. Judas, también llamado Tomás (Cf. HchTm 2), es presentado como el hermano (¿gemelo?³) del Señor (HchTm 11). En la narración, el apóstol, recalcitrante, se niega a ir a la India, debiendo ser vendido por Jesús como carpintero al rey de la India, con la siguiente nota: “Yo, Jesús, hijo del carpintero José, reconozco que vendí a mi esclavo, de nombre Judas, a Abbanes, mercader de Gundafor, rey de los indios” (HchTm 2). A partir de esta introducción y ambientación, trece Hechos son dispuestos.

Los Hechos son descritos por Klauck (2008) y Piñeiro y Del Cerro (2005): los primeros seis (1-61) son más diversos, con eventos episódicos unidos apenas por la figura del apóstol, narran aventuras individuales, experiencias y milagros relacionados. Hay un gran énfasis en la vida inmaterial terrena, así como un encratismo acentuado (Cf. PIÑEIRO, DEL CERRO, 2005, pp. 871-875). En ese sentido, una tónica es la exploración de las consecuencias prácticas para un público específico (Cf. el plural en HchTm 60-61), advenidos a la predicación radical del apóstol, a través de narraciones cortas, funcionando como una especie de *midrash* de las enseñanzas de Tomás.

Algunos ejemplos caben aquí. En el segundo acto, Tomás es contratado para construir un palacio para el rey Gundafor. Pero, en lugar de construirlo, distribuye grandes sumas de dinero a los pobres. El rey, contrariado, intenta matar a Tomás, hasta que descubre, por la muerte y resurrección de su hermano Gad, que el palacio es celestial. Con eso, el rey

³ El nombre arameo Tomás significa gemelo, designación que surge también en HchTm 39 (διδυμιος). Jesús es llamado ‘hijo de María, la virgen’ (143.1). En Jn 11,16; 20,24; 21,2, la designación de Tomás es similar.

se convierte y es bautizado junto a su hermano resurrecto, y después participan de la eucaristía. Aquí, hay un énfasis en la vida no materialista, que lleva al suceso en la vida por venir, a más de explicitar la pos-vida de las riquezas. En ese sentido, la enseñanza pasa por la vía narrativa hasta ser sellada con una celebración sacramental.

Otro ejemplo que podemos ofrecer está en los actos cinco (42-50) y seis (51-61). En el quinto acto está el exorcismo de una mujer que sufría abusos sexuales por parte de un demonio, siendo liberada de la obligatoriedad de la relación sexual. En el sexto acto, a su vez, un rapaz queda con las manos paralizadas después de tomar la cena. Él confiesa al apóstol el asesinato de una joven que no quería una vida de castidad, furioso con la posibilidad de que ella cometa adulterio con otro hombre. Tomás le exhorta, lo cura y permite que resucite a la joven con las mismas manos con que la había matado. Al resucitar, la joven describe las penas del infierno, que sirven de motivo para la predicación de Tomás. En los dos casos se enfatiza la castidad y se ponen límites a la reacción de los lectores respecto a los “adúlteros”, así como se enfatizada su condenación eterna.

Los Hechos 7 al 13 son más cohesionados, mantienen la unidad de lugar, la corte del rey Misdeo. En los pormenores, los Hechos seis y ocho (61-81), hacen la transición, exponiendo el exorcismo de Tomás y la aparición de burros salvajes, haciendo también de introducción a los nuevos personajes; la segunda parte (82-169) comienza con el acto nueve, que introduce a Migdonia, esposa de Carisio, y Tercia, esposa del Rey Misdeo, que son convertidas a la abstinencia sexual, llevando a sus esposos a la ira. Otros pasajes, así como discursos, ritos, oraciones e himnos son introducidos para explicar y ampliar algunos sentidos ocultos en la narración de forma simbólica.

b) El Himno de la Perla en Hechos de Tomás

El más preminente de los himnos es el llamado Himno de la Perla. Éste pertenece a la segunda etapa de los Hechos de Tomás, acto nueve, que también es el más extenso de toda la obra. Esta composición puede encontrarse en apenas dos manuscritos: un siríaco del siglo X d.C. y un griego del siglo XI d.C. En el siríaco, recibe un título introductorio: “himno de Judas Tomás, el apóstol, cuando él estaba en la tierra de los indianos” y, al final, un corolario: “conclusión del himno de Judas Tomás, que fue dicho en la prisión” (LUTTIKHUIZEN, 2001, p. 101). Es una típica poesía semítica, con frases dobles paralelas y de intertextualidad, con temas del Antiguo Oriente Próximo.

La relación del Himno de la Perla con lo restante del texto, sin embargo, parece ser fragmentada. Los contenidos son bastante diversos al

resto del manuscrito y su transición, en el griego y en el siríaco, no surge con grande fluidez. Hubo intentos, en la historia de la interpretación de unir el himno a las enseñanzas de Mani. Sin embargo, la relación es poco probable. Luego, la interpretación asoció el profeta al enviado celestial, principal personaje del himno. La inserción del himno al cuerpo de Hechos de Tomás parece haber sido realizada a mediados del 250 (Cof. LUTTIKHUIZEN, 2001, pp. 101-102; PIÑEIRO, DEL CERRO, 2005, pp. 883-885; ATTRIDGE, 1997, p. 88). Su región de origen, se sospecha, pudo ser Esparta, que es la zona citada en el himno (HchTm 110), que es también la localidad que la tradición atribuye a Tomás (*HistEc* 3,1,1, Cf. *HistEc* 1,13,14; 2,1,6).

El himno, según la narración, es entonado en la prisión, se refiere a la historia del hijo de un rey de oriente y sus vestidos de luz. Es la historia de un príncipe pródigo de Esparta, que sale de casa, del control de sus padres, en búsqueda de un perla que está guardada por una temible serpiente / dragón (gr. *drakonta*). Al llegar a Egipto, se encuentra a la serpiente (que está en medio del mar, según el manuscrito siríaco). Él espera a que la serpiente se duerma, pero al vestirse como egipcio y probar su comida, se olvida quién es y cae en un profundo sueño. El viajante es rescatado del sueño por una carta que vuela como un águila. Al leer la carta, recupera la voluntad para regresar a su naturaleza, entonces lanza un encanto contra la serpiente en nombre de su padre, que la hace dormir. Al tomar la perla se desprende de los ropajes egipcios e regresa con su padre al oriente, dejando Babel al lado izquierdo. Él recibe nuevas ropas, las mismas de su infancia, pero que tenían su tamaño. Vestido, él sube a la región de la paz y de la adoración, donde inclinando la cabeza se prostra delante de su padre.

Diversas interpretaciones fueron propuestas para el Himno de la Perla por parte de la literatura especializada. Una vertiente interpreta el Himno como pieza gnóstica que trata de una jornada del alma redimida que vuelve a Dios (PIÑEIRO, DEL CERRO, 2005, pp. 883-885), la relación del alma con su contraparte celestial (KLAUCK, 2008, p. 167) o la misión del Salvador (JONAS, 2001)⁴. Interpretaciones más modernas, por otro lado, refutan esta percepción gnóstica de Hechos de Tomás (LUTTIKHUIZEN, 2001, pp. 105-106), y entienden el Himno como la historia del alma preexistente que retorna a la vida original (Cf. KLIJN, 1960; 2003, p. 188⁵) o como una alegoría de la rehabilitación del hombre (KRUSE, 1978, p. 189).

⁴ Recordando que el gnosticismo tiende a interpretar la misión del Redentor o la salvación a través del conocimiento como conceptos intercambiables. En el primer caso, la perla sería el conjunto de almas a ser salvadas; en el segundo caso, sería la gnosis salvadora. Cf. PIÑEIRO, DEL CERRO, 2005, pp. 883, 1097.

⁵ Sin embargo, Piñeiro y Del Cerro (2005, pp. 883-884) utilizan la definición de Klijn del Himno de la Perla. Su comentario enfatiza la perspectiva gnóstica del himno (Cf. pp. 1096-1109), Klijn (2003,

Sin embargo, es sabio afirmar que no lidiamos con un metarelato, sino con un texto poético de características míticas que, en su naturaleza literaria, permite un mayor número de interpretaciones posibles.

2. *Temas del Éxodo en el Himno de la Perla*

Es imposible leer el Himno de la Perla sin recordar la salida de Israel de Egipto. A pesar de que el enredo general, el texto nos remite incisivamente a la historia del hijo pródigo (Lc 15,11-32, Cf. KRUSE, 2978) y la centralidad de la perla recuerde a la parábola de la perla preciosa (Mt 13, 45-46, Cf. EvTm 76), la ambientación y temas son típicos de la historia israelita. Aquí, abordaremos tópicos de esa caracterización que ayudan a percibir la intertextualidad, a más de resaltar la rica red textual de tradiciones que permean la propia tradición del éxodo en la historia de la religión judeo-cristiana.

a) La opresión bajo Egipto

El Himno de la Perla se inicia con la ida a Egipto, como lugar que esconde un gran tesoro, una Perla que está guardada por una gran serpiente. La propia formulación del escrito de los padres en el corazón del viajero desconocido indica la intertextualidad:

Si descendes a Egipto,
y trajeras la perla única,
que está allí, "en medio del mar"
a la que rodea la serpiente "de fuerte silbido",
te colocarás nuevamente tu esplendido vestido
y la bata "con la cual te alegras",
con tu hermano, de buena memoria,
será "heredero" en nuestro reino

(HchTm 108,12-15)

Es interesante que Egipto no ocupa un lugar central en la tradición de Tomás. No hay ni una sola mención a la región en el Evangelio de Tomás, ni en los Hechos de Tomás, pero aparece siete veces sólo en el Himno de la Perla. A más de que se muestra una ruptura en la narración, eso demuestra que Egipto es utilizado, como debería esperarse, más por la connotación simbólica que por una real localización. Los acontecimientos de Egipto en el Himno de la Perla no parecen ser suficientes como para una caracterización; es un lugar narrativamente plano. Una primera caracte-

p. 188) demuestra que la intención original de su artículo de 1960 era romper con esa corriente interpretativa.

terización es de Egipto como lugar para una larga jornada (HchTm 108,12; 109, 20), en la cual la permanencia es insustentable (HchTm 110, 39.42). Segundo, Egipto es visto como medio para un fin (la Perla, Cf. HchTm 110.45), lugar de personas con vestidos impuros, que deben ser evitados (HchTm 109, 28-30). Así, se ofrece al lector la oportunidad de interpretarlo según su experiencia.

En la literatura canónica, Egipto es caracterizado de forma plural. Por un lado, es visto como lugar de opresión y sufrimiento (por ejemplo Gen 10,6; Ex 3; 1Mac 1,10; Hch 7,17-36), pero al mismo tiempo es una salida en momentos de hambre, persecución y escasez (por ejemplo Gen 12, 46-47; Ex 1; Mt 2,13-18; Hch 7,9-16), a más de representar el lugar de origen del pueblo israelita (por ejemplo Ex 12,2; Sal 80,9). En la literatura gnóstica, Jonás (2001, p. 118) defiende que la región funcione como símbolo del mundo material. Egipto también era reconocido como lugar del culto a la muerte y, por eso, era temido. En la academia, se ha enfatizado el papel de la Muerte en las relaciones internacionales entre Egipto y los otros pueblos de Levante. Había un culto infantilizado a Mut, consorte de Amun, dado que la diosa también representaba a los partos, como es retratado en el juego de palabras de Is 28,10.13⁶ (HAYS, 2010; 2012). El nombre de la diosa es la palabra egipcia para “madre” y su iconografía era de buitres. Luego, al ascender al panteón egipcio, su rol también ganó connotaciones políticas, representando alianzas con otros pueblos y, lógicamente, las duras maldiciones adyacentes al incumplimiento de tales alianzas (HAYS, 2010, pp. 220-225).

Talvez la mayor parte de los vestigios artísticos dejados por los pueblos de la antigüedad sean sus retratos de la dominación y opresión. Imágenes de hombres y mujeres cautivos, dominados por pueblos más poderosos, funcionaban como una forma para mantener a esos pueblos psicológicamente sumisos a sus señores: es la cuerda de las sandalias de Tutankamón que tenía maniatado a los cautivos nubios y cananeos (HENDEL, 2015, p. 67) o Claudio retratado de forma tan obtusa sobre la esclava Britania, en el Sebasteion de Afrodísias (CARDOSO, 2015, pp. 25-28). A través del arte se intensificaba el proceso de dominación, y a través de la dominación se producían nuevas piezas artísticas. De igual modo, el Deutero-Isaías utiliza varias veces el tema del éxodo como motivo para el retorno de los exilados en Babilonia⁷ y, en ese ambiente literario, la metá-

⁶Hays (2010) defiende, con probable razón, que las palabras de difícil interpretación fuesen formas primarias de hablar, imitando bebés, y que eso hacía parte del culto a Mat, diosa egipcia de la muerte. En transliteración sería: “šāw lāšāw šāw lāšāw qāw lāqāw qāw lāqāw” (Is 28,10).

⁷ El término sair (heb. יָסַר) aparece veintidós veces en el Deutero-Isaías y, en la mayoría de veces, está asociado al tema del éxodo a Babilonia. Cf Is 43,8.17; 48,1.3.20 (2x); 49,9.17; 51,4.5; 52,11 (2x)-12; 55,11-12.

fora de la mujer como esclava de guerra, que está desnuda y violada por sus verdugos impuros (extranjeros) enmarca toda la sesión, siendo el punto de partida de la profecía cuando se dice que Babilonia se asentará en el piso (de la prisión) y será despedida (Is 47,1ss) y, después se da el gran viraje de la historia, cuando se dice que Sion se levantará del piso (de la prisión), se liberará de sus grilletes y se vestirá, ya que no será nunca más agraviada por los verdugos (Is 52,1ss). La sumisión, humillación y muerte son partes del proceso de opresión y de la memoria del éxodo.

En el Himno de la Perla, este es un estadio alcanzado por el viajante, un estadio de profundo sueño, un sueño de muerte⁸, del cual sólo puede ser despertado por magia: la carta que vuela como águila. La traducción de Klijn (2003, p.183) deja el proceso de dominación/opresión más evidente:

Pero, de una forma o de otra
ellos descubrirán que yo no era su conterráneo,
entonces me trataron traicioneramente,
y me dieron su comida para comer.
Yo me olvide que era un hijo de reyes,
y que serví al rey;
y me olvidé de la Perla,
por la cual mis padres me habían enviado,
y por causa del peso de sus opresiones
caí en un profundo sueño

(HchTm 109,31-35. *Traducción de los autores del inglés*).

Es necesario señalar también que una característica común en la literatura bíblica es asociar a los opresores del presente con los opresores históricos de Israel. Después de que Israel del Norte fue dominado por Asiria, éste pasó a ser símbolo de la opresión en Israel (Cf. por ejemplo Is 10,24; Ed 6,22) y, después, cuando Babilonia dominó a Israel, su nombre pasó a ser “opresor” (1Pe 5,13; Ap 14,8.18). En el texto del Deutero-Isaías, aprovechándose de las múltiples exploraciones sufridas por Israel y del doble sentido, el profeta declama anacrónicamente: “[a] Egipto descendió mi pueblo en el principio, para refugiarse allí, y Asiria, por nada, lo exploró” (Is 52,4). Así, aparentemente, Egipto parece cumplir la función de “opre-

⁸ La palabra hypnos (gr. ὕπνος), de HchTm 109.35 significa sueño, pero en la mitología griega el sueño es hermano gemelo de la Muerte. Klijn, traduciendo del siríaco, traduce el pasaje como: “and because of the burden of their oppressions / I lay in a deep sleep. / But all these things that befell me / my parents perceived, and were grieved for me” (HchTm 109, 35-110, 36). El énfasis parece estar en el sueño de muerte.

sor” en el Himno de la Perla, bajo la enorme reserva de sentido por las innumerables relecturas sufridas con el discurrir de la historia.

b) *La victoria sobre la serpiente*

La victoria sobre la serpiente también tiene paralelos con la tradición del éxodo, tanto de la victoria sobre los verdugos egipcios, como con la historia del paso del mar. El tema de la victoria sobre la serpiente (heb. *tannîn*) es muy antigua y recurrente en el Antiguo Oriente. En Ugarit ya se leía sobre la diosa Anat venciendo a la serpiente (Cf. *KTU* 1.3). En Israel, la serpiente (heb. *tannîn*; gr. *drakōn*) pasó, al final de la monarquía y del pos-exilio, a representar a las grandes bestias vencidas con la liberación egipcia, al momento del enfrentamiento contra la nación africana, esto puede ser percibido, por ejemplo, en Is 27,1, cuando se habla de la victoria sobre la serpiente que está en el mar (heb. *wēhārag ʿet-hattannîn ʾāšer bayyām*). En Is 51,9 también hay una relectura del éxodo hecha por el pueblo de Judá, pidiendo ser liberados del exilio. Aquí, los enemigos (es decir los egipcios) son puestos, en paralelismo de estrofa, como una serpiente / dragón mítico en medio del mar (heb. *hālōw ʾattē-hî ʾhammaḥṣebet rahab mēḥōwlelet tannîn*) y, en secuencia, la apertura del mar es descrita como un “secado del mar” hecho por el propio Yahvé (Is 51,2).

También en Sal 74,12-13, la misma serpiente es destruida cuando el mar se abre, y se paraliza al *liwyātān*. Excepto en Is 51,9, que utiliza una larga variante, el término *tannîn* siempre es traducido por el griego *drakōn*, el mismo término presente en el Himno de la Perla. También en Jer 51,34 [LXX: 28], el término surge como sinónimo de una potencia dominadora. En el Nuevo Testamento, el monstruo sólo aparece en el Apocalipsis, especialmente en Ap 12,9; 20,2, cuando es equiparada a la serpiente, probablemente, de Gen 3, donde es asociada a Satanás. En todos estos casos, la serpiente surge como oponente de Dios (Cf. HENTEN, 1999).

Esta asociación de la victoria de los hebreos sobre los egipcios, junto al tema de la victoria sobre la serpiente, tienen el sentido de creación de un nuevo mundo, una nueva nación, como lo demuestran algunos mitos muy antiguos, como el de Gilgamesh. Pero, esa relación, en los siglos siguientes se invirtió: en vez de ser los hebreos los que vencen a la serpiente-egipcios, pasan a ser los hebreos-serpiente los vencidos por los egipcios, dando una connotación positiva al mítico atormentador. Aquí se pierde la característica cosmogonía de la batalla contra la serpiente, volviéndose un tema más de enfrentamiento que de creación. Este dato puede ser percibido en algunas ilustraciones en sinagogas de los siglos IV-VI a.C. Primeramente, en Dura-Europos, el paso por el mar es retratado como una salida multiétnica del pueblo hebreo (SILVA, 2015), cuando los egipcios se ahogan



en el mar (imágenes: GUTE, 2016; SILVA, 2015). Sin embargo, no hay retratos de serpientes o dragones, es interesante notar como el tema se refleja en los mosaicos recién encontrados en la sinagoga de Tel Huqoq (imágenes: WILLIAMS, 2016), que tal vez sean similares a los encontrados en Khirbet Wadi Hammam, de forma fragmentaria (imágenes: LEIBNER, 2010). En estos dos casos, a más de hombres ahogados en el mar, tal como lo muestra la descripción bíblica, existen peces devorando a los hombres que caen al mar. Tal vez la asociación inmediata sea con Ex 15,5, cuando dice que ellos se hundieron en el “Mar Primordial” (heb. *těhōwm*), que es la misma palabra utilizada para describir el caos en los textos de Is 51,10; 63,12-13; Sal 148,7.

El tema de la guerra y la victoria contra la serpiente, que en el éxodo funcionó como lema de la creación cósmica de la nación israelita, en el Himno de la Perla surge como lema de la creación cósmica de la nueva criatura que es el viajante. Apenas vence a la serpiente, él puede vestir nuevamente su manto de luz celeste y tomar la Perla del conocimiento y, tal vez, del alma.

c) *El camino y la guía hasta la tierra prometida*

Un tercer tema central al éxodo y central en el Himno de la Perla, es el tema de la guía hasta la tierra prometida. En el caso del Himno de la Perla, quien cumple este papel es la carta, que vuela como un águila y guía al viajante en el camino de regreso a casa. Así como en la carta del Himno de la Perla, en el libro del Éxodo Moisés aparece convenciendo a los israelitas que se olviden de sus orígenes, para poder salir de Egipto (por ejemplo, Ex 5,21). Pero, más interesante que la relación de las intrigas, es notar la forma mitológizada como la carta se vuelve una narración. Ella tiene características animales y es, por el sello real, militarizada contra Babel. Ella vuela como águila y habla como heraldo:

Mí carta es una carta
que el rey selló con su mano derecha,
para guardarla de los malos hijos de Babel,
y de los demonios rebeldes de Sarbúg.
Voló en forma de águila,
la reina de las aves.

Voló y se posó junto a mí
E hizo todo un discurso.
Con el sonido de su voz
me desperté y emergí de mi sueño.

(HchTm 111,49-53)

Esas características, la mitologización de objetos inanimados, la satirización y militarización de los enemigos también son encontradas en la tradición del éxodo. las más antiguas inscripciones epigráfica del éxodo fueron encontradas en Kuntillet Ajrud, un sitio al noroeste de la península del Sinaí, de naturaleza debatida, que habría sido ocupado entre 795 y 730/720 a.C. (FINKELSTEIN, PIASETZKY, 2008; *contra* SINGER-AVITZ, 2009). En la inscripción 4.2, el texto recuerda un terremoto donde las montañas se derretían e hicieron que alguien caminara sobre las piedras, en una enorme batalla (Cf. NA'AMAN, 2011, p. 309), una forma mitologizada de tratar el tema del éxodo. De tradición similar, pero más tardío, el Sal 114 también mitologiza elementos inanimados en una forma de ironizar la flaqueza de los egipcios frente a la destrucción. Sin embargo, debemos señalar que al tenor del Salmo 114 sea más apropiado hablar de creación del nuevo mundo a través del éxodo, como la victoria sobre el caos. Pero, volviendo a la animación de los objetos inanimados, en las estrofas centrales del salmo, el Río Jordán escapa al ver a los hebreos llegando y los montes saltan como carneros para dejar que ellos pasen. También hay una evidente ridiculización de los enemigos de guerra (Cf., por ejemplo, 1Sam 17). las estrofas podrían ser traducidas así:

El mar oyó y fugó.
El Jordán se echó para atrás.
Los montes saltaron como carneros.
las colinas como crías de ganado.
¿Qué tiene el mar, para huir?
¿El Jordán [para] echarse para atrás?
¿Los montes [para] saltar como carneros?
¿Las colinas como crías de ganado?

(Sal 114,3-6, *traducción nuestra del hebreo*)

En segundo lugar, podemos percibir la forma como la carta guía al viajero camino a la luz, en oriente. Ella opera como un profeta que guía al pueblo con dirección a oriente, hacia la tierra prometida, como en las más antiguas traducciones que se remiten al éxodo. En Os 12,13, una de las más antiguas menciones al tema, se cuenta de un profeta que hace salir a Israel de Egipto, un profeta (heb. *nābî'*) que guardó (heb. *šmr*, nifal) al pueblo en

el camino. En la inscripción 4.3 de Ajrud, el texto recuerda el nacimiento de alguien y de sus ropas enlodadas por atravesar el mar que se secó frente a él (Cf. NA'AMAN, 2011, p. 310), un líder del éxodo. En la traducción de Klijn (2003, p. 185) del Himno de la Perla, hecha a partir de la versión siríaca, se lee: “en mi carta, mi despertadora / encontré delante de mí una entrada; / y como con su voz me despertó, / también con su luz ella me fue guiando” (HchTm 111, 64-65, *traducción nuestra del inglés*). La carta, así como en las tradiciones de Oseas y de Kuntillet Ajrud, acaba por cumplir el papel del profeta al guiar al viajero hasta su casa en el oriente. Tal vez el papel de Moisés también estaba implícito en la propia percepción de la carta como “mensaje celestial escrito” que hacía parte de la Torá, para judíos y cristianos, alrededor del siglo tercero d.C. (por ejemplo, Ex 24,7; Lc 16,30; 24,27).

d) *La exigencia de pureza en el éxodo*

Finalmente, la liberación del viajero también sugiere trazos de una liberación no exclusiva, que se da por la pureza ritual. Primeramente, es interesante el esfuerzo colectivo de los príncipes de Esparta con los nobles del oriente, para liberar al viajante (Cf. HchTm 110,38). También debe notarse que el reino no es exclusivo del viajante, como la asociación al Redentor podría sugerir: él tiene un hermano que reina a su lado, que más se asemeja al imaginario del Hijo Pródigo (HchTm 110,42; Lc 15,11-32). Tal vez esa imagen esté mejor reflejada en el lenguaje de Amós. El profeta ecualiza pueblos de la tierra, colocándolos bajo el mismo juzgamiento:

¿No como los hijos de los Cusitas,
ustedes [son] para mí, hijos de Israel?
Oráculo de Yahvé.
¿No hice subir a Israel desde la tierra de Egipto,
Y los filisteos desde Cáftor,
Y a los arameos desde Kir⁹?

(Am 9,7, *traducción nuestra del hebreo*)

No hay, en este caso, exclusividad, ni hay resonancia en el concepto de elección. El éxodo y la liberación, en esta lectura, están abiertos a todos los pueblos que siguen la pureza de Yahvé, como dice el texto: “¡Por la espada morirán! Todos los pecadores de mi pueblo. Los que dicen: ‘no nos

⁹ Los LXX traduce el término por bothrou, literalmente “vacío” o “poco”. Una explicación es que el texto de Amós haya sido anti-sirio, por la tensión durante la revuelta macabea, tal vez el texto remite al imaginario de esos pueblos, como monstruos demoníacos, salidos de las profundidades de la tierra (Cf. Ap 9,1-3; 20,1-3).

alcanzará y [no] se nos acercará la desgracia” (Am 9,10; Cf. 3,2). Ese mismo camino de pureza parece ser exigido al viajante del Himno de la Perla. Él es enviado a Egipto, pero su misión, después de tomar la Perla, es vestir el manto resplandeciente. Pero, hasta tanto, él se mancha con los vestidos de los egipcios y con los platos que debe comer (HchTm 109,28-32). Es a partir de esta actitud que él se olvida quien es y se convierte en esclavo. El contraste entre los vestidos que recibe en Egipto y los vestidos de su reino vuelven central el tema de la pureza en toda la narración.

La pureza no es tan común en las tradiciones del éxodo. En nuestra opinión, ella puede ser mejor observada en el texto de Is 52,11-12. Allí, el hebreo lee: “¡Retírense!, ¡Retírense! ¡Salgan de allá! No toquen impurezas, salgan de en medio de ellos, manténganse immaculados ustedes que llevan las vasijas de Yahvé. Pues no saldrán con prisas, ni irán como fugitivos”. Los términos son bien precisos y estereotipados del éxodo: el término para “prisa” (heb. *ḥippāzōwn*) aparece sólo tres veces en la Biblia Hebrea (Ex 12,11; Dt 16,3; Is 52,12), siempre haciendo referencia a la etimología de *maššōwt*, fiesta de los panes ácidos, y el término fuga (heb. *mēnûsâ*) sólo aparece en este texto y en Lev 26,36. Pero, lo que llama la atención es el carácter de pureza ritual, primero la impureza cúltica (heb. *tāmēʿ*, Cf. Is 52.1) y, segundo, los oficiantes del culto, que cargaban las vasijas de Yahvé (heb. *kēlē yēhwâ*), es decir los utensilios del templo (Cf. 1Re 7,4.48.51; 8,4; 15,15; 2Re 14,14; 23,4; 24,13; 25,16), que deben mantenerse puros o tamizados (heb. *brr*, nifal), mostrando un claro proceso de selección para la pureza ritual. Es la misma forma xenófoba y de pureza ritual que surge en la adición del texto de Ex 12,43-51, que impide que los extranjeros participen de la pascua. Esa tónica parece haber sido parte del Segundo Templo, y está referido en el Himno de la Perla, con relación a las vestiduras.

Perspectivas

Hemos argumentado que el tema del éxodo y sus variantes fueron líneas maestras para la redacción del Himno de la Perla en los Hechos Apócrifos de Tomás. Sin embargo, macro-narrativamente, el tema puede ser asociado a la parábola del hijo pródigo o a la ilustración de la Perla preciosa; el lenguaje utilizado y gran parte de las imágenes parten del mismo centro. En este ínterin hemos anotado cuatro temas centrales del Himno de la Perla, que reflejan la literatura del éxodo: **(a) la opresión en Egipto**, que surge como símbolo de un país de afrentas e impurezas en el Himno de la Perla y lugar de “muerte” del viajero; **(b) la victoria sobre el serpiente**, que es el acto creador de la nueva vida del viajero, quien recuerda algunas tradiciones monárquicas y exílicas del éxodo; **(c) el camino y la guía hasta la tierra prometida**, con la carta como profeta/heraldo divino,

como Moisés y la mitologización del escenario hasta la tierra prometida; y, finalmente **(d) la exigencia de pureza en el éxodo**, caracterizado por los vestidos de la narración, que nos recuerdan a la literatura sacerdotal pos-exílica.

Las tradiciones escogidas para la formación del Himno no reflejan aquellas consideradas más antiguas u “originarias”, según los estudios críticos más recientes. Por el contrario, la selección parece haber seguido un patrón de mitologización (por ejemplo Serpiente/Dragón), del carácter fantástico de las narraciones (por ejemplo Carta/Agua/Profeta) y de énfasis en la pureza ritual (por ejemplo impureza de los egipcios/ vestidos limpios). Estos mismos trazos son compartidos por el resto de los Hechos de Tomás, volviéndolo agradable para integrar toda la obra, sin perder su propia reserva de sentido del mito o adherirse a los valores presentes en el resto de la obra, como el encratismo y el ascetismo. De cierta forma, los tópicos también reflejan representaciones primitivas del bien y del mal, de forma arquetípica. Nuestra hipótesis es que la tradición en torno Tomás en Edessa, que adhirió y combinó el Himno de la Perla a los Hechos de Tomás, necesitaba crear nuevas referencias fundantes. Ya sabemos que la tradición de Tomás tenía una forma distinta de encarar la tradición de Jesús, como el propio evangelio apunta, sin una narración de la pasión o relatos, en cualquier instancia (Cf. PATTERSON, 2011). Aquí encontramos otra faceta, que es el diálogo con la tradición y costumbres locales, Esparta y su jerarquía social, con una nueva tradición religiosa “cristiana”, que tendía más al judaísmo del Segundo Templo, interpretado por el Medio Platonismo y por Filón de Alejandría (PATTERSON, 2016), como una referencia mitologizada al éxodo.

Referencias bibliográficas

- ATTRIDGE, H. W. “Intertextuality in the Acts of Thomas”. En: STOOPS, Robert F. (org.). *Semeia* 80. Atlanta: SBL, 1997, pp. 87-123.
- BAKHTIN, M. “Os gêneros do discurso”. En: BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, pp. 261-306.
- Bibliografia Bíblica Latino-Americana, Milton Schwantes (=BBLA)*. Disponible en: <https://portal.metodista.br/biblica>. Acceso 2 de julio 2016.
- BREMMER, J. N. “The Acts of Thomas: Place, Date and Women”. En: BREMMER, J.N. (ed). *Apocryphal Acts of Thomas*. Leuven, Peeters, 2001, pp. 74-90.
- CARDOSO, S. K. “Pluralidade e fronteiras cúlticas: religiosidade criativa e culto em Betsã”. En: *Voices* 38, vols. 3-4, jul/dez 2015, pp. 83-98.

- CARDOSO, S. K. "Reverberações culturais e criação de identidade no Cristianismo Primitivo: análise retórica e iconográfica de *Passio Perpetuae*". En: *Oracula* 16, 2015, pp. 15-28.
- FINKELSTEIN, I. *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*. Atlanta: SBL, 2013.
- FINKELSTEIN, I; PIASETZKY, E. "The Date of Kuntillet 'Ajrud: The 14C Perspective*". In: *TEL AVIV* 35, 2008, n2, pp. 175-185.
- GUTE, H. "Exodus and the crossing of the Red Sea, copy". En: *Yale Dura-Europos*. <http://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/dura.html>. Acceso 15 de agosto 2016.
- HAYS, C. B. "The Covenant with Mut: A New Interpretation of Isaiah 28:1-22". En: *Vetus Testamentum* 60, 2010, pp. 212-240.
- HAYS, C. B. "The Egyptian Goddess Mut in Iron Age Palestine: Further Data From Amulets and Onomastics". En: *JNES* 71, n.2, oct. 2012, pp. 299-314.
- HENDEL, R. "The Exodus as Cultural Memory: Egyptian Bondage and the Song of the Sea". En: LEVY, T.; SCHNEIDER, T.; PROPP, W. H. C. (eds). *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. New York: Springer, 2015, pp. 65-77.
- HENTEN, J.W.V. "Dragon". En: TOORN, K.V.; BECKING, B.; HORST, P. W.V. (orgs). *Dictionary of deities and demons in the Bible*. Leiden/Cambridge: Brill/Eerdmans, 1999, pp. 265-267.
- JONAS, H. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & The Beginnings of Christianity*. 3ed. Boston: Bacon Press, 2001.
- KLAUCK, H. J. *The Apocryphal Acts of the Apostles: An Introduction*. Waco: Baylor, 2008.
- KLIJN, A.F.J. *The Acts of Thomas: introduction, text and commentary*. 2rev ed. NovTest Sup CVIII. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- KLIJN, A.F.J. "The Acts of Thomas Revisited". En: BREMMER, J.N. (ed). *Apocryphal Acts of Thomas*. Leuven, Peeters, 2001, pp. 1-10.
- KLIJN, A.F.J. "The So-Called Hymn of the Pearl (Acts of Thomas ch. 108-113)". En: *Vigiliae Christianae* 14, n. 3, set. 1960, pp. 154-164.
- KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento*. 2vols. São Paulo: Paulus, 2005.
- KRUSE, H. "The Return of the Prodigal: Fortunes of a Parable on its Way to the Far East". En: *Orientalia* 47, N. 2, 1978, pp. 163-214.
- LEIBNER, U. "Excavations at Khirbet Wadi Hamam (Lower Galilee): the Synagogue and the Settlement". En: *Journal of Roman Archaeology* 23, 2010, pp. 220-237.
- LEVY, T.; SCHNEIDER, T.; PROPP, W. H. C. (eds). *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. New York: Springer, 2015.

- LUTTIKHUIZEN, G. P. "The Hymn of Jude Thomas, the Apostle, in the Country of the Indians (ATh 108-113)". En: BREMMER, J.N. (ed.). *Apocryphal Acts of Thomas*. Leuven, Peeters, 2001, pp. 101-114.
- NOGUEIRA, P. A. S. "Apocri ficidade: Os Apócrifos Cristãos no Estudo do Cristianismo Primitivo". In: NOGUEIRA, P. A. S. (org.). *Apocri ficidade: O Cristianismo Primitivo para além do Cânon*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015a, pp. 15-37.
- NOGUEIRA, P. A. S. "Exodus in Latin America". En: LIEB, M.; MASON, E.; ROBERTS, J.; ROWLAND, C. (eds). *The Oxford Handbook of Reception History of the Bible*. Oxford: Oxford, 2011 [ebook]
- NOGUEIRA, P. A. S. "O Cristianismo Primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa". En: *Antíteses* 8, n.16, jul/ dic. 2015b, pp. 31-49.
- NA'AMAN, N. "The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud Through the Lens of Historical Research". In: *UF* 43, 2011, pp. 299-324.
- PATTERSON, S. J. "The View from Across the Euphrates". En: *Harvard Theological Review* 104, 2011, pp. 411-31.
- PATTERSON, S. J. "Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas and Middle Platonism". In: *Seminário Oracula*, 2016 [texto no publicado].
- PIÑERO, A. y DEL CERRO, G. *Hechos Apócrifos de los Apóstoles II: Hechos de Pablo y Tomás*. Madrid: BAC, 2005.
- SILVA, R. P. *A interação cultural entre Judaísmo e Helenismo a partir da organização do espaço em Dura-Europos*. 2015. Tesis (Doctorado en Arqueología) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidad de São Paulo, 2015. Disponible en: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-08062015-151534/> Acceso 11 de agosto 2016.
- SINGER-AVITZ, L. "The Date of Kuntillet 'Ajrud: A Rejoinder". En: *TEL AVIV* 36, 2009, n.1, pp. 110-119.
- THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- WILLIAMS, A. R. "Bible Scenes Uncovered in Ruins of Ancient Synagogue". En: *National Geographic*, 5 julio 2016. Disponible en: <http://news.nationalgeographic.com/2016/07/mosaic-synagogue-huqoq-israel-magness-archaeology/> Acceso 15 de agosto 2016.

Hechos de Tomás y la Idealización de la Sociedad Romana

Acts of Thomas and the Idealization of the Roman Society

Resumen

Los Hechos de Tomás muestran una perspectiva específica de la sociedad romana, donde las mujeres eran activas, los ricos se volvían discípulos cristianos en gran número y, lo más impresionante, parejas recién casadas no tenían relaciones sexuales, en sumisión a la ordenanza de Cristo. Este cuadro de la sociedad romana, de hecho, no era una descripción real, de acuerdo con el abordaje de ese tema hecho por Judith Perkins, hablando sobre las “comunidades imaginadas”. En mi trabajo pretendo verificar algunos episodios y compararlos con los textos sobre la sociedad romana, para entender la relación entre las descripciones narrativas idealizadas y los textos comunes del cotidiano, usando el concepto de Perkins. Con eso es posible también indicar una relación cultural entre el contexto religioso de los Hechos Apócrifos y la religiosidad latinoamericana.

Palabras-clave: Hechos de Tomás– Hechos de los Apóstoles Apócrifos – Munificencia – Abstinencia sexual – Religiosidad latinoamericana.

Abstract

The *Acts of Thomas* shows a specific perspective about the Roman Society, where the women were very active, the rich people became Christian disciples in large proportion, and the most impressive was: just marriage couples didn't have sexual intercourse, in submission to Christ commandment. This frame about Roman Society, in fact, is not a real depiction, according to Judith Perkins' approach of this theme, talking about “imagined communities”. In my paper I intend to check some perícopes and compare with some aspects of Roman Society, to understand the relation between idealized narratives descriptions and the ordinary daily life context, since the Perkins

¹ Doctor en Ciencias de la Religión, Maestro en Teología por la PUC-RJ, profesor de Nuevo Testamento, investigador del Grupo Oracula.

concept. Besides, to indicate the cultural relation between the *Apocryphal Acts of Apostles* religious background and the Latin-American popular piety.

Keywords: Acts of Thomas – Apocryphal Acts of Apostles – Munificence – Sexual Abstinence – Latin American Piety

Introducción

Judith Perkins, en su texto “Imagined Communities in Imperial Fictions”, hace un análisis de la estructura social del Imperio Romano entre los siglos 2 y 4 a.C. Según ella, es perceptible el ambiente social y literario en que fueron compuestos los Hechos Apócrifos, y como éstos idealizan una sociedad donde los diferentes estratos están más próximos e integrados. Perkins tiene como base el texto de Arjan Zuiderhoek (*The Politics of Munificence in the Roman Empire*), que trata de la política de munificencia en el Imperio Romano. De acuerdo con ella, este trabajo colaboró expresivamente con su lectura de los *Hechos* apócrifos en el contexto mayor del mundo imperial. En la investigación de Zuiderhoek, la desigualdad en el sistema imperial romano alteró la forma como los grupos sociales se organizaban en las ciudades helenísticas de la Roma oriental, reforzando las desigualdades entre los grupos.

