

**UNIVERSITAT DE VALÈNCIA**  
**FACULTAT DE GEOGRAFIA I HISTÒRIA**  
**MÀSTER EN HISTÒRIA DE LA FORMACIÓ DEL MÓN**  
**OCCIDENTAL**



**VNIVERSITAT**  
**DE VALÈNCIA**  
**TREBALL FINAL DE MÀSTER**

**«HAERESSES ET FEMINAE.**  
**HEREJÍA Y GÉNERO EN LOS ORÍGENES DEL**  
**CRISTIANISMO: LAS MUJERES EN EL VALENTINISMO**  
**Y LA FORMACIÓN DE LA ORTODOXIA»**

Autor: Alejandro Isach García  
Tutora: M.<sup>a</sup> Amparo Mateo Donet  
Curso: 2023/2024



**RESUMEN:** Este trabajo examina los orígenes históricos de la marginación de las mujeres en la jerarquía eclesiástica cristiana, centrándose en el período entre el siglo I y el IV. Se contrasta el papel de las mujeres en la ortodoxia cristiana con el de las corrientes heterodoxas, especialmente el valentinismo, donde tenían mayor protagonismo. El estudio destaca cómo la tradición gnóstica valentiniana, con su visión andrógina de lo divino, otorgaba a las mujeres un papel más activo en comparación con los roles de subordinación impuestos por el cristianismo ortodoxo. Mediante el análisis de fuentes primarias y secundarias, esta investigación emplea un enfoque interdisciplinario y la «hermenéutica de la sospecha» para revelar las voces silenciadas de las mujeres en la literatura oficial. Además, se examina cómo la consolidación de la ortodoxia y su canonización de textos contribuyeron a la marginación de visiones alternativas, ofreciendo una mayor comprensión de las dinámicas entre género y religión en el contexto cristiano primitivo. Esto destaca la importancia de reevaluar la historia del cristianismo primitivo para descubrir narrativas perdidas y posibilidades de inclusión femenina.

**PALABRAS CLAVE:** *Cristianismo primitivo, mujeres, estudios de género, Padres de la Iglesia, ortodoxia, herejía, patriarcalización, gnosis, gnosticismo, valentinismo.*

**ABSTRACT:** This work examines the historical origins of the marginalization of women within the Christian ecclesiastical hierarchy, focusing on the period from the 1st to the 4th century. It contrasts the role of women in Christian orthodoxy with that in heterodox currents, particularly Valentinianism, where women had a more prominent role. The study highlights how the Valentinian Gnostic tradition, with its androgyne view of the divine, allowed for a more active role for women compared to the subordinate roles imposed by orthodox Christianity. Through the analysis of primary and secondary sources, this research employs an interdisciplinary approach and "hermeneutics of suspicion" to uncover the silenced voices of women in official literature. Additionally, it examines how the consolidation of orthodoxy and its canonization of texts contributed to the marginalization of alternative views, offering a deeper understanding of the dynamics between gender and religion in the early Christian context. This underscores the importance of reevaluating the history of early Christianity to uncover lost narratives and possibilities for female inclusion.

**KEY WORDS:** *Primitive Christianity, Women, Gender Studies, Church Fathers, Orthodoxy, Heresy, Patriarchalization, Gnosis, Gnosticism, Valentinianism.*



# ÍNDICE

<b>I. INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>1</b>
<b>II. APROXIMACIÓN AL ESTADO DE LA CUESTIÓN EN TORNO AL ESTUDIO SOBRE LAS MUJERES EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO</b> .....	<b>8</b>
<b>III. LAS FUENTES</b> .....	<b>15</b>
1. El Nuevo Testamento y los tratados patrísticos.....	15
2. Fuentes indirectas sobre la heterodoxia.....	17
3. Fuentes directas sobre el gnosticismo: los códices de Nag Hammadi .....	21
<b>IV. CRISTIANISMO PRIMITIVO: ORTODOXIA Y HETERODOXIA</b> .....	<b>27</b>
1. El intento de la primera ortodoxia y las primeras disidencias.....	27
2. El gnosticismo cristiano.....	33
3. El sistema valentiniano .....	39
<b>V. EL PAPEL DE LAS MUJERES EN LOS PRIMEROS SIGLOS DEL MOVIMIENTO CRISTIANO</b> .....	<b>47</b>
1. La situación de la mujer en el contexto mediterráneo .....	47
2. El papel de las mujeres en el primer siglo de la era cristiana.....	50
3. <i>Domus Dei</i> . La patriarcalización de la Iglesia.....	65
<b>VI. HAERETICAE MULIERES: LAS MUJERES EN EL VALENTINISMO</b> .....	<b>76</b>
1. Presencia y participación femenina en los rituales valentinianos.....	78
2. Las mujeres valentinianas en la organización y jerarquía .....	80
3. Concepción del género y la divinidad .....	84
4. Lo femenino y lo masculino .....	91
<b>VII. CONCLUSIONES</b> .....	<b>97</b>
<b>FUENTES PRIMARIAS</b> .....	<b>103</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA GENERAL</b> .....	<b>108</b>



# I. INTRODUCCIÓN

«La ordenación sacerdotal, mediante la cual se transmite la función confiada por Cristo a sus Apóstoles, de enseñar, santificar y regir a los fieles, desde el principio ha sido reservada siempre en la Iglesia católica exclusivamente a los hombres»<sup>1</sup>. Así comienza la Carta Apostólica de Juan Pablo II de 1994 a propósito de la ordenación del sacerdocio para las mujeres, al amparo de la Tradición apostólica. Sin embargo, lejos de considerar esta situación como natural y consustancial al cristianismo, es necesario plantearse los orígenes históricos y sociales de esta marginación de las mujeres en la jerarquía eclesiástica.

Estos orígenes nos remontan a los inicios del cristianismo, el periodo conocido como cristianismo primitivo, que abarca desde su origen en el segundo tercio del siglo I de nuestra era hasta el siglo IV, cuando es convertido en religión oficial del Imperio romano. El estudio de este periodo revela una diversidad doctrinal y religiosa mucho más compleja de lo que tradicionalmente se ha pensado. En los primeros siglos de nuestra era, el cristianismo no era una realidad monolítica; coexistían diversas corrientes de pensamiento, cada una con su propia interpretación de las enseñanzas de Jesús. La historia de la Iglesia, tal como la conocemos hoy, es en realidad la historia de la consolidación de una de estas interpretaciones: la que acabó convirtiéndose en la «ortodoxia»<sup>2</sup> en contraposición a la «heterodoxia» o «herejía». No obstante, esto no implica que esas corrientes alternativas, etiquetadas como «heréticas», fueran marginales o insignificantes. Corrientes como el gnosticismo cristiano, y más concretamente el valentinismo, representaron una alternativa notable a esta ortodoxia entre los siglos II y III de nuestra era, ofreciendo una perspectiva única sobre la teología y la práctica cristiana; con sus implicaciones en lo que al papel de las mujeres concierne.

El término «herejía» ha sido tradicionalmente cargado de connotaciones negativas, asociado a desviaciones doctrinales peligrosas y subversivas. Sin embargo, en un estudio historiográfico contemporáneo, es fundamental liberar el concepto de su carga peyorativa y comprenderlo dentro de su contexto histórico. En este sentido, la herejía no es más que

---

<sup>1</sup> Papa Juan Pablo II. *Ordinatio Sacerdotalis*, 1994.

<sup>2</sup> Del griego ὀρθός (correcto) y δόξα (opinión). Al referirnos a la «ortodoxia» o iglesia ortodoxa no ha de entenderse la rama oriental del cristianismo. Este término se emplea para referirse a la corriente cristiana que irá imponiéndose en los debates teológicos y organizativos entre las diferentes corrientes e interpretaciones cristianas de los primeros siglos, respaldada por el Imperio desde el concilio de Nicea en el 326, y cuya interpretación y doctrina quedaría consolidada y cerrada en el concilio de Calcedonia en el 451; y que dio lugar a la Iglesia católica medieval, encabezada por un papa, que ha llegado a nuestros días.

una de las muchas posibilidades que existieron en la formación del cristianismo, una posibilidad que no se convirtió en la oficial, pero que desempeñó un importante papel en el desarrollo del pensamiento cristiano.

En este escenario de diversidad religiosa, el papel de las mujeres en las diferentes corrientes cristianas nos brinda un campo de estudio especialmente esclarecedor. Así pues, movimientos heréticos como el gnosticismo, y en particular el valentinismo, nos permiten observar otras formas de participación femenina en las primeras comunidades cristianas. El valentinismo, que combinaba elementos del cristianismo con corrientes filosóficas y religiosas del mundo helenista, ofrecía un marco doctrinal en el que lo femenino no solo tenía cabida, sino que desempeñaba un papel central tanto en la estructura religiosa como en la cosmovisión. A diferencia de la Iglesia ortodoxa, que relegaba a las mujeres a roles secundarios, las comunidades valentinianas ofrecían un espacio de mayor participación y reconocimiento para las mujeres, reflejando una visión más equitativa de lo divino. Con todo, al analizar las fuentes neotestamentarias en las que se fundamentó la «Gran Iglesia»<sup>3</sup>, podemos darnos cuenta de que, en los primeros estadios del movimiento cristiano, las mujeres desempeñaban un papel diferente antes de ser progresivamente marginadas.

Este trabajo se propone explorar cómo, a partir de las fuentes, podemos explicar cómo las mujeres fueron siendo relegadas a un papel de subordinación en la ortodoxia a la par que esta corriente se consolidaba y se adaptaba a las tradiciones patriarcales del Imperio romano. En paralelo a este proceso, estudiaremos cómo, a partir del siglo II, en las corrientes heterodoxas, especialmente en las comunidades valentinianas, las mujeres continuaron participando activamente en los rituales y ocupando incluso posiciones de liderazgo. Estas corrientes irán siendo marginadas por la Gran Iglesia y serán señaladas como heréticas, no solo por sus discrepancias doctrinales, sino también por ese protagonismo y rol activo de las mujeres, destacando el montanismo y el marcionismo o sectas gnósticas como el valentinismo.