La Prof. Judith afirma en su *paper* que se puede considerar el testimonio de los Hechos de los Apóstoles Apócrifos como un texto escrito a mediados del siglo 2 y del siglo 3, y eso indicaría una datación aún más antigua para la reconfiguración del imaginario social, teniendo al pobre como foco cultural y social del imperio romano. La relación de los Hechos Apócrifos con ese nuevo orden social puede ser reseñada en la forma como las élites son descritas después que se adhieren a la fe cristiana, son personas generosas que hacen donaciones y dan presentes a los pobres. Según Zuiderhoek, esta actividad munificente bajó las tensiones sociales surgidas por las desigualdades en ese periodo, así como permitió que las élites ganasen aprobación pública. Esta situación se muestra en varios textos, y Perkins lo analiza de modo más puntual en los *Hechos de Juan*, *Hechos de Pedro*, *Hechos de Pablo y Tecla* y *Hechos de Tomás*, que es nuestro foco de estudio en este artículo.

La metodología de análisis adoptada aquí es bibliográfica, teniendo como objeto de estudio la obra de Hechos de Tomás, indicando a partir de ella los aspectos que deseamos destacar, para después compararlos con obras contemporáneas al escrito, dentro del mundo romano. Finalmente, haremos una análisis del contexto religioso latinoamericano a la luz de los temas estudiados en *hechos de Tomás*. De esta forma, queremos demostrar que la idealización de la sociedad romana era un modo de producir litera-

tura y de alimentar el imaginario de las personas, algo que sigue siendo parte de la cultura actual.

1. *Análisis general de la obra*

Los *Hechos de Tomás* hacen parte de la biblioteca apócrifa denominada *Acta Apostolorum*, que trata de temas ligados a Jesús y a los apóstoles, pero que fueron puestos fuera del canon cristiano, a partir de criterios diversos. Es considerado un texto gnóstico por causa de la forma como trata a Jesús y habla de misterios, sin embargo, guarda familiaridad con la novela griega y sus descripciones de viajes maravillosos².

Esta obra es uno de los textos mejor preservados dentro de los apócrifos, habiendo dos versiones completas: la siríaca y la griega. Comparando el contenido de ambas, sin embargo, se percibe que la griega tiene menos preocupaciones con la ortodoxia, al contrario de la versión siríaca que procura ajustar ciertas expresiones y diálogos conforme al pensamiento ortodoxo. En ese sentido, los especialistas sostienen que el texto original fue traducido al siríaco, y que la versión griega sería más fiel a la heterodoxia del original, que la versión siríaca. Para algunos investigadores, eso puede significar que la versión griega es más antigua (siglo 3), y representa un momento más libre del pensamiento cristiano, donde elementos gnósticos y encratitas están presentes (a pesar de que algunos preferirían pensar que es expresión de un grupo marginal dentro de los cristianos). Hay paralelos con los Hechos de Pablo, y diversas citas del Nuevo Testamento, especialmente del Evangelio de Mateo (por ejemplo HchTm 29 y 36 que citan la enseñanza de Jesús en Mt 6,34, o HchTm 36 // Mt 19,23)³. En función de las características del texto, de que haya una versión siríaca, y de la distancia con otras vertientes del cristianismo, hay teorías en torno a Siria como lugar de composición del texto, aunque no hay como afirmarlo con categoría.

El libro está dividido en 14 partes, enfocadas en el apóstol Tomás y su predicación en la India:⁴

² Respecto a si es un texto gnóstico hay bastante controversia, comenzando por el hecho de que no ha sido encontrado entre los textos de la biblioteca de Nag Hammadi, cuyo contenido gnóstico es bastante acentuado en la mayoría de ellos. Por otro lado, el texto habría sido asociado a los encratistas y maniqueos, por la forma como lidia con la cuestión cuerpo-alma. El “himno de la perla” o “himno del alma” (HchTm 108-113), a su vez, tiene fuerte contenido gnóstico. Cf. J. K. Elliott. *The Apocryphal New Testament*, pp. 439-42.

³ Las citaciones de Hechos de Tomás fueron traducidas a partir de la versión crítica bilingüe de Antonio Piñero Sáenz y Gonzalo del Cerro Calderón, y de J. K. Elliott. Como patrón de citación usaremos HchTm.

⁴ Adoptaremos aquí la división propuesta por J. K. Elliott. *The Apocryphal New Testament. A collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

- I. Judas es vendido al mercador Aban, y llevado a la India. la fiesta del matrimonio real. Judas tiene éxito en convencer a la pareja de novios para que mantengan el celibato (1-16).
- II. Tomás encuentra al Rey Gundafor, que le encomienda la construcción de un palacio real (17-29).
- III. Resurrección de un hombre muerto por una serpiente (30-38).
- IV. El burro que habla (39-41).
- V. Exorcismo de una mujer poseída por un demonio (42-50).
- VI. Resurrección de una mujer asesinada por su amante. Visión de ella del infierno (51-61).
- VII. Sifor, capitán del rey Misdeo busca a Tomás para pedirle que exorcice a su esposa y a su hija. Tomás acepta visitarlos (62-67).
- VIII. Los burros salvajes llevan a Tomás y al capitán hasta su familia. Tomás exorciza el demonio (68-81).
- IX. Migdonia, esposa de Carisio, uno de los hombres del rey, es convertida por Tomás. Carisio reacciona y consigue la autorización del rey para matar a Tomás. Sifor testimonia delante del rey en nombre de Tomás. Tomás canta el Himno de la Perla en la prisión (82-118).
- X. Migdonia es bautizada (119-133).
- XI. La esposa del rey Misdeo, Tercia, también se convierte. Misdeo aprehende a Tomás nuevamente (134-138).
- XII. El hijo de Misdeo, Vazan, es convertido por Tomás desde la prisión (139-149).
- XIII. Vazan es bautizado (150-158).
- XIV. Martirio de Tomás. Conversión de Misdeo como resultado de la curación de uno de sus hijos, después de la aparición de Tomás (159-170/171).

2. *Las acciones de munificencia en los Hechos de Tomás*

El segundo episodio de *Hechos de Tomás* sucede ya en la India, después del viaje que el apóstol realizó allá, en condición de esclavo, vendido como constructor (*tektonikes* y *oikodomikes*). Este episodio comienza cuando Tomás conoce al rey Gundafor, quien al saber de su profesión, lo contrata para la construcción de un palacio en homenaje al hermano del rey. Tomás acepta el contrato y recibe los recursos para la construcción, sin embargo, en lugar de construirlo, usa los recursos para distribuírselo a los pobres (*penêsin*) y necesitados (*tethlimménois*) de las aldeas vecinas al palacio, afirmando que lo hacía en nombre del rey. Su argumentación es que “el rey

sabe que va a recibir una recompensa real, sin embargo en el momento presente es necesario que los pobres reciban alivio". (HchTm 19).

Cuando pasó el tiempo determinado por el contrato, el rey fue donde Tomás para preguntarle por el palacio, y se enteró que nada había sido hecho, pero también oyó de la fama de Tomás como predicador de un nuevo Dios. A más de ello, sus obras de curación y beneficio a los pobres, todas hechas gratuitamente, con amabilidad y generosidad, apuntaban a él como enviado de ese nuevo Dios. Su conducta personal es mostrada como extremadamente simple: apenas come pan con sal y agua y usa una única ropa, sea en buen tiempo o en mal tiempo. La reacción del rey fue de rabia y llamó a Tomás para que le dé explicaciones. El diálogo que sigue muestra una novelesca ironía:

– ¿Construiste mi palacio?

Pero él le respondió:

– Si, lo construí.

– Entonces, preguntó el rey:

– ¿Cuando, pues, podremos ir a verlo?

Entonces respondió así:

– No puedes verlo ahora, pero cuando salgas de esta vida podrás verlo. (HchTm 21).

Gundafor, entonces planeó ejecutar a Tomás, pero esa misma noche su hermano Gad cayó enfermo y murió. Llegado al cielo pidió quedarse en un palacio bonito, pero los ángeles le dijeron que no podía, porque había sido construido para el hermano de él. Él pidió retornar a la tierra y así poder comprarle el palacio a su hermano, y cuando volvió hizo la propuesta a su hermano. Fue cuando Gundafor se dio cuenta de que Tomás había hablado con la verdad. Orientó a Gad para que le pida a Tomás construir un palacio aún mayor, y ambos se convirtieron a la fe cristiana, siendo bautizados por el apóstol.

Este relato, rico en distorsiones, ironías y con un final feliz, más allá de mostrar la vena novelesca de *Hechos de Tomás*, describe con bastante precisión la ventaja de la pobreza y de la generosidad, en lugar de la avaricia y la acumulación de riquezas. El relato se muestra cuestionador del sistema de poder que operaba en la sociedad contemporánea, que no establecía un cambio social radical o una inversión de roles, sino que preconizaba la necesidad de las élites vistas por los pobres. En la tradición evangélica más antigua, esta postura de Tomás encuentra base en dos narraciones: en Jn 12,8, cuando Jesús está a punto de ser apresado, y es ungido con bálsamo por María; Judas la critica por ello, diciéndole que el dinero del perfume podría dárselo a los pobres; pero Jesús la defiende con el argumento de que "los pobres siempre van a estar con ustedes". En otro texto, aún más

significativo, registrado por los sinópticos, un joven muy rico busca a Jesús para saber cómo heredar la vida eterna, a lo que Jesús le responde que, a más de obedecer los mandamientos, debe dar todo lo que tiene a los pobres; entonces le afirma que “tendrá un tesoro en el cielo” (Mc 10,21c y par).

En la concepción de la narración de Tomás, “la insaciabilidad –de la avaricia– lleva al alma al temor y a la vergüenza; estableciéndose dentro del cuerpo, arrebatada los bienes terrenos y mantiene dentro de la sospecha (que se) devuelve a los dueños lo que es externo, se cubrirá de vergüenza” (HchTm 28). Esto refuerza las ideas ya propagadas en los evangelios más antiguos.

Al hablar de la donación de recursos a los pobres en nombre de algún rico, *Hechos de Tomás* está haciendo una clara alusión a la práctica de donaciones conocida como *euergetismo*, que viene del griego *eu* (bueno/buena) + *ergon* (obra) = “buenas obras”. Pero, Zuiderhoek admite que es un neologismo, “inventado por modernos historiadores de la Antigüedad” (ZUIDERHOEK, 2009, p. 6). En el mundo greco-romano, la palabra *euergetês* era usada para los benefactores del pueblo, tal como se ve en inscripciones donde aparece la frase *euergetein ten polin*, señalando la beneficencia hecha a la ciudad. En el evangelio de Lucas hay un pasaje donde Jesús llama a los que dominan la ciudad benefactores (*euergetai*), confirmando el uso del vocablo, al menos a finales del siglo primero. Algunos autores transliteran la palabra como *evergetismo* (cf. GOODMAN, 1997, p. 150), lo que puede ser calificado como munificencia. Esta práctica tenía reconocimiento público y se volvía notoria en la ciudad, por medio de inscripciones y monumentos. Dentro de las acciones munificentes, estaba el patrocinio de juegos y torneos. Martin Goodman comenta al respecto:

Luchas de gladiadores ya eran parte bastante enraizada en la cultura romana antes del período imperial. Aparentemente idealizada desde sus orígenes como parte de las celebraciones de funerales, con un significado religioso atribuido al que era, de hecho, un sacrificio ritual de los gladiadores participantes, cuyos espectáculos para la República Antigua se volvían un fin en sí mismo, indicando la celebración de días importantes, y como evidencia de la munificencia del donante que, normalmente, era un magistrado. Durante el Imperio Romano, la popularidad de estos espectáculos aumentó grandemente (1997, p. 189, traducción nuestra).

La proyección pública de la munificencia no podía ser subestimada. Un registro escrito de aproximadamente el 145 e.C., del emperador Antoino al pueblo de Éfeso, testimonia la donación de un rico ciudadano de la ciudad:

la munificencia que Vedius Antoninus derrama sobre vosotros, fui informado, no tanto por vuestra carta como por él mismo. Para, deseando obtener auxilio de mi parte para el embellecimiento de obras públicas que él había ofrecido a vosotros, él me hizo conocer cuántas y cuáles grandes construcciones está adicionando a la ciudad, pero vosotros no las apreciaste. Yo le garantice a él todo lo que me pidió, y acogí el hecho de que él prefiera no el usual método de los participantes de las cosas públicas, por causa de la popularidad inmediata que genera su munificencia con espectáculos y distribución de premios para los juegos, sino los medios por los cuales él espera hacer la ciudad más imponente en el futuro (DITTEMBERG, 1924 apud GOODMAN, 1997, p. 234, traducción nuestra).

Sin embargo, en su investigación, Zuiderhoek apunta a que la munificencia no era la principal base de la economía del imperio romano. Apenas una pequeña parte de la élite hacía donaciones y, en general, estas donaciones no eran hechas a los pobres directamente, sino a la ciudad como un todo, y a partir de ello los pobres de las ciudades se beneficiaban, como una posibilidad para participar de los juegos y festivales (ZUIDERHOEK, 2007, p. 35). Tal vez por ello había tanta honor y tributo a los *eurgetes*. Cicerón consideraba, en su obra *De officiis*, que los benefactores enfocados sólo en eventos eran extravagantes (*prodigi*), diferentes a los realmente generosos (*liberalitas*). Estos últimos actuaban en favor de personas en particular, saldando deudas, costeando la dote de matrimonio de las hijas de amigos, ayudando en la construcción de casas, y cosas por el estilo. Tanto Cicerón como Plutarco, por otro parte, criticaban la munificencia extravagante, pues consideraban que no era una conducta adecuada a los políticos, es decir a las élites que administraban las ciudades (ZUIDERHOEK, 2007, pp. 196-197).

Perkins comprende que, al describir un papel de las élites convertidas a munificentes, los Hechos Apócrifos mezclan los comportamientos cristianos con las prácticas de las élites *euergestas* (PERKINS, 2014, p. 3). En este caso, la cuestión es: ¿los textos idealizan a las élites que se adhieren a la fe cristiana, buscando provocar en ellas una conciencia ética sobre la forma adecuada de lidiar con la desigualdad social? ¿o en verdad hacen una crítica a la práctica *euergesta* de la sociedad romana ampliamente divulgada, que también debía ser algo tan ficcional cuanto su correspondiente cristiano?

En el caso del relato de Gundafor, la munificencia de él, irónicamente, ocurre de forma involuntaria. La donación de Tomás a los pobres es hecha en nombre del rey, pero sin el conocimiento de él. El hecho de que sea una munificencia dirigida a los pobres, por otro lado, indica que no se trata de una donación típica del sistema de munificencia, sino que está vinculada al ideal cristiano de ayudar a los pobres. Así, la comprensión de

Perkins, de que se trata de un comportamiento mixto, tiene bastante fundamento.

Ahora bien, sea en el relato de los *Hechos de Tomás* o sea en las descripciones en homenaje a los benefactores de las ciudades, hay una declaración idealizada de las relaciones sociales, mayor que las desigualdades que se mantienen en ellas. Ricos y pobres existen si más, coexisten pacíficamente, porque estos son cuidados por aquellos. Tanto la situación retratada por los Hechos de Tomás, como la acción de los ricos en la Roma imperial, en general, apuntan a esa idealización. De hecho, la política de munificencia en la sociedad romana pasaba no sólo por los juegos y torneos de los gladiadores, sino sobre todo los más ricos manifestaban su generosidad en obras para las mayorías en las ciudades, en la distribución del pan para los necesitados, en la limpieza e iluminación de las calles, a más del apoyo en las estructuras administrativas de la ciudad.

La idea general de munificencia civil y de las acciones generosas de los ricos alcanzados por el evangelio son bastante similares. La diferencia está en que en los relatos públicos de munificencia es evidente que las acciones generosas hacen parte de la política de *panes et circus*, mientras que en los textos apócrifos parecen ser resultado de la conversión a Cristo. Sea como fuere, en ambos casos hay un intento de mostrar a los ricos en un retrato favorable a ellos, que aminore las tensiones sociales, conforme lo expuesto por Zuiderhoek.

Sin embargo, se percibe que la munificencia no siempre funcionaba de la mejor forma, como apuntan las correspondencias de Plinio el Joven al emperador Trajano, cuando era gobernador de Bitinia y de Ponto. Había problemas en obras que no eran concluidas, desvío de fondos y otras prácticas que ponían la munificencia más en el plano de la idealización que de la práctica cotidiana. Plinio era uno de los férreos críticos de la política de munificencia, tal como era practicada por sus contemporáneos.

3. *El tema de la abstinencia sexual en los Hechos de Tomás*

Otro tema bastante explorado en los Hechos de los Apóstoles Apócrifos es el de las fronteras morales, de manera especial el de la castidad sexual, presentada de manera bastante nítida. *Hechos de Tomás*, entre otros textos, apunta a algunas tendencias encratistas, donde la vida sexual activa no es cuestionada, ya que el patrón ideal es el de la castidad incluso en la vida de quienes ya son casados.

En uno de los pasajes donde este proceso queda más evidente es el matrimonio de la hija del Rey de Andrópolis, luego de un primer episodio cuando Tomás llega a la India. Después de vivir una situación especial, Tomás es convidado por el propio rey para bendecir el compromiso de los

novios. Él lo hace, y aquella noche el propio Jesús se les aparece a ellos, en la forma de Tomás, para impedir la unión carnal. En sus palabras, ellos evitarían un gran mal si dejasen de tener sexo:

Recuerden, hijos míos, lo que dice mi hermano y quien les está recomendando. Sepan lo siguiente: se ustedes se apartan de su convivencia, los transformaremos en templos santos, puros, libres de aflicciones y de dolores, tanto los manifiestos como los ocultos, ni se verán rodeados de preocupaciones por la vida y por los hijos, cuyo final será la destrucción. Pues si tienen muchos hijos, por ellos llegarán a ser aves de rapiña y avaros, sesollando a los huérfanos y exoliando a las viudas: y al hacer estas cosas se hacen dignos de los peores castigos. Pues la mayoría de los hijos llegan a ser personas inútiles, poseídas por los demonios, una de forma oculta y otros de manera clara. Se transformarán en lunáticos, con miembros semi atrofiados, o en lisiados, zurdos, mudos, paralíticos o estúpidos. Y se gozan de buena salud, será gente ineficaz, que realizarán acciones inútiles y abominables..." (HchTm, 12).

Al final del discurso de Jesús, los novios deciden no consumir el matrimonio, y al saber la decisión de ellos, el rey rasga sus ropas y va por Tomás, mas éste parte antes de ser apresado. Después de esto, los demás acontecimientos se dan en la India, que no es descrita como solía serlo en el género historiográfico. Allí Tomás continúa con su predicación, que tiene como uno de los ejes centrales la castidad y el ascetismo sexual. En uno de ellos se puede percibir esta tónica:

Varones y mujeres, niños y niñas, chiquillos y jóvenes, hombres maduros y ancianos, esclavos o libres: apártense de la fornicación [*porneia*], de la avaricia y del servicio del vientre, porque en estas tres partes está toda la impiedad. Pues a lujuria [*porneia*] ciega la mente y oscurece los ojos del alma, y es un obstáculo para la recta disposición del cuerpo, debilitando al hombre entero y predisponiendo a todo el cuerpo a la enfermedad... (HchTm 28).

Esta predicación alcanza a las mujeres casadas, algunas de la nobleza que, al adherirse a la fe, dejaban la práctica conyugal, lo que significaba una asonada para sus maridos. El verdadero marido pasa a ser Jesús, y el matrimonio auténtico es el de la fe y la adoración a Dios Vivo. Es el caso de Migdonia, esposa de Carisio, pariente del rey Misdeo. Ella no sólo adoptó la fe cristiana como rechazo a su marido, sino que se negó a tener sexo con él. Carisio se indigna con la situación y denuncia el caso al rey, y ese será el motivo principal para la prisión de Tomás y su posterior muerte. A más de ello. La propia mujer de Misdeo, Tercia, se convierte y toma la misma actitud de Migdonia.

Ya la incontinencia sexual es tratada como acción del demonio, especialmente sobre las mujeres, como en el caso de la mujer seducida por el demonio (HchTm 43). Esta mujer era especialmente bonita y clama al apóstol para que la libere de un demonio que en los últimos cinco años venía buscando tener relaciones sexuales con ella todas las noches. Tomás, entonces, invoca al demonio para que se presente, y éste se aparece al apóstol y a la mujer. Afirmando su amor por la mujer, el demonio consiente en dejarla si encuentra otra igual a ella; esto fue posible gracias al nombre de Cristo, a quien Tomás reza. Al abandonar el lugar, las personas ven humo y fuego que Tomás explica son la señal de que la obra del demonio ha sido destruida. Después de que Tomás ora agradeciendo a Cristo, la mujer le pide que la selle para el demonio nunca retorne, lo que él hace imponiendo sus manos sobre ella. Después de esto, ellos tornan la eucaristía, y Tomás hace la señal de la cruz en el pan, para consagrarlo.

Este relato puede ser analizado de diversas maneras, pero lo que deseamos destacar aquí son los aspectos que, posteriormente, fueron incorporados al imaginario religioso popular, como prácticas comunes para alejar a los demonios: el sexo como medio de la acción del demonio; el exorcismo con oración, pero también con fuego y humo; el sello en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo para proteger a las personas de la acción de los demonios; el uso de la señal de la cruz para santificar y bendecir.

Desde el punto de vista cultural, el ascetismo pregonado por Tomás rompe con el modelo familiar romano (que es el modelo indicado en la narración), quebrando la base parental del sistema de patronazgo y de la estructura de la élite. Más que el moralismo ascético, lo que se percibe es la ruptura social de las estructuras familiares conservadoras, por un lado, empoderando a las mujeres, y por el otro amenazando el poder masculino.

El empoderamiento de las mujeres en la narración se da por la posición que ellas pasan a tener en la nueva fe, pudiendo regir sobre su propio cuerpo. El hecho de renunciar al sexo también las vuelve ineficaces para cumplir su principal papel, según el modelo tradicional, que sería el de engendrar hijos y herederos para sus maridos. Con eso, estas mujeres dejan de estar sujetas a los deseos de los hombres y empiezan a realizar sus ideas sociales, donde ellas eran puestas en segundo plano, mientras que en la nueva fe se vuelven predicadoras y discípulas/novias de Jesús Cristo, Señor de todos. Así es como los Hechos de Tomás muestra a las mujeres y su subsecuente decisión de abstenirse de la vida sexual.

Por otro lado, ese ascetismo pone en riesgo el poder masculino, pues los hombres ya no deciden sobre el cuerpo de su mujer. Ese vaciamiento de poder masculino sólo es corregido cuando el marido empieza a tener una convivencia ascética con su esposa, como es el caso del hijo de Misdeo,

Vazán, y su esposa. Incluso antes de conocer a Tomás, ya vivían un matrimonio casto (Cf. HchTm 150).

¿Cómo podemos relacionar ese énfasis sobre la castidad con el ambiente cotidiano de la sociedad imperial romana? Es evidente que hay un esfuerzo por mostrar una reacción favorable al Evangelio por parte de la élite romana, renunciando inclusive a la actividad sexual. En la sociedad romana se sabe que había corrientes de pensamiento que defendían la continencia sexual, como los estoicos. Séneca, uno de sus principales representantes, comenta lo siguiente sobre los placeres sensoriales de la moral:

¿Qué gozo existe en banquetes, lujuria y ambición: en la multitud de clientes; en los brazos de una amante; o en la vanidad de un conocimiento no lucrativo? Esos pequeños y falsos placeres nos engañan; y, como embriaguez, venganza de una hora de divertida insanidad a través de muchas náuseas y tristes arrepentimientos (la vida feliz, 52, apud FERACINE, p. 176).

Los estoicos evidenciaron la moral como la búsqueda de la virtud contra los vicios, o aun la búsqueda del placer sin límites. Esta posición era una crítica a la práctica romana de los banquetes lujuriosos, donde la comida y el sexo tenían la misma importancia. Podemos afirmar, entonces, que es a partir de esa moral que los cristianos desarrollan su discurso, incluso en textos que fueron considerados apócrifos.

Tanto los textos de Séneca como de los Hechos de los Apóstoles Apócrifos tratan de la moral en términos idealizados. La diferencia es que las narraciones apócrifas muestran actitudes y reacciones de las personas a la predicación del evangelio que idealizan, lo que era considerado deseable para la moral, según los cristianos y otros grupos similares.

4. *El martirio como enfrentamiento y resistencia – confrontación con el poder*

El tercer aspecto muestra toda la fuerza del personaje de Tomás frente al sistema dominante, ahora por medio del enfrentamiento dado por el martirio. Tomás no teme. En varias ocasiones él recibe la liberación de las persecuciones y amenazas, y después de haber estado preso es liberado en dos ocasiones, que es más de lo que vivieron Pedro o Pablo. En ambas ocasiones él aprovecha la oportunidad para predicar la fe y bautizar a muchas personas, en especial a Vazam, el hijo del rey.

La predicación de Tomás en la prisión es más extensa que la escena del martirio, lo que significa que el foco está más en la vida del apóstol, que en su muerte. Antes del martirio efectivo Tomás predica y realiza una ceremonia completa de bautismo y de eucaristía, en un modelo heterodoxo. Primero porque el bautismo es realizado con aceite para la remisión de pe-

cados y para la salvación, y sólo después las personas bajaron al agua en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; después sirvió pan y vino mezclado con agua.

Tomás es llevado por los soldados, y el pueblo intenta impedir el martirio, pero eso acontece en forma rápida, fuera de la ciudad, con la siguiente descripción:

Después de haber orado, dijo a los soldados:

- Vengan y cumplan el mandato de quien los envió.

Entonces los cuatro lo atravesaron al mismo tiempo y lo mataron. Todos los hermanos lloraban. lo rodearon con hermosas túnicas y sudarios, y lo pusieron en la tumba donde los antiguos reyes eran sepultados.

(HchTm 168)

La muerte de Tomás, sin embargo, no delimita la narración. A más de describir la reacción de personas importantes frente a su muerte, el texto narra la conversión del rey Misdeo. Uno de sus hijos fue poseído por un demonio y él pensó pegar un hueso de Judas para librarlo de ese mal. Aparentemente, aquí aparece una especie de preanuncio de una práctica tan valorada en la Edad Media de conseguir reliquias de mártires y santos con fines milagrosos. Pero el propio Tomás se le aparece y le cuestiona su actitud, porque, después de todo, él no creía mientras el apóstol estaba vivo. Con todo, Tomás le habla a Misdeo y le invita a confiar en Jesús, que “se comportará contigo generosamente a causa de su gran bondad” (HchTm 170).

Al llegar al lugar donde Tomás fue sepultado, sin embargo, no había ningún hueso, porque se habían llevado el cuerpo para Occidente. Misdeo, entonces, puso a su propio hijo en el lugar y habló con Jesús, y su hijo fue sanado. Fue entonces que animó a sus hombres para que se sometan a los discípulos de Tomás y sean bautizados.

El relato del martirio de Tomás muestra dos aspectos importantes: por un lado, él es condenado por la predicación radical que hace de la sexualidad –más que del tema de la avaricia– por el hecho de quebrar el sistema tradicional de matrimonio, especialmente el poder del hombre sobre el cuerpo de su esposa. El radicalismo de la predicación de Tomás desencadena todo el proceso que le lleva a la cárcel y condenación. Por otro lado, sin embargo, ese mismo radicalismo hace que muchas personas se conviertan y acepten al “nuevo Dios”, incluso después de su muerte. Es decir, la paradoja entre la predicación que lleva a reacciones contrarias, y después tiene aceptación, está presente en esta dimensión del texto.

5. *Hechos de Tomás y la religiosidad latinoamericana*

Finalmente, debemos relacionar esta idealización mostrada en las narraciones con la religiosidad latinoamericana. En primer lugar, es posible afirmar que las ideas presentes en los textos apócrifos pueden ser encontradas también en la actual mentalidad religiosa latinoamericana. Esto porque de hecho la tensión entre canónicos y apócrifos aún no acaba. Mientras las fuerzas oficiales de la Iglesia apuntaban a los textos considerados canónicos, deseando establecer el parámetro de lo que sería aceptable como comportamiento y creencias cristianas, parece que las ideas contenidas en los textos apócrifos alimentaban el imaginario popular. En verdad, los escritos apócrifos parecen tener ese colorido popular que se volvió fundamento en el imaginario de la sociedad cristiana europea de la edad Media, especialmente cuando pensamos en el género “vida de los santos”.

Considerando que el imaginario latinoamericano es el resultado del encuentro de diversas culturas, entre ellas la greco-romana y la cristiana, y todo el pensamiento medieval cristiano, repleto de creencias populares y de contenido sincrético que fue traído al nuevo continente, el resultado natural es una religiosidad que idealiza la sociedad. El encuentro con otras culturas resultó un modo especial de encarar la realidad, donde el apasionamiento, lo burlesco y lo grotesco coexisten entre sí, tal como ocurre en los Hechos de los Apóstoles Apócrifos. A más de eso, para analizar la idealización en la realidad latinoamericana es necesario comprenderla a partir de la perspectiva social.

La realidad de las desigualdades sociales y tensiones surgidas a partir de ellas es bastante semejante a la de la sociedad imperial romana. La idealización sugerida en los textos apócrifos tiene clara resonancia en la práctica de la filantropía por parte de grupos religiosos y de empresas, programas sociales del gobierno e incluso gestos de generosidad cotidiana entre personas. De suyo, estos aspectos demuestran muchas veces un enmascaramiento de la realidad, un intento de distraer las tensiones sociales, aunque al mismo tiempo estructuralmente nada cambia en la sociedad.

Ese imaginario no retrata una sociedad donde las oportunidades son iguales para todos, sino una en la cual una élite tiene más facilidades para acceder a los elementos que permitirían el progreso y la prosperidad de una pequeña minoría. En contrapartida, la mayoría sufre por la falta de esas oportunidades, y el hecho de que se acaba volviendo subalterna de otra en la sociedad. Si los textos intentaron hacer una crítica social con el deseo de hacer un nuevo orden social, nos parece que el resultado fue inverso, puesto que alimentó una fe de las personas con el deseo de que haya una intervención divina en las situaciones concretas, y favoreció la imagen de las clases pudientes en detrimento a los grupos explotados socialmente, como acontece en la expresión religiosa latinoamericana.

En la cuestión del comportamiento sexual queda bastante evidente la influencia de textos como el *Evangelio de Tomás*, considerando que la religiosidad exige una pureza sexual, especialmente de las mujeres. En cuanto al celibato radical, la historia de la Iglesia muestra que el camino del celibato quedó restringido a hombres y mujeres que escogieron, o se consideraron escogidos por vocación. Y a los casados, el mandamiento que les anima es la castidad interna, dentro del matrimonio, pero con la bendición del sexo, especialmente para la procreación, considerando la idea de que los hijos son bendición del Señor.

Finalmente, el martirio es algo muy valorado incluso hoy, aunque desde una perspectiva de admiración a los santos y santas que sufrieron por Cristo a lo largo de los siglos. La mayor parte de personas beatificadas y canonizadas tienen sus relatos históricos de martirio, que la mayoría de las veces los llevó a la muerte. Por otro lado, eso implica una idea muy sutil de que el creyente debe sufrir en esta vida, pues la confortación y el consuelo real sólo se puede encontrar en el cielo, delante de Dios. Es muy cierto que la predicación de las iglesias neo-pentecostales, que afirman la manifestación del reino más allá de esta vida, por medio de señales exteriores como la salud, la prosperidad material y cosas semejantes haya cambiado mucho la perspectiva del martirio. El sacrificio hoy, y la prontitud en dar lo máximo a Dios podrá retribuir la fe depositada por medio de ofertas y de diezmos.

De un modo general, queda claro para nosotros que el imaginario relatado en los *Hechos de Tomás* no quedó perdido en el pasado lejano, sino que, aun no siendo un texto canónico dejó un legado en la historia cultural del cristianismo, que no puede ser despreciado ni subestimado. Así como otros textos considerados apócrifos, *Hechos de Tomás* todavía tiene mucho que enseñar sobre la fe y las convicciones de los cristianos de todos los tiempos.

Referencias bibliográficas

- ELLIOT, J. K. (Trad.). *The Apocryphal New Testament*. A collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- FERACINE, Luiz. *Sêneca. Filósofo Estoico e Tutor de Nero*. São Paulo: Editora Escala, 2011.
- GOODMAN, Martin. *The Roman World. 44BC-AD180*. London, New York: Routledge, 1997.
- KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento 2*. História e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005.
- PERKINS, Judith. "Imagined Communities in Imperial Fictions". *Paper* apresentado no Seminário Oracula, setembro de 2014.
- SAENZ, Antonio Piñero, CALDERÓN, Gonzalo del Cerro. (Trad.) *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, Vol. II, Hechos de Pablo y Tomas. Edición crítica bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- ZUIDERHOEK, Arjan. "The Ambiguity of Munificence". En: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Vol. 56. N.2, 2007, pp. 196-213.
- _____. *The Politics of Munificence in the Roman Empire*. Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Carlos Eduardo de Araújo de Mattos¹
Paulo Augusto de Souza Nogueira²

*Un Apocalipsis fuera de lugar:
Un relato de viaje al más allá en los Hechos de
Felipe, en comparación con los Apocalipsis
de Pedro y de Pablo*

*A place out of Revelation:
A report to Journey Beyond the other World
in the Philip' acts in comparison with revelations
of Peter and Paul*

Resumen

Este artículo tiene como objetivo presentar tres textos apocalípticos del cuerpo literario Cristiano Primitivo, desde la perspectiva de la literatura apócrifa: los Hechos Apócrifos de Felipe, en el cual se presenta una descripción del submundo, un viaje al infierno, tema importante dentro de la perspectiva apocalíptica, en comparación con el Apocalipsis de Pedro y el Apocalipsis de Pablo (*Visio Pauli*), específicamente las descripciones que ambos hacen de los castigos sufridos por los condenados al infierno, y la relevancia de las descripciones del infierno en estas tres obras, para la constitución del imaginario religioso del cristianismo en sus primeros siglos. Presentando los principales ejes y temas de cada uno de los textos y de forma resumida permitir la comprensión de los temas desarrollados por los mismos, posteriormente haciendo un mapeo de los pecadores y sus respectivos castigos en las descripciones que los textos hacen del infierno, tratando de analizar tales temas a la luz de teorías literaria.

Palabras-clave: Cristianismo Primitivo, Más allá, Literatura Apócrifa

¹ Maestrando en Ciencias de la Religión (UMESP), becario del CNPq. E-mail: edubadofe@yahoo.com.br .

² Doctor en Teología por la Universidad de Heidelberg. Profesor de literatura bíblica del posgrado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo. Becario de productividad del CNPq.

Abstract

This essay aims to present three apocalyptic texts of literary bodies Early Christian, from the perspective of apocryphal literature: the Apocrypha Acts of Philip, which presents a description of the underworld, a trip to hell, important issue in view of apocalyptic in compared to the Apocalypse of Peter and the Apocalypse of Paul (Visio Pauli) specifically descriptions of punishments that are both Hell and relevance of Hell descriptions of these three works to the constitution of the Religious Imagination of Christianity in its early centuries.

By presenting the main points and themes of each text and briefly allow the understanding of the themes developed by the same thereafter mapping the sinners and their punishment in the descriptions that the texts do, trying to analyze these issues in the light of literary theories.

Key-words: Early Christianity, Under World, Apocryphal Literature

Introducción

Los textos apócrifos del Nuevo Testamento juegan un papel importante cuando se considera la construcción de la identidad y de la memoria de Cristianismo Primitivo (CP). Como textos de cultura religiosa, ellos representan diversas hermenéuticas de tradiciones religiosas con continuidades y rupturas en cada recepción de sus más diversos temas religiosos y culturales.

La importancia de toda esta red textual conocida como literatura apócrifa es acentuada por los autores clásicos de exégesis del Nuevo Testamento, como Helmut Koester³, y recibe un tratamiento especial por parte de Pierluigi Piovanelli, en su artículo *O que é um Texto Apócrifo Cristão e como ele funciona?* Algunas observaciones sobre Hermenéutica Apócrifa⁴, que aboga por una ruptura de las fronteras cronológicas, tradicionalmente defendidas en los estudios bíblicos para una mejor comprensión del corpus literario del Cristianismo Primitivo (PIOVANELLI, 2005, p. 31).

El tema de este artículo transita necesariamente por los caminos de un cuerpo literario amplio, más antiguo e importante para la comprensión del imaginario religioso de los primeros cristianos. El tema del Infierno tiene una fuerte transmisión textual, que llega hasta nuestros días, siendo recibido dentro de la tradición de la Literatura Apocalíptica Judía y Cristiana (COLLINS, 2010, p. 17).

³ El autor hace notar la relevancia de los textos apócrifos en el volumen 2 de su obra *Introdução ao Novo Testamento. História e literatura do cristianismo primitivo*.

⁴ PIOVANELLI, Pierluigi. *What a Apocryphal Text and How Does It Works? Some Observations on Apocryphal Hermeneutics*. Traducción mía.

Lo que comúnmente es llamado subgénero de Viajes al Infierno, es parte del género apocalipsis, que por sí mismo ya tiene sus propias rupturas y dificultades clasificatorias. En ese sentido, se está tratando con fronteras todo el tiempo; límites entre el mundo de los vivos y de los muertos, reflejos, continuidades e inmersiones en el otro mundo, castigos que enfatizan determinadas partes del cuerpo, etc.

Por lo tanto, una aproximación a los Hechos Apócrifos tampoco es diferente: sobre todo en los Hechos de Felipe encontramos tales hibridismos, nociones de fronteras que son traspasadas de principio a fin, y una de las hipótesis de este artículo pasa por eso: la noción de frontera es tan frágil que ya en el primer capítulo de la obra antes mencionada, nos enfrentamos a un Apocalipsis de Viaje al Infierno.

De hecho, son muchos los temas que surgen y las preguntas que se hace el lector en su primer contacto con un texto de CP donde se hace una descripción de los muertos. Muchos son los aspectos curiosos, extraños, grotescos y, a menudo, cómicos. Probablemente, muchas de esas preguntas quedarán sin una respuesta satisfactoria.

A continuación, vamos a dirigir algunas de esas preguntas, específicamente sobre el tema de los pecadores condenados al Infierno y sus respectivos castigos, según la descripción de tres de los muchos textos apócrifos que tratan sobre el tema: Los Hechos Apócrifos del Apóstol Felipe, El Apocalipsis de Pedro y El Apocalipsis de Pablo. La elección de estos textos se da porque se trata de los textos considerados más antiguos y de mayor influencia, donde aparece el tema del Infierno.

1. *Conociendo los textos de Viajes al Infierno: un breve resumen de los textos abordados*

Es importante conocer los textos que serán analizados en este artículo, sin embargo, se trata de obras cuya descripción detallada llevaría demasiado tiempo. Por lo tanto, para avanzar en el estudio de estas obras sólo las presentaré resumidamente, como un solo bloque, para una mejor comprensión del análisis de los temas que se realizará posteriormente.

1.1 Los Hechos Apócrifos del Apóstol Felipe

Piñeiro afirma que los Hechos de Felipe que disponemos en la actualidad, fueron compuestos a partir del trabajo de tres autores que juntos tejen la totalidad actual de lo que disponemos para leer el texto. C. Tischendorf editó Hechos 2, en el año 1850, sirviéndose del manuscrito griego 881, de París. M. Bonnet publicó los Hechos de Felipe en la edición de Hechos Apócrifos, utilizando para ello diversos manuscritos (PIÑEIRO de 2011, p.

6). De estos, para la parte que vamos a analizar a continuación, nos centraremos, en concreto, en Hechos 1 V: Vaticano griego 824, siglo XI.

Para Piñeiro, Hechos 1, en los manuscritos V, es uno de los textos más completos de los Hechos de Felipe. Este texto, según Piñeiro es común a los manuscritos denominados como V, Vaticano 824 y en A Jenofonte 32, siendo aquel el más breve, aunque el autor apunte que la primera parte, la resurrección del hijo de la viuda, es común a ambas fuentes. Entonces, lo que tenemos es un texto común a las dos fuentes.

Según Piñeiro, las diferencias y contrastes en todo el texto de los Hechos de Felipe se explican mejor si la obra se concibe como un conjunto de diferentes textos, unidos en torno a un único protagonista, aunque desde diferentes tradiciones (PIÑEIRO 2011, p. 10) .

Los Hechos de Felipe empiezan afirmando que, saliendo de Galilea el apóstol se encontró con una viuda que llora y lamenta la muerte de su único hijo. Al preguntar a causa de su desesperación, esta mujer dice que no quiere hablar de ello, porque debe estar siendo castigada por los dioses, a quienes hizo promesas y a quienes cumplió votos en favor de su hijo. Ella pasa, entonces, a citar varios dioses del panteón grecorromano en los que ella confía, los cuales permitieron, según ella, que el hijo se muriera. Al conversar con el apóstol, la viuda dice que va a vivir la castidad y no va a volver a comer carne, para permanecer pura para Dios.

Felipe, entonces, cambia de interlocutor en la conversación, y ordena que el joven, hijo de la viuda, vuelva a la vida; y éste empieza a relatar lo que vio mientras estuvo muerto, contando la visión que tuvo del Infierno, una jornada guiada por ángeles (ora Miguel, ora otro ángel sin identidad clara, que fueron explicándole las penas de los condenados, los castigos, y fueron aclarando lo que él veía).

La primera imagen que el joven vio fue de una mujer, que el texto dice que tenía aspecto de dragón que engañaba a los hombres y los empujaba al abismo. A continuación, le presentan a un hombre que sufría un terrible castigo en una fosa, y él empezó a pedir al ángel perdón por ese hombre.

En las siguientes escenas presentadas, al joven le son presentados condenados: un joven que tiene líquidos que fluyen por sus heridas, convertidos en víboras de fuego que lo devoran como castigo por difamar y poner en duda la virtud de vírgenes; por otro lado, está un anciano que recibe gotas de fuego sobre su cabeza calva como castigo por beber demasiado vino y, debido a eso, hacer chistes y canciones burlándose de las autoridades eclesiásticas; en medio de estos dos están dos hombres condenados a lanzarse bolas de fuego el uno al otro para siempre, por hablar mal de los que viven en castidad.

La visión del Infierno en los Hechos de Felipe se cierra con una mujer y un hombre condenados y encarcelados entre las patas de un perro de tres cabezas, conocido en la literatura y mitología pagana, llamada Cerbero, que devora las entrañas. El perro está ahí para castigar a otros que, como este par, blasfeman contra los líderes religiosos.

Después de haber salido del Infierno, y de terminar su relato sobre las condenaciones, el joven afirma que “saliendo de la puerta” (P 47, línea [IA 13] par. 1), él vio un altar con servidores celosos e hipócritas entre ellos, y en ese bloque, se emite el discurso de Miguel, anunciando juicio contra estos servidores, y el joven comienza a hablar con Felipe. Pero, una vez más, él pide contar “algo que se acordó”, y comienza otro relato de condenación de dos hombres, por ser tiranos y hacer daño a los hombres (PIÑEIRO 2011, p. 49).

1.2 *El Apocalipsis de Pedro*

Autores como Martha Himmelfarb y Itsvan Czachesz concuerdan que el Apocalipsis de Pedro es el texto más antiguo del que se tiene noticia dentro del corpus literario del CP; allí aparece una descripción del Infierno, presentando los castigos y sufrimientos de los condenados. La obra tiene dos versiones: una griega y otra etíope. Por desgracia, es difícil encontrar la fecha y localizar cultural y geográficamente la mayoría de los textos de viaje al Infierno (Himmelfarb, 1983, p. 8).

El Apocalipsis de Pedro es la revelación hecha por Jesucristo a sus discípulos, sobre todo a Pedro. Todos se han reunidos en el Monte de los Olivos, donde Jesús está sentado y es cuestionado por los discípulos acerca de las señales del fin. Se encuentran en esta narración grandes similitudes con el relato de Mateo 24 y paralelos.

Jesús, como en el sinóptico, advierte a los discípulos sobre falsos mesías que surgirán, llevando a muchos al martirio. Él, a continuación, muestra a Pedro, en la palma de su mano derecha, la imagen de lo que se cumplirá en el último día: el infierno se abrirá y habrá una resurrección generalizada. La tierra será consumida por el fuego y cubierta de oscuridades. Jesús vendrá en una nube y el castigo eterno comenzará.

Sigue a continuación la descripción de las puniciones: algunos pecadores son colgados de miembros específicos de sus cuerpos como lenguas, pies, entre otros. Otros pecadores son sumergidos en abismos y torturados por bestias. Algunos reciben llamas de fuego. Pedro recibe un develamiento del futuro de los santos que irán a testimoniar el castigo de los pecadores, y que para ello son transportados a Acherusia (Acherusia es un lago de la mitología griega, ligado al mundo inferior), identificado

como los Campos Eliseo. La escena final del Apocalipsis de Pedro es de Jesús con sus discípulos en el monte santo, cuando ellos ven a Moisés y Elías con Jesús. Se tiene aquí una versión de la transfiguración de los Evangelios (HIMMELFARB, 1983, pp. 8-11)

1.3 *El Apocalipsis de Pablo*

El Apocalipsis de Pablo (también conocido como *Visio Pauli*, VP) es el más influyente de los viajes al infierno. (HIMMELFARB, 1983, p. 16). Traducido del griego entre finales del siglo cuarto y comienzos del siglo sexto, dio origen a varias redacciones latinas medievales y muchos textos de viaje al Infierno que son deudores del Apocalipsis de Pablo, o lo utilizaron como referencia. La datación exacta no se tiene. Se acepta principios del siglo tercero.

Como el Apocalipsis de Pedro, la VP está conectada a un texto del NT, en este caso 2Corintios 12,2-4, donde Pablo menciona su viaje al tercer cielo, lugar donde vio misterios impronunciables. La introducción es seguida por la afirmación de la naturaleza de Dios acerca de la maldad humana y el relato de los ángeles sobre los problemas de los justos. Pablo es llevado al tercer cielo donde ve la salida de las almas de los justos y de los pecadores de sus cuerpos, en la hora de la muerte. Las almas de los justos son recibidas con alegría por un coro de ángeles buenos, mientras que las malas almas caen en manos de los ángeles malos.

Enseguida, Pablo visita el paraíso en el tercer cielo, donde es recibido por Enoc y Elías. En este punto, parece que Pablo y su guía angelical dejan el cielo para visitar la tierra prometida, donde los justos irán a habitar durante el milenio. Es un lugar descrito como hermoso y fértil. Entonces Pablo ve el lago Acherusia y navega por sus orillas, en un barco de oro, hasta la ciudad de Cristo.

Ahora Pablo recorre los cuatro ríos de la ciudad de Cristo y encuentra a los justos que fueron rescatados a lo largo de tales ríos, incluyendo a los héroes de la Biblia Hebrea. Ese viaje es seguido por la descripción de la ciudad del Mesías y el altar que está en medio, donde David está cantando.

Entonces, Pablo es guiado al lugar de tormentos. El Infierno en la VP se describe con más detalle que en el Apocalipsis de Pedro. Tiene más grupos de pecadores, y además los pozos contienen ríos de fuego. Él tiene más calor, bestias y ángeles de tormento, y en mayor número que el Apocalipsis de Pedro. Los condenados o pecadores colgados son menos prominentes que en el Apocalipsis de Pedro, aunque no están totalmente ausentes.

Al final del viaje, Pablo llora y suspira, porque cree que lo mejor hubiese sido que esos pecadores nunca hayan nacido. Pablo y el arcángel Miguel ayudan a los pecadores implorándole a Dios misericordia. Finalmente,

Cristo aparece y reprende a los pecadores, pero les ofrece una tregua por un domingo. Pablo regresa al paraíso, donde es recibido por los justos, incluyendo la Virgen María, los patriarcas, Moisés, los profetas, Juan Bautista y Adán.

La versión copta describe aún otra visita al paraíso, y finalmente transporta a Pablo al Monte de los Olivos con los discípulos, como Pedro en el Apocalipsis de Pedro. Hay menciones de hábitos y también de monjes y monjas (HIMMELFARB, 1983, pp. 16-19).

Después de este resumen de las narraciones que serán abordadas, pasamos a analizar específicamente a los condenados y sus respectivos castigos, presentados por las narraciones, buscando puntos de continuidad y de ruptura entre ellos.

2. *Los pecadores en el Infierno: el énfasis en los pecados sexuales y verbales, y contra las autoridades eclesiásticas*

Los relatos de viajes al infierno, específicamente los castigos, tienen precedentes en fuentes griegas y en la literatura apocalíptica. De acuerdo con Himmelfarb, esa fórmula aparece en una variedad de textos con los que los escritores de los apocalipsis judíos y del período helenístico estaban familiarizados (HIMMELFARB, 1983, p. 69).

Los pecados más comunes en estos textos son los pecados sexuales y de la lengua. El adulterio y la fornicación son tratados juntos porque son difíciles de distinguir. La versión etíope del Apocalipsis de Pedro, por ejemplo, trata a las mujeres que cuelgan de sus cabellos como “fornicadoras”. Mientras que la versión griega las acusa de adulterio. Aborto e infanticidio son también difíciles de separar (HIMMELFARB, 1983, p. 69).

El énfasis en el comportamiento sexual apropiado en la literatura judía es abrumador. La pureza sexual es el camino al que la Biblia Judía direcciona a los israelitas, para que se diferencien de los vecinos que practican abominaciones. El adulterio está prohibido en los Diez Mandamientos, y la muerte es el castigo para todos los tipos de mala conducta sexual.

Esta actitud permanece y se hace presente en la literatura apócrifa, en la pseudo epigrafía, en la obra de Filón, en Qumrán y en la literatura rabínica. El énfasis es similar en la Literatura Cristiana Primitiva. E igualmente es abrumador. La diferencia es que, tal vez, la literatura cristiana tiende a fomentar el celibato, lo que es relativamente poco común en los círculos judíos antes del año 70 y luego se hizo desconocido (HIMMELFARB, 1983, p. 71).

Los pecados sexuales aparecen en partes de los textos de los períodos helenístico y romano, pero no están ni son propios del período Judío ni Cristiano, a pesar de que nos aparecen clasificados entre los mayores pe-

cados de la Grecia Arcaica y Clásica. La aparición más antigua de adúlteros en el Hades parece estar en el fragmento Hieronymous de Rodhes (siglo III a.C.) de la Vida de Pitágoras, conservado por Diógenes Laertius, donde Pitágoras dice que vio a hombres colgados en el Hades “que no deseaban tener relaciones sexuales con sus propias esposas”. Esta afirmación sería interpretada como una referencia al adulterio. Más tarde, otros autores describen castigos en el infierno por errores sexuales: incesto (Virgilio en la Eneida) y adulterio (Luciano en Menipo). Errores sexuales, o incluso tendencia o disposición a esos errores, son encontrados en listas de vicios (HIMMELFARB, 1983, p. 71).

El adulterio/fornicación es la categoría de pecado sexual más ampliamente difundida. Aparece en casi todo lugar. La pérdida de la virginidad antes del matrimonio y el aborto/infanticidio, por otro lado, aparecen casi exclusivamente en los textos del Cristianismo. Los dos pecados están casi ligados uno al otro: cinco de siete textos que hablan de perder la virginidad antes del matrimonio mencionan un castigo para el aborto/infanticidio (HIMMELFARB, 1983, p. 72).

Pecados de la lengua o pecados verbales incluyen la blasfemia, el testimonio, la calumnia y el chisme, categorías que se superponen en tantos casos, que es mejor agrupar estos pecados dentro de los de lengua. Ellos son condenados a la Biblia Hebrea, en la Literatura antigua judía, en la literatura rabínica y en la literatura cristiana primitiva. En la literatura pagana grecorromana, la preocupación no está totalmente ausente.

La blasfemia, en sentido estricto, y la ruptura de juramentos, son crímenes importantes en el pensamiento griego. La blasfemia en sentido estricto, porque en la literatura cristiana primitiva, algunos textos que mencionan la blasfemia, a menudo se refieren a “imprecar contra el vecino”, lo que podría ser visto como un mal testimonio o chisme, y esas categorías no quedan claras en sus distinciones. Pecados menos claros de la lengua no se descuidan en absoluto. Plutarco condena a los aduladores, un importante tipo social en su entorno social. Ptolomeo incluye entre los rasgos de personalidad indeseables la tendencia a la difamación, a jurar falsamente, a culpar, hablar mal, hablan de forma abusiva o hablar con frivolidad. Referencias a tales fallos, sin embargo, no son comunes (HIMMELFARB, 1983, p 72).

La prominencia de los pecados sexuales y verbales en los Viajes al Infierno, parece inspirarse más en la tradición bíblica que en la griega. Sorprendentemente, esto es mejor dividido con una relativa falta de atención a otros pecados centrales en la tradición bíblica. Por ejemplo, el asesinato y el robo aparecen pocas veces como pecados en los relatos de viajes al Infierno, aunque estén prohibidos en el Decálogo de forma clara, como es el adulterio, la blasfemia y dar falsos testimonios (HIMMELFARB, 1983, p. 73).

Puede ser que el fuerte interés por los pecados sexuales y verbales en los viajes al Infierno sea porque se trata de pecados invisibles, argumenta Himmelfarb. El chisme y la calumnia son ocurrencias diarias, impenetrables para la legislación. Cuantos más pequeños sean los grupos sociales, más intensos pueden ser los pecados. Este es de un gran realismo psicológico en la visión de San Pacomio, quien ve monjes castigados en el infierno por haber murmurado contra otros monjes. Los pecados sexuales también son, casi por definición, escenarios privados, precisamente pecados que nunca pueden ponerse de frente en los tribunales. El asesinato es difícil de ocultar, y el asesino es probable que sea llevado delante de la justicia del tribunal. Pero, para ver a los calumniadores y adúlteros cosechar su recompensa justa por sus crímenes ocultos, sería necesario esperar el castigo de los cielos (HIMMELFARB, 1983, p. 73).

En un primer esbozo, parece que los pecados y castigos de los Viajes al Infierno son una fuente promisoría para la historia social. Desgraciadamente, defiende la autora, la condenación de una práctica no necesariamente indica que ella fuese una cuestión vital para el autor o para la comunidad que habían hecho de esos textos parte de una tradición. Las variaciones en las descripciones de pecados y castigos pueden servir también como soporte y pista para entender el mundo social de los textos. Por ejemplo, es tentador indagar la base del hecho de que las mujeres, por casos de adulterio y fornicación, sean colgadas por los pechos, en los textos judíos, y por los cabellos, en los textos cristianos. Sin embargo, los cabellos de las mujeres son asociados a su sexualidad por los cristianos, pero no por los judíos (HIMMELFARB, 1983, p. 74).

Al contrario del judaísmo, el cristianismo mantiene el celibato como un ideal que se institucionalizó con la vida monástica. Las ex vírgenes del Apocalipsis de Pablo están tristes por ser señaladas como vírgenes. Algunas de las que han abortado o han sido infanticidas son identificadas, específicamente, como monjas o como padres y viudas. Eso nos lleva a sustentar a priori, aunque razonablemente, que perder la virginidad antes o no casarse y abortar o cometer infanticidio son problemas específicos en una sociedad que tenía institucionalizado el celibato. Para las monjas, el matrimonio no era una solución para su estado de embarazo (HIMMELFARB, 1983, p. 74).

En la sociedad judía, el embarazo prematuro podía ser legitimado con el matrimonio. Más allá de que el sexo antes del casamiento no era aceptado, sus consecuencias eran menos visibles, y el tema no era objeto de discusión. A más de eso, el monaquismo cristiano no explica solo las configuraciones de los textos. Los abortos e infanticidio no eran temas tratados con mucha relevancia, e incluso eran considerados aceptables en el mundo helénico y en la Grecia Clásica. La ley romana contra el aborto era

dirigida a mujeres divorciadas que intentaban abortar para privar a sus ex-maridos de la posibilidad de tener hijos. Sólo cuando el imperio se convirtió al cristianismo, el infanticidio se volvió ilegal. La ley contra el aborto no cambió.

La autora apunta que los castigos por la práctica de aborto e infanticidio tienen un peso mayor en los textos más recientes de viajes al Infierno que en los más antiguos. En los más recientes, cuando el monaquismo ya estaba institucionalizado, algunos casos de gravidez no pudieron ser legitimados apelando al matrimonio. El hecho de que un número grande de textos recientes designe a tales pecadores como monjas, viudas o padres, sugiere que en este caso los textos recientes son simples copias de los pecados listados en los textos antiguos. (HIMMELFARB, 1983, p. 75).

Durante la visita de Pablo al Infierno, un catálogo de pecados y castigos semejante al que presenta el Apocalipsis de Pedro, es presentado. Una comparación preliminar de ambos Infiernos, muestra que la VP ofrece una lista diferente de pecados y castigos, con algunos pecados que son omitidos y otros muchos que se adicionan. Comparada con el Apocalipsis de Pedro, la VP omite a los siguientes pecadores: blasfemos, seguidores del adulterio, mujeres que abortan, perseguidores de la Iglesia, testigos falsos, niños desobedientes a sus padres, esclavos desobedientes a sus maestros y adoradores de ídolos.

Los nuevos pecados adicionados incluyen las disputas inútiles en la Iglesia, cometer pecados después de la Eucaristía, difamarse unos a otros en la Iglesia, planear maldades contra el vecino y no esperar en el Señor. En ese Infierno también encontramos presbíteros, obispos, diáconos, miembros de la iglesia que no prestan atención a la Palabra de Dios o que rompen el ayuno antes de hora, los que buscaban prostitutas y los monjes que se volvieron “miserables a causa de los obstáculos del mundo”. La lista termina con aquellos que negaban las doctrinas de la encarnación, de la Eucaristía y la resurrección (CZACHESZ, 2012, p. 28).

Czachesz discute si el interés por el mundo fuera de la Iglesia está, en este Apocalipsis, disminuido. Él afirma que la versión latina silencia los datos sobre las persecuciones y los perseguidores en la lista de pecadores, sugiriendo que esta puede ser una recepción posterior a Constantino. Según él, la omisión de la idolatría apunta también en la misma dirección, sugiriendo que el contexto histórico de recepción latina de este texto sea un ambiente sin conflictos entre los cristianos y los remanentes de cultos paganos (CZACHESZ, 2012, p. 28).

El autor sostiene que lo que le interesa a la VP es la obediencia o desobediencia a los preceptos divinos dados por la Iglesia. Las fronteras del Cristianismo no están definidas desde afuera, sino que, lejos de condenar a los perseguidores y paganos, la VP se preocupa de definir la ortodoxia.

El texto delinea las fronteras entre salvación y perdición en términos dogmáticos más que en connotaciones étnicas. Los castigos más crueles son sufridos por los miembros del clero (presbíteros, obispos, diáconos) que han sido negligentes en sus cargos. Szachesz apunta que la VP supera al Apocalipsis de Pedro en la lista de pecados relacionados a la sexualidad. Para el adulterio, la homosexualidad y la pérdida de la virginidad antes del matrimonio, él agrega a los hombres y mujeres que buscan prostitutas (CZACHESZ, 2012, p. 29).

Al volver los ojos a los Hechos de Felipe, vemos que no existe gran diferencia. La gran mayoría de los pecadores condenados al Infierno son hombres y mujeres condenados por blasfemar contra las autoridades eclesíásticas y por difamar a las vírgenes y eunucos que vivían en santidad (PIÑEIRO, 2011, p. 25).

A continuación presentaremos una visión general de los castigos sufridos por los condenados en esos textos, buscando analizar sus continuidades y rupturas, a partir de los análisis hechos por Martha Himmelfarb y Stvan Czachesz.

2.1 *Los castigos de los condenados en el Infierno*

Un aspecto que llama mucho la atención en la lectura de textos señalados resumidamente arriba son los castigos que sufren los condenados en el infierno. Las torturas y sufrimientos a los que están sometidos los pecadores en sus propios cuerpos causan las más variadas reacciones en los interlocutores: pasan por momentos en que viajar en la imaginación de esos castigos causa repulsión, asco, llegando a momentos que provocan risas (CZACHESZ, 2012, p. 9).

István Czachesz defiende la presencia, en esos textos, de lo que el autor ruso Mikhail Bakhtin llama “realismo grotesco”. Él anota que tal aspecto grotesco puede ser observado en narraciones griegas con la intención específica de hacer reír, con pequeñas anécdotas, aunque, de forma diferente, en esas fuentes la intención es castigar a los muertos, más que provocar momentos de humor (CZACHESZ, 2012, p. 9).

En primer lugar, es posible observar que los castigos del Apocalipsis de Pedro presentan una figura distorsionada del cuerpo: las cabezas son pisoteadas en el lodo (eufemismo probablemente para referirse a excrementos), mujeres que son colgadas por los cabellos, ojos que son quemados, bocas que son quemadas con llamas ardientes, personas que muerden sus lenguas y son ahorcadas/colgadas con ellas, gusanos que devoran las entrañas, personas que son quemadas con lenguas de fuego a la altura de la cintura, hombres que son ahogados con sus órganos sexuales, ricos que danzan sobre piedras afiladas.

Todos los cuerpos son, al mismo tiempo, disecados. A pesar de que la mayoría de veces el infierno es descrito como un lugar horrible, en general, cuando el cuerpo está sujeto a castigos, la mayoría de veces por inmersión en el fuego o por ahorcamiento o siendo colgados, es posible observar una focalización en partes concretas de los cuerpos de los condenados en todos los casos. Czachesz observa que, de acuerdo a una visión más general, la lógica de pecados y castigos en el Apocalipsis de Pedro puede ser comparada con la ley de retribución de la Torá (Ley del Talión de Ex 21) (CZACHESZ, 2012, p. 11).

Himmelfarb sugiere, respecto a la Ley de la Retribución, que los castigos de medidas por medidas son un componente significativo en la mayoría de los textos de viajes al infierno. Uno de los casos más comunes para los pecadores es castigarlos colgándolos por el miembro con el cual había pecado. Esta es una de las formas más comunes de castigo con la modalidad ojo por ojo. En el mundo antiguo, apunta la autora, ser colgado era menos usado como ejecución que como desgracia pública. Era utilizado más para humillar que para provocar la muerte (HIMMELFARB, 1983, p. 89).

Deuteronomio y muchos otros pasajes bíblicos ilustran el uso de la ejecución, colgando a los pecadores en árboles como una forma de humillación (Gen 40,19; Jue 10,26; 2Sam 21,12; 2Sam 4,12; Est 8,7 y 9,13). La Biblia hebrea usa el término “colgar” que es traducido al griego del NT para referirse a la crucifixión, y Pablo hace referencia a Deut 21 en Gal 3, cuando menciona la crucifixión de Cristo.

Esta forma de colgamiento como castigo y desgracia aparece también en fuentes griegas y romanas. En *Gorgias*, por ejemplo, Platón habla de los peores pecadores colgados en la prisión del Hades. En los viajes al Infierno, los hombres son constantemente colgados por los órganos sexuales debido a la fornicación. Ser colgados en el infierno no es un método de ejecución, sino una forma de castigo, punición donde su mayor ganancia es la humillación, que es particularmente apropiado para un tormento sin fin en el infierno, donde la ejecución no tiene mayor significado (HIMMELFARB, 1983, p. 89).

Examinando los castigos por colgamiento, se percibe dos tipos de pecados mencionados antes: verbales y sexuales. Los pecados verbales son uniformemente castigados colgando a las personas por la lengua, sea porque han pecado por falso testimonio, chisme, blasfemia, mentiras. Los pecados sexuales tienen resultados diferentes para hombres y para mujeres, y entre las mujeres existen diferencias entre los textos judíos y cristianos. Los judíos cuelgan a las mujeres por los pechos, los cristianos por los cabellos. Los hombres son colgados por los genitales, las manos, los pies y los ojos, debido a sus pecados sexuales (HIMMELFARB, 1983, p. 90).

Para discutir este principio de la Ley de la Retribución en los castigos en el Infierno, en el caso del Apocalipsis de Pedro, observemos la siguiente tabla:

Pecados	Castigos
Los que blasfeman contra la vida de los justos.	Colgados por la lengua, fuego.
Alejarse de la Justicia.	Piscina de larvas.
Hombres que cometieron adulterio.	Colgados por los órganos sexuales, con la cabeza en el lodo (heces).
Asesinos.	Atormentados por réptiles e insectos, con sus víctimas presentes, diciendo: “¡Oh, Señor, justo es este juzgamiento!”.
Mujeres que se embarazaron fuera del matrimonio y buscaron abortar.	Sentadas en una piscina de descargas y excrementos, con los ojos quemados por llamas enviadas por sus bebés.
Infanticidio.	Animales que se alimentan de la carne y de la leche podrida de la madre y se alimentan de los padres
Perseguir y matar a los justos,	Sentados en lugares oscuros, son quemados hasta la altura de la cintura, torturados por espíritus malos, con las vísceras devoradas por gusanos.
Blasfemar y hablar mal de la vida de los justos.	Devoran sus propios labios y los ojos perforados con una vara.
Falso testimonio.	Devoran su propia boca con llamas de fuego en los labios.
Aquellos que confiaron en sus propias riquezas, no tuvieron misericordia con los huérfanos y las viudas, e ignoraron los preceptos de Dios.	Vestir trapos y bailar sobre clavos y piedras incandescentes.

Pecados	Castigos
Prestar dinero con intereses abusivos.	Permanecer en una piscina o tanque de sangre, pus y lodo burbujeante.
Hombres que actuaron como mujeres, y mujeres que se relacionaron entre sí.	Unos empujando a otros a un abismo sin fin.
Aquellos que hicieron ídolos en el lugar de Dios.	Juzgados en un lugar lleno de un fuego muy alto.
Los que abandonaron los caminos de Dios.	Quemados, asados.
Los que desobedecieron a sus padres.	Resbalar hacia un lugar abajo repetidamente, y colgados y atormentados por pájaros carnívoros.

Czachesz, subraya que si se observan de cerca las torturas en el Apocalipsis de Pedro, se puede observar que el orden de los pecados y castigos es similar, pero no exactamente idéntica a la ley del Talión (Ex 21). El principio de retribución de ojo por ojo de la ley del Talión se realiza, con sentido propio, sólo en dos casos según el autor: los perseguidores del cristianismo, que son devorados por los gusanos y las víctimas que miran a sus asesinos ser devorados por reptiles e insectos. Este autor afirma que en tales casos, es necesaria la interpretación para identificar claramente el principio de Talión (CSACHESZ, 2012, p. 13).

Este autor sostiene que los textos de Viajes al Infierno parecen ser mucho más rígidos y, por lo tanto, propone abandonar el principio de la Ley de Talión y pensar en el pasaje mucho más conocido del Sermón de la Montaña, en Mateo 5,29-30:

Si tu ojo derecho te hace pecar, arráncalo y échalo fuera, porque es mejor perder una parte de tu cuerpo, a que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno. Y si tu mano derecha te hace pecar, córtala y échala fuera; porque es mejor perder una parte de tu cuerpo, que todo tu cuerpo se queme en el infierno.

Czachesz defiende el concepto que está por detrás de esto, que también está presente en el judaísmo rabínico, cual es que ciertos crímenes o pecados son cometidos por partes del cuerpo: “Los miembros del cuerpo

que cometen transgresiones serán castigados en la Gehena con mayor severidad que los demás miembros”.

El hecho es que en el infierno del Apocalipsis de Pedro, los miembros que cometieron pecados específicos son más castigados que el resto de los miembros del cuerpo: la blasfemia está conectada con los labios y la lengua; el falso testimonio con la lengua y la boca; el adulterio con los cabellos en las mujeres, y los genitales en los hombres. En la Torá, según el autor que estamos siguiendo, la persona como un todo es responsable de sus faltas y paga con la parte del cuerpo que causa la herida en otro. En el Sermón del Monte y en el Apocalipsis de Pedro, los miembros individuales del cuerpo pierden el control, causando los pecados de las personas y, por eso mismo, deben ser castigados (CZACHESZ, 2012, p. 14).

Otra forma de castigo en los Viajes al Infierno está reservada a los padres que cometieron infanticidio y aborto. Un aspecto curioso de estos castigos es la presencia de los niños, quienes acusan a sus padres delante de Dios. El Apocalipsis de Pedro es el texto más antiguo que hace este tipo de descripciones del castigo: el capítulo 8 de la versión etíope describe dos castigos, uno seguido del otro. En el primero, las mujeres caen de rodillas en un montículo de excrementos o fluidos menstruales.

Sus hijos se sienten al lado opuesto a ellas y unos rayos salen de sus ojos, quemando los ojos de sus madres. En el segundo castigo, hombres y mujeres están desnudos, y sus hijos, que están en un lugar de gozo, los acusan delante de Dios.

Leche es derramada de los senos de las madres, y se transforman en fieras devoradoras que torturan eternamente a los padres, “porque ellos rompieron el mandamiento de Dios y asesinaron a sus hijos”. En ambos castigos, los padres son confrontados por sus hijos. La versión griega del Apocalipsis de Pedro sólo tiene el primer castigo, que es definido como castigo por un aborto (HIMMELFARB, 1983, p. 97).

A más de las diferencias que hay entre pecados, tampoco los castigos en la VP son los mismos que los del Apocalipsis de Pedro. Para Czachesz, la ausencia de cuerpos inmersos en lodo y excrementos en la VP puede ser explicada porque tales castigos pudieron tener un telón de fondo cómico que, definitivamente, no parece ser la intención del texto. Otros castigos ausentes en la VP son: condenados caminando sobre objetos puntiagudos, golpeándose o mordiéndose unos a otros o siendo quemados en calderas.

En ambos Apocalipsis, estás presentes grandes abismos con inmensos locales que albergan al Infierno. En tales abismos, observamos que hay referencias a la imagen de Tártaro, en la descripción de Platón, y una posible reflexión del abismo donde es lanzado Satanás, en Apocalipsis 20,1-3. En el Apocalipsis de Pedro, hombres y mujeres, eternamente, se empujan mutuamente a un gran abismo.

En la VP, existen dos diferentes lugares que se asemejan a Tártaro: primero, hay pozos hondos conectados a un abismo tan profundo que una piedra lanzada allí no alcanzaría el fondo antes de cinco siglos (VP, cap. 32). Antes del final de su jornada, Pablo es llevado por el ángel a la boca de un abismo donde están los condenados por pecados más graves, es decir los que más sufren; es una boca tan estrecha que sólo puede ser juzgado allí un hombre a la vez, y es tan profunda que jamás la existencia de un condenado podrá ser recordada nuevamente (CZACHES, 2012, p. 30).

La primera escena descrita en los Hechos Apócrifos de Felipe también presenta un abismo donde una mujer con apariencia de dragón alienta a los condenados a que se empujen mutuamente dentro de ese abismo. Es la primera aparición de un abismo que, posteriormente, en otros capítulos será la designación específica para el Infierno.

En el capítulo 2 de los Hechos de Felipe, el apóstol, en un exceso de ira, ordena que el terreno se abra y engulla al sumo sacerdote que va de Jerusalén hasta Hierápolis para enfrentarlo. En ese momento, el sumo sacerdote es tragado por la tierra, y el texto afirma que éste cayó en el abismo (PIÑEIRO, 2011, p. 71).

Una vez más, en Hechos XV, cuando es condenado al martirio por la ciudad, Felipe ordena que la tierra se abra y los engulla a todos, por haberlo condenado a él, junto a Bartolomé y su hermana (PIÑEIRO, 2011, p. 195).

La VP aporta una descripción sin precedentes de tortura: la perforación de los intestinos con ganchos, personas que son apedreadas en la cara, gusanos que salen de las bocas y narices, cuchillos de fuego cortando los labios y la lengua de los condenados, condenados con especie de collares de fuegos en la garganta sentados en el hielo y en la nieve, con un poco de alquitrán y azufre o vistiendo ropas diseñadas con estas sustancias y tapándole las fosas nasales. En los Hechos de Felipe, uno de los primeros condenados tiene heridas dejadas por los gusanos, que luego se convierten en fuego que les devora las entrañas como castigo por difamar las virtudes de vírgenes (PIÑEIRO 2011, p. 39).

3. *La lógica de los castigos y el intento de explicarlos*

Los autores discuten respecto a las continuidades y rupturas en el tema de los pecadores y los castigos en los infiernos descritos en los Hechos Apócrifos de Felipe, en el Apocalipsis de Pedro y en el Apocalipsis de Pablo. Según los autores, los textos presentan el Principio de Retribución de la Ley del Talión en la Torá como una posibilidad para explicar el por qué los condenados están siendo castigados en miembros específicos de sus cuerpo, con los que cometieron el pecado: la lengua y los labios en el

caso de pecados verbales; los órganos genitales (incluido el caso donde con eufemismo se habla de pies o manos) y los pechos y pelo, en el caso de las mujeres.

Otro punto relevante cuando se trata de percibir alguna lógica en los castigos sufridos por los condenados en esas visiones del Infierno, es la comprensión del concepto de cuerpo humano en el mundo antiguo. Czachesz defiende que la literatura paulina, específicamente Romanos 7, muestra el origen de los comportamientos morales, fuera de un ámbito de batalla entre el bien y el mal, especificando otra batalla entre los miembros del cuerpo. Esto retoma el principio ético de Jesús en Mateo y Marcos, ya referido antes, de preferir “cortar el miembro que induce al pecado” (CZACHESZ, 2012, p. 57).

Esta sería una lógica sugerida para las descripciones de pecados y el castigo. Sin embargo, en algunos casos, la aplicación de esta lógica requiere de cierto esfuerzo. Lo que se puede observar, en estos casos, es una sensación general de venganza, por ejemplo, en los niños abortados que asisten y participan en las condenaciones de sus padres. Los Hechos de Felipe y la *Visio Pauli*, por ejemplo, prestan menos atención a la conexión entre pecados y partes del cuerpo. Aun así, existe un patrón fácilmente reconocible, como algunas categorías relacionadas con la disciplina eclesiástica (CZACHESZ, 2012, p. 59).

Czachesz señala que lo que sugieren las descripciones de castigos en el Infierno, de los textos de los primeros cristianos, refleja los sufrimientos de los mártires cristianos y las torturas aplicadas por las autoridades romanas en general. Las fuentes grecorromanas sobre torturas son relativamente parcas. La razón, probablemente, es la aversión estética a la descripción del sufrimiento físico, lo que también explica la ausencia de tales detalles en textos mitológicos. En el sistema legal, la tortura era aplicada principalmente a los esclavos, cuyos testimonios no fuesen aceptados. La tortura de ciudadanos libres estaba restringida. Los ciudadanos romanos, con excepción del *crimen malestatis* (pena por algún crimen), no eran torturados hasta Marco Aurelio (160-80 d.C.). La tortura era utilizada fuera del marco legal como instrumento de terror dictatorial (CZACHESZ, 2012, p 32).

Se utiliza las *Actas de los Mártires* como referencia para mostrar el uso de la tortura contra los cristianos, por parte de las autoridades romanas, sin embargo aunque se mencionan torturas en tiempos de Domiciano, no hay ninguna mención de torturas. Por lo tanto, si el Apocalipsis de Pedro fue escrito en la primera mitad del siglo segundo, eso no muestra que las descripciones del Infierno reflejen el sufrimiento de los mártires.

El hecho es que los redactores de los textos apocalípticos cristianos tuvieron poco que inventar sobre la tortura en el Infierno. Sigue siendo di-

fácil decidir, sin embargo, si ellos se basaron en la experiencia histórica o si usaron una tradición literaria. Básicamente, podemos excluir, argumenta Szachesz, la posibilidad de que ellos concibieran el Infierno como un medio de venganza por las persecuciones. Las figuras de perseguidores y adoradores de ídolos aparecen en el Infierno del Apocalipsis de Pedro, pero están ausentes en los Hechos de Felipe y en la VP. Incluso en la redacción final, los castigos aplicados a estos pecadores no pueden ser típicamente asociados con la experiencia de las persecuciones (CZACHESZ, 2012, p. 35).

En la VP, los castigos más realistas son aplicados a los miembros desobedientes de la Iglesia. La tortura de sacerdotes, obispos, diáconos y monjes se puede conectar fácilmente con la experiencia histórica de los cristianos. Tales figuras prominentes de la Iglesia institucionalizada, junto a los blasfemos también arden entre los condenados al castigo al final de la descripción infernal de los Hechos de Felipe.

Por último, es necesario mencionar que en el periodo pos Imperio de Constantino, muchas y nuevas herramientas de tortura fueron importadas, algunas de las cuales también encontraron sus lugares en el inventario del Infierno (CZACHESZ, 2012, p. 35).

4. *Líneas conclusivas*

En la lectura de las fuentes presentadas en este artículo se puede percibir lo difícil que es trazar una teoría que dé cuenta en la definición de posibles “orígenes” del tema de las descripciones de los castigos de los condenados en el Infierno. El camino para comprender el tema, por lo tanto, parece pasar más a la luz de la teoría literaria, de la intertextualidad y de la recepción de aspectos “históricos”. Es decir, al acercarse a tales textos, un lector desprevenido se encontrará con rupturas de las cuales la exégesis tradicional no siempre dará cuenta.

Por lo tanto, es necesario pensar en caminos alternativos, por ejemplo, romper con cronologías tradicionales, comprendiendo los textos apócrifos como parte importante de una red textual, del *corpus* literario del Cristianismo Primitivo. Otra camino posible es la aproximación de los textos a la luz de los teóricos literarios como Bakhtin y Lotman, en el intento de comprensión de esas fuentes como parte importante de la construcción de la imaginarios religiosos y culturales del Cristianismo de los primeros siglos.

Buscamos en este artículo, rescatar un tema precioso para la constitución de ese imaginario: los viajes, visiones y descripciones del Infierno en los Hechos Apócrifos del Apóstol Felipe, en comparación con los Apocalipsis Apócrifos de Pedro y Pablo, con énfasis en los temas de las condenaciones de pecadores, llenos de elementos considerados bizarros y que pueden ser leídos a la luz de la teoría del cuerpo grotesco de Mikhail Bakh-

tin, quien apunta exactamente en dirección de los cuerpos traspasando los límites de lo posible, en las exageraciones de los gestos.

Contamos también, desde un punto de vista teórico, con Iuri Lotman y el concepto de semiósfera y semiótica de la cultura, que apuntan a esos límites híbridos de fronteras que se dan en los aspectos literarios e imaginarios de los textos analizados.

Tales teóricos son utilizados por (y en diálogo con) autores como Martha Himmelfarb e Istvan Csacshesz, quienes describen con una riqueza de detalles aspectos del tema del Infierno en textos del Cristianismo Primitivo, y presentan, ellos mismos, sus teorías acerca de los orígenes y posibles explicaciones para la presencia de determinado grupo de pecadores y sus respectivas condenaciones y la utilización de castigos específicos en esas torturas.

Nos damos cuenta de lo difícil que es la tarea de concluir algo acerca de un tema como éste, ya que las fuentes presentan tantas rupturas e hibridismos. Sin embargo, lejos de desanimarnos, tales elementos despiertan fascinación y aguzan un mayor interés para la investigación, dejando siempre un amplio terreno que debe ser auscultado en la búsqueda de nuevos descubrimientos sobre cómo configurar el imaginario religioso de los primeros cristianos.

No pretendemos, por lo tanto, concluir o afirmar que es posible definir que los castigos de los condenados al Infierno son explicables por esta o aquella teoría. Autores como los presentados anteriormente hacen sus anotaciones y teorías sobre los orígenes y los motivos sobre tales castigos. Ante la pretensión de teorías definitivas, lo que podemos percibir a través de este trabajo son motivos literarios en común, continuidades, rupturas e hibridismos entre los textos. En este sentido, el camino para acercarse a tales textos implica considerar tales rupturas y continuidades, y no concluir, sino percibir tales motivos literarios.