Se ha escogido el valentinismo como paradigma de esta mayor participación femenina por la abundante información que podemos encontrar sobre sus prácticas en las

---

<sup>3</sup> El término «Gran Iglesia» fue acuñado por el filósofo pagano neoplatónico Celso en su *Discurso verdadero contra los cristianos* (63). Con él se refiere de manera peyorativa a la institución o corriente cristiana mayoritaria, la que defiende el corpus teológico autoproclamado «ortodoxo». Éste sería confrontado por Orígenes en la mayor obra apologética cristiana de su tiempo, *Contra Celso*, haciéndose eco del término «Gran Iglesia» (V, 59). Dicho término continua siendo empleado en la actualidad y con él nos referiremos a la corriente ortodoxa.

obras de los heresiólogos. Además, de entre las corrientes gnósticas, los tratados valentinianos son los que más datos ofrecen sobre las funciones sociales dentro de la comunidad, lo que permite observar más claramente el papel de estas mujeres. Sus tratados también nos permiten aproximarnos a sus concepciones filosóficas y teológicas, donde exploraremos la concepción de lo femenino y sus implicaciones con el rol de la mujer.

En cuanto a la estructura de este trabajo, en primer lugar, se ha establecido una síntesis acerca del desarrollo de los estudios de género en el cristianismo primitivo, centrándonos en los dos últimos siglos de historiografía, con especial atención a los estudios en el campo de la heterodoxia. Seguidamente, se enumeran las diferentes fuentes primarias con las que contamos para el estudio sobre las primeras mujeres cristianas y las herejías, dada la importancia de estas últimas en el protagonismo femenino. Asimismo, en cuanto a las herejías, concretamente en el gnosticismo valentiniano, se establece una diferenciación entre las fuentes indirectas (cristianismo oficial, legislaciones u obras paganas) y las fuentes directas (documentos propios).

A continuación, dedicaremos un capítulo a tratar, primeramente, el origen y desarrollo del concepto de herejía con el objetivo de desmitificarlo, comprendiendo las «herejías» no como desviaciones de la norma, sino como alternativas legítimas que fueron marginadas por la consolidación del poder ortodoxo. Y, en segundo lugar, alejados de los prejuicios tradicionales, estudiaremos el sistema de pensamiento gnóstico en general, y valentiniano en particular, deteniéndonos en sus singularidades con el fin de conocer y contextualizar el sistema de creencias de estas comunidades; y así poder comprender las dinámicas de éstas en torno a las mujeres. Así pues, el análisis del gnosticismo como una alternativa al cristianismo ortodoxo nos ofrece una visión de un cristianismo primitivo más realista, mostrando un movimiento religioso en desarrollo, con diversas perspectivas en distintas regiones del Imperio y afectadas por las tradiciones locales. Esto nos ayuda a cuestionar la idea de que el cristianismo original era una corriente uniforme y cerrada a las herejías periféricas, cuya evolución natural llevaba a la Iglesia católica.

Una vez analizado el concepto de lo herético y habiendo conocido las características generales del sistema gnóstico valentiniano, en el siguiente capítulo, examinaremos el papel de las mujeres en los dos primeros siglos de cristianismo. Para ello, estableceremos, inicialmente, un marco contextual sobre la situación general de las mujeres en el escenario mediterráneo de esos primeros siglos. A continuación, interrogaremos y analizaremos las fuentes sobre el rol de las mujeres en esas primeras comunidades de cristianos, con el

objetivo de comprender el proceso de patriarcalización de la Iglesia ortodoxa, entendida como una adaptación a las normas sociales y políticas del Imperio romano, que ha llegado a nuestros días.

Por último, tras analizar el proceso de patriarcalización de la ortodoxia y cómo ésta trata de imponer su modelo, a la par que margina y condena aquellas corrientes que difieren de éste y de su particular concepción de las mujer, como caso paradigmático, estudiaremos al valentinismo con el objetivo de observar cómo en otras corrientes cristianas el protagonismo femenino continuaba siendo fundamental e incluso consustancial a dichas comunidades. Asimismo, se explica cómo la disputa entre la ortodoxia y la heterodoxia, que defiende un rol cultural activo de las mujer, fue escalando hasta la composición de escritos por los diferentes bandos y la canonización por parte de la ortodoxia de aquellos escritos que legitiman su postura. Además, exploraremos la cosmovisión valentiniana y su concepción de lo divino, en la que se entrelazan lo masculino y lo femenino, con el fin de esclarecer algunas causas que pudieran haber influido en la inclusión de las mujeres en sus comunidades.

Para cumplir con los objetivos propuestos, esta investigación combina el estudio de fuentes primarias y secundarias, utilizando una metodología interdisciplinaria que abarca tanto el análisis histórico como el teológico en relación con los estudios de género, analizando los símbolos y creencias religiosas desde los presupuestos de la historia cultural. Sin embargo, esta cuestión encuentra un importante obstáculo en las propias fuentes disponibles, puesto que la mayoría se trata de textos elaborados desde una visión androcéntrica y patriarcal. Por tanto, este tipo de estudio se encuentra con la primera dificultad, que es la ausencia de voces femeninas en la mayor parte de la documentación que poseemos. Pero, como tendremos ocasión de ver, el silencio femenino no es absoluto en los primeros estadios del cristianismo. En este sentido, para estudiar la historia de las mujeres en general y en el cristianismo primitivo en particular cabe fijarse en ciertos indicios y exposiciones indirectas acerca de ellas. Este hecho ocurre debido a que, desde la Antigüedad, tal como afirmaba Simone de Beauvoir, desprendiendo dicha concepción a partir del ejemplo de Adán y Eva: el varón ha sido considerado el sujeto de la historia, mientras que las mujeres se han representado como «lo otro», y siempre determinada por su relación con el hombre<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> De Beauvoir, S., *El segundo sexo*, p. 50.

Consecuentemente, para el estudio sobre las mujeres y su papel en las fuentes ha de emplearse la «hermenéutica de la sospecha» para descubrir lo que tratan de ocultar o silenciar las fuentes oficiales. Como diría A. Rich a finales de los 70: el estudio de las mujeres es como el de la minería, es decir, hay que desenterrar para sacar los metales preciosos de la tierra<sup>5</sup>. Así pues, serán analizados el canon bíblico y los textos patrísticos desde esta perspectiva y aplicando dicha hermenéutica, para así comprender la evolución del papel de las mujeres en las primeras comunidades cristianas y cómo esta evolución se relaciona con la consolidación de la ortodoxia. No obstante, siempre que sea posible, resulta muy revelador el hecho de acudir a fuentes marginadas, ya que los grupos subalternos, entre los que se encuentran las mujeres de la Antigüedad, suelen estar más presentes. Por ende, un estudio de las mujeres en el cristianismo primitivo ha de dirigirse obligadamente a fuentes más allá de la fuente oficial del Nuevo Testamento y los Padres de la Iglesia —aunque sin desdeñar su uso—, lo que nos conduce al análisis de las fuentes provenientes de las comunidades cristianas tildadas de herejes, como es el caso del sistema gnóstico valentiniano.

El problema con estas fuentes no oficiales es que a aquellos declarados como herejes se trató o bien de «corregirlos» y reconducirlos a la «sana doctrina» o bien de eliminarlos. Este proceso de eliminación, sistemáticamente, ha acallado las voces de los considerados herejes y sus doctrinas, quedándonos noticia de éstos únicamente en las mencionadas obras heresiológicas. Lo que en un principio restringió el estudio de herejías como el gnosticismo a las fuentes indirectas, con las dificultades que ello conllevaba para los investigadores. No obstante, algunos hallazgos casuales, como la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi en Egipto a mediados en 1945 —material con el que trabajaremos a lo largo de nuestro trabajo—, nos han permitido acercarnos a los escritos directos del gnosticismo. Para ello, en el mundo hispano, contamos con diversidad de traducciones directas como son las editadas por A. Piñero<sup>6</sup> de la editorial Trotta, en las que se traducen todos los textos de Nag Hammadi, o las de F. García Bazán<sup>7</sup>, también de Trotta, donde se traducen otros textos gnósticos no presentes en Nag Hammadi.

---

<sup>5</sup> Rich, A., *The Dream of a Common Language*, pp. 60-67.

<sup>6</sup> Piñero, A. (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, <sup>5</sup>2018, <sup>1</sup>1997; *II: Evangelios, Hechos y Cartas*, <sup>5</sup>2016, <sup>1</sup>1999; *III: Apocalipsis y otros escritos*, <sup>3</sup>2016, <sup>1</sup>2000, Trotta, Madrid (de ahora en adelante, citada como *BNH*, I; *BNH*, II; o *BNH*, III, según el volumen en que se encuentre la referencia).

<sup>7</sup> García Bazán, F., *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*, 3 vols., Trotta, Madrid, 2003-2017.

Así y todo, las fuentes indirectas tales como las obras heresiológicas y catálogos de herejías, tan fecundos en los siglos II y III de nuestra era, continúan siendo fundamentales como apoyo al estudio de la heterodoxia. También en castellano contamos con editoriales como Ciudad Nueva o Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), en las cuales contamos con la casi totalidad de las obras de estos Padres de la Iglesia traducidos al castellano, y que, además, cuentan con ediciones bilingües o trilingües con las lenguas originales en latín y/o griego, lo que es fundamental para el correcto estudio historiográfico de las fuentes.