Referencias bibliográficas

- BAKHTIN, Mikhail. Formas de tempo e cronotopo no romance – *ensaios de poética histórica*. En: *Questões de Literatura e de Estética*. Tradução de Aurora F. Bernardini et all. São Paulo: Hucitec/ Anablume, 2010 B, pp. 211-362.
- BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BURRUS, Virginia (Ed.). *Late Ancient Christianity (A People's History of Christianity)*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- COLLINS, John J. *A imaginação Apocalíptica*. Uma introdução à literatura apocalíptica judaica. [Trad. Carlos Guilherme da Silva Magajewisk]. São Paulo: Paulus, 2010. (Colección Academia Bíblica). 477p.

- CZASCHESZ, Itsvan. *The Grotesque Body in Early Christian Discourse – Hell, Scatology and Metamorphosis*. New York: Routledge, 2014. 241p.
- CROSSAN, John Dominic. *O Nascimento do Cristianismo: O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. Bárbara Theoto Lambert [trad.]. São Paulo: Paulinas, 2004. 701p.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em Busca de Jesus. Debaixo das pedras, atrás dos textos*. Jaci Marraschin [trad.]. São Paulo: Paulinas, 2007. 323p.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em Busca de Paulo. Como o Apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. Jaci Marraschin [trad.]. São Paulo: Paulinas, 2007. 423p.
- GABEL, John B e WHEELER, Charles B. *A Bíblia como Literatura*. São Paulo: Ediciones Loyola. 1993. 263p.
- HIMMELFARB, Martha. *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*. Pennsylvania: University Of Pennsylvania Press, 1983. 198p.
- KOETER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento. Volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo*. Euclides Luiz Calloni (trad.). São Paulo: Paulus, 2005. 409p.
- LEITE, Francisco Benedito. Mikhail Mikhailovich Bakhtin: *breve biografia e alguns conceitos*. En: Revista Magistro: Revista del Programa de Pos-Graduación en Letras y Ciencias Humanas – UNIGRANRIO. Rio de Janeiro: número 1, volumen 1, 2011. 21p.
- LOTMAN, Yuri. *La semiósfera I: semiótica de la cultura y del texto*. Traducción del ruso de Desiderio Navarro. Madrid: Ediciones Cátedra S. A., 1996. 174p.
- LOTMAN, Yuri. *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*. En: Entretextos: Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura. Número 2 de noviembre de 2003. 6p.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *O Imaginário do Além-Mundo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval: Itinerários de Recepção*. Obra en la prensa de la editora metodista.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.) *Religião de Visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Ediciones Loyola. 2005. 340p.
- PIÑEIRO, Antonio Sáenz y CIERRO, Gonçalo del (co-autor). *Hechos Apócrifos de los Apóstoles. Volumen 3*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011. 1223p.

Prof. Dr. Valtair A. Miranda¹
Facultad Bautista del Rio de Janeiro

Narraciones de martirio y construcción de comunidades cristianas en los siglos II y III²

Martyrdom narratives and building of Christian communities in the second and third centuries

Resumen

Queremos analizar de forma comparativa algunas narraciones de martirio encontradas en los Hechos Apócrifos (*AtAd* 51-65; *AtPd* 33-41). Estas narraciones señalan la importancia que la definición de quien es el héroe de la comunidad tiene para la construcción de la propia comunidad. Definir un héroe es, en último término, un ejercicio de poder, poder este que define los límites de identidad, esclarece la alteridad, refuerza las prácticas y creencias religiosas, genera roles sociales, legitima gobiernos, socializa visiones del mundo. En otras palabras, construye la comunidad y el mundo a su alrededor. Este tipo de reflexión contribuye a la comprensión de las dinámicas y conflictos en el proceso de construcción cultural de las comunidades cristianas latinoamericanas.

Palabras-clave: Hechos Apócrifos de los Apóstoles, Martirio, Cristianismo, Antiguo, Identidad Social, Historia de las Religiones.

Abstract

We want to analyse comparatively some martyrdom narratives found in Acts of the Apostles (*HchAn* 51-65; *HchPd* 33-41). These narratives indicate the importance that the definition of who is the community hero has to build the community. Set a hero is ultimately an exercise of power, a power that defines identity limits, clarifies otherness, reinforces religious beliefs and practices, generates social roles, legitimizes governments, socializes world-views. In other words, build the community and the world around you. This kind of reflection contributes to the understanding of the dynamics

¹ Es graduado en Historia y Teología. Maestro en Teología y Ciencias de la Religión, doctor en Ciencias de la Religión y Doctorando en Historia. Es profesor en la Facultad Bautista del Rio de Janeiro.

² Una versión anterior de este texto fue presentada en el Encuentro Internacional de la Sociedad de Literatura Bíblica, en Buenos Aires, en julio de 2015.

and conflicts in the cultural construction process of Latin American Christian communities.

Keywords: Apocryphal Acts of the Apostles, Martyrdom, Early Christianity, Social Identity, History of Religions

Los cinco grandes Hechos Apócrifos (Andrés, Juan, Pedro, Pablo y Tomás) cuentan historias de viajes, aventuras y predicación de los apóstoles. A pesar de presentar un contenido relativamente único cuando se lo compara con otros, sus autores no tuvieron ninguna duda en cuanto a la manera de terminar la obra. En todos ellos, el héroe de la obra, el apóstol, después de haber desmantelado a sus adversarios en debates públicos, después de hacer prodigios impresionantes y curiosos cómo resucitar a los muertos, hacer que peces muertos vuelvan a nadar, enseñar a un cachorro de león a hablar, cierra su misión con su propia muerte. Sólo en un caso, en los Hechos Apócrifos de Juan, el apóstol muere tranquilamente (HchJn 111). En los otros cuatro Hechos, la muerte del apóstol es el resultado de la persecución por parte de una sociedad violenta. Tomás fue muerto por las lanzas de cuatro soldados, al mismo tiempo (HchTm 168) y Pablo fue decapitado. Y en el caso de Andrés y Pedro, los apóstoles murieron en una cruz (HchAn 51-65; HchPd 33-41).

Con especial énfasis en estos dos últimos casos, Andrés y Pedro, queremos preguntar: ¿qué tipo de fenómeno religioso, histórico y literario es este? ¿Para qué fueron narradas historias como estas? ¿Qué intereses estaban siendo atendidos en esta peculiar representación de sufrimiento y de la muerte? Para responder a estas preguntas primero miraremos a la tradición judía de martirio, tratando de comprender la forma en que éste se manifiesta y fue utilizado en diferentes circunstancias por las comunidades cristianas.

Un concepto de martirio

H. Strathmann define “martirio” de los nominativos griegos *martys*, *martyros* y *martyr*, que parecen haberse originado en la raíz griega *smer*, cuya traducción sería “tener en mente”, “recordar”, como la palabra griega *mermeros* (“aquel que delibera” “aquel que piensa bastante”), o en los verbos *mermairo* y *mermerizo* (“considerar”, “deliberar”). Es en este sentido que mártir es aquel que recordaba, aquel que tenía conocimiento de alguna cosa y podía presentar su palabra respecto al asunto en cuestión (STRATHMANN, 1968, p. 475).

En este mismo orden de ideas, el verbo *martyrein* significaba “ser testigo”, “actuar como un testigo” o, simplemente, “testimoniar algo”. El sus-

tantivo secundario *Martyría* indicaba el comportamiento del testigo. Ya *Martyrion* apuntaba a la prueba del testimonio.

Estos términos aparecen en las demandas judiciales, cuando un relato necesitaba ser aceptado o denegado. Es también con este mismo significado básico que ellos podían ser encontrados en la Septuaginta³ (la versión griega de la Escrituras judías) y en la mayoría de ocurrencias del Nuevo Testamento cristiano⁴ (también en griego). Pero, poco después del 155 de la Era Común, cuando un autor anónimo de la iglesia de Esmirna, en Asia Menor, escribió un documento titulado *Martirio de Policarpo*, el significado del término apareció ya ampliado:

Hermanos, nosotros les escribimos respecto de los mártires y del bienaventurado Policarpo, que fue perseguido sin cesar, sellándolo con su martirio [...] Felices y generosos todos los mártires que surgen de voluntad de Dios (Martirio de Policarpo 1,1; 2,1).

En este antiguo relato cristiano, el “martirio” no sólo es “testimoniar” o “confirmar la veracidad de una historia”. El martirio es la muerte del testigo, y mártir es un testigo que muere. Tiene que ver con la muerte del anciano obispo de la Iglesia de Esmirna, Policarpo, en el contexto de una persecución en la ciudad, probablemente a principios del año 155. Eusebio de Cesarea, más tarde, a principios del siglo IV, dirá que Policarpo fue quemado vivo en una arena (Hist. Ecl. IV, 15, 36-38):

Cuando pronunció el Amén y terminó su oración, los encargados del fuego lo encendieron, pero haciéndose una gran llama, vimos un prodigio, aquellos a los cuales fue dado verlo y que fuimos conservados para anunciar a los demás lo que pasó. Sucedió que el fuego, formando una especie de bóveda, como la vela de un navío llevado por el viento, protegió el cuerpo del mártir como una muralla alrededor. Y nosotros, en verdad, sentimos una fragancia tal, como exhalada por el incienso o por cualquier aroma precioso. Después, viendo aquellos malvados que el cuerpo no podía ser consumido por el fuego, ordenaron al confector (verdugo) que se aproxime y le clave por la espalda.

La crónica del martirio del líder de los cristianos de Esmirna es importante, porque parece ser uno de los más antiguos documentos del cristianismo antiguo, escrito especialmente para describir la muerte de un cristiano. En el documento, la idea de testimonio permaneció en el “martirio”, pero el contexto judicial fue minimizado. Se sumó a él también la

³ *Martyrion*, con más de 290 apariciones, *martyria*, con 12, y el verbo *martyreo*, con 17, son los términos más comunes.

⁴ El verbo *martyreo* aparece 76 veces; *martyria*, 37; *martyrs*, 35.

noción de sufrimiento. Como resultado, mártir es aquel que sufre para testimoniar. En el cristianismo del siglo segundo, el término pasó a designar una persona que experimentaba el sufrimiento y, eventualmente, la muerte, en función de su pertenencia al movimiento de Jesús.

Los mártires macabeos

Es posible apuntar algunas tradiciones que tuvieron un papel importante en la forma cómo el cristianismo transformó el término “martirio”. Una de esas viene en las antiguas historias respecto a judíos que morían en el enfrentamiento con los monarcas helenísticos, a mediados del siglo II antes de la Era Común, durante las políticas de helenización de los sucesores de Alejandro Magno. Antíoco Epifanes (215-164), rey seléucida de Siria prohibió diversas prácticas religiosas y volvió obligatorias otras tantas prácticas paganas en Jerusalén y en los territorios del antiguo Israel. La presión griega acabó llevando al sacerdote Matatías, ayudado por sus cinco hijos (1Mac 1.1-69) a instaurar el conflicto que se conoció como la Guerra de los Macabeos (GALLAZZI, 1991, p. 46-56).

En poco tiempo, los hijos de Matatías, escondidos en las cuevas de Palestina, recibieron a grupos y grupos de hombres dispuestos a luchar contra los griegos. Como las fuerzas de Antíoco eran mayores, más organizadas y fuertes, la posibilidad de enfrentar la muerte era bien real. Los judíos evitaban la confrontación directa, prefiriendo las tácticas de guerrilla. De todos modos, según el autor de 2 Macabeos, que escribió su libro algunas décadas después del conflicto, eso no impidió la muerte violenta de muchos judíos, y la tortura de muchos otros para adaptarse a las costumbres griegas. Algunos de estos relatos son importantes para nuestra comprensión del martirio. Una de ellos es la historia de siete hijos de una viuda que se negaron a comer carne de cerdo debido a sus leyes religiosas (2 Mac 7,1-42). Esta es la descripción de la muerte del primer hijo:

El rey, enfurecido, ordenó que se pusiesen al fuego sartenes y calderos. Vuelos éstos incandescentes, mandó que se le cortase la lengua al que había hecho de portavoz de los demás, y le arrancasen el cuero cabelludo y le cercenasen las extremidades; todos esto en presencia de los otros hermanos y de su madre. Ya mutilado en todos sus miembros, mandó que le llevasen al fuego y se hiciesen asar, por cuanto aún respiraba. Difundiendo entre sí abundantemente el vapor de la asadera, los otros se exhortaban entre sí y con su madre, a morir generosamente (2 Mac 7.3-5).

La historia es larga e incluye los detalles del suplicio de cada hijo antes los ojos de la madre. Finalmente, ella misma fue asesinada violentamente. En una historia como ésta no basta morir. Es necesario sufrir mucho.

Los hijos de la viuda perdieron el cuero cabelludo, fueron mutilados, quemados en calderos. Ellos fueron amputados en sus miembros, sus vientres abiertos, sus ojos pegados y sus lenguas cortadas. Antes de cada muerte, pequeños diálogos fueron intercambiados entre torturador y torturado, contruidos para evidenciar el valor y la fe de los que sufrieron.

Los relatos de guerra están llenos de escenas de violencia, pero las descripciones de 2Macabeos están marcadas por algunos aspectos. En primer lugar, parece indicar que la confrontación comenzó en función a querellas religiosas. En la óptica del autor anónimo los judíos luchaban no necesariamente por el control de un determinado espacio de tierra, sino por la libertad de practicar su culto y sus ritos religiosos. Es una guerra por su Dios, y por ello es una guerra santa. En segundo lugar, la plasticidad de las muertes violentas promueve un determinado tipo de héroe. Éste es aquel que muere violentamente en función de su religión. Los descendientes de estos héroes, después que termina el conflicto, y han asumido el dominio sobre Judea, exaltarán la memoria de sus hermanos muertos violentamente. El término “mártir” no debió ser usado para describir a los héroes macabeos, sino para que sus historias inspiraran a muchos cristianos, como Policarpo, uno de los más antiguos cristianos que recibió tal título (MOSS, 2012, p. 44).

El sufrimiento de Jesús

Un segundo elemento importante para componer el concepto de martirio cristiano viene de la muerte de Jesús, el fundador del movimiento. A pesar de que el autor del Evangelio de Mateo argumenta que el sufrimiento del hijo de María ya se esperaba (Mt 16,21), difícilmente sus discípulos, que descendieron de Galilea a Jerusalén, en algún momento de la década del 30 en el siglo primero, imaginaron que su Maestro tendría un fin tan violento. Él fue asesinado algunos días después de llegar a la ciudad, clavado por las manos y pies, en una cruz romana.

Entonces, Pilatos les soltó a Barrabás, y después de haber azotado a Jesús, se los entregó para que sea crucificado. Los soldados del gobernador, llevaron a Jesús hasta el pretorio y reunieron en torno a él a toda la cohorte. Lo despojaron de sus vestidos, le cubrieron con un manto escarlata; tejieron una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza, y en la mano derecha le pusieron un bastón; y, poniendo delante de él, lo golpeaban diciéndole: “¡Salve, rey de los judíos!”. Y lo escupían y tomando el bastón, le golpeaban con él en la cabeza. Después de haber sido apaleado, le arrancaron el manto y lo vistieron con sus propios vestidos. En seguida, lo llevaron para ser crucificado. Al salir, encontraron a un cireneo, llamado Simón, a quien obligaron a ayudarlo a cargar la cruz. Y llegando a un lugar llamado Gólgota, que

significa 'Lugar de la Calavera', le dieron de beber vino con hiel; pero él, probándolo, no quiso beber. Después que lo crucificaran, se repartieron entre ellos sus vestiduras, echándolas a suerte. Y sentados allí, esperaron. Por encima de su cabeza pusieron un escrito con el motivo de la acusación: ESTE ES JESÚS, EL REY DE LOS JUDÍOS (Mt 27,26-37).

Las tradiciones mesiánicas judías⁵ difieren bastante en cuanto al perfil humano del mesías, aunque de manera general, ninguno de esos grupos esperaba un destino tan doloroso para el enviado de Dios. Justamente, a causa de las expectativas mesiánicas, la noticia de la resurrección, que comenzaron a correr poco después de la muerte de Jesús, no fueron suficiente, por sí misma, para impedir el colapso del movimiento. No bastaba con sostener que Él había resucitado. Era necesario reflexionar sobre el lugar de su muerte en el contexto de las tradiciones mesiánicas. La respuesta de estos discípulos, sostenidas en fuentes tan antiguas como las cartas de Pablo (1Cor 15,1-58), poco más de una década después de la muerte de Jesús, apuntaba a una definitiva necesidad de la muerte. La descripción que el antiguo profeta Isaías (siglo VIII antes de la Era Común) hiciera del "siervo sufriente" (Is 53,1-12) ayudó a las comunidades de discípulos a reinterpretar el sufrimiento y la muerte de su Maestro. Para estas comunidades, era necesario que Jesús muriera de forma dolorosa y violenta, para que Dios libere, perdone los pecados y salve a la humanidad.

Una invitación al martirio

De todos modos, este debate sobre el perfil mesiánico Jesús volvió en el último libro de las Escrituras cristianas, el Apocalipsis de Juan. El libro fue escrito por un judío de nombre Juan, durante un exilio en la isla de Patmos, una isla de la costa del mar Egeo, muy cerca de la citada ciudad de Esmirna. No se sabe a ciencia cierta cómo Juan se involucró con el movimiento de Jesús, pero el periodo de producción del Apocalipsis fue, probablemente, la última década del primer siglo de la Era Común. El autor del Apocalipsis vinculó el martirio, anteriormente entendido apenas como un testimonio, al sufrimiento y a la muerte. Él denomina a Jesús como mártir fiel (*martyr pistos* Apoc 3,14), como lo había hecho ya con Antipas, uno de los miembros de la iglesia de Pérgamo, que había muerto recientemente (Apoc 2,13).

El término *martyría* aparece nueve veces en el Apocalipsis de Juan, por lo general con el vínculo peculiar entre sufrimiento y testimonio⁶. Uno

⁵ Confróntese un análisis de mesianismo de Israel en SCARDELAI, 2008, pp. 9-22.

⁶ En el resto del Nuevo Testamento, el uso jurídico del término, común a la lengua griega es el que predomina en la Septuaginta.

de los pasajes más importantes para ilustrar el uso del martirio en el Apocalipsis está en el capítulo sexto del libro, cuando el autor describe la apertura de un libro sellado con siete sellos (Apoc 6,1-17), estrategia literaria para narrar eventos escatológicos. A cada sello, escenas típicas de la tradición apocalíptica judía son narradas, adaptadas a un esquema literario mayor. El quinto sello y la posterior escena muestran a un grupo de personas debajo del altar (Ap 6,9-11). Allí reunidos están hombres y mujeres que murieron por causa del testimonio (*martyria*). Están seguros donde se encuentran, pero no están tranquilos. Ellos quieren saber cuándo es que su sangre será vengada por Dios. En respuesta, oyen una especie de enigma apocalíptico: “se les dijo que esperaran un poco más de tiempo, hasta que se completase el número de sus compañeros y hermanos, que habían de ser muertos como ellos lo fueron” (Apoc 6,11).

La lectura del quinto sello, en caso que haya tenido el efecto deseado, debió animar a los lectores en el deseo de recibir tal muerte violenta, porque solamente cuando cierto número de ellos haya sucedido, vendría el juicio final. Sin muerte violenta, ni siquiera habría victoria final de Dios. Morir de esta manera era una forma de participar en la restauración del reino mesiánico en la tierra, ya que de acuerdo a esta escena de Apocalipsis, existe un número de muertos que debe ser alcanzado, y solamente después de esto es que el mal será derrotado.

La persecución, el sufrimiento, la muerte eran elementos necesarios para que la victoria llegase. En la forma en que fue transmitido, él idealiza la auto-estigmatización, el sacrificio y la muerte, haciendo a través de imágenes y símbolos un convite al martirio (MIRANDA, 2011, p. 181).

El verdadero discípulo de Jesús

No se sabe a ciencia cierta cómo las iglesias de Asia recibieron la invitación del Apocalipsis, pero la idea del martirio como imitación de la muerte de Jesús apareció nuevamente alrededor del 107-110, en una carta que Ignacio, el obispo de Antioquía escribió a la iglesia de Roma:

Escribo a todas las Iglesias y anunciado a todos que, de buena voluntad, muero por Dios, en caso de que ustedes no me impidan hacerlo. Yo les ruego que tengan benevolencia inoportuna por mí. Dejen que yo sea pasto de las fieras, por medio de las cuales se me concede llegar a Dios. Soy trigo de Dios, y seré molido por los dientes de las fieras, para que me presente como trigo puro de Cristo. Más bien, acariciaré a las fieras, para que se conviertan en mi tumba, y no dejen nada de mi cuerpo, para que después de muerto, no sea peso de nadie. Entonces seré verdaderamente discípulo de Jesucristo, cuando el mundo no vea más mi cuerpo (Inác. Rom. 4,1-2).

Mientras se dirigía a la capital, Ignacio se detuvo en algunas partes de Asia, y desde allí escribió cartas a las iglesias de la región y a los líderes locales. Una de sus cartas, sin embargo, no fue escrita para cualquier iglesia de Oriente, o para tratar de estos asuntos. Esta él la dirigió a la iglesia de Roma. Ignacio estaba preocupado por la posibilidad de que uno u otro miembro de la iglesia hagan alguna gestión de defenderlo y evitar su muerte. Él, explícitamente, pide que nadie haga algo para salvarlo, porque desea ser juzgado y condenado a muerte en una arena. Al presentar su voluntad, él llega y se preocupa si las fieras realmente van a cumplir su oficio. Escribe que va a provocarlas para que ellas lo devoren después y si, por alguna razón, ellas se niegan, que las obligará (Inác. Rom. 5,2).

Al igual que en el Apocalipsis de Juan, morir como testimonio de Jesús es participar de su victoria sobre el mal. Él compara su cuerpo con el trigo. Sin la muerte no hay cosecha. Su muerte lo volverá un verdadero discípulo de Jesús. Con Ignacio ya tenemos la perspectiva de que el martirio es la mejor expresión del cristianismo.

El término “mártir”, en un movimiento literario que va del Apocalipsis al Martirio de Policarpo, se convirtió en un término técnico para describir a aquel que sufría y moría a causa de su fe. Las comunidades miraban el ejemplo de los Macabeos, y se inspiraban en el ejemplo de coraje en medio de la persecución religiosa. También miraban a Jesús, y lo vio no sólo como el primogénito de entre los muertos, como Pablo lo describía (1Cor 15,20), sino como el prototipo de los mártires. Él fue el primero, para que sus discípulos a seguirlo.

Martirio como propaganda

A más de las tradiciones de la muerte de los macabeos y de Jesús, todavía es posible identificar otros elementos significativos para componer la figura del mártir en el cristianismo primitivo. La investigadora Judith Perkins, al analizar documentos cristianos anteriores a las grandes persecuciones del siglo tercero, sostiene que la muerte, al lado del sufrimiento, aparece en ellos en forma bastante idealizada, con el fin de ser un elemento importante para la construcción de la identidad propia del movimiento. Se manifiesta una idealización del buen cristiano, como alguien que sufre y muere por Jesús y, en contrapartida, surgió la subjetivación de esta identidad, de una forma tan eficaz, que ella traducía en prácticas concretas de testimonio y muerte (PERKINS, 1995, p. 16).

Lo que habría facilitado, tanto la idealización como la práctica de martirio fueron, de acuerdo con Candida Moss, las ideas griegas y romanas sobre la muerte, sobre todo lo que ella llama “buena muerte” (MOSS, 2012, p. 26). Un ejemplo puede ser encontrado en Sócrates, que desprecia la

muerte y a quien tiene miedo de ella (Pha. 118). No quería que nadie llorara por él. En el momento de beber la copa con un veneno, él lo hace de forma imperturbable, con serenidad. Su desprendimiento de la vida, en función de sus convicciones, lo convirtió en modelo para los pensadores griegos. No había necesariamente aspectos religiosos implicados en la muerte de Sócrates, pero su tranquilidad frente al momento final lo constituyó modelo de vida y de muerte.

Cuando exaltaron a sus muertos, los cristianos crearon los mártires, los héroes de la fe, en un momento importante para la consolidación de identidad del movimiento. Escritores como Tertuliano (160-220) entendían que el cristianismo crecía impulsado por la sangre de sus mártires. El teólogo africano cartaginense escribió que cuantos más cristianos murieran a manos del Imperio, más personas se volverían cristianas. Por eso, al final de su *Apología*, él desafió a los magistrados: “tortúrennos, atorméntennos, condénennos, aplástennos”. Porque, según él, “*semen est sanguis Christianorum*” (la sangre de los cristianos es semilla) (Apol. 50, 12, 14).

Las muertes cristianas, cuando son ritualizadas de acuerdo al modelo de mártir, eran eficaces instrumentos de propaganda para el cristianismo, en una sociedad que aprenderá a respetar a quien sabía morir. Del Emperador Marco Aurelio hasta Constantino, citando a E.R. Dodds, “no hay evidencia para pensar que en estos siglos una buena cantidad de personas estaban, consciente o inconscientemente, apasionadas por la muerte” (DODDS 1965, p. 135).

Vemos, entonces, que “martirio” es un término que viene de la lengua griega, que significa la práctica del testimonio en una situación judicial. El término fue ampliado por las comunidades cristianas del segundo y tercer siglo de la Era Común. A él, estas comunidades asociaron las tradiciones judías y grecorromanas del héroe que muere a causa de conflictos, filtrada por la memoria de Jesús que murió para vencer el mal. Como resultado, para el cristianismo antiguo, el mártir era el buen cristiano que enfrentaba la muerte para defender su fe. Con razón, por eso, los mártires debían servir como modelo de conducta cristiana.

Semejanzas y diferencias

Monika Pesthy es profesora de Estudios Clásicos y Patristica en la Universidad Loránd-Eötvös de Budapest, en Hungría. En sus estudios recientes, ella se apoyó en los Hechos apócrifos, especialmente en sus representaciones de muerte y violencia (PESTHY, 1998, p. 123-133).

Según la autora, cualquier lector de los Hechos de Pedro, por ejemplo, extrañaría la forma en que el relato describe la muerte del apóstol. Pedro imita a Cristo, pero lo hace de una manera extraña, pidiendo ser cru-

cificado cabeza abajo. Peter va a la cruz de forma tranquila, sin reticencias, conversa con la cruz, y después de la crucifixión, todavía hace un largo discurso, sin ningún signo de dolor o de malestar.

Pesthy también insiste en el hecho de que todos los cinco grandes Hechos Apócrifos terminan con la muerte del apóstol. Con excepción del apóstol Juan, en los Hechos Apócrifos de Juan, la muerte de los demás es violenta. De manera general, el apóstol imita a Cristo, y constituye un ejemplo a ser imitado. Con su muerte, cada apóstol se convierte en un enlace entre la pasión de Cristo y la muerte de los mártires. Sin embargo, la muerte de los apóstoles en los Hechos Apócrifos y la muerte de Jesús de distancian de varias maneras. Curiosamente, también hay un alejamiento en relación a la muerte de los santos en los relatos de martirio como el de Policarpo. En otras palabras, las descripciones de muerte de los apóstoles en los Hechos Apócrifos tienen poco en común, tanto con la muerte de Jesús, como con la muerte de los santos en las diversas Actas de martirio.

En los Hechos de Pedro, el apóstol muere por causa de la predicación abstinencia sexual. Condenado, muere después de alabar el misterio de la cruz y enviar un largo mensaje a las personas que asisten a su muerte. En los Hechos de Pablo, el apóstol muere después de convertir a los guardias que lo llevaron hasta el lugar de su muerte. Él consuela a las personas que estaban tristes con su destino. Después de una oración, él ofrece su cuello para que los ejecutores lo degüellen con la espada. En los Hechos de Tomás, el apóstol predica a sus discípulos antes de hacer una oración. Después de eso, les pide a los cuatro soldados que vayan a él y le perforen con sus lanzas. En los Hechos de Andrés, el apóstol camina tranquilamente con sus discípulos hasta el lugar de la cruz. Al llegar allí, se entona un himno a la cruz, y después de la crucifixión, sigue predicando algunos días y noches. Él se niega a ser liberado y clama por la muerte. En los Hechos de Juan, el único donde el apóstol no encuentra una muerte violenta, él pide a sus discípulos que cavén una fosa, secansa en ella con paciencia, y muere.

La comparación de la muerte de los apóstoles en los Hechos Apócrifos con la propia muerte de Jesús revela:

- Que falta completamente en los Hechos Apócrifos el fenómeno de sufrimiento. Mientras los evangelios describen las torturas sufridas por Jesús, y las Actas de Martirio describen con detalles los cuerpos muertos de los mártires, en los Hechos Apócrifos faltan detalles de sufrimiento o dolor. Los apóstoles aceptaban la sentencia de muerte casi triunfalmente. Ellos mueren en paz, incluso en el caso donde la muerte es por crucifixión.
- Que faltan en los Hechos la idea de lucha contra el maligno durante la muerte. Para los mártires, su muerte era vista como una

herramienta en la lucha contra Satanás. Los apóstoles de los Hechos Apócrifos luchan contra demonios durante la vida, pero no durante la muerte.

- Que la muerte de los apóstoles no es pasiva, sino activa en el desarrollo de los acontecimientos. Los ejecutores tienen un papel relegado y subordinado en la narración de la muerte. Los apóstoles mueren cuando quieren, y como quieren.

Pero, si la muerte de los apóstoles en los Hechos Apócrifos no es igual a la muerte de Jesús o a la muerte de los mártires, ¿cuál es su significado? La historiadora húngara responde a esta pregunta señalando una relación, en el trato de la muerte, con el mito del Redentor Gnóstico. Muerte significa libertad de este mundo y retorno a un mundo celestial. Para el apóstol, la muerte significa el fin de los problemas y el comienzo de la vida verdadera y real. Para los héroes de los Hechos Apócrifos, el sufrimiento verdadero no está en la muerte sino en la vida. Sufrir quien vive, no quien muere. El apóstol fue enviado a una misión que ya fue completada, y ahora él desea retornar al lugar de donde vino, a fin de recibir su recompensa.

A pesar de esta similitud con el mito de la Salvador Gnóstico, sin embargo, no hay una total coincidencia. Los apóstoles realizan milagros, curan personas, resucitan muertos, que en el mito gnóstico sería extraño, ya que para un gnóstico no tenía sentido resucitar para volver a este mundo. La resurrección sería, de hecho, un verdadero castigo. Incluso después de la muerte, los apóstoles continúan apareciéndose a sus amigos, e incluso enemigos. Estos elementos iluminan la forma como los autores de estos relatos veían la muerte de sus héroes, en un cruzamiento cultural curioso entre elementos gnósticos y una ortodoxia aún incipiente. Ellos no mueren exactamente como Jesús murió, sino que desempeñan un papel similar. Con la muerte de Jesús en la tierra, los apóstoles tomarán la tarea de reemplazarlo. Los apóstoles, en los Hechos Apócrifos, sustituyen a Cristo de tres maneras:

- El apóstol es el revelador o el canal de salvación, en un proceso revelatorio que se da más por milagros que por enseñanzas;
- Con la ausencia de Jesús en la tierra, el apóstol se convierte en su vicario, el lugarteniente, la imagen de su divinidad en la tierra;
- El apóstol y Cristo poseen la misma naturaleza espiritual. Los apóstoles de los Hechos Apócrifos no son dioses o semi-dioses, como en las historias griegas, pero tampoco son exactamente humanos. Ellos poseen mucho poder. Entonces, no hace mucha diferencia si el apóstol muere ejecutado o muere pacíficamente.

El martirio de Andrés y Pedro

Igual que el análisis de Pesthy fue de gran ayuda para comprender de manera general el fenómeno de la muerte de los apóstoles en los Hechos apócrifos, también debemos centrarnos específicamente, dentro de los cinco Hechos Apócrifos, en los episodios de la muerte de Andrés y Pedro, señalando algunos aspectos sociales y religiosos, especialmente para los lectores de las comunidades latinoamericanas. Estas obras fueron escritas a finales del siglo II. Los episodios en cuestión están en HchAn 54-65 y HchPe 33-41 (PIÑERO, DEL CERRO, 2012, pp. 214 y 640). En HchAn, la sección se titula “Martirio del Santo Apóstol y protokletou Andrés” En el HchPe, se le llama “Martirio del santo apóstol Pedro”. Las comunidades de Jesús habían visto historias de martirio repetirse en varios lugares del Imperio Romano. Algunas de estas historias, como la muerte de Policarpo o los mártires de Lyon (año 177), quedaron para la posteridad. Por otra parte, en el siglo siguiente estas situaciones se multiplicaron en gran manera durante las grandes persecuciones anteriores al Edicto de Milán (313), que garantizará, finalmente, la tolerancia religiosa en el Imperio.

Esto significa que los lectores de Hechos de Andrés y Hechos de Pedro no tuvieron dificultades para darse cuenta de la falta curiosa de sufrimiento en la historia de la crucifixión y en el martirio de los apóstoles. El apóstol muere, su muerte ocurre en una cruz, pero él no la experimenta violentamente. La cruz era un instrumento de tortura. Su papel no era solamente promover la muerte de un criminal, pero hacerlo sufrir mucho antes de que muriese. Ella hace una doble función: tortura y muerte. Tal vez un tercer rol puede ser mencionado. Ella humilla. Después de todo, la crucifixión era un acto público. Una cosa es matar a un criminal en un ambiente cerrado. Otra es matarlo delante de muchas personas.

El papel de la cruz no cambió en el período de los Hechos Apócrifos, ni en su efecto sobre las personas condenadas a experimentarla. Esto significa que la simple mención del término cruz podía asustar o llenar de miedo. Pero no es eso lo que se ve en HchAn y HchPe.

Andrés fue condenado a muerte en cruz porque su predicación acerca del castigo había alejado a Maximila de su marido Egeates. En el día de su muerte, él caminaba tranquilamente hacia el lugar de la crucifixión. No tenía por qué cargar su cruz. ella ya estaba atrapada en el suelo, a la espera de él. Durante la caminata, él aprovechó la oportunidad para conversar con Estratocles, uno de sus discípulos, consolándole con el argumento de que conviene al siervo de Jesús ser digno de Jesús. Al llegar al lugar de la crucifixión, Andrés hace un curioso saludo a su instrumento de suplicio:

“Alégrate, oh cruz; sí, regocíjate de verdad. Sé muy bien que ahora descansarás, después de fatigarte tanto tiempo esperándome. Vine a ti para que me conozcas. Reconozco tu misterio, por el cual estás clavada en la tierra. Por lo tanto, oh cruz pura, brillante, llena de vida y resplandor, recíbeme que estoy ya en extremo cansado” (HchAn 54,1).

Después de su oda a la cruz, subió por cuenta propia en la cruz, suplicando que los verdugos le clavarán en ella. Incluso crucificado, Andrés “movía la cabeza, sonriendo”. El relato lo describe rodeado por una multitud, de la cual no se hace de rogar, y comienza a predicar un largo sermón. Son “mujeres, niños, ancianos, esclavos y libres” (HchAn 56,1). Para los que creen en su mensaje, Andrés hace una invitación: “Huyan de todo lo que es pasajero, y apresúrense a venir conmigo” (HchAn 57,3). Andrés hablaba sin cesar, y habló durante tres días y tres noches. Como su muerte parecía demorar, la multitud hacía gestos para salvarlo de la muerte, obligando a su acusador a liberarlo. En previsión de que eso podía realmente acontecer, lo que para él sería una humillación, Andrés pidió a Dios el privilegio de morir en la cruz. Después de su oración, él dio su último suspiro.

La muerte de Pedro se da también por causa de la predicación de la castidad, cuando las mujeres importantes de la ciudad de Roma se alejan sexualmente de sus maridos. Cuando la amenaza de muerte aparece para el apóstol, se le aconseja dejar la ciudad, lo que, en principio, hace. Pero, al pasar la puerta de Roma, fue sorprendido a la entrada por el propio Jesús. “Cuando Pedro salía por la puerta vio al Señor que entraba a Roma. Al verlo, le dijo: ‘¿A dónde vas, Señor?’ Él le respondió: ‘Entró en Roma para ser crucificado’. Pedro le dijo nuevamente: ‘Señor, ¿para ser crucificado de nuevo? Él le dijo: ‘Sí, Pedro. Voy a ser crucificado de nuevo.’” (HchPe 35,2-3). Después del famoso episodio “*Quo vadis, Domine*”, Pedro se da cuenta que la nueva crucifixión de Jesús ocurriría a través de su propia crucifixión (SCHNEEMELCHER, 1992, p. 314). Él renuncia a huir y vuelve ser detenido y condenado. La descripción de la crucifixión es más corta que la de Andrés, pero tiene tintos muy similares. Él se acerca a la cruz y entona un canto al misterio de la cruz. Absolutamente tranquilo pide a los soldados que lo crucifiquen con la cabeza hacia abajo. Allí, en esa posición, él aprovecha para hacer un último a una masiva audiencia. Después de eso, hizo una última oración, y murió.

Ambos episodios fueron llamados de “martirio” por los autores de estos manuscritos que se desarrollaron como piezas independientes a través de la historia de transmisión textual de los Hechos Apócrifos. Pero, en la muerte de Pedro y Andrés no hay manifestación alguna de dolor. Ellos no sufren. Ellos se alegran con la cruz. La alegría es tanta, que ellos le cantan a ella.

Los apóstoles van con toda la tranquilidad al lugar de sus muertes. No hay cuerpos maltratados, desgarrados, lacerados. La lucidez de los apóstoles, incluso después de la crucifixión es tal que ellos aprovechan de ese momento para predicar acerca de su tema favorito: la fugacidad de la vida material. Andrés tiene fuerzas para predicar durante tres días y tres noches. Pedro no predicó tanto, pero todavía lo hace, a pesar de estar cabeza abajo.

Si la antigua historia narrada de los Macabeos describía con detalle el desmembramiento de los cuerpos de sus héroes, si los autores de los Evangelios canónicos se detienen a narrar la flagelación, la hincada con la lanza, la corona de espinas y la crucifixión misma, como la película de Mel Gibson recientemente quiso acentuar, los autores de los Hechos Apócrifos describen a sus héroes como inmunes al dolor. Ellos no se quejan. Ellos se divierten. Andrés sonrió a la audiencia cuando estaba en la cruz.

Volviendo a las preguntas iniciales, ¿qué tipo de comunidad quieren representar estas narraciones? Una comunidad que desistió de escapar. Ella ahora entiende que no hay nada que sus adversarios pueden hacer con sus miembros. Ellos son inmunes al dolor y a la tortura. Ellos todavía tienen acceso a sus cuerpos, pero no a sus espíritus. Ellos pueden ser asesinados, pero su muerte es la máxima expresión de fidelidad al seguimiento a Jesús. ¿Si Jesús muere, porque ellos no van a morir también?

Estas narraciones están llenos de prodigios. Tanto Andrés como Pedro hacen milagros y obras que impresionan a las ciudades por las que pasan. En el caso específico de Pedro, él resucita a varias personas durante su estancia en Roma. Pero no hace nada para evitar su muerte. En dos escenas iniciales de los Hechos de Pedro, nos encontramos con la paradoja de la enfermedad. Pedro sana varias personas de la ciudad, posiblemente Jerusalén, pero no cura a su propia hija (HchPe 1). Ante un público confundido, él la cura, sólo para después devolverla a la enfermedad, con la explicación de que eso era útil para la vida de ella y de sus padres. Lo mismo ocurre en el episodio de la hija del jardinero (HchPe 2). Después de orar para que Dios hiciese con la niña lo que sea útil, ella muere. Su padre, inconforme, le pide que ella resucite. Peter realiza el milagro y ella vuelve a vivir, sólo para escapar con un extraño algún tiempo después. La moraleja de la historia es que su muerte era lo mejor para ella y para sus padres.