Además del uso de las fuentes primarias, este trabajo ha tratado de examinar estudios académicos y publicaciones recientes con el fin de contextualizar el debate historiográfico contemporáneo en torno al cristianismo primitivo, el concepto de herejía y la participación de las mujeres en las primeras comunidades cristianas<sup>8</sup>. En este sentido, cabe destacar autores españoles como M. Marcos, R. Aguirre, J.M.<sup>a</sup> Blázquez, R. Teja o E. Estévez López, entre otros reconocidos autores. En el ámbito internacional cabe destacar a P. Brown, M.Y. MacDonald, E. Schüssler Fiorenza, S.B. Pomeroy, É. Trocmé, W.A. Meeks, E. Prinzivalli, M. Alexandre, etc. Y, para el estudio del gnosticismo contamos en el ámbito hispano con autores especializados como F. García Bazán, J. Montserrat Torrents o A. Piñero. En el internacional son fundamentales los trabajos de J.M. Robinson, U. Bianchi, G. Quispel, entre otros; y autoras especializadas en la cuestión femenina como K.L. King o E. Pagels,

Finalmente, es menester añadir la relevancia de este tipo de investigaciones. En primer lugar, en un contexto académico contemporáneo en el que se busca dar voz a los actores históricos que han sido silenciados, este trabajo contribuye a una relectura más inclusiva y plural del cristianismo primitivo. Además, este estudio es pertinente para comprender la relación entre religión y género en el mundo antiguo, así como los procesos de institucionalización y exclusión que acompañaron la consolidación del cristianismo ortodoxo. A través de la reevaluación del papel de las mujeres en movimientos como el valentiniano, se ofrece una oportunidad para reflexionar sobre las posibilidades perdidas y las narrativas alternativas que pudieron haber dado forma a la tradición cristiana. Además, este conocimiento no es solo de interés para los creyentes o historiadores de la Antigüedad o de las religiones, sino que también es fundamental para el movimiento

---

<sup>8</sup> A pesar de la gran bibliografía utilizada y referenciada, muchas otras obras y autores relevantes en la materia que no han podido ser consultados por cuestiones materiales o por relevancia respecto a este trabajo han quedado indicados en el Capítulo II o como referencias a lo largo del estudio.

feminista en su conjunto, ya que, como mencionaría R. Aguirre, aceptar sin más la visión del cristianismo primitivo desde el prisma patriarcal que nos ha llegado sería perder una gran oportunidad de estudiar un fenómeno social con importantes posibilidades liberadoras para la mujer<sup>9</sup>.

También en esta línea describe la relevante teóloga feminista Schüssler Fiorenza el estudio de las mujeres en el cristianismo primitivo ortodoxo y heterodoxo. Todo lo relacionado con el estudio bíblico y teológico no es solo importante para las comunidades religiosas, sino que, como «relatos fundacionales» en la formación del mundo occidental, estos textos o historias a menudo están vinculados con la creación y mantenimiento de sistemas que fomentan la explotación y la opresión. En la teología y la interpretación bíblica feministas, es importante examinar cómo estos campos están influenciados por ideas y normas dominantes que definen lo que se considera «realidad» o «sentido común»; en este caso en lo que concierne a la subordinación y exclusión femenina. Por lo tanto, este tipo de estudios no solo tratan de explicar las realidades socio-religiosas, sino que tratan de contribuir a la identificación de los sistemas de exclusión, dominación y subordinación, apoyando así las luchas por la liberación e inclusión de las mujeres en la sociedad<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», p. 226.

<sup>10</sup> Schüssler Fiorenza, E., *Cristología feminista crítica...*, pp. 19-30.

## II. APROXIMACIÓN AL ESTADO DE LA CUESTIÓN EN TORNO AL ESTUDIO SOBRE LAS MUJERES EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La investigación sobre las mujeres en los primeros siglos del cristianismo ha tenido enfoques diversos a lo largo del último siglo y principios del XXI. Aunque podemos rastrear ciertos aspectos relacionados con el estudio de la historia de las mujeres desde la literatura cristiana primitiva, a partir de la cual se destacaron figuras femeninas significativas como Tecla y María Magdalena, el enfoque académico sobre la cuestión no se manifestó hasta finales del siglo XIX y principios del XX, coincidiendo con los movimientos emancipatorios y la incorporación de las mujeres en los estudios de teología y la exégesis bíblica. A principios del siglo XX, encontramos algunos de los primeros trabajos importantes —aunque escasos y realizados exclusivamente por varones—, las notables obras de autores como el alemán Adolf von Harnack<sup>11</sup> y su discípulo Leopold Zscharnack<sup>12</sup>. Estos estudios, aunque limitados, proporcionaron análisis históricos y literarios valiosos sobre las mujeres en esos primeros siglos del movimiento cristiano.

Pero, sería a partir de la década de los 60 del siglo pasado cuando en el ámbito nórdico y anglosajón, floreció la «teología feminista» de la mano de importantes investigadoras como Kari Børresen<sup>13</sup>. Esta teología feminista daría lugar a la renovación del lenguaje sobre Dios como padre y madre y, sobre la posición femenina en el sacerdocio y la jerarquía eclesiástica, cuestiones sobre los roles en la familia, etc.<sup>14</sup>.

No obstante, el verdadero auge del estudio feminista en la teología y la exégesis bíblica ocurrió a partir de finales de los años setenta<sup>15</sup>, se desarrolló en los ochenta, se estancó en cierta medida en la primera mitad de los noventa, y desde entonces ha tenido un gran impulso hasta nuestros días. En este sentido, los estudios feministas y de género

---

<sup>11</sup> Harnack, A., *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1906 (trad. al castellano por L.M. Rivas como *Misión y expansión del cristianismo en los primeros tres siglos*, Trotta, Madrid, 1996).

<sup>12</sup> Zscharnack, L., *Der Dienst Der Frau in Den Ersten Jahrhunderten Der Christlichen Kirche*. E. Kober, Leipzig, 1902 (trad. al castellano por A. de la Cueva como *El papel de la mujer en los primeros siglos de la Iglesia cristiana*, Trotta, Madrid, 1988).

<sup>13</sup> Børresen, K., *Subordination et Equivalence. Nature et role de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Universitetsforlaget, Oslo-Paris, 1968.

<sup>14</sup> Alexandre, M., «Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad», 469-470.

<sup>15</sup> Cabe citar algunos importantes trabajos anteriores a este auge: Dean, E., *All the Women of the Bible*, Harper & Brothers, New York, 1955; Laland, É., «La péricope de Marthe et Marie en Luc 10,38-42», en É. Glissant, *Écrits de la Faculté de Théologie de Strasbourg*, vol. XVII, Éditions du Seuil, Paris, 1959, pp. 43-62.; Hengel, M., «Maria Magdalena und die Frauen, die Zeugnis gaben», *Theologische Zeitschrift*, 19 (2), 1963, pp. 115-131; Thomas, W.D., «The Place of Women in the Philippian Church», *New Testament Studies*, 10 (4), 1972, pp. 278-291.

del Nuevo Testamento tienen lugar dentro de una mayor especialización contextual, apoyados en la interdisciplinariedad, gracias a la antropología cultural del Mediterráneo antiguo, la arqueología, la epigrafía, filología, paleografía, etc. Fundamentales disciplinas en los hallazgos, reconstrucción, transcripción y traducción de los manuscritos de Nag Hammadi y los rollos del mar Muerto, siendo estos dos los más importantes de los hallazgos extrabíblicos del siglo XX, pero no los únicos.

Como decíamos, en los 70, aparecen los primeros estudios que se hacen valer de la crítica histórica. Destacarán cuestiones como la posible voluntad feminista de Jesús<sup>16</sup> o la recuperación de mujeres concretas y su papel en el judaísmo bíblico y el cristianismo<sup>17</sup>. La principal preocupación de esta tendencia era la de poner en valor aquello que había sido pasado por alto en la Biblia sobre las mujeres, confrontar aquellos pasajes empleados en contra de las mujeres y revisar el androcentrismo de los textos. Ahora bien, muchos de estos estudios fueron criticados debido a su tendencia a sobrestimar el lugar de las mujeres, lo que daría lugar a un análisis más exhaustivo en las décadas posteriores<sup>18</sup>.

Fruto de esta exégesis más exhaustiva, en la década de los ochenta, veían la luz obras como la de la alemana Elizabeth Moltmann-Wendel, *Die Frauen zur Zeit Jesu* (1982)<sup>19</sup>, o la de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (1983)<sup>20</sup> y *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (1984)<sup>21</sup>, donde aplicaban la «hermenéutica de la sospecha», herramienta fundamental desde entonces en los estudios feministas y de género en el cristianismo antiguo<sup>22</sup>. Y, siguiendo la máxima de esta hermenéutica, los hallazgos del siglo XX ofrecen una oportunidad al estudio de la historia de las mujeres aparte de la historia oficial y androcéntrica, donde en muchos casos encontramos

---

<sup>16</sup> Swindler, L., *Women in the New testament*, Abingdon Press, Nashville (TN), 1971 (trad. al castellano por A. López de la Riva como *La mujer en el Nuevo testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976).

<sup>17</sup> Meier Tetlow, E., *Women and Ministry in the New Testament: Called to serve*, Michael Glazier Inc, Delaware (DE), 1980 (Trad. al castellano por F. Javier Fernández como *Mujeres y ministerio en el Nuevo Testamento: Llamadas a servir*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2011); Moloney, F.J., *The Women of the New Testament*, Harper & Row, New York, (trad. al castellano por J.M. García Márquez como *La mujer en el Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2002).

<sup>18</sup> Estévez López, E., *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, pp. 13-17.

<sup>19</sup> Moltmann-Wendel, E., *Die Frauen zur Zeit Jesu*, Christian Kaiser Verlag, München, 1982.

<sup>20</sup> Schüssler Fiorenza, E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York, 1983 (trad. al castellano por R.M.<sup>a</sup> Pardo como *En memoria de ella: una reconstrucción teológica feminista de los orígenes cristianos*, Trotta, Madrid, 2014; de ahora en adelante, se citará la edición en castellano).

<sup>21</sup> Schüssler Fiorenza, E., *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston (MA), 1984 (Trad. al castellano por A.M.<sup>a</sup> de la Fuente como *Pan y no piedra: El desafío de la interpretación bíblica feminista*, Trotta, Madrid, 1999).

<sup>22</sup> Navarro Puerto, M., «Biblia, mujeres, feminismo...», pp. 205-206.

perspectivas liberadoras de las mujeres y que nos dan una visión más global de la situación real del momento<sup>23</sup>.

Es a partir de finales de los 70 y principios de los 80, a la luz de las publicaciones de la biblioteca de Nag Hammadi, que el estudio de la heterodoxia, y en concreto el gnosticismo, tuvo gran importancia como discurso alternativo sobre las mujeres cristianas de los primeros siglos. En 1979 Elaine Pagels publicó *The Gnostic Gospels*<sup>24</sup>, donde sostiene que las mujeres desempeñaron un papel importante en estas comunidades, tanto en términos teológicos como culturales. La autora concluye que el protagonismo femenino en estos grupos fue un factor determinante para que estos escritos fueran excluidos del canon por considerarse heterodoxos<sup>25</sup>. Trabajos como *Images of the Feminine in Gnosticism* (1988), editada por Karen L. King<sup>26</sup>, tratan de describir y examinar a partir de textos gnósticos en general y los tratados gnósticos de Nag Hammadi en particular cómo se emplea el lenguaje de género en estos textos; el significado del género en la representación de la deidad y de figuras mitológicas relevantes, y la conexión entre el lenguaje y la realidad social<sup>27</sup>.