Estas narraciones hacen evidente una comunidad que se entiende como portadora de la vida, pero que no tiene miedo de la muerte. Una comunidad que se describe como un canal de curación de las enfermedades, pero que encontró sentido en el sufrimiento. Esta comunidad encontró *sentido* en el dolor y en la muerte, y al hacerlo, no sólo perdió el miedo al sufrimiento, como llegó a desearlo. Sufrir es participar de la obra de Cristo. Como John Gager escribió:

Del lado cristiano, el fenómeno del martirio voluntario fue muy común; tan común que tuvo que ser combatido por las autoridades eclesiásticas. Los estudios han demostrado que al menos la mitad de aquellos que sufrieron la muerte durante el reinado de Diocleciano fueron mártires voluntarios o, en algunos momentos, llamaron deliberadamente la atención sobre sí mismos (GAGER, 1975, p. 125)

Si las fechas sugeridas para estas obras fuesen las correctas, un número muy grande de cristianos murieron bajo las persecuciones resultantes de las grandes acciones imperiales, anteriores a la llegada al poder de Constantino. Las comunidades cristianas de este período fueron marginadas, discriminadas y perseguidas, pero comenzaron a usar la marginación, la discriminación y la persecución como elementos de construcción y definición de su identidad (PERKINS, 1995, p. 129). Se trata de una acción descrita por Janos Bolyki como inversión del mundo (BOLYKI, 1998, pp. 111-122). Los principales valores de la sociedad romana, como la riqueza, la salud y el bienestar, son invertidos y despreciados por estas comunidades. En un clamor que aparece de forma programática, especialmente en los relatos populares, la comunidad describe su auto comprensión y su papel en el mundo, abrazando valores como la debilidad, la pobreza y el sufrimiento.

Conclusión

Las comunidades cristianas elaboraron sus héroes para construir modelos de vida y de conducta. Los héroes de las comunidades lectoras de los Hechos Apócrifos fueron seguidores poderosos de Jesús, pero que aceptaron voluntariamente el camino de sufrimiento y de muerte. Al promover este tipo de héroe, estos relatos se convierten en afirmación de identidad individual (subjetividad) y definición de identidad social (comunidad). Definir un héroe es construir un modelo de vida y de conducta y, por lo tanto, actuar en la construcción de su propia comunidad religiosa.

Este tipo de reflexión contribuye a la comprensión de las dinámicas y de los conflictos en el proceso de construcción cultural de las comunidades cristianas Latinoamericanas. Son comunidades acostumbradas al sufrimiento y a la violencia contra los cuerpos de sus miembros. Las dictaduras Latinoamericanas están llenas de episodios de violencia que traspasan los espacios políticos y alcanzan el interior de las comunidades religiosas. Javier Saravia reunió algunos testimonios de violencia contra religiosos en su artículo "Los refugiados guatemaltecos y su espiritualidad de resistencia: testimonios" (SARAVIA, 1993, pp. 90-95).

Y lo mismo pasa en Estados donde se estableció la democracia: grandes ciudades que aún experimentan sus guerrillas urbanas locales o comu-

nidades aún dominadas por narcotraficantes. Es en esos contextos, donde las personas testimonian la violencia diariamente, donde se multiplican las iglesias. En las comunidades en las cimas de las colinas de Río de Janeiro, por ejemplo, los fieles hacen sus cultos en iglesias, cuyas paredes son puntos de venta de drogas o están en callejones patrullados por jóvenes armados de fusiles.

Estas personas han aprendido a sobrevivir al régimen de la violencia. El gran número de iglesias en estas comunidades significa que sus fieles no encuentran ninguna contradicción entre el mensaje que oyen de sus líderes y la dura realidad en la que viven. Ellos encuentran sentido y dignidad en la pobreza y en el sufrimiento. En sus himnos y oraciones se describen victoriosos y exaltados. La sociedad todavía tiene poder sobre sus cuerpos, pero no controla más sus espíritus.

Referencias bibliográficas

- BOLYKI, Janos. Head Downwards: The cross of Peter in the lights of the Apocryphal Acts, of the New Testament and of the Society-transforming claim of Early Christianity. En: BREMMER, Jan N. (ed.) The Apocryphal Acts of Peter: Magic, miracles and Gnosticism. Leuven: Peeters, 1998, pp. 111-122.
- DODDS, E. R. Pagan and Christian in an age of anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. História Eclesiástica. São Paulo: Novo Século, 1999.
- CARTA DE IGNACIO A LOS ROMANOS. En: Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 103-108.
- GAGER, John G. Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity. New Jersey: Prentice-Hall, 1975.
- GALLAZZI, Sandro. É melhor morrer em batalha do que ver a desgraça do nosso povo: o exército popular em 1Macabeus. Ribla, São Paulo, n. 8, pp. 46-56, 1991.
- MARTÍRIO DE POLICARPO. In: Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 147-157.
- MIRANDA, Valtair A. O caminho do Cordeiro: representação e construção de identidade no Apocalipse de João. São Paulo: Paulus, 2011.
- MOSS, Candida R. Ancient Christian Martyrdom: Diverse practices, theologies, and traditions. London: Yale University Press, 2012.
- PERKINS, Judith. The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era. Londres: Routledge, 1995.

- PESTHY, Monika. Cross and death in the Apocryphal Acts of the Apostles. En: BREMMER, Jan N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, miracles and Gnosticism*. Leuven: Peeters, 1998, pp. 123-133.
- PIÑERO, Antonio y DEL CERRO, Gonzalo (orgs.), *Hechos apócrifos de los Apóstoles I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- PLATON. *The Dialogues of Plato*. London: Bantam Books, 1986.
- SARAVIA, Javier. Os refugiados guatemaltecos e sua espiritualidade de resistência – Testemunhos. *RIBLA*, São Paulo, n. 13, pp. 90-95, 1992.
- SCARDELAI, Donizete. Jesus e os messianismos de Israel. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 99, pp. 9-22, 2008.
- SCHNEEMELCHER, W. *New Testament Apocrypha*. v. 2. Louisville: Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1992.
- STRATHMANN, H. *Martys, martyreo, martyria, martyrion*. In: KITTEL, Gehard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. v. VI. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, pp. 475-520.
- TERTULIANO. *Apologeticus*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

Lo grotesco en Los Hechos Apócrifos de Pablo

Grotesque in The Apocryphal Acts of the Paul

Resumen

La fluidez del cuerpo del apóstol de los gentiles, a veces humano, a veces un ángel, sería una de las marcas que estoy identificando como grotesco. El punto de partida para configurar lo que esto significa, así como para describir el campo en el que se circunscribe, será tarea de la primera parte de este texto. A continuación, voy a ocuparme en hacer una introducción a esa fuente aún poco estudiada y conocida, que es el conjunto literario complejo y heterogéneo conocido, globalmente, como Hechos Apócrifos de Pablo. Voy a discurrir sobre cuando la obra pudo haber sido compuesta, así como el espacio que pudo ocupar como fuente primaria para una historiografía del cristianismo primitivo. Por último, llegaré a la citación, descripción y análisis de fragmentos del libro que, en mi lectura e interpretación, podrían denominarse como expresiones evidentes de lo grotesco. Lo grotesco en Bakhtín se proyecta en tres grandes afluentes (exageración, metamorfosis y maravilloso), y voy a utilizar esta descripción para construir un cuadro sintético de los pasajes identifiqué como pertenecientes a ese universo.

Palabras-clave: Hechos Apócrifos de Pablo; Grotesco; Mikhail Bakhtin; Cultura Popular; Oralidad.

Abstract

The fluidity of the Gentile apostle's body, sometimes human, sometimes an angel, would be one of the hallmarks of what I am identifying as grotesque. The starting point to set up what it means, and to describe the field in which he is confined, will be the task of the first part of this text. Then I will take to make an introduction to this source still little studied and known, that is the literary set complex and heterogeneous known globally as Apocrypha Acts of Paul. I will discuss when the work would have been made, as well as space that can occupy as a primary source for a historiography of early Christianity. Finally, I will get the quote, description and analysis of excerpts

¹ Profesor asociado al Departamento de Historia de la UEL, doctor en Historia por la UNESP y pos-doctorado en Ciencias de la Religión por la UMESP. Dirección electrónica: alfredoliva@yahoo.com.br

from the book, in my reading and interpretation, could be termed as evident grotesque expressions. Grotesque in Bakhtin is projected on three large tributaries (exaggeration, metamorphosis and wonderful) and I will use this description to build a synthetic picture of the passages identified as belonging to the universe.

Key words: Apocryphal Acts of the Paul; Grotesque; Mikhail Bakhtin; Popular culture; Orality.

Introducción

Los Hechos de Pablo presentan una descripción física del apóstol que quedó consagrada en la tradición hagiográfica. Como no tenemos en otros lugares datos sobre cómo sería su figura, ésta pasó a asumirse con el *estatus* de “verdadera”. En este texto acojo la narración sobre su complexión externa por otro motivo. Esta sería uno más entre muchos otros pasajes que caracterizo como grotesca:

Andaba Onesíforo por el camino real que llevaba a Listra y se estableció allí de pie, para esperarlo, comparando a todos los que pasaban con la descripción de Tito. Vio, pues, que se aproximaba Pablo, hombre pequeño de estatura, calvo, de piernas arqueadas, vigoroso, cejas gruesas, de nariz un tanto sobresaliente, pero lleno de gracia. Unas veces parecía un hombre, otras veces tenía el rostro de un ángel (Hechos de Pablo 5:3).

Es evidente que la supuesta apariencia de Pablo se confundía con una idealización de su carácter. Por ejemplo, su nariz era grande, pero él tenía una presentación llena de gracia. Los rasgos humanos del apóstol eran compensados por su apariencia angelical.

Esta idealización de Pablo es más evidente en la secuencia del texto, por ejemplo, cuando él es presentado profiriendo algunas bienaventuranzas (Hechos Pablo 5: 5,6). Algunas de sus palabras son idénticas a las que la tradición sinóptica (canónica) presenta como dichas por Jesús a sus discípulos.

Como sabemos, ya en los evangelios canónicos, que pertenecen al siglo I d.C., Jesús es presentado como la encarnación de Dios. Pero, sólo en los siglos siguientes algunas doctrinas más complejas, como la de Divina Trinidad, que incluye a la persona de Jesús en esa tríada, así como la cristología (alta), que describe cómo la naturaleza humana de Jesús convivía con su divinidad, ganarían una elaboración más sistemática. El hecho es que Él, aunque de forma rudimentaria, fue concebido como un ser divino ya en el canon cristiano. Por lo tanto, la comparación entre Jesús y Pablo, implícita en el hecho de que ambos hayan proferido bienaventuranzas, parece querer producir el efecto de aproximación a lo sobrenatural.

Esta fluidez del cuerpo del apóstol de los gentiles, a veces humano, a veces un ángel, sería una de las marcas que estoy identificando como grotesco. El punto de partida paera configurar lo que esto significa, así como describir el campo en el que él se circunscribe, será la tarea de esta primera parte del texto. La referencia conceptual para esta labor está basada, sobre todo, en el texto clásico del lingüista ruso Mikhail Bakhtin, “La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento”.

A continuación, voy a ocuparme en hacer una introducción a esta fuente aún poco estudiada y conocida, que es el conjunto literario complejo y heterogéneo, conocida, globalmente, como Hechos Apócrifos de Pablo. Voy a discutir sobre cuándo esta obra pudo haber sido compuesta, así como el espacio que pudo ocupar como fuente primaria para una historiografía del cristianismo primitivo.

Por último, llegaré a la citación, descripción y análisis de fragmentos del libro que, en mi lectura e interpretación, podrían denominarse como expresiones evidentes de lo grotesco. Lo grotesco en Bakhtin se proyecta en tres grandes afluentes (exageración, metamorfosis y maravilloso), y voy a utilizar esta descripción para construir un cuadro sintético de los pasajes identifiqué como pertenecientes a ese universo. Lo que puedo decir desde ya es que este aspecto tiene una fuerza muy grande en ese conjunto literario y que puede ser presentar a través de muchos ejemplos que asumen formas bastante distintas. Debo añadir que, lo que podemos identificar como grotesco, sería, quizá, la principal marca de las culturas populares que se expresan de forma espontánea, por medio de conceptos y prácticas caracterizadas por un lenguaje metafórico y enfático.

1. *Lo grotesco en Mikhail Bakhtin*

Mi tarea en este tópico será sintetizar la concepción de grotesco que se encuentra disperso en el libro citado por Bakhtin. A más de eso, necesito discutir la concepción del autor, diseñada para analizar la obra de François Rabelais, originaria de comienzos de la Edad Moderna, que puede adaptarse a otras temporalidades y temáticas, como es el caso de la literatura cristiana primitiva.

A medida que vamos explorando el contenido del quinto capítulo del libro del escritor ruso, descubrimos que lo grotesco está relacionado con, por lo menos, tres dimensiones: 1) a la exageración, hipérbole o exceso; 2) a las metamorfosis o transformaciones de los cuerpos de las personas y de los demás seres de la naturaleza y, 3) a lo maravilloso y/o inusitado.

El primer caso puede ser ejemplificado con el banquete rabelesiano, donde hay comida y la bebida en variedad excesiva, y las personas los consumen hasta no aguantar más.

En el libro de Rabelais, las imágenes del banquete, es decir del comer, del beber, comer, de la digestión, están directamente relacionadas a las formas de la fiesta popular estudiadas en el capítulo anterior. [...] La poderosa tendencia a la abundancia y la universalidad está presente en cada una de las imágenes de beber y de comer que nos presenta Rabelais; ello determina la forma de presentación de esas imágenes, o su *hiperbolismo positivo* o su *tono triunfal y alegre*. Esta tendencia a la abundancia y a la universal es el fermento añadido a todas las imágenes de alimentación; gracias a él, ellas crecen, se hinchan hasta el nivel de lo supérfluo y de lo excesivo. En Rabelais, todas las imágenes de comida son idénticas, las salchichas y los panes son gigantes, usualmente llevados con gran pompa en los desfiles de carnaval. [...] Las imágenes del banquete están estrechamente mezcladas a las del cuerpo grotesco (BAKHTIN, 2013, pp. 243-244).

Del segundo tipo son los humanos y demás seres, que se van transformando en algo distinto a lo que eran, en función de la propia interpretación de aspectos de un reino (animal o natural) en otro (humano).

Observamos incluso que el cuerpo grotesco es cósmico y universal, que los elementos allí señalados son comunes al conjunto del cosmos: tierra, agua, fuego, aire; se conectan directamente al sol y a los astros, contienen los signos del zodíaco, reflejan la jerarquía cósmica; ese cuerpo puede mezclarse con los diferentes fenómenos de la naturaleza: montañas, ríos, mares, islas y continentes, y también puede llenar todo el universo (BAKHTIN, 2013, p. 278).

Finalmente, podemos hablar de la tercera situación, de lo maravilloso e inusitado, cuando los límites entre un mundo (el natural) y el otro (lo sobrenatural) son suplantados por seres que son capaces de transitar entre ambos.

La imagen de la *sepultura*, el último abrazo de nuestra madre la tierra, fue evidentemente inspirada por Plinio, que trata en detalle el tema de la tierra maternal y de la muerte-sepultura, como el retorno a su seno, en las *Historias naturales* [...]. Rabelais lleva a percibir esa imagen antigua de muerte-renovación en todas sus variaciones y matices, no en el alto estilo de los antiguos misterios, sino más bien en un escrito carnavalesco o de fiesta popular, como una certeza *alegre y lúcida de la inmortalidad histórica relativa al pueblo* y de sí mismo en el pueblo. Podemos, por lo tanto, afirmar que *el motivo de la muerte-renovación-fertilidad fue el primer motivo de Rabelais, puesto al comienzo de su inmortal obra prima* (BAKHTIN, 2013, p. 286).

Una evidencia que nos ayuda a pensar en una posibilidad de traspasar los conceptos y análisis de Bakhtín sobre lo grotesco en Rabelais en

el Renacimiento para el cristianismo del siglo II, es la observación de investigaciones precedentes que se hicieron, como es el caso de Czachesz. A pesar de que su artículo no tenía como propósito un análisis del contenido grotesco de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles, el autor cita numerosos pasajes que se interpreta como típicas expresiones de lo grotesco en el conjunto de fuentes vetero-cristianas (CZACHESZ, 2016b, pp. 2-8). Su principal interés es explicar por qué los autores de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles utilizaron imágenes grotescas en sus escritos. Volveremos a la interpretación, interesante y original, del autor al final de nuestro texto. Por ahora, basta indicar que la aplicación de los conceptos y análisis de Bakhtín para otros tiempos y fuentes literarias han sido llevados a cabo, inclusive, por estudiosos del cristianismo primitivo, lo que le hace una tarea plausible.

2. *Una introducción a la fuente usada*

Hay una excelente edición de los Hechos de los Apóstoles Apócrifos. Se trata de una obra bilingüe, con traducción al español de escritos que están, mayormente, en griego y con unos pocos pasajes en latín. A más de eso, los textos antiguos están agrupados en tres volúmenes y tienen una larga introducción general de los editores, así como consideraciones sobre las particularidades de cada libro, a lo largo de los volúmenes. Voy a utilizar algunos datos de los editores de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles para analizar las cuestiones iniciales a los libros, a más de algunos datos que provienen de otras obras de autores contemporáneos.

Los dos primeros volúmenes de la colección traen textos de los siglos II y III, y el tercer volumen es una nueva colección de libros dispersos entre los siglos IV y IX. Mediante la lectura de tres libros, tengo la impresión de que el primero y el segundo forman una unidad original que fue incrementada con el tercer volumen a posteriori. Digo esto porque en el primer volumen hay una introducción general a los Hechos Apócrifos de los Apóstoles que apenas hacen referencia a los textos de los volúmenes uno y dos. Por otra parte, la numeración de las páginas de los dos primeros libros está en continuidad, pero la tercera parte recibe una paginación distinta. Al inicio del tercer volumen hay una nueva introducción que hace referencia a textos que van a trabajarse como pertenecientes a una segunda generación y, por lo mismo, reciben un tratamiento aparte.

Así, es importante resaltar que hay una primera generación de Hechos Apócrifos de los Apóstoles, compuesto por los Hechos de Andrés, Hechos de Juan, Hechos de Pedro (PIÑERO & CERRO, 2004), Hechos de Pablo y Hechos de Tomás (PIÑERO & CERRO, 2005), que son textos escritos entre los siglos II y III d.C. Y hay una segunda generación de libros,

cuya lista es bien mayor –Hechos de Felipe, Martirio de Pedro, Hechos de Andrés y Mateo, Martirio de Mateo, Hechos de Pedro y Pablo, Viajes y martirio de Bernabé, Hechos de Tadeo, Hechos de Juan, por Próculo, Hechos de Santiago el Mayor, Hechos de Santiago, Simón y Judas, Milagros de Juan, Pasión de Bartolomé, Martirio de Nereo y Aquiles y Martirio de Andrés (PIÑERO & CERRO, 2011)– y fueron escritos más tardíamente, entre los siglos IV y IX d.C.

En la introducción general, contenida en el primer volumen, los editores dicen que los escritos de la primera generación de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles proceden de los siglos II y III, cuando aún no se había consolidado, en el cristianismo antiguo, el concepto de “verdadera doctrina” e incluso no existía un consenso sobre lo que debería o no debería ser considerado como conocimiento ortodoxo. Por lo tanto, las voces de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles de la primera generación parecerían tener pretensiones análogas a los autores del Nuevo Testamento (PIÑERO & CERRO, 2004, p. 4).

Algunas marcas de su contexto de escritura son descritas de la siguiente forma por los editores de los Hechos de los Apóstoles Apócrifos:

El HchAp [Hechos Apócrifos] son un testimonio vivo del cristianismo en la época. Un cristianismo pleno de luces y sombras, temores y esperanzas. Un cristianismo tentado por la sabiduría de los griegos o atraído por las doctrinas esotéricas de gnosticismo o de las apariencias de perfección ascética de ciertas prácticas rigoristas. Pero es un cristianismo que sigue recordando sus héroes y cultivando su memoria y sus doctrinas, con el apoyo de una jerarquía y de la liturgia (PIÑERO & CERRO, 2004, p. 99).

Con base a la interpretación de los datos dispersos a lo largo de las páginas introductorias del primer volumen de la edición bilingüe de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles (PIÑERO & CERRO, 2004, p. 68), diseñé el siguiente cuadro sintético que se refiere a la datación de los libros de la primera generación:

150 d.C.	160 d.C.	185-195 d.C.	250 d.C.
Andrés	Juan	Pedro Pablo	Tomás

Los textos debieron ser escritos en ese orden cronológico: Andrés, Juan, Pedro, Pablo y Tomás. Andrés sería el texto más antiguo, y Tomás el más reciente dentro de la primera generación. Así, el libro que ahora nos interesa, los Hechos de Pablo, habría sido el penúltimo. Debo señalar que las fechas no son absolutas, sino estimadas con base a un largo debate. Con un poco más de precisión, los mismos autores, ahora en el segundo volu-

men, dicen que el texto podría ser fechado a finales del siglo II, más probablemente entre el 185 y el 195 d.C. (PIÑERO Y CERRO, 2005, p. 718).

La misma fecha es confirmada por R. Trevijano: “No sólo por el testimonio de Tertuliano, sino por la misma obra, se deduce que su lugar de origen fue Asia Menor. Por su dependencia con relación a HchPe [Hechos de Pedro], podemos situar como época de composición entre los años 185 y 195” (TREVIJANO, 2009, p. 368).

Con una pequeña variación, D. Marguerat y W. Rebell ratifican la parte final del siglo segundo como contexto de los Hechos de Pablo:

En cuanto a la datación, el tratado *Sobre el bautismo* [de Tertuliano, que hace alusión a los Hechos de Pablo] fue escrito entre el 198 y el 206. *Los Hechos de Pablo* nacieron antes de él, y como tal vez sean dependientes de los *Hechos de Pedro* (el hecho, sin embargo, es objeto de controversia), situamos su redacción en un período que va del 180 hasta el 195. Esto nos revela una devoción por un cristianismo popular ya a finales del siglo II (KAESTLI & MARGUERAT, 2012, p. 128).

El dato adicional de los autores, que llama la atención en la citación, es la relación que hay entre el escrito y el cristianismo popular de finales del siglo II d.C. Tal vez esta asociación se deba al hecho de que el texto pone en un gran bloque literario a una mujer como protagonista, Tecla, a más de mencionar la intensa actividad de otros personajes secundarios del sexo femenino. La perspectiva que pone de relieve a las mujeres, sin duda, rivaliza con los círculos ortodoxos que estaban a punto de dar a luz a la Gran Iglesia, que estaba tratando de expurgar de su jerarquía a las descendientes de Eva. A más de esto, Tecla es una mujer “autorizada” por Pablo para enseñar, que se bautizó a sí misma, en un episodio cuando estaba en la arena para ser ejecutada por ser una amenaza para sus contemporáneos; allí encontró suficiente agua para recibir el “sello” que imprimía la identidad cristiana. Después de haber visto la oportunidad, que no dudó en ser la autora y destinataria del bautismo, hecho que habría dejado a Tertuliano, padre de la Iglesia, indignado.

Para completar estas cuestiones iniciales, tengo que mencionar el aspecto heterogéneo del conjunto literario denominado Hechos de Pablo.

En su estado actual, el texto está compuesto de tres partes, relativamente independientes una de otra. La primera contiene la historia de Pablo y Tecla; la segunda presenta la correspondencia de Pablo con los corintios, también llamada *Tercera carta a los corintios*; la última parte está consagrada al martirio de Pablo. Reunidas, estas tres secuencias se articulan como un largo itinerario de un viaje que lleva al apóstol de Damasco a Roma, pasando por Jerusalén, Antioquia, Iconio, Sidonia, Tiro, Éfeso, Filipos, Corinto y otras paradas más (KAESTLI & MARGUERAT, 2012, p. 127).

El texto tiene una serie de lagunas y también deja constancia de haber sido una recopilación de diferentes fuentes, como se puede ver por la cita anterior. Hay tres grandes grupos literarios: uno dedicado a Pablo y Tecla, cuando el personaje femenino viene a suplantar al apóstol en el protagonismo de las acciones; otro conjunto que reúne la correspondencia de Pablo con la iglesia de Corinto, considerada una tercera epístola a los griegos; por último, otro bloque literario heterogéneo que compila tradiciones del martirio de Pablo.

Después de haber hecho una serie de esclarecimientos propedéuticos, creo que podemos pasar al contenido del libro de una forma propiamente adecuada, y empezar a identificar cuáles son las secciones que dan una ¡visión grotesca del mundo!

3. *Lo grotesco en su diversidad en los Hechos Apócrifos de Paulo*

Como dije antes, lo grotesco en Bakhtin se proyecta sobre tres grandes afluentes (exageración, metamorfosis y maravilloso). Voy a utilizar esta descripción para construir un cuadro sintético de los pasajes que identifiqué como pertenecientes a ese universo.

Soy consciente de que se trata de algo discutible. Otros investigadores o investigadoras pueden diferir en la consideración de si tal o cual pasaje es o no expresión de lo grotesco. Además, también puede haber desacuerdo con relación a mi triple clasificación de los aspectos grotescos, o incluso si debemos alinear un pasaje en una u otra columna. Voy a correr los riesgos y quedaré satisfecho si mi análisis sirve como un impulso inicial para hacer avanzar el debate en algunos aspectos, a pesar de que tenga algunas imperfecciones.

Exageración	Metamorfosis	Maravilloso
	Hechos de Pablo 5:3 – Oscilación en la apariencia física de Pablo, entre ser humano y ángel (p. 735).	
	Hechos de Pablo 5:5 – Predicación sobre continencia y resurrección (p. 737).	
	Hechos de Pablo 5:7 – Identificación de Tecla como virgen (pp. 739-741).	
	Hechos de Pablo 5:12 – Pablo es identificado como anunciador de que no hay resurrección para los no castos (pp. 743-745).	
Hechos de Pablo 5:13 – Banquete opulento, con mucho vino y suntuosidad, en una mesa espléndida (p. 745).		
		Hechos de Pablo 5:22 – Tecla es salvada por Dios, a través de una lluvia, con granizo, con la que muchos mueren (p. 753).
		Hechos de Pablo 5:28 – En la arena, una leona lame los pies de Tecla y deja que ella cabalgue (p. 759).
		Hechos de Pablo 5:33 – Tecla es lanzada a las fieras, pero una leona la defiende (p. 763).

Exageración	Metamorfosis	Maravilloso
		Hechos de Pablo 5:34 – Fieras que persiguen a Tecla en la arena son muertas por el fulgor de un relámpago de fuego (p. 765).
Hechos de Pablo 5:35 – Tecla es atacada por fieras terribles, mujeres de la asistencia quedan irritadas y ella es atada a toros feroces (pp. 765-767).		
Hechos de Pablo 5:36 – Tecla no morirá de forma alguna (p. 767).		
Hechos de Pablo 5:38 – Tecla es liberada, hay una conmoción en la ciudad, especialmente de las mujeres (p. 769).		
	Hechos de Pablo 5:40 – Tecla se viste de hombre y sale en busca de Pablo (pp. 769-771).	
		Hechos de Pablo 9:2 – Pablo recibe la visita de un ángel que conversa con él (p. 782).
		Hechos de Pablo 9:6-9 – Pablo se encuentra con un león, reza por él y lo bautiza (pp. 783-784).
Hechos de Pablo P1:25-35 – Desfile de fieras en la ciudad de Éfeso deja a la población asombrada con su tamaño (p. 789).		

Exageración	Metamorfosis	Maravilloso
		<p>Hechos de Pablo P3:10-20 – Aparece un joven hermoso que libera a Pablo de las cadenas (pp. 793-795).</p>
		<p>Hechos de Pablo P3:20-35 – Um jovem ilumina o caminho de Paulo com a santidade de seu corpo (p. 795).</p>
		<p>Hechos de Pablo P4:15-30 – Un león muy grande reza en la arena, en lugar</p>
		<p>Hechos de Pablo P5:1-15 – Diálogo de Pablo con el león y lluvia de granizo que no alcanza a ninguno de los dos (pp. 799-801).</p>
		<p>Hechos de Pablo P5:20-35 – Joven da noticias de Pablo a Artemila y Eubula, a más de curar la oreja de Jerónimo (p. 801).</p>
	<p>Hechos de Pablo P42:7-20 – Pablo resucita a Frontina (p. 817).</p>	
	<p>Hechos de Pablo P7:1-35 – Jesús se aparece a Pablo y le anuncia que va ser crucificado de nuevo (pp. 823-825).</p>	

Exageración	Metamorfosis	Maravilloso
	Hechos de Pablo 13:1-3 – Pablo resucita a Patroclo, hombre de la alta corte de Nerón (pp. 831-837).	
		Hechos de Pablo 13:5 – Cuando Pablo es decapitado, cae leche sobre los vestidos de su verdugo (pp. 841-843).
	Hechos de Pablo 13:6 – Pablo muerto se aparece al emperador de Roma y promulga el juicio de Dios sobre su vida (p. 845).	

Me doy cuenta que el cuadro queda relativamente grande, pero deseo mantenerlo así, porque nos permite visualizar las diferentes expresiones de lo grotesco, de la misma manera que fluye en la fuente original, tal como está editada y publicada en nuestros días.

Observando cada uno de los tres aspectos, concluimos que el tópico que presenta mayor número de incidencias es lo maravilloso (doce), seguido de metamorfosis (nueve) y, por último, la exageración (cinco).

Después de haber presentado y clasificado sintéticamente todas las apariencias de lo grotesco en los Hechos de Pablo, voy a citar y analizar algunos pasajes de la fuente. Voy a tomar como estrategia argumentativa la selección de tres fragmentos de cada una de las tres dimensiones. Sería tedioso si nos detuviéramos a analizar todas las citas (veintiséis) que figuran en el cuadro anterior. Creo que una muestra dejará mi texto más ágil y objetivo.

(1) Vamos a comenzar con ejemplos de exageración o hipérbole. Así como en el texto de Rabelais, también nosotros tenemos la imagen de un banquete opulento. Creo que la gran diferencia es que en los Hechos de Pablo no es retratado de forma positiva. El texto apócrifo tiene como marca principal la continencia alimenticia y sexual, entonces, los oponentes de Pablo y Tecla son caracterizados por el anverso de sus valores, siendo ellos responsables de la escena de la mesa abundante.

Como ya indicamos anteriormente, hay una sección de los Hechos de Pablo en que el apóstol divide el protagonismo con una discípula llamada tecla. Ella era una virgen prometida en matrimonio a Tamaris.

Cuando éste supo que su amada se había vuelto seguidora de Pablo, comenzó a perseguirlo y tramar una emboscada contra él, para así llevarlo a las autoridades civiles. Tamaris planeó la captura de Pablo con otros dos hombres, Dimas y Hermógenes. Los tres se reunieron en su casa para orquestar la detención del apóstol.

Tamaris añadió:

- Vengan, hombres, a mi casa y tengan un descanso conmigo. Y se dirigieron a participar de un banquete opulento, con mucho vino, en la suntuosidad en una mesa espléndida. Y los invitó a beber. Tamaris, que estaba enamorado de Tecla, y que deseaba tomarla como su esposa, durante el banquete les dijo:

- Hombres, cuéntenme cuál es su enseñanza [de Pablo] para que esté enterado, pues no paso por pocas angustias por causa de Tecla, una vez que ella ama tanto a ese extranjero que me dejó privado del matrimonio (Hechos de Pablo 5:13).

Es interesante cómo el texto crea un mundo bipartito: por un lado, Pablo y Tecla, cuyos valores son la virginidad y la continencia alimenticia y sexual y, por otro lado, los tres hombres que estiman el matrimonio, con la actividad sexual que él conlleva implícitamente y la comida y la bebida en abundancia. En compun tienen la pasión con la que se dedican a disfrutar de la vida dedicada a Dios (Pablo y Tecla) y a la mujer (Tamaris).

Creo que la frecuencia con la que los Hechos de Pablo, especialmente en el bloque literario conocido como los Hechos de Pablo y Tecla, aluden a la acción intensa de mujeres y nos llevan a pensar que la abstinencia sexual no es sólo una cuestión de preferencia afectiva, sino política. Digo esto porque el sistema patriarcal que estaba vigente en el Imperio Romano antiguo colocaba a las mujeres en un segundo plano de la vida social. Resistir al matrimonio podía ser una manera de mantener una vida con un poco más de libertad. Tecla es representada en los Hechos de Pablo como una persona que lleva una vida similar a la del apóstol, libre y suelta para moverse de una ciudad a otra, con el objetivo de predicar el evangelio.

Un segundo ejemplo de lo grotesco como exageración o hipérbole es una escena en la que Tecla comienza a ser perseguida por las autoridades civiles por haberse vuelto seguidora de Pablo y, consecuentemente, adepta a la abstinencia sexual.

Lanzaron otras fieras más terribles, y las mujeres abuchearon. Unas lanzaban vainas verdes, otros nardos, otras casias, y otras lanzaron bálsamos, de modo que había una gran cantidad de perfumes. Todas las fieras lanzadas contra ella no la tocaron, como si hubiesen caído en sueño; entonces Alejandro le dijo al gobernador:

- Tengo algunos toros muy bravos, atémoslos a la condenada.

El gobernador, con gran tristeza, permitió eso con las siguientes palabras:

- Haz lo que quieras.

Entonces le ataron por los pies, en medio de dos toros, aplicándole en ellos fierros calientes, de modo que, calentados al máximo, la mataran. Los animales, pues, saltaron, pero la llama, que ardía alrededor, quemó la atadura, como si no estuviesen unidas (Hechos de Pablo 5:13).

Es extraño que el texto diga que, cuando Tecla fue atada a los toros feroces, finalmente murió, en función de la secuencia de la narración para demostrar que muestra que ella, de hecho, no murió. Así que creo que tenemos otra alternativa para interpretar la muerte como una figura retórica del texto de exageración, es decir como una hipérbole que describe su estado de agotamiento físico (¡muerta de cansancio!) debido a la tortura intensa.

También llamo la atención sobre el hecho de que una mujer sea el centro de atención, incluso por una razón injusta, y sometida a tamaña crueldad. No es sólo que una mujer es el centro de todos en la arena, sino también lo son entre los que asisten al "espectáculo". El público femenino es muy activo: abuchea, tira ramos y flores a la arena, mostrando cuánto se indignaba contra las autoridades (masculinas) que diseñaban los intentos de ejecutar a Tecla.

Mientras que en texto anterior había una oposición entre la contención y el exceso, en este pasaje hay una tensión entre lo masculino y lo femenino. Los hombres maquinan la ejecución de Tecla por razones injustas, y las autoridades masculinas acogen el pedido y prontamente cumplen con su ejecución. No consiguiendo el objetivo que pretendían, buscan fieras aún más terribles contra la discípula de Pablo.

A su vez, una mujer es el blanco de la indignación de su pretendiente, convirtiéndose en espectáculo público para una multitud. Muchas mujeres asisten a la arena para mostrar repulsión y desacuerdo, a través de abucheos y lanzamiento de objetos.

En toda la escena hay mucha exageración: una mujer que es lanzada en una arena sólo porque acoge las enseñanzas de un "extranjero", la persistencia de Tecla a tantas y crueles torturas, una descripción de las mujeres que están en la asistencia, como si estuvieran en un estado histérico. El final sólo podría llegar a una hermosa hipérbole: ¡Tecla cae "muerta" de cansancio, pero con vida!

Pasemos a nuestro tercer ejemplo de lo grotesco expresado como exageración. Pablo está en un debate público con el gobernador de Éfeso. Su predicación iconoclasta le reservó una condena a muerte. La multitud pide la extinción de Pablo a través del enfrentamiento con las fieras en la arena:

Cuando el gobernador oyó estas palabras en el teatro con el pueblo, dijo:
- Ciudadanos de Éfeso, reconozco que este hombre habló bien, pero también que este no es el momento para que aprendamos tales cosas. Decidan ahora lo que quieren hacer.

Algunos dijeron que debía ser quemado, pero otros presentes gritaron: "Lanza a este hombre a las fieras". Y como se produjo un gran tumulto, Jerónimo lo condenó a las fieras, después de haberlo flagelado. Pero, como era la fiesta de Pentecostés, los hermanos no se entristecieron ni doblaron las rodillas, sino que se mantuvieron alegres y oraron con insistencia. Seis días después, Jerónimo ordenó el desfile de los animales, de modo que todos los que los veían estaban asombrados por el tamaño de ellas (Hechos de Pablo P1:25-35).

Imaginemos el efecto que la narración pudo haber causado en sus lectores y lectoras originales. Pensemos en la escena. Pablo está condenado y esperando de ejecución. Entonces, comienza un espectáculo público de demostración de poder por parte del Estado: las fieras hacen un desfile para demostrar lo que sucede con aquellos que desafían los valores de las instituciones. Las fieras expuestas a todos por las calles, ya debió ser algo aterrador, pero el texto apócrifo habla del asombro colectivo, porque vieron fieras *enormes*.

El efecto que el texto acaba de producir a través de la exageración es aumentar la hazaña de Pablo al deshacerse de animales gigantescos. ¿Enfrentar fieras y salir con vida es un acto heroico, pero escapar ileso de las garras de animales colosales es *sobrenatural!* ¿Será que un adjetivo como este da cuenta y expresa el efecto que el autor de los Hechos de Pablo quería producir a través de tamaña exageración?

(2) Sigamos con nuestro análisis de lo grotesco en su expresión que narra la metamorfosis de los cuerpos. Y, el primer ejemplo es, de nuevo, la Tecla. En este episodio, nuestra heroína se disfraza de hombre para salir a buscar a Pablo:

Tecla se perdió de Pablo y envió personas para encontrarlo por todas partes. Le indicaron que él estaba en Mira. Así que tomó esclavos de ambos sexos, se ciñó la túnica de un modo masculino y se dirigió a Mira. Allí encontró a Pablo predicando la palabra de Dios, y se acercó a él. Pablo se admiró de verla a ella y a las personas que estaban con ella, preguntándose si sobreviviría a alguna otra prueba. Pero ella, volviendo en sí, le dijo:
- He recibido el bautismo, Pablo. Aquel que colabora contigo en el Evangelio también me ayudó en el bautismo (Hechos de Pablo 5:40).

Una escena espectacular y llena de ironía. Una mujer disfrazada de hombre cuenta que administró un rito sobre sí misma, lo que era defendido

por algunos segmentos patriarcales de cristianismo primitivo como privilegio exclusivo de los hombres.

El texto revela una fluidez de los cuerpos, característica propia de lo grotesco, haciendo que los géneros concebidos, incluso hasta nuestros días, como naturales y ya dados desde siempre a los seres humanos, sean desnaturalizados. Pedro Ipiranga Júnior percibió esa flexibilidad, al menos temporalmente, de los géneros de la siguiente manera:

El personaje de Tecla, como santa travestida, es el prototipo para una serie de textos producidos posteriormente, en los siglos V, VI y VII, que eligen el travestimiento de la santa como argumento central de la trama. De acuerdo con Stephen Davis, incluso si se parte de ese prototipo, el fenómeno del travestimiento apunta a diversas fuentes, y para un cuestionamiento y desmontaje de una división dicotómica de los géneros en el contexto cristiano. Como resultado de la convergencia y concurso de varios discursos y de aquello que se llama fragmentación intertextual, habría una especie de des-feminización el cuerpo femenino, a través de, por ejemplo, un duro régimen ascético. [...] El travestimiento de la mujer representaría, según tal perspectiva, un estado de liminaridad en que los géneros se centrarían en el espacio lincear, aunque de una manera temporal, para después ser re-inscrito en una variedad de imágenes de géneros en perspectivas según la remodelación de los trazos refundidos (IPIRANGA, 2016b, p. 66).