Además, también a partir de finales de los setenta y principios de los ochenta, se había iniciado una serie de investigaciones históricas sobre las mujeres en la Antigüedad, enriqueciendo aún más los estudios sobre la vida de las mujeres cristianas de los siglos I al III<sup>28</sup>. Esta perspectiva sitúa a los cristianos y cristianas como parte integrada de la realidad sociocultural del Mediterráneo durante ese período helenístico-romano.

Si bien es cierto, que hasta finales de los 80 la situación de las mujeres se había estudiado en muchas ocasiones a partir de las *Constituciones apostólicas* y el derecho

---

<sup>23</sup> Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», p. 230.

<sup>24</sup> Pagels, *The gnostic gospels*, Random House, New York, 1979 (trad. al castellano por J. Beltran como *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 2022, <sup>1</sup>1982; de ahora en adelante, se citará la edición en castellano).

<sup>25</sup> Cf. Pagels, E., *Los evangelios gnósticos*, pp. 92-115.

<sup>26</sup> King, K.L. (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*. Harvard University Press, Cambridge (MA) 1988.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. XVII.

<sup>28</sup> Entre las principales obras: Pomeroy, S.B., *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, New York, 1975 (trad. al castellano por M.ªJ. Sánchez como *Diosas, prostitutas, esposas y esclavas: Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Barcelona, <sup>2</sup>2020, <sup>1</sup>2002; de ahora en adelante, se citará la edición en castellano); ID., *Women in Hellenistic Egypt: From Alexander to Cleopatra*, Schocken Books, New York, 1984; Heyob, K., *The Cult of Isis among Women in the Greco-Roman World*, University of Michigan Press, Ann Arbor (MI), 1975; Lyding Will, E., «Women's Roles in Antiquity: New Archaeological Perspectives», *American Journal of Archaeology*, 84 (2), 1980, pp. 247-260; Kraemer, R.S. «Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysus», *Harvard Theological Review*, 72 (2), 1979, pp. 103-122; ID., «Women in the Religions of the Greco-Roman World», *Harvard Theological Review*, 76 (1) 1983, pp. 1-22; Lefkowitz, M. y Fant, M.B. (eds.), *Women in Greece and Rome*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (MD), 1971; ID., *Women in Greece and Rome: A Source Book*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (MD), 1982.

eclesiástico, trabajos como el de Ross. S. Kraemer (1988)<sup>29</sup>, ofrecieron una más amplia visión a través de colecciones de textos que ofrecen otros documentos para la investigación como los papirológicos, epigráficos e iconográficos. El estudio de fuentes literarias, epigráficas y arqueológicas (sobre todo aquellas menos ideologizadas, como inscripciones y amuletos) ha sido crucial para reconstruir la vida de las mujeres en los diferentes grupos cristianos prenicenos, manifestando que la situación vital de las cristianas no difería del de otras mujeres del contexto mediterráneo<sup>30</sup>.

Como resultado de todos estos trabajos pudo demostrarse que en esos primeros estadios del cristianismo las mujeres no estaban marginadas ni fueron actrices pasivas, sino que se implicaron con los hombres en la propagación del evangelio y en la formación y desarrollo de la *ekklesia* enfrentando su existencia de maneras diversas según su contexto social, geográfico y cultural. Además, se manifestó la posibilidad de reconstruir parte de las vidas de estas mujeres y de su papel en el cristianismo primitivo, a pesar de su marginación en la mayoría de las fuentes<sup>31</sup>.

En paralelo a todos estos estudios y análisis, feministas judías como Judith Plaskow y Susannah Heschel criticaron el antijudaísmo de la teología feminista cristiana. Destacaron la necesidad de evitar estereotipos negativos sobre el judaísmo y promover una comprensión más matizada del contexto histórico y social del movimiento de Jesús, que dentro de esta teología feminista trataba de mostrarlo como liberador con las mujeres en oposición al judaísmo<sup>32</sup>. Estas críticas fomentaron un diálogo y una investigación más inclusiva y precisa sobre las mujeres en el judaísmo y el cristianismo de los primeros siglos<sup>33</sup>, rompiendo con lo que Amy-Jill Levine catalogaba como «mala exégesis», «mala historia» y «mala teología».

---

<sup>29</sup> Kraemer, R.S., *Menads, Martyrs, Matrons, Monastics. A Source-Book on Women's Religion in the Graeco-Roman World*, Fortress Pres, Philadelphia (PA), 1988.

<sup>30</sup> Estévez López, E., *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, pp. 21-22.

<sup>31</sup> Estévez López, E., *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, p. 19.

<sup>32</sup> Paskow, J., «Blaming the Jews for the Birth of Patriarchy», *Biblical Archaeologist*, 41 (2), 1982, pp. 97-103; Heschel, S., «Jewish Feminist Theology and Anti-Judaism in Christian Feminist Theology», *Women and Religion*, 3 (1), 1988, pp 61-78.

<sup>33</sup> En esta línea destacan: Brooten, B.J., «Women Leaders in the Ancient Synagogue: Evidence from the Inscriptions and Background Issues», *Journal of Biblical Literature*, 101 (2), 1982, pp. 185-198; ID., «History of Jewish Women in the Roman Period: A Task for Christian Theology», *Women and Religion*, 1 (1), 1986 pp. 5-20; Kraemer, R.S., «Hellenistic Jewish Women: Evidence from the Inscriptions», *The Harvard Theological Review*, 79 (2), 1986, pp. 191-207; ID. «The Role of Women in Blessings: The Religions of Women among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World», *The Harvard Theological Review*, 85 (2), 1992, pp. 245-260; ID., «Jewish Women and Jewish Women's Judaism(s) at the Beginning of Christianity», *Journal of Feminist Studies in Religion*, 15 (1), 1999, pp. 65-78. Con todo, siguen produciéndose estereotipos negativos sobre el judaísmo en cuanto a las mujeres a causa de malas exégesis del contexto judío, como denuncia Amy-Jill Levine en «The Gospel of Matthew: Between Disruption and Continuity», en G.D. Fee y J.A. Sanders, *The Gospel of Matthew in Current Study: A*

Así pues, desde los años setenta, momento de auge en estudios del cristianismo primitivo en clave de género, las herramientas sociológicas y antropológicas han ido contribuyendo a una mejor comprensión de la tradición cristiana, alimentada por el creciente interés por la historia social del cristianismo primitivo<sup>34</sup>. Investigadores como Bruce J. Malina<sup>35</sup>, John H. Elliott<sup>36</sup> y Jerome H. Neyrey<sup>37</sup> han ofrecido nuevas vías que enriquecieron las investigaciones exegéticas y los estudios sobre las mujeres bíblicas y el mundo en el que vivían. La obra de Margaret Y. MacDonald, *The New Testament and the Meaning of Women in the Pagan World* (1996)<sup>38</sup>, es un ejemplo significativo de cómo las creencias y valores sociales influían en la opinión pagana sobre las mujeres cristianas, centro de sus críticas.

En esta línea también hay que destacar la obra de las autoras C. Osiek, M.Y. MacDonald y J.H. Tulloch, *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity* (2006)<sup>39</sup>, que pone de manifiesto que las mujeres en el cristianismo primitivo jugaban roles esenciales, aunque a menudo innominados, en las iglesias domésticas. También desvela aspectos importantes sobre el papel de mujeres en la vida y la edificación de las *ekklesiai* y evangelización, mediante su actividad cultural, la hospitalidad, patronazgo, educación catequética, servicios sociales, entre otras cuestiones<sup>40</sup>. También en esta línea, investigaciones como la de Kathleen E. Corley en *Maranatha. Women's funerary rituals and christian origins* (2010)<sup>41</sup> muestran que las prácticas funerarias y los lamentos de las mujeres jugaron un papel central en la formación de la primitiva comunidad cristiana.

---

Survey of Recent Research, Brill, Leiden, 2011, pp. 105-132. En España, dentro de esta tendencia, contamos con Estévez López, E. *Mediadoras de sanación*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2008.

<sup>34</sup> Cf. Theissen, G., *Die Frauen im Urchristentum: Eine Untersuchung zu den Rollen der Frauen in der frühen Kirche*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1973; Garger, J., *Women in Early Christianity: A Study of Their Roles and Influence*, Harper & Row, New York, 1975; Scroggs, R., *The New Testament and the Roles of Women*, Fortress Press, Philadelphia (PA), 1975; Meeks, W.A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven (CT), 1983.

<sup>35</sup> Malina, B.J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY), 1981.

<sup>36</sup> Elliott, J.H., *What Is the Bible?: Understanding the Bible as the Word of God*. HarperOne, San Francisco (CA), 1993.

<sup>37</sup> Neyrey, J.H., *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality*, Trinity Press International, Valley Forge (PA), 1993.

<sup>38</sup> MacDonald, M.Y., *The New Testament and the Meaning of Women in the Pagan World*, Hendrickson Publishers, Peabody (MA), 1996 (trad. al castellano por J.M.<sup>a</sup> Rodríguez Olaizola como *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2004)

<sup>39</sup> Osiek, C., MacDonald M.Y. y Tulloch, J.H., *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*, Fortress Press, Minneapolis (MN), 2006 (trad. al castellano por P.J. Tosaus como *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva*, Sígueme, Salamanca, 2007; de ahora en adelante, se citará la edición en castellano).

<sup>40</sup> Estévez López, E., *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, p. 25.

<sup>41</sup> Corley, K.E., *Maranatha. Women's funerary rituals and christian origins*, Fortress Press, Minneapolis (MN), 2010 (trad. al castellano por J.L. Sicre como *Maranatha: Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2011).

Por otro lado, desde los trabajos de Pagels, el análisis del papel de las mujeres en las corrientes alternativas a la Gran Iglesia ha continuado vigente siendo una de las tendencias más destacadas en el estudio del papel de las mujeres en las comunidades cristianas de los primeros siglos. Investigadoras como Karen L. King, en su estudio sobre el *Evangelio de María*<sup>42</sup>, han revelado el papel central de las mujeres en estas comunidades marginadas, donde a menudo asumían roles de liderazgo y enseñanza espiritual. Esta línea de investigación ha cuestionado la visión tradicional de las mujeres como meras seguidoras y sujetos pasivos, y ha puesto de manifiesto la posibilidad de una teología alternativa y visiones más inclusivas sobre las mujeres en la Iglesia y la sociedad.

Otro aspecto innovador e importante en el estudio de género en el cristianismo primitivo ha sido el análisis del cuerpo femenino y la sexualidad. Estudios recientes como el de Patricia Cox Miller en *The Corporeal Imagination: Signifying the Holy in Late Ancient Christianity* (2009)<sup>43</sup> muestran cómo las representaciones del cuerpo femenino en los textos cristianos reflejaban las actitudes culturales hacia la mujer y cómo las prácticas sexuales se relacionaban con la identidad religiosa.

Actualmente, encontramos obras que, introduciendo toda la hermenéutica y herramientas actuales en los estudios de género, hacen una revisión de los textos del Nuevo Testamento para ofrecer y subrayar el rol desarrollado por las mujeres tanto en el entorno de Jesús, como en las primeras comunidades de cristianos. Así, la obra de Joan Taylor y Helen Bond, *Women Remembered: Jesus' Female Disciples* (2020)<sup>44</sup> pone de relieve lo indispensable del papel de las mujeres en el ministerio de Jesús según los Evangelios. En este sentido, también podemos destacar el trabajo de Hanna K. Tervanotko *Women in the Bible: The Women in Jesus' Life* (2021)<sup>45</sup>, donde, además, se trata de mostrar cómo la representación del género en las Escrituras influyó en la formación de la identidad de las mujeres en el cristianismo primitivo. Por otro lado, Dorothy A. Lee, *The Ministry of Women in the New Testament: Reclaiming the Biblical Vision for Church Leadership* (2018)<sup>46</sup>, trata no solo de mostrar el papel e influencia de las mujeres en las primeras comunidades, sino de poner en valor su liderazgo.

---

<sup>42</sup> King, K.L., *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, Polebridge Press, Santa Rosa (CA), 2003.

<sup>43</sup> Cox Miller, P., *The Corporeal Imagination: Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA), 2009.

<sup>44</sup> Taylor, J. y Bond, H., *Women Remembered: Jesus' Female Disciples*, SPCK Publishing, London, 2022.

<sup>45</sup> Tervanotko, H.K., *Women in the Bible: The Women in Jesus' Life*, Routledge, London, 2020.

<sup>46</sup> Lee, D.A., *The Ministry of Women in the New Testament: Reclaiming the Biblical Vision for Church Leadership*, Baker Academic, Grand Rapids (MI), 2018.

En definitiva, la corriente que ha estudiado el papel de las mujeres en las primeras comunidades de seguidores de Jesús ha demostrado la variedad de funciones desempeñadas por las mujeres, incluyendo roles de liderazgo, destacando su importancia en el desarrollo del propio cristianismo y la formación de la ortodoxia. También pone en duda las interpretaciones que han ignorado o silenciado su importancia, proponiendo una reconsideración de la estructura patriarcal de la Iglesia y la concepción de lo femenino en la religión, ofreciendo modelos más inclusivos a la sociedad.

### III. LAS FUENTES

Para entender la evolución del papel de las mujeres en los primeros pasos del movimiento cristiano, disponemos de una serie de fuentes primarias que nos permiten estudiar tanto el desarrollo en la ortodoxia y su institucionalización, como su rol en los grupos heterodoxos. Esto nos ofrece una visión más completa de la situación de las mujeres y lo femenino en este contexto. En el ámbito de la ortodoxia, contamos con una abundancia de material, ya que fue la corriente que se oficializó y se impuso sobre las demás. Sus textos, tanto sagrados como de pensadores cristianos ortodoxos, han perdurado casi en su totalidad hasta nuestros días.

Por otro lado, estudiar las fuentes de la heterodoxia puede ser más complicado, dado que en su mayoría son indirectas, provenientes de autores ortodoxos que las refutaron. Sin embargo, algunos textos extraoficiales y apócrifos han sobrevivido, y parte del pensamiento de estas corrientes nos ha llegado a través de fragmentos copiados por los propios heresiólogos. Respecto a la heterodoxia, dada la delimitación de este trabajo, nos centraremos en las fuentes sobre el gnosticismo y el valentinismo. Para esta corriente, desde el hallazgo egipcio de 1945, disponemos de importantes fuentes directas sobre el pensamiento y los rituales de estos grupos gnósticos.

#### 1. El Nuevo Testamento y los tratados patrísticos

En primer lugar, es menester acudir a las primeras fuentes sobre el movimiento cristiano para poder observar el papel de las mujeres desde sus inicios. Los primeros documentos de que disponemos son algunas de las Epístolas de Pablo, seguidas de los cuatro Evangelios Canónicos —donde podemos observar la relación de Jesús, precursor del movimiento, con las mujeres desde el prisma de estos primeros cristianos que los elaboraron—. Contamos con otras epístolas incluidas en el canon —algunas asignadas a la autoría del propio Pablo—, realizadas entre mediados de siglo I y comienzos del siglo II de nuestra era. A estos textos del canon oficial habría que añadir también fragmentos de diversos evangelios apócrifos, especialmente el *Evangelio de Tomás* (NHC II, 2). Además, algunos escritos patrísticos de los siglos I y II ofrecen información adicional<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Además de los textos canónicos existen algunos libros y cartas elaboradas en las mismas fechas, conocidos comúnmente como los «Padres apostólicos», aunque este término también abarca escritos posteriores a 125.

El estudio de los Evangelios revela una compleja red de fuentes y tradiciones que han moldeado nuestra comprensión de Jesús a lo largo de los siglos. El Evangelio según Marcos, considerado el más antiguo (ca. 70), se atribuye a un colaborador de Pedro y establece el comienzo de la narrativa evangélica. Mateo (ca. 80) y Lucas (ca. 90)<sup>48</sup>, evangelios anónimos, escritos posteriormente, se cree que utilizaron tanto Marcos como una fuente hipotética conocida como Q<sup>49</sup>, que contiene dichos de Jesús. Estos tres evangelios (Mt, Mc y Lc) son conocidos como sinópticos ya que tienen la misma estructura y muchos puntos de contacto. Su autoría les fue atribuida en el siglo II. El Evangelio según Juan<sup>50</sup>, escrito más tarde (ca. 100), difiere en estructura y enfoque de los sinópticos, ofreciendo una reinterpretación de la figura de Jesús. Esta fuente sería muy utilizada por los entornos del gnosticismo cristiano. Otros evangelios como el *Evangelio de Tomás*<sup>51</sup> y el *Evangelio de los Hebreos*<sup>52</sup>, aunque menos utilizados para reconstruir la historia de Jesús, proporcionan perspectivas únicas y materiales independientes que enriquecen y expanden nuestro entendimiento de su vida y enseñanzas<sup>53</sup>.

Por otro lado, las Epístolas de Pablo pueden clasificarse en tres grupos, según las hipótesis sobre su autoría<sup>54</sup>:

- 1) Las Epístolas Paulinas (50-62 d.C.): 1 Tesalonicenses (50-51 d.C.), Gálatas (54-55 d.C.), 1 y 2 Corintios (55-57 d.C.), Romanos (57-58 d.C.) Filipenses (60-62 d.C.) y Filemón (60-62 d.C.).
- 2) Las Epístolas de la Cautividad (o deuteropaulinas): Colosenses (60-80 d.C.), Efesios (62-70 d.C.) y 2 Tesalonicenses (50-100 d.C.) (a las que puede añadirse 1 Pedro, aunque no se firme en nombre de Pablo). Escritas por el círculo de Pablo, firmadas con su nombre para darles autoridad.

---

<sup>48</sup> Continuado por el Libro de los Hechos de los Apóstoles. Por ello es común su mención en ámbitos académicos como Lucas-Hechos (ca. 90).

<sup>49</sup> Se conoce Q por la inicial de *Quelle*, «fuente» en alemán. La teoría de las dos fuentes plantea la influencia de Marcos y Q en Mateo y Lucas, respaldada en que una vez apartada la influencia de Marcos quedan dichos comunes a ambos evangelios (Mt y Lc) que conducen a una misma fuente hipotética (Q), la cual, se estima, sería una recopilación de dichos de Jesús realizada en torno al año 50.

<sup>50</sup> Según Trocmé o Norelli, entre otros estudios, su autoría es ciertamente improbable.

<sup>51</sup> Recopilación de 114 dichos (*logia*) de Jesús, formato similar a la hipotética fuente Q. Hallado completo en el Códice II de Nag Hammadi en 1945. Muchos autores lo sitúan en la segunda mitad del siglo I.

<sup>52</sup> Se encuentra perdido. Lo conocemos por fragmentos citados por otros autores cristianos que dan lugar a pensar en un evangelio independiente de los otros.

<sup>53</sup> Norelli, E., «Gesù di Nazaret», pp. 33-35.

<sup>54</sup> División y denominación extraídas de: Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», pp. 241-242.

- 3) Las Epístolas Pastorales (o pseudopaulinas): 1 y 2 Timoteo (80-100 d.C.), y Tito (80-100 d.C.). Proceden de un momento posterior a Pablo en que la Iglesia está más estructurada e institucionalizada.

No obstante, el Nuevo Testamento —y la Biblia en general— supone ciertos problemas como fuente histórica, ya que se trata de textos religiosos y no históricos, y el relato a veces se ve distorsionado por propósitos apologéticos y marcadas inclinaciones teológicas<sup>55</sup>. Así y todo, su empleo nos es preciso, ya que, más allá de tratar de hacer una reconstrucción histórica a partir de ellos, en los textos canónicos, al igual que en los apócrifos, podemos encontrar las doctrinas y fuentes de las posteriores interpretaciones que darán lugar a la consolidación de una Iglesia ortodoxa (católica) y a las divergencias heréticas según ésta. De la misma manera, que nos ofrecerán una visión sobre las mujeres y su participación. Aunque siempre conscientes del androcentrismo de estos textos.