La relativización de género, como ocurre en la fuente citada, pone más leña al fuego del debate sobre quiénes serían los destinatarios del texto original. He puesto de relieve que el documento cita personajes femeninos como protagonistas de una manera que es inusual. Tal vez este fenómeno puede ser explicado por el hecho de que los escritos originales estaban destinados a círculos cristianos alternativos, es decir grupos disidentes de la Gran Tradición que acabarían por cristalizar, con el tiempo, una institución dirigida por una jerarquía masculina. Para mí, es reconfortante poder “escuchar la voz” de segmentos cristianos distintos a los que llegaron a dominar con la institucionalización estatal del cristianismo.

Vayamos a un segundo ejemplo de lo grotesco como transformación corporal. Ahora tenemos un relato sobre el cuerpo de Jesús, que no está limitado por la muerte. Incluso después de su ejecución, dentro de la tradición canónica, Jesús no cesó su actividad. Él apareció resucitado delante de muchos de sus seguidores, y también a Pablo, en una visión por la que dejó de ser un perseguidor para convertirse en un firme defensor del cristianismo. Esta perspectiva, presente en las cartas de Paulinas y en los Hechos de los Apóstoles (Canónicos) tuvo continuidad en los Hechos Apócrifos.

Cuando Pablo se embarcó, en medio de las oraciones de los hermanos, estuvo presente a Artemano, el capitán de la embarcación. Él había sido bautizado por Pedro y saludó alegre a Pablo, alegre por el hecho de que el Señor le haya confiado la embarcación a él.

Después de que la embarcación partió, Artemano y Pablo alabaron al Señor Jesucristo por la gracia de Dios que había preparado todo con antelación para el apóstol. Cuando se encontraron en alta mar, con viento calmado, Pablo se durmió, cansado por las muchas vigiliyas y ayunos junto a los hermanos. El Señor vino hasta Pablo, caminando sobre el mar, lo movió un poco y le dijo:

- Levántate y oye.

Pablo se despertó y dijo: }

- Tú eres mi Señor Jesucristo, rey de los cielos. ¿Por qué estás triste y abatido, Señor? Si estás con pena de alguien me dices, Señor, pues me preocupa muchísimo verte de esta manera.

El Señor dijo a Pablo:

- Pablo, voy a ser crucificado de nuevo.

Replicó el apóstol:

- ¡Que tal cosa no suceda delante de mis ojos!

El Señor, sin embargo, añadió:

- Paul, levántate, ve a Roma y exhorta a los hermanos que permanezcan en la vocación del Padre.

Y el Señor siguió manifestándose, y los conducía hacia adelante, caminando sobre las aguas, y les mostraba la ruta como una estrella. Cuando acabó la navegación, Pablo desembarcó con el rostro totalmente entristecido (Hechos de Pablo P7:1-35).

Creo que la clave para interpretar el pasaje está condicionada al modo como vemos la frase enigmática de Jesús: "Pablo, voy a ser crucificado de nuevo". Como se trata de un conjunto literario sobre el martirio de Pablo, creo que esto significa que, cuando el apóstol sea ejecutado en Roma, como de hecho los Hechos de Pablo dicen que sucedió, Jesús estaría siendo él mismo crucificado de nuevo.

Si fuese así, la narración no sólo hablaría del cuerpo sin límites de Jesús, que no puede ser suplantado o limitado, ni siquiera por la muerte, sino que también abordaría la mutación física de Pablo. Tal vez el autor de los Hechos de Pablo estuviese pensando que el apóstol había alcanzado un nuevo nivel espiritual al ascender al *estatus* de Jesús. De todos modos, Pablo era representante y portador de una experiencia que transitaba entre el mundo de los vivos y los muertos.

Esta hipótesis es reforzada por el hecho de que, después de su ejecución, a pedido de Nerón, el apóstol retornó para pronunciar el juicio de

Dio sobre el emperador romano. Veamos este tercer ejemplo, que está conectado con el anterior:

Y aquel le miró, y mientras se admiraba muchísimo y estaba perplejo, llegó Pablo [que ya había sido martirizado] a la hora nona, cuando estaban con el emperador muchos filósofos y el centurión, se puso delante de todos y dijo:

- César: aquí es Pablo, el soldado de Dios. No estoy muerto, sino vivo en mi Dios. Dentro de muchos días te sobrevivirán muchos males y un gran castigo, desgraciado, porque has derramado sangre justa.

Y, después de haber pronunciado estas palabras, Pablo desapareció de su lado. Nerón, perturbado, ordenó que liberen a los presos, como Patroclo y los compañeros de Barsabás (Hechos de Pablo 13:6).

El tema del enfrentamiento entre Pablo y Nerón es ampliamente explorado en los Hechos de Pablo. Un gran debate entre los dos es narrado antes del relato sobre el martirio del apóstol. Algunos investigadores importantes creen que, de hecho, Pablo habría sido ejecutado a petición de Nerón. Veamos algunos de ellos, con el fin de demostrar la verosimilitud de mi afirmación. Recordemos que, según H. Koester, Nerón fue emperador entre los años 54 y 68 (KOESTER, 2005, p. 312).

El primero es K.P. Donfried, cuya cronología no llega propiamente a decir que Pablo fue ejecutado bajo Nerón, pero presenta datos que nos conducen a la Roma de los años 60, lo que nos permite interpretar que su martirio pudo haberse dado en los años siguientes, lo más probable que durante el reinado de Nerón (KAESTLI & MARGUERAT, 2012, pp. 115-143).

Otro académico que confirma nuestra afirmación es R. Brown, profesor de Nuevo Testamento, cuya obra viene siendo una referencia importante para la datación de muchos escritos del canon cristiano. Él presenta dos cronologías paralelas, una tradicional y otra revisionista. Para el autor, parece que ambas concuerdan en pocos aspectos, entre ellos estaría la fecha de la muerte del apóstol de los gentiles: 64 d.C. Por lo tanto, Pablo murió en Roma en tiempos de Nerón (BROWN, 2004, pp. 565-594).

F. Vouga no menciona la muerte de Pablo, sino que cierra su cronología con la escritura de su última carta auténtica, Romanos, entre los años 56 y 57 d.C., permitiéndonos sólo imaginar lo que pudo haber ocurrido después de eso. Si no apoya nuestro argumento, tampoco lo refuta (MARGUERAT, 2009, pp. 171-180).

Otro autor que da elementos para nuestra afirmación es el estudioso italiano R. Fabris. Él dice que Pablo llegó a Roma entre el año 61 y el 63 d.C.; allí fue detenido y martirizado (FABRIS, 2010, pp. 117 y 611).

Otro investigador importante que piensa que Pablo murió durante el reinado de Nerón es U. Schenelle, quien sostiene que el apóstol fue ejecutado el 64 d.C. (SCHNELLE, 2014, pp. 60-61).

Por último, otro estudioso de gran prestigio académico, H. Koester, sostiene que Pablo habría sido arrestado en Roma en el año 58 d.C., y su muerte pudo haber ocurrido después de esto, sin que se sepa exactamente cuando ocurrió (KOESTER, 2005, pp. 113-160)

Después de cotejar diversos autores, mi conclusión es que los Hechos de Pablo mantienen la tradición históricamente plausible de que Pablo habría muerto por orden de Nerón, debido a su teología anti-imperial, pero lo hizo a través de una trama de ficción (encuentro y diálogo imaginario entre Pablo y Nerón).

El enfrentamiento entre los dos resultó en la muerte del apóstol. Por supuesto que hay una hipérbole en la representación de Pablo delante del emperador, ya que el cristianismo se estaba construyendo en los tiempos del apóstol, y gozaba de poca visibilidad y prestigio, de modo tal que no parecía dar motivo para uno de sus seguidores conquistase el privilegio de estar cara a cara con el gobernante del "mundo". El choque entre el cristianismo y el Imperio Romano, tal como es presentado en la escena icónica de los Hechos de Pablo, parece mucho más plausible en el contexto de finales del siglo II, época de la redacción de la obra, que, de mediados del siglo primero, cuando el apóstol se habría encontrado con Nerón. El hecho es que Pablo aparece resucitado, con el propósito de causar terror al emperador romano, un ejemplo muy típico de la fluidez de los cuerpos que pueden transitar entre la vida y la muerte, al dulce saber del narrador.

(3) Vamos a pasar a lo maravilloso como forma de expresión de lo grotesco. El primer ejemplo vuelve a mencionar la acción de Tecla. Ella es blanco de una conspiración para acabar con su vida. Es lanzada a la arena para ser devorada por las fieras, pero algo interesante e inimaginable sucedió:

Cuando se formó el desfile de las fieras, atada Tecla a una leona feroz, mientras que la reina Trifena le acompañaba. Pero la leona le lamió los pies a Tecla, que cabalgaba sobre ella, y todo el pueblo quedó estupefacto. La razón de su condena, inscrito en ella, decía: "Sacrílega". Pero, las mujeres, acompañadas de sus hijos, gritaban de nuevo:

- Oh, Dios, en esta ciudad están ejecutando una sentencia impía (Hechos de Pablo 5:28).

Una vez más el público femenino y su protesta contra una sentencia injusta de las autoridades civiles. Pero ahora algo inesperado sucede para salvar a Tecla: la fiera que debía devorarla, se convierte en su aliada. No creo que sea una coincidencia que también la fiera sea del sexo femenino.

Ya he dicho que uno de los tres grandes bloques literarios de los Hechos de Pablo está dedicado a los Hechos de Pablo y Tecla, segmento al que pertenece este pasaje y otros que mencioné anteriormente, y que tienen muchos personajes femeninos que se destacan. Aquí, un ser femenino, una leona, se une a toda la escena protagonizada por las mujeres. Una de ellas está siendo ejecutada injustamente, y varias de ellas están protestando, y la fiera, que debía cumplir la "sentencia impía" impuesta por los hombres, también se alía a sus compañeras humanas. La razón de lo masculino versus lo femenino vuelve a aparecer, esta vez valorando a lo segundo, en detrimento de lo primero.

Además de lo inusitado, veo también una gran ironía en la escena. Es interesante que un intento de ejecución de pablo tenga también una fiera como agente, pero en el caso del apóstol, es un león el que debe llevar a cabo el trabajo sucio, pero que él se niega a hacerlo. Por el contrario, se convierte en su aliado y lo defiende de otros feroces animales. Y, con eso, ya podemos ir entrando en nuestro segundo ejemplo de lo grotesco, manifestado a través de algo inusitado:

Así, pues, mientras se sentaba en su lugar, el intendente de las fieras ordenó que soltasen en contra de Pablo un león muy salvaje, que había sido capturado recientemente. La plebe azuzaba al león con sus gritos para que matase a Pablo. Aquel, contrariamente, saltó de la jaula y se puso a rezar. Todos quedaron sorprendidos, porque el león era muy grande. Pablo, por su parte, se dedicaba a su ocupación habitual: rezar y dar testimonio. El león, a su vez, mirando a los alrededores y mostrando toda la grandeza de su cuerpo, se aproximó corriendo y se postró a las piernas de Pablo, como un cordero manso o como un esclavo. Y, después de terminar de orar y como despertando de su sueño, le dijo a Pablo:

- Que la gracia sea contigo.

Pablo no sintió miedo, y respondió:

- Y también contigo, león.

Puso, entonces, su mano sobre la fiera, y todo el populacho gritó:

- ¡Fuera con ese mago! ¡Fuera con ese envenenador!

Pero el león miraba a Pablo, y éste a la fiera. Entonces, Pablo se dio cuenta que aquel era el león que había venido a él y había sido bautizado (Hechos de Pablo P4:15-30).

Si hacemos una digresión, nos encontramos con el primer encuentro entre Pablo y el león mencionado antes. Vale la pena seguir la larga narración del primer encuentro entre los dos:

Entonces apareció un grande y terrible león que había salido del Valle de los huesos. Pero, estábamos orando con mucha intensidad. Cuando terminé

de orar, la fiera se había tirado a mis pies. Lleno del Espíritu Santo, lo miré y le dije:

- León, ¿qué quieres?

Y él respondió:

- Quiero ser bautizado.

Glorifiqué a Dios que había permitido hablar al animal, y le había dado la salvación a su siervo. Había un gran río en aquel lugar y me acerqué a él.

Entonces, hermanos, grité así:

- Tú que habitas en las alturas, qué te fijas en el humilde y concedes descanso a los afligidos, que por Daniel cerraste la boca de los leones, que me enviaste a nuestro Señor Jesucristo, concédeme que se cumpla el plan que tienes para mí.

Cuando terminé esta oración, tomé al león por su melena y lo sumergí en el agua tres veces en nombre de Jesucristo. Cuando salió del agua, sacudió su melena y me dijo:

- Qué la gracia sea contigo.

Yo le respondí:

- También contigo.

El león salió corriendo hacia el campo, lleno de alegría (eso me fue revelado en mi corazón). Una leona salió a su encuentro, pero él no dirigió a ella su mirada, sino que escapó corriendo (Hechos de Pablo 9:6-9).

Para mí, las dos hermosas narraciones muestran dos hechos interesantes. El primero es el carácter asumidamente novelesco y ficcional del libro de los Hechos de Pablo, que nos sorprende todo el tiempo en su forma grotesca de expresarse. El segundo es que la obra apócrifa muestra, en un marco cristiano ortodoxo (evangelización, adhesión al cristianismo, arrepentimiento y bautismo como sello de conversión), elementos que la suplantaban en mucho, porque se extiende a los animales una oferta de salvación en los textos ortodoxos es fundamentalmente antropocéntrico.

Hay dos ironías de los pasajes. La primera se construye por el efecto de la oposición entre el miedo y no temer a Dios. Del lado de los que veneran a Dios está el apóstol y el león; del otro lado están las autoridades civiles y la plebe / populacho que quieren la ejecución de Pablo a través de las garras de la fiera. La segunda, que narra el bautismo del león, termina con la fiera siendo seguido por una leona, pero "no le dirigió su mirada." Parece que el autor del texto insinúa que el animal, después de recibir el sello de su identidad cristiana, se habría vuelto incontinente. Por eso, los Hechos de Pablo narran muchas historias de hombres indignados con el apóstol porque él ha difundido la idea de que las personas deben permanecer castas, y con ello se veían privadas del acto sexual con sus novias o esposas; por su parte, el león muestra todo su desprecio por el sexo apuesto.

Llegamos, por fin, a nuestro tercer ejemplo de lo grotesco como manifestación de algo inusitado o maravilloso. Vamos a tratar del relato de la ejecución de Pablo. Para el lector o lectora puede comprender el contexto narrativo del martirio del apóstol, voy a hacer un recorrido hasta el momento en que comenzaron las tensiones entre él y el emperador.

El escenario es el siguiente: Pablo está en Roma. Alquiló una granja, donde enseñaba y hacía muchos adeptos al cristianismo. Así, su fama se fue extendiendo. Uno de los funcionarios de Nerón también se dirigió al lugar para oír hablar a Pablo. Veamos la historia, a partir de nuestra fuente:

Entonces, un cierto Patroclo, persona que servía bebidas a César, llegó tarde a la granja, y no pudiendo entrar donde Pablo hablaba, por causa de la multitud, se sentó en una ventana elevada y escuchaba la enseñanza de la palabra de Dios. Pero, el diablo malvado, celoso del amor de los hermanos, hizo que Patroclo cayera desde la ventana. El joven murió y el hecho fue pronto comunicado a Nerón. Pablo vio en espíritu lo que había sucedido, y dijo:

- Hermanos: el Maligno tuvo la oportunidad de tentarnos. Salgan y encontraran afuera a un joven caído, a punto de expirar. Levántenlo y tráiganlo aquí, junto a mí. [...] Mientras todos se lamentaban, el joven recobró el aliento. Luego de que le hicieran sentar sobre una mula, le enviaron vivo, junto con los demás de la casa de César (Hechos de Pablo 13:1).

El texto dice que Nerón había quedado triste con la noticia de la muerte de su servidor, pero sus esclavos le informaron que Patroclo estaba vivo. Nerón quedó aterrorizado y se mostraba reticente frente a la noticia. Entonces comenzó un diálogo con él:

- Patroclo, ¿estás vivo?

Él le respondió:

- Estoy vivo, César.

Y agregó lo siguiente:

- ¿Quién te ha hecho vivir?

El joven, impulsado por el ardor de su fe, respondió:

- Cristo Jesús, rey de los siglos.

César, perturbado, replicó:

- ¿Acaso ese Jesús va a reinar por todos los siglos, aniquilando todos los reinos?

Dijo Patroclo:

- Si. Acabará con todos los reinos que están debajo del cielo, y será para siempre el único rey, y no habrá realeza que pueda suplantarlo.

Pero, el emperador, abofeteándolo, replicó:

- Patroclo, ¿tú sirves a ese rey?

Respondió él:

- Si, César, señor, pues me resucitó cuando estaba muerto.

Y Barsabás Justo, el de los pies grandes, y Urión, el capadocio, y Festo, el gálata, del primer escalón de Nerón, dijeron:

- También nosotros serviremos en el ejército del rey de los siglos.

Pero Nerón ordenó que fuesen encarcelados con cadenas, después de atormentarlos terriblemente –a ellos, a quienes amaba con ternura– y ordenó a los soldados buscar al gran rey, y promulgó un edicto ordenando que fuesen asesinados todos los cristianos y siervos de Cristo que sean encontrados (Hechos de Pablo 13:2).

Según el relato, también Pablo fue conducido delante del Nerón, que se puso a interrogarlo:

- Hombre de gran rey, pero que ahora es mi prisionero, ¿qué te llevó a entrar secretamente en el imperio romano y establecer un grupo de soldados entre los que estaban bajo mi mando?

Pablo, lleno del Espíritu Santo, dijo delante de todos:

- César, nosotros no sólo enlistamos soldados entre los que están bajo tu control, sino también entre los que están en todo el universo. Así se nos ha ordenado: no excluir a nadie que quiera servir a mi rey. Y si te parece bien, tú también puedes venir a servirlo... no te salvarán tus riquezas ni el brillo de tu vida actual, sólo alcanzarás la salvación si te sometes a él y le diriges tus súplicas. Pues habrá un día en que luchará contra el mundo en el fuego (Hechos de Pablo 13:3).

Poco después de este diálogo, nuestra fuente atestigua que Pablo fue, finalmente ejecutado por orden de Nerón. Cuando su cabeza fue cortada, algo sorprendente ocurrió:

Poniéndose, entonces, de pie, mirando con dirección al Oriente, y con las manos levantadas hacia el cielo, oró por un largo tiempo. Y después de haber hablado en hebreo con sus padres durante esta oración, les ofreció su cuello sin decir ni una palabra. Cuando el verdugo le cortó la cabeza, brotó leche sobre el vestido de soldado. Este y todos los presentes se llenaron de temor y alabaron a Dios, que concedió a Pablo tantas glorias. En seguida se retiraron y anunciaron al César lo que había pasado (Hechos de Pablo 13:5).

Espero que se pueda notar que, a pesar de que los hechos narrados, en su esencia, sean predominantemente de ficción, el tema de la confrontación del cristianismo con las autoridades políticas, especialmente con el Imperio Romano, es el punto culminante de las escenas y, por lo tanto, bastante plausible y compatible con el contexto de finales del siglo II.

Lo que nos interesa a nosotros, por el momento, es registrar que brotó leche del cuerpo de Pablo, cuando su cabeza fue cortada. No tengo

la menor idea de lo que eso pudo haber significado, pero estoy convencido que ¡el efecto deseado por el escritor era presentar a sus lectores algo inesperado!

Conclusión

Estoy convencido de la abundante presencia de elementos grotescos en los Hechos de Pablo. Creo que los nueve ejemplos explorados anteriormente, añadidos a los otros diecisiete casos que apenas se han mencionado en la primera tabla del subtema tres, son dados en cantidad suficiente para descartar cualquier duda. Lo que habría que responder antes de finalizar este texto es el siguiente pregunta: “¿Por qué el autor de los Hechos de Pablo habría utilizado tantas veces elementos grotescos en sus narraciones?”

Veo la explicación de Czachesz como una respuesta interesante a esta pregunta. Voy a tratar de describir y resumir su opinión sobre el tema, como una manera de producir un remate de mi escrito.

El primer hecho de que tenemos que mencionar es que las prácticas de escritura, lectura y circulación de textos en el mundo antiguo era muy diferente de las actuales. Si un determinado grupo de la actualidad quisiera debatir públicamente un texto, las personas se reunirían en un lugar, distribuirían en papel o en formato electrónico los libros o artículos, que desean leer previamente, y el debate se llevaría a cabo a partir de un punto común. Pero, los antiguos no disponían de medios técnicos tan facilitadores como los que tenemos hoy, a más de que su nivel de alfabetización era muy bajo, y el número de libros o similares eran muy raros. En resumen, la producción estaba restringida a unas pocas personas que eran capaces de escribir; la circulación de los textos ha igualmente limitada, debido a la dificultad de reproducir un manuscrito; y el consumo también era un desafío debido a que pocos eran capaces de leer. Por ello es que las sociedades antiguas eran clasificadas como principalmente orales.

Czachesz describe sintéticamente las prácticas de lectura vigentes en el ámbito del antiguo cristianismo. Él sostiene que las personas que deseaban, por ejemplo, participar en una discusión, tenían que mantener en la memoria el texto para ser aptas para hablar sobre ello. A más de ello, cualquier referencia a otros documentos tenía que ser hecha de memoria. La propia escritura representaba muchas dificultades adicionales: 1) los libros eran escritos de forma continua, sin divisiones en el texto o entre palabras, lo que hacía difícil identificar visualmente una palabra, frase o pasaje; 2) el formato de rollo (continuo y largo) dificultaba mucho cuando se tenía que saltar de una parte del texto a otra; 3) Los artículos no usaban carteras o mesas para apoyar los escritos, lo que hacía ardua la tarea de comparar

manuscritos. En fin, con tantas adversidades a ser superadas, las personas necesitaban tener una memoria muy precisa, de allí que hayan sido sociedades predominantemente orales (CZACHESZ, 2016b, p. 3).

La investigación antes mencionada continúa en su análisis con otro dato importante, afirmando que, una vez que la circulación de las informaciones existentes en un texto dependía tanto de la oralidad, los escritores, tal vez hasta de forma inconsciente, creaban medios que facilitaban la retención de las informaciones. Uno de los recursos era insertar en el texto escenas o datos sorprendentes, que violaban las expectativas intuitivas de las personas, de modo que lo que narrado fuese algo tan notable que la gente no podía olvidar lo que había leído o escuchado decir a otra persona. Las escenas que representaban algo inusitado o que tenían un contenido emocional intenso tenían mucho más chance de inducir a la memorización de los datos, y además eran mucho más probables de provocar connotaciones y respuestas actitudinales entre los receptores (CZACHESZ, 2016b, p. 8).

Las afirmaciones de Czachesz están basadas en investigaciones recientes en el campo de la psicología cognitiva:

“Barrett y Nyhof descubrieron que, durante las tres rememoraciones posteriores de una narración, los temas contrarios a la intuición, extraños, fueron recordados de una forma significativamente mejor que los temas comunes. Experimentos realizados por Pascal Boyer y Charles Ramble produjeron resultados similares” (CZACHESZ, 2016a, p. 11).

El análisis es profundizado con datos y discusiones que se relacionan específicamente sobre los efectos producidos en el cerebro de las personas cuando leen pasajes que narran sobre cuerpos torturados o que son sometidos a deformaciones graves, como es el caso de muchos de los relatos que caracterizan lo que hemos definido anteriormente como expresión de lo grotesco por excelencia:

Hay por lo menos dos factores adicionales que podrían intensificar estas interpretaciones. En primer lugar, las emociones que las imágenes de sufrimiento y cuerpos distorsionados tienen como más probable que causen miedo y disgusto. Miedo y disgusto son dos emociones básicas que tienen profundas (si no la más profundas) raíces evolutivas, que son procesados por los circuitos neuronales específicos (es decir, las partes del cerebro que tienen que ver sólo a ellas). estas emociones son indispensables para evitar el peligro y para la supervivencia del organismo. El miedo es responsable de la detección de una amenaza y se activa de forma rápida y sin conciencia; por ejemplo, las personas que sufren de fobias reaccionan a las imágenes de serpientes o arañas, incluso cuando no se les da la debida atención (Esto es, subliminalmente). La aversión existe originalmente para ser responsable

de la prevención de la infección y la enfermedad por la ingestión de algo, pero su uso se ha extendido con el tiempo. Activando exactamente estas dos emociones vitales, muchas imágenes del cuerpo grotesco crean una impresión muy rápida, e incluso desapercibida para el lector (CZACHESZ, 2016a, p. 25).

Por último, podemos entender que el uso de imágenes grotescas por parte del autor de los Hechos de Pablo podría aspirar a producir dos efectos: 1) facilitar la comprensión, memorización y, consecuentemente, la circulación de los hechos narrados; 2) crear una empatía emocional con sus lectores, de modo que ellos sean estimulados a actuar como los personajes de los relatos o, al menos, tener una identificación con sus sufrimientos.

Creo que tenemos una buena explicación de la razón de porqué estos textos siguen fascinando tanto, incluso hoy en día, cuando tenemos abundantes recursos técnicos para impactar a nuestros lectores y lectoras. Tal vez alguien pudiese objetar que la aclaración del investigador mencionado sea por demás simplista o que no tenga los méritos del lenguaje simbólico-metafórico en sí.

Referências bibliográficas

- BAKHTIN, M. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 2013.
- BROWN, R. Introdução ao Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CHARTIER, R. A História Cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, s.d.
- CZACHESZ, I. Metamorphosis and mind: cognitive explorations of the grotesque in early christian literature. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/261758846> Acesso 19 fevereiro 2016a.
- CZACHESZ, I. Passion and martyrdom traditions in the Apocryphal Acts of the Apostles. Disponível em: <http://www.researchgate.net/publication/261758758> Acesso 19 fevereiro 2016b.
- DEWTTILER, A.; KAESTLI, J. D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). Paulo, uma teologia em construção. São Paulo: Loyola, 2011.
- FABRIS, R. Paulo: apóstolo dos gentios. São Paulo: Paulinas, 2010.
- IPIRANGA, P. A concepção de páthos em relatos híbridos na antiguidade: José e Aseneth e os Hechos de Pablo e Tecla. Disponível em: <file:///C:/Users/alfredoliva/Documents/LEITURAS/Apócrifos/A%20concepção%20de%20pathos%20em%20relatos%20híbridos%20da%20antiguidade,%20Pedro%20Ipiranga%20Júnior.pdf> Acesso 19 fevereiro 2016a.
- IPIRANGA, P. Entre macho e fêmea: Santas travestidas na antiguidade. Disponível em: <file:///C:/Users/alfredoliva/Documents/LEITURAS/Apócrifos/Entre%20macho%20e%20fêmea%20%20Santas%20travestidas%20na%20antiguidade,%20Pedro%20Ipiranga%20Júnior.pdf>. Acesso 19 fevereiro 2016b.
- IPIRANGA, P. Prosa narrativa antiga: martírio, atos apócrifos, vidas de santos. Disponível em: <file:///C:/Users/alfredoliva/Documents/LEITURAS/Apócrifos/Prosa%20narrativa%20antiga%20%20Martírios,%20atos%20apócrifos,%20vidas%20de%20santos%20,%20Pedro%20Ipiranga%20Júnior.pdf>. Acesso 19 fevereiro 2016c.
- KAESTLI, J. D. & MARGUERAT, D. (Orgs.). *O mistério apócrifo*: introdução a uma literatura desconhecida. São Paulo: Loyola, 2012.
- KOESTER, H. Introdução ao novo testamento: 2. história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005.
- MARGUERAT, D. (Org.). Novo Testamento: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2009.
- MURPHY-O'CONNOR, J. Paulo de Tarso: história de um apóstolo. São Paulo: Loyola, 2013.

- MURPHY-O'CONNOR, J. Paulo: biografia crítica. São Paulo: Loyola, 2004.
- PIÑERO, A. & CERRO, G. Hechos apócrifos de los apóstoles I: Hechos de Andrés, Juan y Pedro. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- PIÑERO, A. & CERRO, G. Hechos apócrifos de los apóstoles II: Hechos de Pablo y Tomás. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- PIÑERO, A. & CERRO, G. *Hechos apócrifos de los apóstoles III*: Hechos de Felipe, Martirio de Pedro, Hechos de Andrés y Mateo, Martirio de Mateo, Hechos de Pedro, Viajes y martirio de Bernabé, Hechos de Tadeo, Hechos de Juan, por Prócoro, Hechos de Santiago el Mayor, Hechos de Santiago, Simón y Judas, Milagros de Juan, Pasión de Bartolomé, Martirio de Nereo y Aquiles, Martirio de Andrés. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- PIOVANELLI, P. What is a christian apocryphal text and how does it work? Some observations on apocryphal hermeneutics. *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Groningen, n. 59, p. 31-40, 2005.
- SAMPLEY, J. P. (Org.). Paulo no mundo greco-romano. São Paulo: Paulus, 2008.
- SCHNELLE, U. Paulo: vida e pensamento. São Paulo: Paulus, 2014.
- TREVIJANO, R. A Bíblia no cristianismo antigo: pré-nicenos, gnósticos, apócrifos. São Paulo: Ave Maria, 2009.

*Cultura y religión popular en el Mediterráneo
antiguo: memoria y recepción en los escritos
cristianos antiguos*

*Culture and popular religion on Ancient
Mediterranean: memory and reception on ancient
christian writings*

Resumen

Las prácticas religiosas y las diferentes religiosidades de los pueblos están demarcadas a través de los múltiples caminos de las sociedades, de las culturas, de las etnias y de sus fronteras. En esa perspectiva es que comprendemos las prácticas religiosas populares de los diferentes grupos de cristianos en el contexto del cristianismo primitivo, su interacción con el Mediterráneo antiguo y su memoria atestiguada en los múltiples géneros literarios de Escrituras. En el texto canónico cristiano, la carta de Pablo a los Gálatas sugiere esas prácticas religiosas. Con todo, también podemos verlos en los diferentes géneros de narrativas cristianas del mundo antiguo.

Palabras-clave: cristianismo, expresiones religiosas, identidad, culturas, narrativa cristiana, memoria.

Abstract

The religious practices and the different religious expressions of people are demarcated in multiple ways by the borders of societies, cultures and ethnic groups. In this perspective we can understand the existence of popular religious practices of the different groups of Christians in the context of the ancient Christianity, their relationship with the ancient Mediterranean and their witnessed memory in the multiple literary genres of Scriptures. In the canonical Christian text, Paul's letter to the Galatians reflects these religious practices. We can also see them introduced in the different genres of Christian narrative of the ancient world.

¹ Pos-doctor en Ciencias de la Religión (UMESP), profesor en el Centro de Enseñanza Superior de Juiz de Fora. Email: jeso_nuap@hotmail.com

Keywords: Christianity, religious expressions, identity, cultures, memory, Christian narrative.

El cristianismo procede de diversos entornos judeo-helenísticos y se inserta en la dinámica del mundo grecorromano, interactuando y reinterpretando los elementos socio-culturales, étnicos, religiosos y las categorías de pensamientos en ellos encontrados. Es en la perspectiva de movilidad de los pueblos, de las culturas y de las religiones que comprendemos las prácticas religiosas populares y sus símbolos en el ejercicio de la memoria, así como también las narraciones metafóricas de los diferentes grupos de cristianos en el período del cristianismo primitivo, en su relación con el Mediterráneo antiguo. De ese modo, nos referimos a una amplia gama de experiencias cristianas en el período del cristianismo primitivo que están presentes en diferentes formas de lenguajes y géneros literarios del primero y el segundo siglo D.C.

Según Philipp Vielhauer (1991, p. 811) “el cristianismo primitivo produjo un gran caudal de literatura propia, que sirvió para propagar, por diversas vías, la fe cristiana”. En este vasto caudal de literatura cristiana, consideramos las literaturas cristianas canónicas, apócrifas y gnósticas, que contribuyeron significativamente para la aproximación a los orígenes del cristianismo primitivo. Estos escritos se sitúan a finales del siglo primero d.C. y el siglo segundo d.C. Por encontrarse ya a principios del cristianismo, tales escritos constituyen una fuente importante para todo el *corpus* literario cristiano, y nos proporcionan una visión mucho más amplia de las tradiciones del nacimiento del cristianismo (KOESTER, 1988, pp. 509-510). Además, en las *Colecciones maniqueas y gnósticas* estaban presentes las obras canónicas y las obras apócrifas en su primera colección y, en la segunda, la famosa biblioteca de Nag Hammadi. Una de las obras de esas colecciones, que más influencia ejerció, fue “Los Hechos Apócrifos de los Apóstoles”, en Occidente. En 1945, en el Alto Egipto (Nag Hammadi) fue descubierta una *colección gnóstica de escritos*. Es una biblioteca de trece volúmenes en copto que son, en su mayoría, traducciones de escritos griegos, muchos de ellos anteriores o pertenecientes al siglo segundo d.C. (KÖESTER, 1988, pp. 509-510).

1. *Cultura, movilidad y etnicidad céltica*

Es en la perspectiva del ejercicio de la memoria individual y colectiva, y del gran caudal de la literatura cristiana, que situamos el texto canónico cristiano de Gálatas, entendiendo que se trata de experiencias religiosas cristianas que también están presentes en varios géneros de la narración, que motivan diferentes ambientes y grupos socio-culturales en la construcción de sus identidades culturales y religiosas. No es nuestra

intención encontrar e identificar resquicios arqueológicos de un determinado grupo cultural celta al interior de las iglesias de Galacia en los siglos uno y dos d.C. Pretendemos, más bien, rastrear en estos textos religiosos del cristianismo primitivo una etnicidad celta en la Galacia del tiempo de Pablo de Tarso, como resultado de la recepción de las culturas, de la religiosidad popular, del sincretismo, de las prácticas religiosas paganas, de la magia y de las experiencias cristianas del Mediterráneo antiguo, por medio del ejercicio de la memoria; aceptando la hipótesis de que la Galacia Paulina (Gál 1,2) corresponde al territorio norte de la provincia de Galacia, cuya área, historia y construcciones imaginarias se remontan a tradiciones celtas.

El reconocimiento de los pueblos celtas, con respecto a su ubicación geográfica en territorios del Asia Menor, se sustenta en la documentación existente de la región de Asia Menor en el periodo grecorromano. En cuanto a tales registros, Stephen Mitchell (1993, p. 3) afirma que son extraordinarios por su riqueza y variedad, especialmente los registros epigráficos. Estos registros demuestran la relevancia y el reconocimiento de los pueblos celtas en las ciudades y campos situados en Asia Menor y en las inmediaciones entre el Mar Negro y el Mediterráneo. Para Mitchell (1993, p. 4), la aparición de las tribus celtas y de los gálatas, y su impacto en las ciudades de Grecia oriental sustentaron uno de los más importantes episodios en gran expansión y migración de los pueblos celtas de Europa central, entre los siglos quinto y tercero a.C.

En la antigüedad, Galia era el nombre romano atribuido a las tierras de los celtas en Europa Occidental. Galia comprendía lo que en la actualidad es el territorio de Francia, y extendía sus fronteras hasta partes de Bélgica, Luxemburgo, Mónaco, Andorra, Suiza, Alemania y el norte de Italia. De acuerdo con el *Comentario de Julio César*, sobre el conflicto bélico gálico, o la *Guerra Gálica*,

Galia está toda dividida en tres partes, una de las cuales está habitado por los belgas, la otra por los aquitanos, y la tercera por los que en su lengua se llaman celtas, y en la nuestra, galos. Todos estos pueblos difieren unos de otros en la lengua, en las costumbres y en las leyes. El río Matrona y el río Sequena los separa de los belgas; De todos ellos, los más fuertes son los belgas, por lo tanto, son los que están más lejos de la cultura y la policía de la provincia romana, y no ven a menudo comerciantes, ni les llevan a ellos ninguna cosa que le enerve el vigor; y son vecinos de los alemanes, que habitan más allá del Rin, con quienes están librando continuas guerras (Gal.War, 1.1)

La Galia transalpina, habitada en gran parte por los pueblos celtas o galos, fue considerado como el centro de una civilización que, desde el

siglo VI a.C., fue influenciada por dos corrientes helénicas, del Mediterráneo y de los Alpes. Sin embargo, se debilitó con las luchas civiles y de frontera, y a partir del año 222 a.C. el territorio situado al sur de los Alpes fue declarado provincia romana, como las denominadas Galia Cisalpina y Galia transalpina. Julio César comandó tales territorios el 59 a.C., en la guerra Gálica, cuando Roma estaba en su fase de República. Él describe en sus comentarios algunas situaciones de conflicto que afectaban a los galos y sus vecinos, en el período en que Roma se embarca en jornadas bélicas en favor de su política de expansión y control militar sobre los pueblos de Europa occidental. En la descripción de Julio César, “los galos serán, dentro de unos años, expulsados de la Galia, y pasarán el Rin todos los alemanes” (Gal.War, I, 31). La Galia Cisalpina fue incorporada a Italia por Augusto, dejando así de ser provincia. La Galia fue dividida por Augusto en el año 27 a.C. Tales eventos interfirieron profundamente en el mapa geográfico de la Galia y sus fronteras; por lo tanto, sirvieron para promover las movilizaciones, cambios de ambiente e interacción permanente con otros pueblos y culturas, hasta alcanzar el territorio de Asia.

Las construcciones conceptuales *Galatías* (Galacia) y *Galatai* (gálatas) nos remite a las representaciones étnicas, religiosas y socio-culturales de los pueblos celtas, cuyas comprensiones estarían presentes en el imaginario de la llamada Galacia contemporánea de Pablo de Tarso, que interactúa con las diferentes formas de pensamiento en el contexto grecorromano. Powell considera que el actual nombre *celta* fue escrito por los griegos como *keltoi*, siendo este un legado de la tradición oral de la pronunciación nativa. El nombre *celta* nunca fue aplicado a los pueblos de Bretaña y de Irlanda por los escritores antiguos, tal como la conocemos; aún así, no hay evidencias de que los nativos usasen siempre este nombre por sí mismos. Sin embargo, no se descarta la posibilidad de que algunos habitantes insulares fuesen considerados *celtas* (POWELL, 1958, p. 15). Para Philipp Vielhauer (1991, p. 122), la palabra *galatai*, según su fonética y contenido, tiene el mismo significado que *kéltai*, y designa las tribus celtas que fueron llevadas por el rey Nicómedes de Bitinia en el año 278 a.C. Cunliffe (1999, p. 2) afirma que el término *galatae* se utiliza comúnmente en las fuentes griegas, y que hubo un intercambio entre el término griego *keltoi* y el término latino *celtas*.

Es posible que el término *celta*, como referencia a la etnia celta, haya tenido connotaciones diferentes, de acuerdo con las concepciones originales de las construcciones lingüísticas y de la historia de las interpretaciones. Powell comenta que, más o menos un cuarto de siglo después de la muerte de Herodoto, el norte de Italia fue invadido por bárbaros venidos de los Alpes. Estos invasores eran los *celtas*, a quienes los romanos llamaban *Galli*, derivado de *Gallia Cis y Trans-Alpine*. También el término griego *galatas*,

usado en 2Mac 8,20, puede designar a los mercenarios *galeses* en la guerra librada contra estos en Babilonia.

En cuanto a la visibilidad y la movilidad de los pueblos celtas, estos se evidencian, según la concepción de Powell, por la arqueología que realmente muestra la región del Danubio superior como la tierra natal de los celtas, a partir del cual algunos de esos pueblos se extendieron a España e Italia, así como a las regiones balcánicas. Los vestigios de la civilización bárbara están firmemente vinculados a lo que se conoce de las tribus celtas del norte de Italia (siglo IV a.C.), del sur de Francia (siglo II a.C.) y, después, de la extensión del imperio romano (siglo I a.C.) (POWELL, 1958, p. 14), llegando a las ocupaciones en los territorios de Asia Menor.