Los Evangelios, por ejemplo, son una recopilación de las tradiciones en torno a los dichos de Jesús redactadas de acuerdo a los intereses de los autores enmarcados en los debates político-religiosos del momento de la redacción. Es decir, el interés en torno a estas fuentes reside en el estudio de la concepción y visión del mundo y la espiritualidad que tienen aquellos que las compusieron y alteraron, y de aquellos que las utilizaron doctrinalmente y con qué propósitos; y siempre a la luz del contexto y los intereses que dejan entrever en ellas<sup>56</sup>.

Por último, las fuentes sobre el judaísmo y la Palestina de entre los siglos I a.C. y I d.C. nos pueden ayudar a contrastar mejor la información transmitida por los primeros cristianos gracias a las obras de Flavio Josefo y de Filón de Alejandría, la documentación romana y el hallazgo de los manuscritos de Qumrán<sup>57</sup>. De igual manera, obras de autores paganos son también fundamentales para observar otra perspectiva sobre el movimiento y la participación de las mujeres en él.

## **2. Fuentes indirectas sobre la heterodoxia**

Primeramente, antes de examinar las obras heresiológicas y de emplearlas hemos de hacer unas consideraciones previas. Como hemos visto, el estudio de la heterodoxia cristiana puede proporcionarnos no solo una visión más amplia y completa del movimiento y del

---

<sup>55</sup> Trocmé, É., *La infancia del cristianismo*, pp. 29-30.

<sup>56</sup> Schüssler Fiorenza, E., *Cristología feminista crítica...*, pp. 137-138.

<sup>57</sup> Cf. García Martínez, F., *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 2009, 1992. Recopilación y traducción al castellano de los textos del mar Muerto publicados.

papel de las mujeres en él, sino que también nos ofrece perspectivas alternativas donde las mujeres tengan roles diferentes o donde la concepción de la feminidad difiera de la corriente canónica. Dada la importancia que tenía para la corriente ortodoxa la condena y desaparición de las diferentes formas de entender la espiritualidad cristiana para legitimar e imponer su visión y poder, la mayoría de fuentes directas acerca de las corrientes declaradas como heréticas han desaparecido. Este hecho ha obligado durante siglos al estudio de las heterodoxias a partir del prisma ortodoxo con las limitaciones que ello supone. Y, aunque si bien es cierto que desde 1945 contamos con importantes fuentes directas sobre el gnosticismo, no ha de desecharse la literatura heresiológica.

Dicho esto, a partir del siglo II de nuestra era surge el género de la heresiología. Encontramos desde entonces una gran cantidad de textos cristianos dedicados a rebatir a los distintos adversarios de la fe (judíos, paganos, herejes, etc.), que continuará durante los siglos siguientes con el fin de exponer cualquier enseñanza discordante con la Gran Iglesia y refutarla<sup>58</sup>. En este afán de refutar la «doctrina errada» y manifestar la «sana doctrina» encontramos este gran repertorio<sup>59</sup>. Este tipo de obras son una importante fuente para conocer tanto las corrientes heterodoxas como los preceptos y preocupaciones de la incipiente «ortodoxia». Así y todo, cabe decir que estas fuentes han de comprenderse siempre en el contexto en que fueron elaboradas y que los testimonios de sus autores han de observarse con sumo cuidado, ya que en muchos casos sus adversarios son negativizados y exageradas las acusaciones<sup>60</sup>. Aunque, cabe decir que, a la luz del Concilio de Nicea, como dijo H. Küng, los Padres de la Iglesia de los siglos II y III también habrían sido señalados como herejes<sup>61</sup>.

Así pues, para conocer de manera indirecta el gnosticismo cristiano de la escuela de Valentín de los siglos II, III, IV —al igual que otras herejías— hemos de acudir a las obras de estos heresiólogos. Entre los más tempranos, en el siglo II, contamos con Justino Mártir (ca. 150), cuya obra fue empleada por Ireneo de Lyon y Hegesipo. Dedicó sus confutaciones a diferentes herejías como las de Marción, Valentín, Basílides, Saturnilo, etc. Así pues, negándoles la denominación de cristianos, les adjudica el nombre del fundador de las diferentes sectas. También destaca Hegesipo (ca. 180), de origen palestino, cuyas *Memorias* nos han llegado gracias a Eusebio de Cesarea (ca. 324). E

---

<sup>58</sup> Marcos Sánchez, M., «Minorías y sectas en el mundo romano», p. 3.

<sup>59</sup> Sobre las fuentes heresiológicas cf. Rinaldi, G., *Le fonti per lo studio delle eresie cristiane ...*, pp. 19-46.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>61</sup> Küng, H., *Cristianismo. Esencia e historia*, p. 112.

Ireneo de Lyon (ca. 180), quien, en su tratado *Libros Quinque Adversus Haereses* (*Haer.*), compuesto por cinco tomos, nos explica los fundamentos de las diferentes herejías a las que refuta, mostrándonos algunos de los escritos de sus adversarios. La obra de este último, en su primer libro, nos aporta gran información sobre el gnosticismo, y concretamente sobre los valentinianos. Así pues, nos muestra la teología y prácticas de valentinianos coetáneos como Ptolomeo<sup>62</sup> o Marcos el Mago<sup>63</sup>. Cabe mencionar, que, a la luz de los tratados propios de los gnósticos, Ireneo demuestra ser conocedor y haber estado bien documentado para la composición de su obra.

Del siglo III destacan Clemente de Alejandría, cuya obra *Stromata* (*Strom.*) (ca. 216) incluye un catálogo de herejías entre las que encontramos algunas gnósticas como la de los basilidianos, valentinianos, marcionitas, simonianos, cainitas, ofitas, etc. Gracias a él hemos recuperado algunos fragmentos directos de Valentín<sup>64</sup> o de valentinianos como Heracleón<sup>65</sup>, o la obra *Extractos de Teodoto* (*Ext.Thdot.*), donde conocemos a este personaje de la escuela oriental valentiniana. Por otro lado, Tertuliano de Cartago, quien, en época severiana (193-235), compuso un gran número de obras, entre las que destacan diferentes confutaciones como *De praescriptionem haereticorum* (*Praesc.*), *Scorpiace*, *Adversus Hermogenem* o *Adversus Valentinianos* (*Adv.Val.*). También destaca Hipólito de Roma, con su obra *Refutatio Omnium Haeresium* (*Haer.*) popularmente conocida como *Elenchos* (ca. 225) donde presenta 33 sectas gnósticas, y donde conecta cada secta con una corriente filosófica griega. Por ejemplo, Valentín derivaría de Pitágoras y Platón (*Haer.* VI, 3-5)<sup>66</sup>. En su libro VI dedicado a los valentinianos recupera algunos fragmentos del maestro Valentín<sup>67</sup>. Y, por último, la obra *Adversus Omnes Haereses*, apéndice de la obra *Praesc.* de Tertuliano, cuya autoría se ha asignado a Hipólito, siendo considerada su obra perdida de *Syntagma*.

Una vez en el siglo IV, tras el Concilio de Nicea de 325, a diferencia de las obras contra las herejías de los siglos II y III, que muestran cómo se intentaba definir la identidad del grupo «católico» y cómo su teología todavía estaba en desarrollo, los catálogos de herejías de los siglos IV y V reflejan una situación distinta. Estos catálogos

---

<sup>62</sup> Iren.Lugd. *Haer.* I, 1,1-8,5; 12,1-4.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 13,1-22,1.

<sup>64</sup> Clem. *Strom.* II, 36,2-4; 114,3-6; III, 59,3; IV, 89,1-3; 89,6-90,2; VI, 52,3-4 (seguramente extraídos del *EvV* [NHC I, 3]).

<sup>65</sup> *Ibid.*, IV, 71-72.

<sup>66</sup> Tertuliano en *Adv.Val.* dedica su primer capítulo a comparar la secta de Valentín con los misterios eleusinos. Cf. Burkert, W., *Cultos místéricos antiguos*, pp. 104-108.

<sup>67</sup> Hippol. *Haer.* VI, 37, 5-8; 42, 2.

se usaban para diferenciar entre la ortodoxia, ya definida y apoyada por el Estado, y la herejía, que debía ser reprimida<sup>68</sup>. Contamos con la *Historia eclesiástica (H.E.)* (ca. 324) de Eusebio de Cesarea, donde nos recuerda y muestra las diferentes herejías de manera muy peyorativa. También, desde Chipre, Epifanio de Salamina realizó la obra *Panarion (Pan.)* (ca. 375), donde refuta hasta ochenta herejías. Para ello, utilizó fuentes indirectas mediante obras de (Pseudo)Hipólito, Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes y Eusebio, y además empleó textos directos de los herejes a los que pretendía refutar. Gracias a ello se recuperaron escritos valentinianos como la *Carta dogmática valentiniana (Pan. XXXI, 4,11-6,15)* o la *Carta a Flora de Ptolomeo (Pan. XXXIII, 3-7)*. Por último, a finales del siglo IV podemos destacar la obra de Filastro de Brescia, *Liber de Haeresibus*.

En el siglo V, el enfoque de la Iglesia ortodoxa y de los heresiólogos cambió notablemente, reflejando el cierre del corpus ortodoxo tras el Concilio de Calcedonia en el 451 y la desaparición progresiva de las corrientes gnósticas que habían sido motivo de gran preocupación en siglos anteriores. Autores como Agustín de Hipona, en su obra *Liber de Haeresibus ad Quodvultdeum*, y Teodoreto de Ciro, con su *Haereticarum fabularum compendium*, comenzaron a centrarse en nuevas herejías emergentes, como el donatismo, el maniqueísmo, el arrianismo, el nestorianismo y el monofisismo.

El gnosticismo, que había ocupado gran parte del debate teológico en los siglos II y III, prácticamente desaparece de los textos heresiológicos de esta época. Esto refleja la desaparición o al menos la influencia de las corrientes gnósticas como la de Valentín y un cambio en las prioridades doctrinales de la Iglesia, que ahora se enfrenta a otros movimientos considerados heréticos como el donatismo, maniqueísmo, priscilianismo, origenismo, arrianismo, nestorianismo, eutiquianismo, etc. Esta evolución también coincide con la transformación del Imperio romano, que, bajo la influencia de la Iglesia, comienza a legislar de manera más estricta contra las herejías, promoviendo una mayor homogeneización religiosa<sup>69</sup>.