Vielhauer afirma que después de una dura derrota ante los romanos (189 a.C.), los celtas se convirtieron en fieles seguidores de Roma. Después de algunos años, Eumenes de Pérgamo los derrotó y los anexó. En el año 180 a.C., el monarca erigió un altar a Zeus en Pérgamo, en honor de esa victoria. El senado romano declaró a los gálatas autónomos en el año 166 a.C., con la condición de que permanecieran en sus lugares de residencia. Vivieron, entonces, bajo el mando de los príncipes nativos, con constitución propia, prestando servicios guerreros a los romanos. Así, la región de Galacia y otros territorios como Licaonia, Panfilia y Cilicia fueron anexados a Pisidia, trono del rey Aminta desde el 39 a.C. Después de su muerte, en el año 25 a.C., Augusto transformó todo ese complejo en una provincia romana (VIELHAUER, 1991, p 123), puesto que en un periodo anterior, aproximadamente en el año 27 a.C., Galacia no era más una provincia, sino apenas una pequeña región situada al norte centro de Anatolia.

Al norte de la provincia de Galacia, como capital estaba situada Ancira o Ankara, así como Tavio, Pésimo y, después, Germa. Al sur de la provincia de gala estaban situadas Pisidia de Antioquia, Comana, Cremma, Olbasa y Parlais, y también las colonias de Iconio, Lистра y Ninica.

Galacia sería el territorio al norte de la región de la Anatolia peninsular, que podría ser la propia región o territorio de Ancira / Ankara o cualquier provincia gala, según el lenguaje común de Galacia como provincia. Sin embargo, la provincia gala del norte y del sur sería parte de un área más amplia de Asia Menor, o de la denominada *Anatolia peninsular*. La *Anatolia peninsular* era una región del extremo occidental de Asia, también llamada Asia Menor.

Para Mitchell (1993, p.1), Anatolia era una vasta región de montañas y mesetas que se extendían y cruzaban el interior de la moderna Turquía, el Mediterráneo y las costas del Mar Negro, rumbo al Éufrates y al desierto de Siria. Su historia, bajo las órdenes de Persia, de Roma o de Constantinopla, es confuso y mal articulada. Mitchell (1993, p. 5) considera que, bajo el dominio romano, la división de Asia Menor en provincias cortó notoria-

mente, de un lado y de otro, las fronteras culturales. Esto facilitó el proceso de interacción, cambios e intercambios entre las culturas, las regiones y la vida socio-política de los pueblos situados en las regiones y territorios de Asia Menor y sus alrededores. De este modo, a más de la reconfiguración de las identidades de los pueblos y etnias, provocada por la movilización, migraciones y asentamientos por decreto, también fue notorio el rediseño de los límites de Europa y de Asia, sobre todo a partir de la anexión de las regiones, territorios y provincias de Galacia y de toda la Anatolia peninsular. Este será un proceso permanente y dinámico de evolución y desarrollo de la geo-historia humana.

Al igual que con todos los pueblos y culturas en el proceso de interacción, incluso con pérdidas e hasta con la aniquilación de valores y estructuras socio-antropológicas, los celtas siguieron manteniendo y conservando los matices vitales que guiaron y los pusieron en una dinámica de continuidad histórica. En esa perspectiva, Powell (1958, p. 77) afirma que la tradición de los pueblos celtas y de los pueblos arios sobrevivió largamente sin contaminación, debido a que ellos fueron a las regiones de las periferias del Mundo Antiguo, sustituyendo el centro y, así, escapando de los períodos turbulentos, a pesar de la propagación incontrolable de los vientos grecorromanos, que soplaban y atravesaban sus fronteras étnicas y geográficas.

2. *Cosmovisión religiosa del pueblo celta*

2.1 *La religiosidad en Anatolia y el culto imperial*

Las escuelas contemporáneas que centran su atención en los destinatarios de la carta de Pablo a los Gálatas difieren en sus consideraciones respecto al contexto religioso y social específico que habría iluminado y motivado la carta de Pablo. Hardin (2008, pág. 5) considera dos grupos y tendencias en la investigación en torno al escenario religioso de Anatolia: “un primer grupo que investigó la Carta a los Gálatas. A partir del escenario religioso de Anatolia, y un segundo grupo que tenía como telón de fondo el culto imperial”. Ambos se suman a los componentes étnicos y religiosos de las diversas comprensiones judeo-helenísticas; inmersos en ambientes grecorromanos que van a integrar las identidades en el cristianismo de Galacia.

El *primer grupo* sitúa la Carta a los Gálatas en el escenario religioso anatólico, es decir en la devoción a la *Madre de los Dioses*.

Hardin (2008, p. 6) comenta que la *Madre de los Dioses* era considerada *guardiana* de su territorio, de sus habitantes, con poder de jurisdicción. Su contraparte, *Atis*, representado como un ser *castrado* o *andrógeno*, estaba subordinado a ella, sin embargo, servía como modelo para los *sacerdotes*

madres, es decir, el *Galli*, que imitaba el estado castrado de *Atis*. Para Hardin (2008, p. 9), los devotos adoradores de los dioses y diosas en Anatolia creían que la enfermedad física o la muerte eran, a menudo, resultado del ataque de dios, por la desobediencia ritual.

En la carta de Pablo a los Gálatas encontramos situaciones diversas y adversas en lo que concierne al ritual de la circuncisión. Esto se debe a la legislación judía, que incidía y regulaba la vida del judío y del no-judío, en el ámbito del *modus vivendis* judío. Ciertamente, Pablo, dentro de una continuidad entre judaísmos y cristianismos, propone interrupciones significativas para la vida cristiana, que se exigen a los judíos, a los griegos y a los gentiles, hombres y mujeres, esclavos y libres, compatible con el *nuevo ethos cristiano*, en particular con la nueva comprensión el valor de la circuncisión y la nueva criatura (Gál 6,15).

Según Hardin (2008, p. 6), en la perspectiva del culto a la *Madre de los Dioses* y del *nuevo ethos cristiano*, se comprende la atracción de los lectores y de los antagonistas de Pablo en Gálatas por la circuncisión, vinculada a los rituales de castración de los *galli* en Anatolia. Posiblemente Pablo no consideraba errada la circuncisión; él sólo debió temer que sus convertidos, en el caso de los circuncidados, volvieran a ser subyugados por el poder de la Madre de los Dioses. Así, Pablo tendría en mente el contexto religioso de Anatolia.

Las exhortaciones éticas Gal 5-6, en lo que concierne a la libertad cristiana, según Hardin, establecen un marco que expresa el dominio dualista del espíritu sobre la carne. Los gálatas pudieron estar asociados a la *Madre de los Dioses*, también representada como la *Montaña Madre*, desde su ritual de iniciación carnal anatólico, con la carne de la circuncisión, según la tradición judía. Por lo tanto, la circuncisión podría ser concebida como un retorno a la esclavitud, no distinta de la esclavitud bajo la influencia de la Madre de los Dioses. En esta perspectiva, Pablo habría convencido a los lectores de Gálatas para que rechacen el mensaje de los agitadores, mediante una poderosa retórica (HARDIN, 2008, pp. 6-7), proponiendo la conducción por el Espíritu para alcanzar la verdadera libertad de los fieles (Gal 5,16). En contraste con el poder del Espíritu, según Hardin (2008, pp. 7-8), la circuncisión sería similar al ritual de *Galli*, y correspondería al retorno a la esfera de la carne que, de alguna manera, atraía a los lectores de Gálatas como un recuerdo de sus tradiciones religiosas devocionales, lo estarían en el contexto religioso judío, así como el horizonte religioso de Anatolia.

Sin duda, la *Madre de los Dioses* no era la única deidad adorada en Anatolia, sobre todo si consideramos que la pluralidad religiosa provenía de diferentes culturas que interactuaban en el ambiente grecorromano, en el proceso de movilización de los pueblos y de las diversas formas de culto existentes para las divinidades. En el período paulino, según Hardin (2008,

p. 8), el culto de Cibeles fue disminuyendo en Pessino, y finalmente fue suplantado por el culto al emperador.

De las experiencias religiosas y tradiciones culturales que demarcaron históricamente el universo socio-religioso de los pueblos anatólicos, nos remitimos diacrónicamente al universo socio-religioso de los pueblos ancestrales celtas o galos. De acuerdo con los *Comentarios a la Guerra Gálica* de Julio César,

toda la nación de los galos es muy dada a las supersticiones, y por eso, los que son afectados por enfermedades graves van caminan en las batallas, corren peligro o inmolan víctimas humanas, o prometen inmolarlas. Resultan más agradables a la divinidad los sacrificios de los que son atrapados en hurtos, robos o cualquier delito, pero, a falta de éstos, recurren también a los sacrificios de los inocentes. (Gal.War, I, 31)

Como en otras culturas, los galos mantenían en sus expresiones religiosas las atribuciones fijadas a los dioses, según su lugar en el panteón, y de acuerdo a las más diversas realidades existenciales y trascendentales, y necesidades por ellos diseñadas en los ritos, en la vivencia de los mitos y en las prácticas mágicas. Julio César así lo detalla:

Adoraban principalmente al Dios Mercurio. Considerándolo como el inventor de todas las artes, el guía de los caminos y de las jornadas, el mayor protector e para las ganancia de dinero en el comercio. Veneran, después de él, a Apolo, Marte, Júpiter, Minerva. De éstos, tienen casi la misma opinión que las otras naciones: Apolo expele enfermedades; Minerva transmite los principios de los artefactos; Júpiter tiene el imperio de los cielos; Marte preside la guerra. A éste, cuando se propone la pelea, se recurre la mayor parte de veces para saber plo que hay que hacer en la guerra; inmolan, después de vencer, a los animales tomados, y depositar los demas objetos incautados en un solo lugar (Gal.War, I, 17).

Los galos, en sus creencias y expresiones religiosas, también mantenían una concepción de continuidad de la vida después de la muerte, y sus funerales eran proporcionales a su cultura, magníficos y suntuosos. Todos los objetos que amaron en vida, incluyendo los animales, eran arrojados al fuego y, justo antes, los esclavos y clientes, que había constancia de que habían sido queridos, eran igualmente quemados en los funerales (Gal.War, IV, 19)

La comprensión de la religión de Anatólica en Gálatas constituyó un fuerte componente teológico y antropológico, insertos en las diferentes formas de pensamiento judeo-helenísticos, en el contexto grecorromano.

El *segundo grupo* sitúa la carta a los Gálatas en el contexto religioso del culto imperial. Shlomoh Ben-Ami (1991, p. 15) informa que,

El reinado de Herodes (37 a.C. – 4 d.C.) fue producto de la política oriental de Roma. Los romanos confirmaron a Herodes como gobernante de Palestina, porque vieron en él a un hombre fuerte, capaz de mantener el orden existente y, al mismo tiempo, totalmente leal y dependiente de Roma;

Lo que haría accesible la recepción de la ideología imperial, pues había una total identificación de Herodes con la ideología del principado romano, al punto de adoptar el culto al emperador y levantar templos en su honor (BEN-AMI, 1991, p. 16).

En la perspectiva de la dinámica del imperio romano, de acuerdo con Hardin (2008, p. 23), décadas antes de que el evangelio paulino haya penetrado en la costa mediterránea o al interior de Asia Menor, el mundo romano debió presenciar el nacimiento de otra fuente de la *buena noticia*. Las *normas del emperador*, para quien la devoción religiosa se extendía por casi todo el mundo romano, era como un fuego incontrollable que se extendía con mucha rapidez. Era el culto imperial, y no el cristianismo, la religión que crecía más rápidamente en el primer siglo (HARDIN, 2008, p. 23).

La ideología imperial permeaba los tejidos sociales, y la vida del pueblo se movía alrededor del emperador, de su familia y del carácter divino que a él se le atribuía. La relación entre el emperador y las provincias era fortalecida mediante el culto al emperador; por éste, las identidades religiosas, sociales y culturales interactuaban según un paradigma común grecorromana. En la región de Anatolia central, de acuerdo con Hardin (2008, p. 57), la *pax romana* se convirtió en un vehículo que extendía la ideología imperial por las ciudades de Galacia. Según Hardin (2008, p. 13), el culto imperial durante la era de Julio-Claudio fue una práctica pública que cruzó el Mediterráneo y tuvo presencia específica en la provincia de Galacia, a pesar de la permanencia de las formas religiosas primitivas que impregnaban la vida cotidiana de los pueblos. Webster (1997, p. 166) considera que el culto imperial se extiende a un extremo de la gama de integración religiosa.

Este fenómeno debe haber alcanzado su auge en el periodo pos-paulino, pero con fuertes señales de práctica y adhesión en el período precristiano. Hardin (2008), afirma que, durante el siglo primero, la veneración pública al emperador se extendió por toda la provincia de Galacia. Algunos fragmentos de texto, como los juramentos fragmentarios de *Gangra* mencionan probablemente un santuario donde el culto imperial estaba organizado, tanto en el norte como en el extremo sur de Galacia, hacia el año 4 a.C. Ciertamente, el culto también había penetrado en el territorio nativo de Galacia. El culto en la provincia de Galacia fue organizado en Ancira, mucho antes de que la provincia se estableciera allí. Mitchell (1993, p. 9) afirma que el culto imperial desempeñó un papel importante como vehículo de urbanización en estas regiones.

Sin duda, muchas estrategias fueron astutamente ensambladas por los romanos, insertos en un contexto helenístico, para la difusión y expansión del culto imperial, como los juegos olímpicos locales o provinciales, las celebraciones y los festivales públicos, etc. Hardin (2008, p. 71) ilustra tales estrategias romanas:

El templo imperial en Pessino sirvió como un ejemplo perfecto de transformación del espacio cívico durante el período imperial. El templo imperial sustituyó al templo de Cibele, como el nuevo centro de Pessino.

Por lo tanto, no se trata de una estrategia de carácter homogéneo para todas las regiones y territorios bajo dominio griego o romano. Tal política de carácter administrativo se impuso de forma heterogénea en el imperio romano, de acuerdo con su poder de coerción, de los intereses específicos y también de las estrategias de asimilación, rechazo e integración de los pueblos nativos y de las sociedades. Para Mattingly (1997, p. 10), las sociedades indígenas en contacto con Roma no fueron consideradas víctimas pasivas ni participantes entusiastas, ni tampoco sujetos libres en esta relación. Según Mitchell (1993, p. 9), la fundación de ciudades que florecieron durante un tiempo relativamente breve en la larga evolución de la historia de Anatolia cambió, pero no suplantó el patrón indígena de asentamientos, que persistió hasta nuestros días. Asia Menor, como un todo, de manera particular el interior, siguió siendo una tierra de ciudades. Por consiguiente, consideramos que la práctica del culto imperial impregnaba la vida de todas los pueblos en el contexto grecorromano, no obstante sus convenciones y estrategias, así como sus antiguas religiosidades populares y prácticas religiosas.

2.2 *Las prácticas religiosas de magia*

Algunas prácticas religiosas de Anatolia, así como también diferentes tendencias y espacios de realización de culto al emperador romano, se hicieron comunes en la vida cotidiana de las sociedades situadas en las ciudades o en los campos, bajo el gobierno romano. Ciertamente, tales prácticas tuvieron como motivación y resultado la preservación de las tradiciones religiosas y culturales o la comodidad y manutención del consenso grecorromano. Sin embargo, otras religiosidades y prácticas religiosas subyacían en la cosmovisión e historia de los pueblos celtas, como la práctica de la magia. Sin lugar a dudas, todos esos elementos religiosos y socio-antropológicos incidían en el horizonte de comprensión del kerigma cristiano paulino de los destinatarios de la carta a los Gálatas, así como también en la perspectiva y lectura de Pablo.

En los Hechos de los Apóstoles vemos que la práctica de la magia despertaba la admiración del pueblo de Samaria, encabezados por Simón el Mago (Hch 8,9). La práctica de Simón, es decir su desconcertante misión, encuentra en Egipto su lugar de germinación.

“El padre *Simón* es llamado *Antonio*, su madre es *Rachel*. Su nacionalidad es samaritana y llegó a la villa de Gittha. Durante su estancia en Egipto, él adquirió en gran medida la cultura griega y consiguió un amplio conocimiento de la magia y mucha habilidad para la misma” (IRMSCHER 1965, pp. 546-547).

Para Powell (1958, p. 143), los pueblos celtas creían en la magia y en su práctica. Para alcanzar a determinados fines, los poderes mágicos alcanzaban a la vida a través de rituales, sacrificios y recitación de mitos, es decir, de historias sagradas que se creía que movían a las divinidades por la precedencia y por los recuerdos, para así acoger las necesidades de los mortales. El significado mágico posibilitaba el éxito en las tribus y les daba prosperidad, así como también aseguraban las cosechas y sostenían la economía tribal.

Powell (1958, p. 143) considera incompatible con la barbarie transalpina de los tiempos pre-romanos la discusión de un cuerpo claro de creencias, tal como existe en las grandes religiones históricas, así como la expectativa de una consistencia o conformidad de visiones sobre la vida después de la muerte o la relación del hombre con lo sobrenatural. Así también, no encuentra lugar en el mundo celta la concepción de un panteón organizado, como popularmente se creía entre los griegos y los romanos.

Observamos que la práctica de la magia, los cultos de misterio y otras prácticas religiosas eran parte inherente de la cosmovisión religiosa de los pueblos antiguos de la Biblia, así como también de los primeros cristianos.

2.3 *Los Druidas e la religiosidad céltica*

Entre los celtas, los practicantes de ritos religiosos tenían como jefe a los druidas. Powell (1958, p. 182) dice que, antes de los sacerdotes de la antigua Roma y los pontífices romanos, ya hubo evidencias de una categoría similar de *persona sagrada* entre los pueblos itálicos; Sin embargo, el desarrollo de Roma bajo la influencia del Mediterráneo de un gran estado urbano, transformó las instituciones primitivas. Tal rigor, ciertamente, no habría afectado ni cambiado todos los espacios configurados bajo las tradiciones y la autoridad de los druidas.

Powell (1958, p. 183), la palabra *vidente*, término de la lengua irlandesa, llegó a ser prominente en el período del cristianismo primitivo. Fue la capacidad de ver lo invisible, de obtener el conocimiento *a priori*. El co-

nocimiento era un asunto de *visión*, como la filología de la palabra, y eso se realizaba a través de trances, delirios o inspiración de alguna forma estimulada. Por lo tanto, continúa Powell (1958, p. 184), como quedó registrado en los principales autores clásicos, se creía que los druidas eran filósofos. Que ellos tuviesen visiones de que la naturaleza de la *otra vida* no tiene nada de extraordinario, visto el gran peso de la evidencia arqueológica y de tumbas celtas: armas, adornos y alimentos para el viaje y no para una fiesta u otro fin. Todo esto muestra la preocupación por una existencia continuada.

El profesor John Lupi (2004, p. 74), en su artículo en la revista *Bra-thair*, comenta que los druidas eran intelectuales de alto valor, comparables a los sabios de otros pueblos más eruditos; sus conocimientos más ocultos tenían similitudes con los de los pitagóricos. Tenían una especial sabiduría acerca de la naturaleza en general, tanto en astronomía y cosmología como de los reinos animal y vegetal, y ejercían funciones jurídicas y políticas, así como pedagógicas. Era una clase sacerdotal sociológicamente bien definida y con características o rasgos que delineaban cierto tipo ideal. Los druidas se “volvieron imprescindibles para mantener la buena relación entre los hombres y los dioses, y por ello el orden del mundo” (LUPI, 2004, p. 77).

En cuanto a la estructura básica de la organización de los druidas, Lupi (2004, p. 74) afirma que es una clase cohesiva, dirigida por un druida principal, con reglas para su elección. Este procedimiento supone que los druidas de la Galia mantenían entre sí una relación estrecha, que había algún tipo de normas de comportamiento y de continuidad de doctrina que los unía, y que ese relacionamiento se fortalecía con la reunión anual en el *bosque de los Carnutos*, donde realizaban un cónclave.

Los comentarios sobre la *Guerra Gálica*, de Julio César, describen que a todos estos druidas los preside uno que ejerce la autoridad suprema. Muerto éste, lo reemplazaba quien sobresalía en dignidad o, si había muchos iguales en jerarquía, el elegido se hacía por votación: algunas veces competían la preeminencia con el uso de las armas. Estos, en ciertos momentos del año se juntaban en un lugar consagrado, en las fronteras de los Carnutos, que quedaban por el centro de toda la Galia. Hacia allá se dirigían todos los que tenían pleitos y se sometían a las decisiones y sentencias que allí se tomaban. Se supone que esa doctrina fue depurada en Bretaña, y de allí fue trasmitida a la Galia (Gal.War, VI, 13).

Los druidas constituían una clase de hombres honrados, socialmente privilegiados con relación a la gente común y a toda la sociedad, y de reconocida autoridad entre los pueblos celtas y de la Galia. Ejercían, por su autoridad religiosa, responsabilidades en el ámbito fundamental de la vida social y política de las tribus. Julio César presenta a los druidas y a los *ca-*

balleros como dos géneros de hombres prominentes en toda la Galia. Nuestro interés es únicamente por los druidas. Éstos, según Julio César,

entienden las cosas sagradas, curan en los sacrificios públicos y privados, y explican las doctrinas y ceremonias religiosas: A ellos acuden gran número de jóvenes, con el fin de instruirse. Pues los druidas deciden casi todas las disputas públicas y privadas. Si alguna persona o pueblo se niega a someterse a la decisión, se le echa y se le prohíbe la participación en los sacrificios, lo que entre ellos es una pena gravísima. Los que incurren en entredichos son tomados por malvados, y todos se apartan de ellos, para que no reciban daño con la comunicación, ni les hagan justicia cuando la soliciten, ni participen de ninguna honra (Gal.War, VI, 13).

Los druidas intervenían en los asuntos políticos y en los que hacían referencia a decisiones socioadministrativas, porque manejaban el destino de las vidas y los secretos de los dioses y de la naturaleza, con una escatología que unía los misterios de la muerte con la perennidad del alma, así como enseñaban los misterios doctrinales con mucha astucia, sabiduría y pedagogía estratégica. Según Julio César,

los druidas generalmente se abstienen de la guerra, y no pagan los impuestos a los que están sujetos los demás galos; disfrutaban de la exención de la milicia y de la inmunidad de todos los encargos. Estimulados por tales ventajas, muchos son los que tratan de instruirse a sí mismo en su ciencia. Es fama que aprenden ahí gran número de versos, pero no les está permitido escribirlos. Me parece que así lo establecieron por dos razones: En primer lugar, para evitar que su doctrina se extienda hasta el vulgo, y, en segundo lugar, ello no dejaría que se ejercite la memoria. Sobre todo, busca apuntalar la idea de que las almas no perecen, sino que pasan después de la muerte de unos a otros cuerpos, y con ello juzgan e incitan principalmente al valor, ignorando el miedo a la muerte. Hablan también mucho sobre los astros y sus movimientos, sobre la grandeza del mundo y de la tierra, sobre la naturaleza de las cosas, sobre la fuerza y el poder de los dioses inmortales, y transmiten los discursos a los jóvenes (Gal.War VI, 14).

Los druidas, como tantas otras instituciones privadas, bajo la influencia del desarrollo de Roma, fueron suplantados e incluso disminuidos en

virtud de los decretos imperiales: primero el de Augusto, que los excluyó de la ciudadanía romana, después el decreto senatorial de tiempos de Tiberio, que prohibía su existencia, y, finalmente el de Claudio, en el año 54, que los prohibió por completo (LUPI, 2004, pp. 74-75)

Con todo, ese fenómeno no fue una constante en todas las regiones y territorios, donde la presencia céltica era notoria.

El papel religioso de los druidas en la vida social del pueblo de la Galia fue de considerable importancia, teniendo en cuenta que esos líderes religiosos desempeñaban unas funciones extremadamente importantes en el funcionamiento de las sociedades y de sus sistemas organizativos, así como ejercitaban la ciudadanía con gran celo por lo sagrado, absteniéndose de las realidades cuya comprensión los colocaban en el espacio de lo profano. Así, despertaban en sus seguidores o adeptos los más profundos deseos, que podría ser también el blanco de ventajas que ellos mismos disfrutaban en las sociedades.

Consideraciones

Las prácticas religiosas y las diferentes religiosidades de los pueblos están demarcadas por los múltiples sesgos de las sociedades, de las culturas, de los grupos étnicos y de sus fronteras. Por lo tanto, hay una necesaria y tensa relación en el proceso de convivencia e interacción de los pueblos en la construcción de sus identidades socio-culturales y religiosas. Es en esta perspectiva que entendemos las prácticas religiosas populares de los diferentes grupos de cristianos en el período cristiano primitivo, su interacción con el Mediterráneo antiguo y su memoria testimoniada en los diferentes géneros de la Escritura.

En ese horizonte situamos la nueva comprensión judeo-helenística de Pablo en el cristianismo de Galacia, como una posibilidad de comprensión e interpretación de la historia de la recepción del cristianismo en los escritos canónicos, que subyace en los extractos comunes de las experiencias de los pueblos antiguos, como de los pueblos celtas, como la memoria y las huellas de etnicidades que, en las multiformes relaciones con la cultura popular y con las religiones del Mediterráneo antiguo construyeron las identidades culturales y religiosas.

Las iglesias de Galacia se convirtieron en *comunidades de fronteras*, y el cristianismo paulino en Gálatas permite una mirada multiforme de los diferentes grupos étnicos, religiosos y socio-culturales, y de sus respectivas identidades, que serán comprendidas y asimiladas en los diferentes horizontes antropológicos, histórico-teológicos y bíblicos, e introducidos en la agenda de las discusiones contemporáneas sobre los diferentes temas de las religiones, de las religiosidades, de los grupos étnicos, de las culturas, de las identidades y de las ilimitadas y referenciadas fuentes literarias que se ocupan de estos temas, no limitado a una perspectiva monolítica y única de lecturas y relecturas de las narraciones de la antigüedad.

Bibliografía

- BEN-AMI, S., *Palestina en el primer siglo de la era común*. En: PIÑERO, A. (Ed.). *Orígenes del cristianismo: antecedentes y primeros pasos*. Madrid/Cordoba: El Almendro /Universidad Complutense, 1991, p. 15.
- CUNLIFFE, Barry. *The ancient Celts*. Oxford: Penguin, 1999. 324p.
- HARDIN, Justin K. *Galatians and the imperial cult: a critical analysis of the first-century social context of Paul's letter*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament – 2. Reihe). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. 200p.
- IRMSCHER, J. "The pseudo-Clementines". En: SCHNEEMELCHER, W. (ed.). *New Testament Apocrypha*. Philadelphia: The Westminster, 1965. v. II, pp. 544-547.
- MATTINGLY, D. J. (Ed.). "Dialogues in Roman imperialism: power, discourse and discrepant experience in the Roman empire". En: *Journal of Roman Archaeology Supplementary Series, International Roman Archaeology Conference Series, Portsmouth*, v. 23, 1997. 200p.
- MITCHELL, S. *Anatolia: land, men and gods in Asia Minor*. Oxford: Clarendon, 1993. v. 1: The Celts in Anatolia and the impact of Roman rule. 276p.
- KÖESTER, H. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988. 905p.
- POWELL, T. G. E. *The Celts*. London: Thames and Hudson, 1958 e 1980, 232p.
- WEBSTER, I. "A negotiated syncretism: readings on the development of Romano-Celtic religion". En: D. J. MATTINGLY (Ed.), *Dialogues in Roman imperialism: power, discourse, and discrepant experience in the Roman empire. Journal of Roman Archaeology Supplementary Series. International Roman Archaeology Conference Series, Portsmouth*, v. 23, 1997. p. 171.
- VIELHAUER, P. *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Salamanca: Sígueme, 1991. 865p.

Archivo electrónico

- C. JULIUS CAESAR. *Gallic war*. Edition and Translations: English / Latin. En: C. Julius Caesar. Caesar's Gallic war. Translator: W. A. McDevitte. Translator: W. S. Bohn. 1ª. Edition. Further Comments from J. B. Greenough; Benjamin L. D'Ooge; M. Grant Danniell: Commentary on Caesar's Gallic War. New York. Harper & Brothers. 1869. Harper's New Classical Library. OCLC: 25172949. Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/> Acceso 26 agosto 2009.

LUPI, João. Os druidas. *Revista Brathair*: periódico semestral de estudos celtas e germânicos, *online*, v. 4, n. 1, p. 70-79, 2004. Disponible en <http://www.brathair.com/revista/numeros/04.01.2004/druidas.pdf> f Acceso 17 octubre 2009.

La vida y los hechos de los apóstoles según Hechos Apostólicos Apócrifos

*Life and Acts of the Apostles according
to the Apocrypha Apostolic Acts*

Resumen

El artículo es el resultado de la agrupación, de manera sucinta, del apócrifo Hechos apostólicos de Pedro, Pablo, Tomás, Andrés, Felipe, Santiago el Mayor, Santiago (el hermano del Señor), Mateo, Juan, Bartolomé, Tadeo y Simón. El trabajo principal a considerar es Memorias apostólicas de Abdías, el primer obispo de Babilonia, sagrado por los apóstoles Tadeo y Simón. Los otros actos apócrifos apostólicos considerados en este estudio, también clasificados por nosotros, casi en su totalidad, de aberrante por ser discordantes y exagerados en relación a los canónicos - nos permitirá abrir vías para el estudio de estos escritos y sus resonancias en el cristianismo que se quedó hegemónico.

Palabras-clave: Aberrantes, complementarios; Predicación; Virginidad; Conversión.

Abstract

The article is the result of the grouping, succinctly, of the apostolic apocryphal Acts of Peter, Paul, Thomas, Andrew, Philip, James the Greater, James (the brother of the Lord), Matthew, John, Bartholomew, Thaddeus and Simon. The work principal to be considered is apostolic Memoirs of Oba-

¹ *Fray Jacir de Freitas Faria* es sacerdote y fraile franciscano. Hizo sus estudios de maestría en Exégesis Bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Hizo un curso de hermenéutica bíblica en México y estudios de arqueología, topografía y geografía del Oriente Medio en la École Biblique de Jerusalém. Es doctorando en Teología en la FAJE, Belo Horizonte. Profesor de Exégesis Bíblica y Director Académico del Instituto Santo Tomás de Aquino – ISTA –, en Belo Horizonte. Fray Jacir también dicta cursos de Biblia y Teología Pastoral para laicos en centros de estudios y parroquias. Autor de diez libros, de una centena de artículos y coautor de nueve libros sobre Biblia, Historia de Israel, actualidad y, sobre todo, de literatura apócrifa del Segundo Testamento, tema de su investigación y especialidad. Su último libro es: **As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1-11** – Mitos e contra mitos. Vozes, 2015. Fray Jacir es miembro efectivo de la Academia Divinopolitana de Letras. E-mail: bibliaeapocrifos@bibliaeapocrifos.com.br

diah, the first Bishop of Babylon, sacred by the apostles Thaddeus and Simon. The other apostolic apocryphal acts considered in this study, also classified by us, almost in its entirety, aberrant - to be discordant and exaggerated in relation to the canonical - will allow us to open avenues for the study of these writings and their resonances in Christianity that has become hegemonic.

Keywords: Aberrant; Complementary; Preaching; Virginity; Conversion.

Introducción

La vida de los doce apóstoles –Pedro, Pablo, Tomás, Andrés, Felipe, Santiago el Mayor, Santiago el Menor (el hermano del Señor), Mateo, Juan, Bartolomé, Judas Tadeo y Simón– y de las tres mujeres apóstoles –Magdalena, María la madre Jesús y Tecla– es contada en los Apócrifos. Son historias escritas, en su mayoría, entre los siglos segundo y tercero, llegando hasta el siglo sexto. Ciertamente o no, ellas revelan muchos datos sobre la vida de nuestros líderes apostólicos. Hechos Apócrifos de los Apóstoles es el nombre con el cual la mayoría de ellas fueron bautizadas a lo largo de la historia del cristianismo.

En la literatura bíblica canónica, aquella que se volvió oficial, por ser considerada inspirada, encontramos el libro de los Hechos de los Apóstoles. De hecho, este libro se ocupa de los Hechos de Pedro y Pablo. Estos dos personajes, pilares de nuestra fe, representan dos formas de concebir la experiencia cristiana. Incluso en portugués, el sustantivo masculino *apóstol* incluye a las mujeres; las mujeres en Hechos de los Apóstoles son minorías silenciadas. Magdalena, la amada de Jesús y apóstol de la primera hora, tampoco es mencionada.

Para llenar el vacío de información acerca de los apóstoles, dejada de lado por Hechos de los Apóstoles, la tradición escribió otras historias apostólicas que fueron clasificadas como literatura apócrifa, no inspirada. Se compone de hechos, evangelios, cartas, apocalipsis, los apócrifos del Segundo Testamento (ST)², documentos todos que recogen diferentes puntos de vista de la fe. Proponemos que los apócrifos pueden clasificarse en tres categorías, a saber: aberrantes, complementarios y alternativos³. Por *aberrantes* se entienden aquellos que distorsionan o exageran al describir los hechos, por ejemplo, sobre los apóstoles y la infancia de Jesús. Los *complementarios* son aquellos que presentan datos que complementan a los textos

² El uso de las terminologías Segundo Testamento, Primer Testamento, Antes de la Era Común y Era Común es adoptado por razones ecuménicas, por respeto al pueblo judío.

³ Para un estudio de la literatura apócrifa en la historia del cristianismo, véase nuestro libro: *Apócrifos aberrantes, complementarios e cristianismos alternativos*. Poder e heresia! Introdução crítica e histórica à Bíblia Apócrifa do segundo Testamento. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

canónicos. En este grupo están, por ejemplo, los evangelios sobre María, la madre de Jesús, aunque también están algunos hechos de los apóstoles. Los *alternativos* son los que trazan novedades, sea en el contenido o sea en la expresión de un pensamiento rechazado y condenado al olvido por el pensamiento hegemónico de la época. El Evangelio de María Magdalena es el mejor ejemplo de un texto alternativo apócrifo⁴. No considerar esta división es poner a los libros apócrifos en una sola categoría, la de los textos falsos, mentirosos y sin inspiración. En este artículo, vamos a presentar los apócrifos aberrantes y complementarios, relacionados a la vida de los apóstoles en la historia de consolidación del cristianismo y sus acciones apostólicas allí descritas.

Los apócrifos que cuentan la vida de los apóstoles

Dentro de los apócrifos que cuentan los Hechos de los Apóstolos se destacan:⁵

1. **I Clemente:** es una carta del año 94, que es atribuida a Clemente, segundo obispo de Roma, en opinión de Tertuliano, y tercero, según Ireneo. Tertuliano narra que Clemente fue consagrado obispo por Pablo. El contenido de la carta, escrita para los cristianos de Roma, es para desaprobar la actitud de la comunidad de Corinto, que había depuesto a sus presbíteros de sus cargos. La comunidad vivía en medio de la desunión, de los celos y la lucha por el poder. El argumento construido por la Iglesia de Roma era que los líderes de la comunidad, que ejercían la función de dirección, es decir aquellos que más tarde fueron llamados obispos, debían tener la sucesión apostólica, es decir estar en línea sucesoria de elección de los apóstoles, escogidos por Jesús. Oponerse a estos líderes era oponerse a Dios. Este escrito fue considerado inspirado y catalogado entre los libros del ST, en el Código Alejandrino, del siglo V.

⁴ Para un estudio del Evangelio de María Magdalena y de su papel como apóstol, confróntense nuestros libros: *As origens apócrifas do Cristianismo. Comentário aos evangelhos de Maria Madalena e Tomé*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004; *O outro Pedro e a outra Madalena segundo os apócrifos. Uma leitura de gênero*. 3ª ed. Petrópolis, Vozes, 2004 [*El otro Pedro y la otra Magdalena según los apócrifos. Una lectura de género*. Madrid: Verbo Divino, 2005].

⁵ Cf. Nuestro libro: *Apócrifos aberrantes, complementares e cristianismos alternativos. Poder e heresia! Introdução crítica e histórica à Bíblia Apócrifa do segundo Testamento*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

2. **La predicación de Pedro o kerigma Petrino**⁶: datado por los estudiosos entre los años 80 y 140, este apócrifo judeo-cristiano habla de la misión de los Doce y las orientaciones de Pedro para la predicación, así como una invitación a honrar a Dios, no a la manera de los griegos, que adoran con imágenes, ni a la manera de los judíos, que adoran a ángeles y arcángeles. El cristianismo se presentado como una tercera raza. Jesús, después de su resurrección, justifica la elección de los 12 por juzgarlos dignos de ser sus apóstoles y de proclamar que hay un solo Dios y la fe en Él es lo que salva. El conocimiento de Dios perdona los pecados. Jesús es llamado Ley y Palabra. Clemente de Roma consideraba las palabras de este libro como auténticas de Pedro. Sin embargo, Orígenes no lo creía.
3. **Hechos de Juan**: fue escrito, probablemente, entre los años 150 y 180, por una comunidad gnóstica de Siria. Este material cuenta los viajes de Juan al Asia Menor, y sus milagros. Es atribuido a Leukoios Karinos. Hoy tenemos el texto en griego y en latín. Dentro de las actividades apostólicas de Juan se destacan las siguientes: la predicación en Palestina y en Asia, la consagración de obispos, el bautismo del filósofo Cratón y de los que se convertían al cristianismo, la resurrección de un joven, el combate al paganismo. Además, Juan cuida a María, la madre de Jesús. En Hechos de Juan gnóstico, Jesús no es un ser humano, sino un ser espiritual que se adaptó a la percepción humana. Jesús no sufrió.
4. **Hechos de Andrés**: fechado entre los años 150 y 220, este apócrifo fue escrito en Siria, Egipto o Grecia. Andrés predica el evangelio en Asia, convirtiendo a muchos reyes y habitantes, bautizando, resucitando muertos, curando, predicando contra la fornicación y a favor de la abstinencia sexual, expulsando demonios, consagrando obispos, dialogando con filósofos.
5. **Carta de los Apóstoles**: fechada, posiblemente, entre los años 160 y 180, en Asia Menor, este apócrifo se puede encontrar en sus versiones etíope y copta. Los apóstoles Juan, Tomás, Pedro, Andrés, Santiago, Bartolomé, Mateo, Natanael, Judas Zelote y Cefas escribieron una carta a las iglesias de Oriente y Occidente, para ha-

⁶ Hay también otro grupo de escritos atribuidos a Pedro, que lleva el nombre de *Querigmata Petrou* o Predicaciones de Pedro, fechado en el siglo III, que dio origen a las *Homilías de Clemente de Roma* y su versión "catolizada", llamada *Reconocimientos*.

⁷ Pablo también aparece en los tres primeros capítulos, pero todo indica que ese texto es un añadido posterior.

blarles sobre la vida de Jesucristo, sus milagros, pasión, su resurrección corporal, el fin del mundo y la parusía. Se trata de una polémica contra los gnósticos Simón y Cirino, considerados falsos apóstoles.