En esta línea, el *Codex Theodosianus* es una fuente clave para entender cómo el Estado y la Iglesia abordaron las herejías a partir del 326. En particular, el volumen V del Libro XVI. Y, a pesar de este intento de homogeneización, la persistencia de algunas herejías queda patente en la reiteración de las leyes contra ellas, lo que sugiere que su eliminación no fue tan efectiva como las autoridades deseaban. Desde la primera constitución en 326, tras el Concilio de Nicea, que privilegia al catolicismo frente a las

---

<sup>68</sup> Rinaldi, G., *Le fonti per lo studio delle eresie cristiane ...*, pp. 31-32.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 36-46.

demás creencias, no se hace referencia específica al gnosticismo valentiniano, lo que sugiere que estas corrientes ya habían sido marginadas o prácticamente desaparecido en ese momento coincidiendo con la casi ausencia de referencias en las obras heresiológicas. Lejos queda ya el vigor de estas corrientes atestiguadas y vehementemente refutadas por parte de los Padres de la Iglesia de los siglos II y III, y que estuvo cerca de imponerse a la Gran Iglesia. Lo más cercano al gnosticismo será la corriente maniquea, prohibida en el 372 (*CTh*, XVI, 5,3), y las herejías habituales que encontraremos serán el arrianismo, eunomianismo, a los macedonianos, apolinaristas, montanistas, donatistas, etc.

Por último, disponemos de las fuentes paganas que tratan sobre las distintas herejías. Un campo que, tal como atestigua G. Rinaldi, no está lo suficientemente trabajado todavía<sup>70</sup>. Según el autor italiano, estas fuentes son ciertamente interesantes dada su imparcialidad respecto a las posiciones cristianas enfrentadas o al menos un punto diferente al de la Gran Iglesia. Uno de los textos principales en esta cuestión sería el de Celso, *Discurso verdadero contra los cristianos*<sup>71</sup>, donde el autor, en tiempos de Marco Aurelio (161-180), muestra conocer las diferencias entre algunas de las corrientes cristianas y sus preceptos. De hecho, éste acuñaría el término de la «Gran Iglesia» en relación con la corriente cristiana mayoritaria, como ya se ha comentado. Por otro lado, en la segunda mitad del siglo III contamos con referencias a los grupos gnósticos en Plotino y su *Enéadas* (II, 9 (33); III, 8 (30); V, 5 (32); V, 8 (31); entre finales del III y principios del IV, tenemos a Porfirio y su *Vida de Plotino* (XVI), y su *De abstinentia* (I, 42, 1-5); también a Jámblico de Calcis en *De anima* (374,14-375,18); y cabe mencionar, a Juliano el Apóstata, quien defendió a los valentinianos de Edesa frente a los ataques de los arrianos (*ep.* 115). Ya en el V, Proclo los menciona en su *In Platonis Timaeum Comentariorum* (333, 6-9)<sup>72</sup>.

### **3. Fuentes directas sobre el gnosticismo: los códices de Nag Hammadi**

Los primeros estudios sobre el gnosticismo tuvieron lugar entre los siglos XVII y XVIII a partir de las fuentes indirectas sobre ellos, caracterizados por la animadversión mostrada por los heresiólogos que las elaboraron entre los siglos II y V, como hemos visto en el

---

<sup>70</sup> Sobre esta cuestión cf. Rinaldi, G., *Le fonti per lo studio delle eresie cristiane ...*, pp. 85-102.

<sup>71</sup> Obra original perdida pero que ha llegado a nosotros por Orígenes y su *Adversus Celsus* (*Adv.Cels.*) (ca. 248). Aunque se ha podido reconstruir y contamos con la trad. y ed. castellana de S. Bodelón, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Alianza, Madrid, <sup>3</sup>2009, <sup>1</sup>1988.

<sup>72</sup> García Bazán, F., *La gnosis eterna III*, pp. 85-174.

apartado anterior. En consecuencia, esos primeros estudios modernos se encontraban influenciados por el punto de vista del que disponían. Este hecho comporta una serie de dificultades como es el hecho de que los autores no formaban parte de estos grupos y algunos ni siquiera llegaron a tener contacto con éstos. Además, observamos una exposición incompleta dadas las intenciones de refutación de los autores, lo que puede conllevar tergiversaciones sobre la realidad de estos grupos, sus creencias y rituales<sup>73</sup>.

Y, siendo que, como se ha mencionado, hasta hace unos siglos, las únicas fuentes para conocer el gnosticismo eran los propios enemigos de estas corrientes, puede entenderse la trascendencia en este campo el hallazgo de las fuentes directas sobre el gnosticismo, más allá de los fragmentos de los tratados gnósticos copiados por los Padres de la Iglesia<sup>74</sup>. En cuanto a la literatura gnóstica, han de mencionarse los primeros hallazgos en Egipto, en el siglo XVIII, de los Códices Askew (con el texto de *Pistis Sophia*) y Bruce (*Libro de Jeu y Tratado sin Título*); y en el XIX del Códice de Berlín (*Evangelio de María, Apócrifo de Juan, Sabiduría de Jesucristo y Hechos de Pedro*). También podemos mencionar algunos papiros con fragmentos de textos apócrifos hallados en Egipto *POxy*<sup>75</sup> 1, 654 y 655 (ca. III), con dichos de Jesús vinculados al *Evangelio de Tomás*; *PRyl*<sup>76</sup> 463 (ca. III), con el final del *Evangelio de María*. De la escuela valentiniana contamos con *POxy* 1081 (inicios del IV), con un diálogo gnóstico; *POxy* 4 (ca. IV). También de Egipto proviene el *PFay*<sup>77</sup> 2 y *POxy* 1566 (ca. IV).

Pero, indudablemente, la fuente directa más rica sobre el gnosticismo cristiano es el conjunto de códices de Nag Hammadi (Egipto). Hablamos de 52 tratados repartidos en trece códices escritos en copto, y meticulosamente elaborados y resguardados. Gracias a su fortuito hallazgo en 1945 disponemos de este valioso material documental que nos habla de cómo pensaban y en qué creían estos grupos gnósticos<sup>78</sup>. Además, al mismo tiempo, estas fuentes directas nos confirman las referencias parciales y episódicas a estas corrientes que conocíamos por las fuentes patrísticas. De igual modo, nos han permitido rastrear con mayor exactitud e identificar a ciertos grupos que se ignoraban. Como

---

<sup>73</sup> Sol Jiménez, E., «El gnosticismo y sus rituales ...», p. 229.

<sup>74</sup> García Bazán, F., *La gnosis eterna I*, pp. 30-31.

<sup>75</sup> Papiro de la ciudad egipcia Oxirrinco (actual El-Bahnasa).

<sup>76</sup> Papiro de la colección Rylands.

<sup>77</sup> Papiro de Fayum.

<sup>78</sup> Los tratados valentinianos de Nag Hammadi son: *OrPb* (NHC I, 1), *ApocSant* (NHC I, 2), *EvV* (NHC I, 3), *TrRes* (NHC I, 4), *TrTrip* (NHC I, 5), *EvFlp* (NHC II, 3), *PensGP* (NHC VI, 4), *IntCon* (NHC XI, 1), *ExpVal* (NHC XI, 2; 2a; 2b; 2c; 2d). Sobre su asociación a la escuela de Valentín cf. Piñero, A. y Montserrat Torrents, J., «Introducción general», en *BNH*, I, p. 50.

ejemplo tenemos la corriente gnóstica de los setianos<sup>79</sup>, que conocíamos superficialmente a partir de las obras heresiológicas, pero que tras el hallazgo egipcio se ha podido saber que se trataba de una corriente a la altura del valentinismo en relevancia y expansión<sup>80</sup>.

Desde la recuperación parcial de los manuscritos por parte del Museo Copto de El Cairo en 1947 fueron estudiados parcialmente<sup>81</sup>, hasta que en 1949 fueron recuperados en su totalidad por parte del gobierno egipcio y custodiados en dicho museo. Desde ese momento irían publicándose algunos modestos trabajos y ediciones hasta que a partir de 1972 se hicieron totalmente públicos<sup>82</sup>. Desde entonces, mucha ha sido la bibliografía que ha empleado estos textos como riquísimas fuentes sobre el gnosticismo cristiano<sup>83</sup>.

A. Piñero y J. Montserrat sostienen que el académico que quiera aproximarse al estudio de las herejías en general y del gnosticismo en particular ha de tratar de anteponer las fuentes directas de los grupos heréticos en cuestión a las refutaciones patrísticas. No obstante, continúa siendo relevante el apoyo de éstas, pues los heresiólogos ofrecen citas textuales de fuentes contemporáneas al desarrollo del gnosticismo, incluso de obras gnósticas perdidas, o mencionan personajes importantes que solo nos han llegado a través de ellos<sup>84</sup>. De hecho, las fuentes directas halladas no contradicen lo ya dicho por los heresiólogos de los siglos II, III y IV sobre el gnosticismo<sup>85</sup>. Además, estos textos egipcios que nos ocupan presentan diversas dificultades debido a las múltiples reelaboraciones textuales y a la pérdida de fragmentos del texto por el estado de conservación. Y, aunque estos manuscritos sostienen en gran medida lo que ya sabíamos por parte de los heresiólogos y ofrecen nuevos datos sobre su cosmovisión y prácticas

---

<sup>79</sup> Los textos de producción o teología setiana son: *ApocJn* (NHC II, 1; III, 1; IV, 1), *EvE* (NHC II, 2; IV, 2), *HipA* (NHC II, 4), *OgM* (NHC II, 5; NHC XIII, 2), *SabJC* (NHC III, 4), *DSal* (NHC III, 5), *ApAd* (NHC V, 5), *EsSt* (NHC VII, 5); *Zos* (NHC VIII, 1), *Mel* (NHC IX, 1), *Nor* (NHC IX, 2), *Mar* (NHC X, 1), *All* (NHC XI, 3), *PensTr* (NHC XIII, 1). Obras heresiológicas que se refieren a ellos: *Iren.Lugd. Haer.* I, 30; II, 28; *Hippol. Haer.* V, 19-22; *Epiph. Pan.* XXXIX; *Theodoret. Haer. Fab. Comp.* I, 14. Sobre esta secta cf. Robinson, J.M. (ed.), *The Nag Hammadi Library...*, pp. 7-10; Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos I*, pp. 48-49; Piñero, A. y Montserrat Torrents, J., «Introducción general», en *BNH*, I, pp. 51-55;

<sup>80</sup> Sol Jiménez, E., «El gnosticismo y sus rituales ...», pp. 231-232.