6. **Hechos de Pablo:** escrito entre los años 180 y 190, este apócrifo narra las acciones apostólicas de Pablo en Mira, Sindonia, Éfeso, Filipo y Roma, donde es martirizado. Tertuliano afirma que este apócrifo fue escrito en Asia, por un presbítero, para ensalzar a Pablo. El original está escrito en griego. Pablo dialoga con el filósofo Séneca, pronuncia un discurso delante del emperador romano Nerón, a quien también se le aparece después de muerto. Pablo expande el cristianismo y predica en favor de la castidad como camino de salvación. Muchas mujeres nobles se convirtieron por la predicación de Pablo.
7. **Hechos de Pedro:** escrito entre los años 180 y 190, tiene como objetivo responder a las curiosidades de los fieles con relación a Pedro⁷. El libro narra su actividad misionera en Roma. Destaca la forma como Pedro enfrentó y sometió a Simón, el mago, que alborotaba la vida de los cristianos de Roma, regando comentarios por toda la ciudad. El libro narra los milagros realizados por Pedro y su muerte en la cruz, también narra su encuentro con Jesús, al momento de su huida de Roma, cuando Jesús le hizo la famosa pregunta: “¿A dónde vas?”.
8. **La hija de Pedro:** es un fragmento que, según la opinión de la mayoría de los estudiosos, debe ser considerado parte del apócrifo *Hechos de Pedro*, escrito entre los años 180 y 190. Este documento fue encontrado en 1887, en la tumba de un monje, en Akhmin, ciudad de Egipto. Posiblemente, el texto fue extraído de esa obra, que circulaba entre las comunidades para reforzar el ideal del grupo de cristianos gnósticos encratistas. Pedro aparece en la narración como un polémico curandero, que es capaz de mantener a su propia hija paralítica, con tal de hacer valer el ideal de la virginidad como camino de salvación.
9. **Hechos de Pedro y de los Doce Apóstoles:** fue escrito por un judío gnóstico, posiblemente entre los años 190 y 210. Pedro y los

⁸ Las Memorias apostólicas de Abdías está traducida al portugués en nuestro libro *Vida secreta dos apóstolos e apóstolas à luz dos Atos Apócrifos*, 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

⁹ Los hechos de cada apóstol, así como los hechos descritos en los apócrifos, pueden ser encontrados en nuestro libro: *Vida secreta dos apóstolos e apóstolas à luz dos Atos Apócrifos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

otros 10 apóstoles toman un navío y va a una ciudad llamada “Deshabitada”, y allí anuncian el evangelio. Jesús se le aparece a Pedro en forma de un mercader de perlas. El mensaje de este apócrifo es orientado a los líderes eclesiales, a los que se desea orientar, inspirados en Pedro y en los otros apóstoles, en la predicación de la palabra, en la necesidad de permanecer firmes en la fe en Cristo, el Salvador del mundo, el Hijo de Dios, y a practicar los preceptos del evangelio, a saber: la pobreza, la mortificación, el ayuno, el rechazo a los deseos del mundo para ganar el Reino de los Cielos. Jesús es el Hijo de Dios viviente, Salvador del mundo y divino.

10. Hechos de Tecla: escrito alrededor del año 190, este apócrifo cuenta la historia de la conversión de Tecla al cristianismo, su relación de amistad con Pablo y su deseo de servir a Dios como virgen. Tenemos versiones del texto en griego y latín. Tecla fue mujer de liderazgo apostólico. Fiel a Pablo hasta el fin de su vida, ella venció a las fieras que iban a devorarla viva y predicó la Palabra de Dios.

11. Hechos de Tomás: relata el viaje y la acción apostólica de Tomás en la India. Fechado entre los años 200 y 220. Hechos de Tomás fue escrito en siríaco, en la ciudad de Edesa, en Siria. Tenemos versiones en griego de esta obra. Hay estudiosos que defienden que el original fue en griego. Tomás celebra matrimonios, bautiza, convierte reyes y mujeres nobles, sana enfermos, resucita muertos, expulsa demonios, celebra la Eucaristía y predica la vivencia de la abstinencia sexual como camino de salvación. En resumen, *Hechos de Tomás*, uno de los más antiguos escrito sobre este apóstol, es una novela teológica ascética y encratista de sus aventuras apostólicas.

12. Cartas de Pablo a Séneca: Posiblemente escrito entre los años 320 y 380, estas cartas apócrifas, atribuidas a Pablo, son una justificación del cristianismo sobre la filosofía pagana. Ellas hacen de Séneca un cristiano paulino. Séneca, filósofo romano y moralista estoico, ejerció una fuerte influencia en su tiempo. Vivió entre los años 4 a.E.C. y 64 E.C. Murió envenenado por pedido del emperador Nerón. San Jerónimo consideraba auténticas estas cartas, pero los estudios muestran que no eran ni de Pablo, ni de Pedro, aunque en algunas de ellas aparece el día y fecha de la carta: “Escrito el día 27 de junio, en el año III del consulado de Nerón y Mesala” (58 E.C.). Pablo afirma que está sembrando una buena semilla en Seneca, terreno fértil para la Palabra de Dios. Pablo le dice a Sé-

neca: *“Debes convertirte en un nuevo heraldo de Jesús Cristo, manifestando, con la perfección de la retórica, la sabiduría perfecta a la que te sometiste y representarás en la casa del rey temporal y con los miembros de su casa y con sus amigos de confianza, que encontrarás difícil o imposible de convencer, ya que muchos de ellos no están influenciadas en absoluto por tu presentación”*. Estas cartas también quieren mostrar cómo Pablo fue bien aceptado en los círculos filosóficos.

13. **El Primado de Pedro:** fragmento escrito en copto, está fechado entre los siglos V y VII de la Era Común. En este texto Pedro es confirmado por Jesús en su papel de líder apostólico.
14. **Memorias apostólicas de Abdías:** con una probable datación entre los siglos VI y VII, esta obra es básica, pues reúne tradiciones apócrifas y canónicas sobre la vida de los apóstoles Pedro, Pablo, Andrés, Santiago el Mayor, Juan, Simón Cananeo, Judas Tadeo, Santiago el Menor, Mateo, Bartolomé, Tomás y Felipe. Matías, que sustituyó a Judas Iscariote, no es tomado en cuenta. La autoría de este escrito, como su propio título sugiere, es de un tal Abdías, mencionado en el libro como discípulo de los apóstoles. Abdías siguió a los apóstoles desde Judea. Él fue consagrado primero obispo de Babilonia, por Simón Cananeo y por Judas Tadeo. De Abdías también se dice que con sus propios ojos vio al Señor Jesús y que escribió una colección de 10 volúmenes sobre los Hechos de los Apóstoles. Hay controversias entre los estudiosos sobre la existencia de Abdías, así como de la lengua en que fue escrito este libro, hebreo, griego o latín⁸.
15. **Hechos de Felipe, en Memorias apostólicas de Abdías:** cuenta que este apóstol predicó el evangelio en Citia, curó enfermos, resucitó muertos, fundó iglesias, ordenó sacerdotes y diáconos, consagró a un obispo, combatió a los ebionitas y conquistó a muchas vírgenes para el servicio del reino.
16. **Hechos de Bartolomé, en Memorias apostólicas de Abdías:** relata como Bartolomé predicó el evangelio en la India, donde se enfrentó al demonio, también predicó sobre la virginidad de María, convirtió y bautizó a un rey, combatió a los ídolos y enseñó que Dios era uno.
17. **Hechos de Santiago, el hermano del Señor, en Memorias apostólicas de Abdías:** narra que Santiago ayunó después de la muerte de Jesús, hasta el momento de su resurrección. Santiago

¹⁰ Cf. Van der Born. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971 col. 1.144.

coordinó la Iglesia de Jerusalén y fue perseguido por Saulo (Pablo) y por los judíos. Él confesó públicamente su fe en Jesús, Salvador e Hijo de Dios. Santiago fue apedreado y muerto por una turba.

18. Hechos de Mateo, en Memorias apostólicas de Abdías: relata que Mateo predicó el evangelio en Etiopía, donde resucitó muertos, desenmascaró magos, fundó y coordinó una iglesia, ordenó sacerdotes y diáconos, defendió la virginidad como camino de salvación para las mujeres.

19. Hechos de Judas Tadeo y Simón, en Memorias apostólicas de Abdías: cuenta que estos dos apóstoles tenían batallas teológicas contra la magia. En Babilonia, ellos realizaron curaciones, milagros, bautismos, consagraron a Abdías como obispo y ordenaron presbíteros y diáconos.

Hechos apócrifos de Pedro

La figura emblemática de Pedro en el cristianismo es descrita en los apócrifos de forma peculiar. Su relación con las mujeres es problemática. Se menciona a su esposa, sin citar su nombre, y a una hija de nombre Petronila. Pedro murió crucificado cabeza abajo, en Roma, en el circo de Nerón, por orden del emperador Nerón, probablemente el 13 de octubre del año 64 E.C., o a finales del año 67. Su cuerpo fue bajado, ungido y sepultado en una tumba de un discípulo llamado Marcelo, en un lugar llamado Vaticano, junto a la Vía triunfal.

Sus principales hechos apostólicos, narrados en los Hechos Apócrifos, fueron:⁹

- Realizó viajes misioneros a Trípoli, Antioquía y Roma;
- Entabló una disputa teológica y venció al mago Simón;
- Realizó curaciones, como con la madre de Clemente, una mujer que estaba poseída por el demonio desde que tenía siete años, y con su propia hija que estaba paralítica;
- Imploró a Dios y logró que su hija Petronila permanezca paralítica el resto de su vida, para que así se mantenga virgen;
- Resucitó a un joven;
- Consagró a Clemente como obispo, para que le ayude en el pastoreo en Roma;
- Rechazó el liderazgo apostólico de María Magdalena;

¹¹ Cf. Elisa Menezes et al. *Apóstolos*. São Paulo: Abril, p. 87 [Col. Grandes héroes bíblicos].

- Exhortó a la comunidad a que no adore a Dios a la usanza de los griegos;
- Pedro escribió una carta a Santiago.

Hechos apócrifos de Pablo

Pablo, fundador de la Iglesia, hizo historia en el cristianismo. De perseguidor pasó a ser un gran grande evangelizador de Jesús resucitado, a quien no conoció personalmente. Saúl o Saulo era su nombre judío. Pablo, su nombre romano. Él recibió estos dos nombres el día de su circuncisión. El nombre romano proviene de su padre, que era de Tarso, ciudad de Cilicia (Turquía), es decir era ciudadano romano. Pablo, según Tito, en *Hechos de Pablo y Tecla*, era un hombre bajo, calvo, de piernas chuecas, bien formado, nariz un poco curva y hombre lleno de bondad. Pablo, ora se parecía a un hombre, ora a un ángel.

Pablo murió decapitado, fuera de los muros de la ciudad de Roma, en un lugar llamado *Acquas Salvias*. Su cuerpo fue sepultado en una propiedad particular, a un lado de la entrada a Ostia¹⁰. En cuanto al año de la muerte de Pablo, tenemos varias indicaciones. Para Epifanio, él murió en el año 66; para Eusebio fue en el año 67; y para Jerónimo, fue en el año 68.

Sus principales hechos apostólicos apócrifos fueron:

- Predicó las bienaventuranzas de la castidad;
- Atrajo mujeres casadas y vírgenes para un seguimiento discipular;
- Negó su amistad con Tecla, que aun así se volvió su discípula;
- Bautizó un león;
- Mantuvo correspondencia con el filósofo Séneca;
- Predicó a Jesús en Mira, Éfeso, Iconio, Filipo, Corinto y Roma;
- Se encontró con Jesús en el camino hacia Roma;
- Hizo bellos discursos en su defensa frente a los gobernadores y el emperador de Roma, Nerón César;
- Instruyó a los soldados para que cumplieran la orden del emperador de matarlo;
- Ofreció su propio cuello para ser decapitado;
- Resucitado, se le apareció a Nerón, a Cesto y a Longo.

¹² Cf. *Memorias apostólicas de Abdías*, VI.

Hechos apócrifos de Tecla

Tecla o Santa Tecla, como fue conocida, fue una persona muy querida al inicio del cristianismo. El apócrifo que narra sus acciones lleva el nombre de *Hechos de Pablo y Tecla*. Tecla luchó hasta el final para permanecer fiel a las enseñanzas recibidas por Pablo. Su actuación apostólica es siempre puesta en relación con Pablo. Discípula fiel, ella se convirtió en apóstol de Jesús

Tecla se convirtió en discípula de Pablo, cuando éste pasó por Iconio, posiblemente en el año 48 E.C. Ella era la novia de un tal Tamiro, a quien abandonó para seguir a Pablo. Hija de Teoclea, Tecla nació en la ciudad de Iconio. Ya prometida en matrimonio con Tamiro, Tecla, se convirtió en discípula de Pablo y se mantuvo soltera y virgen consagrada. Aun estando condenada al martirio, ella sobrevivió milagrosamente a ello y murió “reposando en un glorioso sueño”.

Sus principales hechos apostólicos narrados en los apócrifos fueron:

- Se convirtió al cristianismo, volviéndose discípula de Pablo;
- Abandonó a su novio Tamiro para seguir a Pablo;
- Visitó a Pablo en prisión;
- Viajó con Pablo a Tesalónica;
- Enfrentó en la plaza pública a Alejandro, que se había apasionado por ella, arrancándole la corona y rasgándole su capa;
- Condenada al martirio, Tecla se enfrentó y venció a las fieras que iban a devorarla viva;
- Frente al gobernador, profesó su fe en Jesús;
- Se bautizó a sí misma;
- Predicó la Palabra de Dios en Iconio y Seleúcida;
- Disfrazada de hombre, Tecla se encontró con Pablo;
- Se mantuvo fiel a Pablo hasta el final.

Hechos apócrifos de Andrés

Andrés es uno de los primeros apóstoles que llamó Jesús. Él fue, en primer lugar, discípulo de Juan Bautista. Rusia, Grecia y Escocia lo tienen como patrono. Andrés fue martirizado en la ciudad de Patrasa, en Grecia, el 30 de noviembre, a manos del gobernador local, Ageates, quien se sentía amenazado por las conversiones realizadas por Andrés. La forma como él murió se conserva en dos versiones. Una dice que él fue crucificado en forma de X, y otra dice que él fue atado a una cruz y allí permaneció dos días hasta morir¹¹.

Sus principales hechos apostólicos apócrifos fueron:

- Predicó el evangelio en varios lugares de Asia, como Acaya, Mir-mido, Nicea, Corinto, Tesalónica, Filipo;
- Convirtió a muchos líderes políticos y autoridades al cristianismo;
- Resucitó 38 cadáveres;
- Liberó a Mateo de la cárcel;
- Curó a ciegos y enfermos;
- Predicó contra la fornicación y se llegó a involucrar en un caso donde una madre quería unirse sexualmente a su hijo;
- Dialogó como el demonio y debatió con filósofos;
- Expulsó demonios;
- Se enfrentó a una serpiente;
- Calmó al mar;
- Bautizó a los habitantes de Nicea;
- Consagró a Calixto como obispo.

Hechos apócrifos de Santiago el Mayor

Con Juan y Pedro, Santiago hace parte del trío de apóstoles que fue más próximo a Jesús. El título de Mayor se debe a la identificación en Mc 15,40 de otro Santiago, llamado Menor, sobre el cual poco sabemos. Apenas que era uno de los doce, e hijo de Alfeo (Mt 10,3). Se cuenta también con otro Santiago, el hermano de Jesús, quien tuvo un papel importante en el Concilio de Jerusalén y mantuvo una disputa teológica con Pablo.

La tradición cristiana, en la Edad Media, propagó la relación de Santiago el Mayor con el Santuario de Compostela, en España, a donde habría ido a predicar antes de su martirio. Santiago el Mayor pasó a ser, entonces, en 1490, en la inspiración para la lucha contra los musulmanes invasores. Hay otra tradición que sostiene que el cuerpo de Santiago el Mayor, después del martirio, fue llevado a Compostela, y allí fue sepultado.

Santiago el Mayor o *Boanerges*, es decir el *Hijo del Trueno*; este nombre le fue puesto por Jesús (Mc 3,17), debido a su carácter impulsivo. Santiago era un nombre común en Palestina. El apelativo Mayor lo distinguía del otro Santiago, el Menor. Santiago fue decapitado el 44 E.C., por orden de Herodes Agripa I. Fue el primero de los apóstoles en sufrir el martirio por causa del Reino de Dios.

Sus principales hechos apostólicos apócrifos fueron:

- Predicó el evangelio y convirtió hasta magos;
- Predicó a la multitud, mientras era llevado a prisión, convirtiendo y bautizando a muchos;
- Curó a un paralítico;
- Aceptó el martirio como una prueba de fe.

Hechos apócrifos de Juan

Considerado uno de los dos más importantes apóstoles, Juan recibió de la tradición cristiana un espacio especial. Fue considerado apóstol, evangelista, discípulo amado de Jesús, escritor, no solamente del evangelio que lleva su nombre, sino también de dos epístolas y un apocalipsis. Aunque la investigación ponga hoy en duda la afirmación de que él haya sido el discípulo amado y que sea el autor de los libros citados, Juan apóstol se afirmó como líder importantísimo del cristianismo.

Juan Boanerges, es decir el “Hijo del Trueno”, nombre puesto por Jesús (Mc 3,17), igual que a Santiago. Su título de *Discípulo Amado* es polémico entre los estudiosos. Por otro lado, llamarlo así significa presentar a alguien con un perfil ideal para ser seguido. No todos los discípulos tienen la misma predilección del Maestro.

A diferencia de los otros apóstoles, Juan murió a los 97 años sin sufrir martirio. La tradición apócrifa conservó la memoria de que él pidió ser sepultado vivo. Él mismo, a los 97 años, pidió cavar su propia tumba. Allí se acostó, aún vivo, y pidió ser sepultado. Antes, sin embargo, declaró su dedicación y amor a Jesús. Juan recordaba las palabras que Jesús le había dicho: “Juan, si no fueses mío, te permitiría tomar mujer”. Se cuenta que de su sepulcro surgió un árbol de maná.

Dentro de los hechos de Juan, narrados en sus memorias apostólicas, se destacan:

- Cuidó de María, la madre de Jesús, y estuvo presente en su muerte;
- Después de la muerte de Jesús, predicó en Palestina y en Asia;
- En Éfeso, donde tenía una casa y muchos amigos, ya con casi 90 años, ejerció el apostolado hasta la época del emperador romano César Domiciano, curando a muchos enfermos y resucitando a otros;
- Por no renegar de su fe en Jesús, fue lanzado dentro de un caldero con aceite hirviendo, pero no sufrió daño alguno. Después de esto fue exilado a la Isla de Patmos;
- Escogió y confió al obispo de una ciudad, puerto de Éfeso, a un joven. Pero éste se volvió un bandido. Más tarde, Juan regresó a este lugar y lo buscó, yendo a su encuentro; lo halló en medio de salteadores y lo condujo al cristianismo, consagrándolo, más tarde, como obispo local;
- Estuvo envuelto en una alucinante historia de amor entre el joven Calímaco, quien por amor a Drusiana, esposa de Andrónico, hizo todo lo posible por unirse sexualmente a ella, incluso en el sepulcro, después de que esta muriera. Esta historia novelesca, mez-

clada con escenas fúnebres de resurrección, envuelve al lector menos avisado;

- Convirtió y bautizó a muchos, y entre ellos al filósofo Cratón;
- Transformó piedritas de la playa en piedras preciosas, en beneficio de los pobres de la ciudad de Pérgamo;
- Resucitó a un joven de nombre Estatos;
- En un templo a la diosa Diana, Juan causó la destrucción de los ídolos. Doce mil paganos se convirtieron;
- Puesto a prueba por el sumo sacerdote Aristodemo, Juan aceptó beber veneno. Invocando el nombre de Jesús, y haciendo la señal de la cruz, el veneno no le hizo ningún daño.

Hechos apócrifos de Mateo

A Mateo, que también llevaba el nombre de Levi, fue atribuido el Evangelio que lleva su nombre. Dejó sus propiedades y su profesión para seguir a Jesús. Según los apócrifos, Mateo fue martirizado por medio de la espada de un bandido que le atravesó la espalda, a instancias de Itarco, rey de Etiopía, cuando celebraba la Eucaristía. Una iglesia fue construida en el lugar en su honor. La razón de su muerte se debió a que él se negó a vencer a Ifigenia, que había hecho un voto de castidad, de casarse con el monarca. Sin embargo, Clemente de Alejandría sostiene que Mateo murió de forma natural. Los restos mortales de Mateo, en el siglo X, fueron llevados a Italia, donde se encuentran, en la catedral de San Mateo, en Salerno.

Sus principales hechos apostólicos apócrifos fueron:

- Según orientación del Espíritu Santo, comenzó su predicación apostólica en Etiopía. Allí predicó a las multitudes, resucitó al hijo de la Reina, Eufenissa;
- La primera misión de Mateo fue desenmascarar la magia de Zaroén y Arfaxat, deshaciendo sus hechizos e incluso las heridas que ellos mismos causaban en la población;
- El eunuco de Candace, que había sido bautizado por Felipe, se volvió cercano a Mateo. Cuestionado sobre la fluidez en griego, etíope y egipcio, Mateo responde retomando los relatos bíblicos de la "Torre de Babel" y "Pentecostés", diciendo que en Jesús ellos, los apóstoles, son capaces de hablar la lengua de los pueblos, a los cuales ellos han sido enviados en misión;
- Mateo fundó en Etiopía una Iglesia, a la cual bautizó con el nombre de "Iglesia de la Resurrección", pues ella recordaba la resurrección que él, en nombre de Jesús, hizo con el hijo del rey. Esta iglesia fue construida por la comunidad y dirigida por Mateo durante 23 años. Allí Mateo estableció presbíteros y diáconos;

- Según la tradición, predicó el Evangelio en Etiopía, Persia, Siria, Macedonia e Irlanda;
- Mateo defendió la virginidad como camino de salvación. Mujeres como Santa Ifigenia, hicieron un voto de castidad, a partir de su predicación;
- Defendió a María Magdalena delante de Pedro, que no aceptaba su liderazgo apostólico.

Hechos apócrifos de Bartolomé

Bartolomé, en los apócrifos, es descrito por el diablo como un hombre de carne blanca y de cabellos negros y rizados, cuyas ropas durante veintiséis años no se ha ensuciado. Bartolomé es un nombre arameo que significa *Hijo de Talmai o Talmai*. Él es citado en los Evangelios y en los Hechos. Todo indica que Bartolomé es el mismo Natanael al que Jesús llamó (vio) debajo de la higuera. Bartolomé murió decapitado en Armenia, por orden del rey Astiges, hermano del rey Polimio, que se había convertido al cristianismo junto con su familia y 12 ciudades de Armenia. Los sacerdotes de la región instigaron para su condenación, debido a las innumerables conversiones que él obtuvo para el cristianismo. Antes de la decapitación, su piel estaba arrancada. Hay también tradiciones que dicen que fue apedreado, y después crucificado. Bartolomé se convirtió en el apóstol de Armenia, donde predicó el Evangelio. Armenia fue la primera nación en adherirse al cristianismo, en el año 301 E.C.

Sus principales hechos apostólicos apócrifos fueron:

- Inició su predicación apostólica en la India, a partir del santuario de Astorot, la divinidad local. Su simple presencia hizo que Astorot dejase de realizar proezas. Bartolomé derrotó a Astarot, y el pueblo se convirtió al cristianismo, reconociendo que “uno solo es Dios omnipotente, aquel que su apóstol Bartolomé predica”;
- También predicó el evangelio en Arabia, Persia y Armenia;
- Conversó con Jesús resucitado;
- Expulsó demonios;
- Pisó la cabeza de Satanás y escuchó su confesión;
- Pidió a María que le cuente cómo fue la Anunciación;
- Predicó al rey sobre la virginidad de María;
- Se apareció en una visión al rey Polimio, con quien discutió sobre el valor de la virginidad. Ese mismo rey se convirtió al cristianismo, fue bautizado y, luego, fue consagrado obispo por Bartolomé.

Hechos apócrifos de Felipe

Felipe fue el tercer apóstol en ser llamado por Jesús. Los Evangelios canónicos muestran que él aprendió a descubrir la fe en Jesús como el Hijo de Dios. Predicó el Evangelio más allá de Palestina. Él hablaba griego con fluidez. Felipe es un nombre griego y significa *amante de los caballos*.

Felipe murió a los 87 años. Siete días antes de su muerte, reunió a los sacerdotes, diáconos y obispos de las ciudades vecinas y les advirtió que debían permanecer firmes en la fe. Sus dos hijas fueron, posteriormente, sepultadas con él, una a la derecha y la otra a la izquierda. Hay también una tradición que dice que Felipe fue condenado a muerte por un líder romano, por el hecho de que él, Bartolomé (Natanael), y Mariane habían luchado contra el culto a la serpiente en Frigia, Asia Menor.

Sus principales hechos apostólicos apócrifos fueron:

- Inició su predicación misionera en Citia. Allí fue obligado a ofrecer sacrificios a Marte, divinidad local. En su presencia, del pedestal de la estatua de Marte salió un dragón que hirió al hijo del sacerdote y a dos tribunos, los cuales quedaron enfermos. Para que les fuese restablecida la salud, Felipe propuso que la estatua de Marte fuese destruida, de tal modo que el dragón fuese expulsado. Y así ocurrió por orden de Felipe;
- Curó un enfermo y resucitó al hijo del Pontífice. El pueblo, entusiasmado con la predicación de Felipe, hacía penitencia y le adoraba;
- Fundó iglesias, ordenó sacerdotes, diáconos y a un obispo;
- Movido por el Espíritu Santo, Felipe volvió a Asia y se estableció en la ciudad de Hierápolis, donde combatió a los ebionitas, que enseñaban que el Hijo de Dios no había asumido un verdadero cuerpo humano;
- Conquistó una multitud de vírgenes para el servicio del Reino, así como también a sus dos hijas.

Hechos apócrifos de Tomás

El Tomás de los apócrifos es bastante diferente del Tomás incrédulo de los evangelios canónicos. Aunque tenía el mismo modo usado por las comunidades cristianas para hablar de la duda que hace parte del ser humano, urge rescatar el otro perfil de Tomás.

El Evangelio de Tomás dice que su autor es un tal Dídimo Judas Tomás. El Evangelio de Juan 21,2 llama a Tomás como Tomás Dídimo. ¿Qué significa esto? *Dídimo* es un nombre griego que significa gemelo. *Judas*, según los textos canónicos, es hermano de Santiago, que es hermano de Jesús (Gal 1,19). En la tradición de la iglesia de Siria, Judas era el hermano

gemelo de Jesús. Santiago ejerce un fuerte liderazgo entre los discípulos después de la muerte de Jesús, aunque es Pedro quien ejerce la primacía del grupo. *Tomás* es un nombre arameo, y también significa gemelo. Por lo tanto, afirmar que ese evangelio tiene la autoría de Dídimo Judas Tomás significa relacionar al autor de ese evangelio con una relación de parentesco con Jesús, dándole autoridad al texto. En el apócrifo *Libro de Tomás*, Jesús le dice a este: “Se dice que eres mi hermano gemelo y mi verdadero compañero, examínate y entiende que tú eres, cómo eres tú o en lo que te convertirás. Puesto que eres llamado mi medio hermano, no debes serlo sin conocerte a ti mismo”.

Tomás fue asesinado con golpes de espadas hechos por cuatro soldados. Sus seguidores lo sepultaron en una tumba real. Después sus huesos fueron retirados por ellos y fueron sepultados en la ciudad de Edesa, en Siria.

Sus principales hechos apostólicos apócrifos fueron:

- Jesús se aparece a Tomás y lo envía en misión a la India Meridional. Tomás rehúsa a la misión. Jesús se le aparece en forma humana y le muestra a Tomás un negociante indiano que estaba en Siria en busca de un arquitecto para construir un palacio para Gundasero, rey de la India;
- Tomás sale de viaje y llega a la India el día del matrimonio de la hija de un rey. Él va a la fiesta y bendice a los novios, a pedido del propio rey. El joven novio se convierte al cristianismo, junto con el rey y la población local. Todos fueron posteriormente bautizados;
- Tomás es presentado al rey que había dado la tarea al comerciante de buscar un arquitecto. El rey le entrega una gran suma de dinero para que Tomás construya el palacio, y éste sale rumbo a otra ciudad. Tomás promete construir el palacio, pero luego emplea el dinero en la evangelización y asistencia de los pobres y enfermos. El rey, enterado de lo ocurrido, manda detener a Tomás. En la secuencia, este rey también se convierte al cristianismo;
- En la India, Tomás curó enfermos, expulsó demonios, resucitó muertos y distribuyó alimentos entre los pobres;
- Una señora rica, de nombre Migdonia, se convierte al cristianismo. Su marido pide al rey que torture y aprehenda a Tomás. En la prisión, Tomás predicó el evangelio a Migdonia, que propicia también la conversión de la mujer y el hijo del rey Mesdeo;
- El rey intentó torturar a Tomás con fuego, pero no fue capaz de prender las lanzas sobre las cuales Tomás debía caminar descalzo.

- El fuego no fue capaz ni siquiera de mantener encendidos los hornos de las termas;
- Persuadido por el rey para que adore al dios Sol, Tomás entró en el templo, invocó a Jesús y la imagen del ídolo fue destruida. Tomás fue nuevamente encarcelado por el rey, junto al hijo del rey y otros miembros del pueblo;
 - Resucitó a una mujer;
 - Dialogó con una serpiente y un borrico;
 - Resucitó a una mujer y expulsó el demonio de otras, hablando con él en hebreo;
 - Celebró a Eucaristía;
 - Milagrosamente, Tomás dejó la cárcel, junto a otros prisioneros, para celebrar la Eucaristía. Ellos volvieron a la cárcel y los cerrojos de las puertas volvieron a la normalidad. Tomás fue denunciado al rey, y éste lo llama al tribunal, después de constatar que los cerrojos de las puertas estaban intactos. Tomás fue llevado a la presencia del rey, interrogado y asesinado por orden del rey;
 - Después de su muerte, Tomás se le apareció a sus discípulos Siforo, Susana, Tresia, Migdonia, así como al rey Mesdeo, que lo había condenado a la muerte, pero que también se había convertido al cristianismo.

Hechos apócrifos de Santiago, el hermano del Señor

La confusión histórica entre los Santiago genera una confusión en la cabeza del lector menos preparado. Se habla de tres Santiago, el Mayor, el Menor y el Hermano del Señor. Desde el siglo IV se confunde a Santiago el Menor con Santiago el Hermano del Señor.

Las *Memorias Apostólicas de Abdías* afirman que Santiago era hermano carnal de Judas Tadeo y Simón el Cananeo, y que habría nacido en Caná de Galilea. La filiación de Santiago crea confusión en este apócrifo. Se dice que tres son los hijos del matrimonio de Alfeo y María, hija de Cleofás, pero que “Santiago nació de la misma madre, pero de padre diferente, esto es de José, hombre justo, aquel de quien se volvió esposa la santísima Madre de Dios, María. Por eso Santiago fue llamado hermano del Señor en cuanto la carne. Sin embargo, José, padre de Santiago, estaba casada María, aunque nunca se había unido a él; y después ella quedó embarazada por obra del Espíritu Santo, y de este modo dio a luz, siendo virgen, al salvador del mundo, el Señor nuestro Jesús Cristo. Por causa de este vínculo, estos tres hijos de María de Cleofás fueron asumidos por Cristo entre sus discípulos, y más tarde, fueron elevados a la dignidad de apóstoles”¹².

La información es, de hecho, contradictoria; ¿cómo María, esposa de Alfeo, podía ser la misma esposa virgen de José? *El Evangelio armenio de la infancia* habla de una María, hija de Joaquín y Ana, padres de María, la madre de Jesús. Esta María nació después de la consagración de María a Dios, que pasó a vivir en el templo de Jerusalén. El Evangelio de Juan dice que ella se convirtió en esposa de Cleofás (Jn 19,25), y no en su hija, como afirma las *Memorias apostólicas de Abdías*.

Otra información importante en los apócrifos es la afirmación de que José, cuando se casó con María, tenía 90 años, era viudo y tenía seis hijos, a saber: Judas, Justo, Santiago, Simeón Lisias y Lidia. La edad avanzada es señal de sabiduría y una manera inteligente de afirmar la virginidad de María.

Clemente de Roma, en una carta escrita a Santiago, para hablar sobre la importancia de Pedro como jefe de los apóstoles, se dirige a Santiago, el hermano del Señor, como “Señor y obispo de los obispos servidor de la Santa Iglesia de los Hebreos en Jerusalén, y de todas las (iglesias) erigidas por la providencia de Dios, con los presbíteros, los diáconos y todos los hermanos, paz en todo tiempo”.

La muerte de Santiago ocurrió después de su testimonio de fe en Jesús delante de los sacerdotes y fariseos, en el pináculo del Templo. De allí fue despeñado y apedreado, pero no murió. Por ello, un segador tomó un bastón y le rompió la cabeza por en medio.

Sus principales hechos apostólicos apócrifos fueron:

- Después de la muerte de Jesús, ayunó hasta el momento de su resurrección;
- Permaneció en Jerusalén después de la muerte de Jesús, y allí coordinó a la comunidad cristiana;
- Fue perseguido por Pablo y por los judíos;
- Confesó públicamente su fe en Jesús Salvador.

Hechos apócrifos de Judas Tadeo y Simón

La historia de estos dos apóstoles es narrada en un único relato, en las *Memorias apostólicas de Abdías*. La acción apostólica de ellos se realiza en conjunto.

Judas Tadeo es uno de los apóstoles más populares. El día 28 de cada mes, las iglesias de llenan para rendirle homenaje. Su fiesta es el 28 de octubre.

Fue Santa Brígida de Suecia (1303-1373) quien propagó la devoción a San Judas Tadeo como santo de las causas urgentes. Jesús se le habría aparecido y le habría aconsejado invocar a San Judas Tadeo para resolver sus problemas.

Judas es un nombre común entre los judíos. Tadeo significa “el corajudo”. Simón es el diminutivo de Samuel y significa “Dios oyó”. Simón era llamado también el Cananeo o el Zelota.

Tadeo y Simón murieron martirizados el día primero de julio, en la ciudad de *Suanir*, porque se negaron a hacer sacrificios a los ídolos.

Sus principales hechos apostólicos apócrifos fueron:

- Trabaron una batalla teológica y doctrinal con los magos Zaroén y Arfaxat, de Persia;
- Realizaron, en Babilonia, curaciones, milagros, expulsaron demonios, bautizaron, ordenaron presbíteros, diáconos y clérigos, y fundaron iglesias;
- Consagraron a Abdías como obispo de Babilonia.

Conclusión

La lectura de los hechos apócrifos de los apóstoles trae a colación varios elementos importantes de las enseñanzas apostólicas. Algunos son ya conocidos por la tradición oral; otros son dignos de ser resaltados; y otros más no pueden ser considerados verdaderos

Según Hechos Apostólicos Apócrifos, los apóstoles eran defensores de la castidad y de la virginidad, llegando incluso a negar el matrimonio. Varias mujeres, como Tecla, Ifigenia, Magdalena, María la madre de Jesús, la reina Eufensia, Drusiana, Maximiliana, Migdonia, Trepzia y tantas otras, marcaron presencias en sus vidas y en su apostolado, incluso aunque no hayan sido consideradas apóstoles.

Muchos apóstoles fueron encarcelados por causa de su predicación. En la prisión, ellos realizaron curaciones, predicaciones y bautismos. Los apóstoles eran vistos como curanderos y taumaturgos. Ellos recibieron de Jesús ese poder.

La predicación contra los ídolos y los dioses de los paganos, hace parte de la misión de los apóstoles. Muchas divinidades locales fueron destruidas, y el pueblo se llegó a convertir. La expansión del cristianismo dependía de la eliminación de las divinidades consideradas paganas.

Los apóstoles convirtieron al cristianismo a reyes, reinas y reinos, de modo que el cristianismo fue, al poco tiempo, asimilado por todos los pueblos como religión verdadera. Cuando el imperio romano, en el año 313 de la Era Común, se dio cuenta también de este hecho, hizo del cristianismo la religión del imperio.

Los apóstoles no escatimaron esfuerzos, no solamente para bautizar a los convertidos, sino también para ordenar presbíteros y consagrar obispos para que dirijan a las comunidades fundadas por ellos. Los apóstoles eran reconocidos como líderes apostólicos de las iglesias locales.

El desenlace de la vida de los apóstoles, con excepción de Juan, que murió a avanzada edad, está marcado por el martirio en forma de crucifixión, decapitación, golpes de espada, apedreamiento, etc.

Las narraciones apócrifas de los apóstoles son, muchas veces, contradictorias, sin uniformidad. Verdades y leyendas se mezclan en los relatos. Muchas veces queda difícil distinguir unas de otras. Algunos apóstoles mostraron agradecimiento con la pena que le imponían. Así ocurrió, por ejemplo, con Andrés, Santiago y Tomás. En el otro extremo, los Hechos de los Apóstoles canónico dedica casi su totalidad a las acciones hechas por Pedro y Pablo. Los autores de estos escritos, con certeza, recorrieron a muchas fuentes. Y es así que debemos considerarlos, sin desmerecer las críticas favorables y desfavorables de estos textos de nuestra tradición.

Estudiar a los apóstoles y a las apóstoles de Jesús desde la perspectiva de los apócrifos, es un camino desafiante para todos nosotros. Estos textos nos recuerdan que los y las apóstoles somos todos nosotros cuando difundimos el Reino de Dios predicado por Jesús.

Referencias bibliográficas

- AMIOT, F. *Evangelies apocryphes: la Bible apocryphe*. Paris: Fayard, 1952.
- BAUER, Johannes Baptist. *Los apócrifos neotestamentarios*. Actualidad bíblica, 22, Madrid: Fax.
- FABRICIUS, J. A. *Codex apocryphus Novi Testamenti*, II. Hamburgo, 1719, pp. 388-742.
- FARIA, Jacir de Freitas. *As origens apócrifas do cristianismo: Comentário aos evangelhos de Maria Madalena e Tomé*, 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- . *O outro Pedro e a outra Madalena segundo os apócrifos: Uma leitura de gênero*. 3ª ed. Petrópolis, Vozes, 2004 [El otro Pedro y la otra Magdalena según los apócrifos: Una lectura de género. Madrid: Verbo Divino, 2005].
- . *Vida secreta dos Apóstolos e Apóstolas à luz dos Atos Apócrifos*, 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005 [Serie Comentarios a los apócrifos].
- . *História de Maria, mãe e apóstola de seu filho, nos Evangelhos apócrifos*, 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006 [Serie Comentarios a los apócrifos].
- . *Apócrifos aberrantes, complementares e cristianismos alternativos: Poder e heresia! Introdução crítica e histórica à Bíblia Apócrifa do segundo Testamento*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009 [Serie Comentarios a los apócrifos].

- HESS, J. Geschichte und Schriften der Apostel Jesu. Zürich, 1820-1822 (4 vol.).
- LAMI, J. De eruditione apostolorum. Florentiae, 1738.
- LAYTON, Bentley. As escrituras gnósticas. São Paulo: Loyola, 2002.
- LIPSIUS, R. A. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, I. Braunschweig, 1883, pp. 117-178.
- MENEZES, Elisa et al. Apóstolos. São Paulo: Abril, p. 87 [Col. Grandes heróis bíblicos].
- NAUSEA, F. Anonymi Philalethi Eusebiani in vitas, miracula passionesque apostolorum rhapsodiae. Coloniae Agr., 1531.
- NEANDER, A. Geschichte der Pflanzung und Leitung der christ. Kirche durch die Apostel, vols. I e II. Hamburgo, 1832-1833.
- OTERO, Aurélio de Santos. Los evangelhos apócrifos. Madrid: BAC, 1991.
- PIÑERO, Antonio; TORRENTES, José Montserrat; BAZÁN, Francisco Garcia. Textos gnósticos: Evangelhos, Hechos, Cartas. Biblioteca de Nag Hammadi, II. Madrid: Trotta, 1999.
- RAMOS, Lincoln. Fragmentos dos Evangelhos Apócrifos. Petrópolis: Vozes, 1989.
- VAN DER, Born. Dicionário enciclopédico da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1971 col. 1144.
- VIELHAUER, Philipp. Historia de la literatura cristiana primitiva. Salamanca: Sígueme, 1991.
- W. LAZIUS. Abdiae episcopi Babyloniae historia certaminis apostolorum. Basiliae, 1551.
Internet: www.bibliaeapocrifos.com.br