<sup>81</sup> Las primeras publicaciones sobre el hallazgo la encontramos en Francia: Puech, H.-C. y Doresse, J., «Nouveaux écrits gnostiques, découverts en Égypte», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (sesión de 20 de febrero de 1948), pp. 87-95; Doresse, J., «Trois livres gnostiques inédits», *Vigilae Christianae*, 2, 1948, pp. 137-160.

<sup>82</sup> La primera compilación y edición completa en lengua moderna (inglés) es *The Nag Hammadi Library in English* de 1978 editada por J. M. Robinson. Esta es la traducción utilizada internacionalmente. En este trabajo, para consultar las fuentes de Nag Hammadi se ha utilizado la obra más completa en castellano, una compilación de 3 volúmenes de la editorial Trotta: Piñero, A., (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols., *op. cit.*

<sup>83</sup> En la década de 1970 fue hallado también el Códice de Al-Minya o Tchacos que contiene entre otros tratados el *Evangelio de Judas*.

<sup>84</sup> Piñero, A. «La gnosis», pp. 198-199.

<sup>85</sup> Rinaldi, G., *Le fonti per lo studio delle eresie cristiane ...*, p. 106.

culturales y de vida, no muestran el nivel intelectual de algunas enseñanzas y escritos gnósticos que nos transmiten los heresiólogos coetáneos. Es más, en este sentido, cabe decir que la mayoría de fuentes directas de que disponemos son de carácter esotérico y dirigidos a iniciados (*mystái*) concedores de las enseñanzas gnósticas y por ello capacitados para captar ciertos conocimientos y referencias textuales. La complejidad de este último hecho, según Karen L. King, puede suponer un obstáculo en lugar de una ventaja para el conocimiento sobre el gnosticismo<sup>86</sup>.

Además, han de mencionarse las dificultades en torno a la identificación de las diferentes sectas dentro del gnosticismo. A partir de las fuentes heresiológicas conocemos un importante número de estas sectas, identificadas o bien con su fundador o con alguna de sus características teológicas, algo que ha podido comprobarse a la luz de los tratados gnósticos hallados; al igual que las diferencias y particularidades entre sus conceptos y dogmas teológicos. Así, el problema tiene lugar a la hora de identificar a los grupos a partir de las fuentes indirectas. Por ejemplo, podemos encontrar la mención de grupos como gnósticos cuando no se ajustan a las características, donde los casos de las sectas del siglo II de Marción o Bardesanes son los más conocidos<sup>87</sup>. Por otro lado, dado que, como hemos visto, los catálogos de herejías se componían a partir de obras heresiológicas y catálogos anteriores se generaban listas inacabables de herejías. Este hecho puede incidir en la anacronía al mencionar una herejía en una época cuando ya se ha desvanecido. O puede darse el caso en que un mismo grupo sea llamado de diferentes maneras en una misma lista multiplicando el número de sectas, o incluso que varios grupos se identifiquen como uno solo<sup>88</sup>.

En cuanto al hallazgo, los investigadores, a partir de los materiales utilizados en sus cubiertas y las diferentes manos de los escribas, han determinado que, como mínimo, esta colección estaría dividida en un inicio por tres diferentes colecciones<sup>89</sup>. Hablamos de copias en copto que, gracias a fragmentos de papiros con dataciones utilizados como relleno de las cubiertas, se han podido fechar entre el 330 y el 340 de nuestra era. Los escritos originales seguramente fueron redactados en griego, y algunos pueden retrotraerse hasta mediados del siglo II de nuestra era gracias a los elementos *ante* y *post*

---

<sup>86</sup> King, K.L., *What is gnosticism?*, pp. 8-15.

<sup>87</sup> Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos I*, pp. 9-10. Sobre Marción cf. *ibid.*, pp. 64-65; sobre Bardesanes cf. *ibid.*, p. 61.

<sup>88</sup> Por ejemplo, la confusión entre *naasenos* y *gnosticoi* por Hipólito en *Haer.* V, 6, 3-1, 1; Sol Jiménez, E., «El gnosticismo y sus rituales», p. 229.

<sup>89</sup> Robinson, J.M. (ed.), *The Nag Hammadi Library...*, p. 15.

*quem* que observamos en la comparación con referencias por parte de algunos Padres de la Iglesia o por elementos escriturales en los tratados. Así y todo, los tratados que componen la colección no forman un todo homogéneo, sino que se componen de escritos paganos, herméticos, puramente judíos, judíos en origen y filtrados por el prisma cristiano, de judaísmo helenizado en la línea del gnosticismo, y los gnósticos cristianos<sup>90</sup>.

A continuación, se enumeran los distintos tratados de Nag Hammadi<sup>91</sup>. El número de cada códice (I-XIII) lo estableció el Museo Copto de El Cairo en función de la importancia que se les confirió en su momento y el orden de publicación que se pensaba que tendría lugar. Cabe mencionar que, para la citación internacional, a continuación del título del tratado en cursiva se menciona su clasificación, tal como está en esta tabla por, el número de códice (NHC) en números romanos (I-XIII) y el número de tratado de dicho códice:

CÓDICE I (Códice Jung <sup>92</sup> )		
1	<i>Plegaria del apóstol Pablo.</i>	
2	<i>Apócrifo (o libro secreto) de Santiago.</i>	CÓDICE III
3	<i>Evangelio de la Verdad.</i>	1 <i>Apócrifo de Juan (versión breve).</i>
4	<i>Tratado sobre la Resurrección o Epístola a Regino.</i>	2 <i>Evangelio de los egipcios.</i>
5	<i>Tratado tripartito.</i>	3 <i>Carta de Eugnosto, el Bienaventurado.</i>
	CÓDICE II	4 <i>Sabiduría de Jesucristo.</i>
1	<i>Apócrifo (o libro secreto) de Juan (versión larga).</i>	5 <i>Diálogo del Salvador.</i>
2	<i>Evangelio de Tomás.</i>	CÓDICE IV
3	<i>Evangelio de Felipe.</i>	1 <i>Apócrifo de Juan (versión larga).</i>
4	<i>Hipóstasis de los arcontes.</i>	2 <i>Evangelio de los egipcios.</i>
5	<i>Sobre el origen del mundo (primera copia).</i>	CÓDICE V
6	<i>Exposición sobre el alma.</i>	1 <i>Carta de Eugnosto, el Bienaventurado.</i>
7	<i>Libro de Tomás, el Atleta.</i>	2 <i>Apocalipsis (o revelación) de Pablo.</i>
		3 <i>Primer apocalipsis de Santiago.</i>
		4 <i>Segundo apocalipsis de Santiago.</i>
		5 <i>Apocalipsis de Adán.</i>

<sup>90</sup> Piñero, A. y Montserrat Torrents, J., «Introducción general», en *BNH*, I, pp. 32-33.

<sup>91</sup> La clasificación ha sido extraída de Robinson, J.M. (ed.), *The Nag Hammadi Library...*, pp. XIII-XIV; mientras que para la traducción del título de cada tratado se ha utilizado Piñero, A. y Montserrat Torrents, J., «Introducción general», en *BNH*, I, pp. 24-26.

<sup>92</sup> Así conocido por haber sido adquirido por la Fundación Jung de Zúrich antes de ser entregado al Museo Copto de El Cairo.

## CÓDICE VI

- 1 *Hechos de Pedro y los doce Apóstoles.*
- 2 *El Trueno, la mente perfecta.*
- 3 *Enseñanza autorizada o Discurso soberano.*
- 4 *El pensamiento de nuestro Gran Poder*
- 5 *Platón, República 588B-589B.*
- 6 *Discurso sobre la Ogdóda y la Enéada.*
- 7 *Plegaria de acción de gracias.*
- 8 *Asclepio.*

## CÓDICE VII

- 1 *Paráfrasis de Sem*
- 2 *Segundo tratado del gran Set.*
- 3 *Apocalipsis de Pedro.*
- 4 *Enseñanzas de Silvano.*
- 5 *Las tres estelas de Set.*

## CÓDICE VIII

- 1 *Zostriano.*
- 2 *Carta de Pedro a Felipe.*

## CÓDICE IX

- 1 *Melquisedec*
- 2 *El pensamiento de Norea.*
- 3 *Testimonio de la Verdad.*

## CÓDICE X

1. *Marsanes.*

## CÓDICE XI

- 1 *La interpretación del conocimiento.*
- 2 *Exposición valentiniana (más cinco apéndices sobre la unción [2a], el bautismo [2b y 2c] y la eucaristía [2d y 2]).*
- 3 *Allógenes.*
- 4 *Hipsifrone.*

## CÓDICE XII

- 1 *Sentencias de Sexto.*
- 2 *Fragmentos del Evangelio de Verdad.*
- 3 *Fragmentos de procedencia desconocida.*

## CÓDICE XIII

- 1 *El Pensamiento trimorfo.*
- 2 *Sobre el origen del mundo (unas líneas).*

Y, para acabar, es menester mencionar una fuente menos común para estudiar la herejía, la epigráfica. Para el contexto gnóstico contamos con algunos ejemplos. Podemos destacar los hallazgos de la Via Latina de Roma, como la inscripción de Flavia Sophelo (CIG 9595a)<sup>93</sup>, sobre la que volveremos más adelante, la de Julia Euaresta<sup>94</sup>, o la proveniente de Tor Fiscale<sup>95</sup>; además de inscripciones en gemas.

<sup>93</sup> En el Museo Nazionale Romano.

<sup>94</sup> Copia en De Rossi, G.B., *Roma Sotterranea*, 2 vols., Tipografia dei Fratelli Bencini, Roma, 1864.

<sup>95</sup> En el Museo Capitolino.

## IV. CRISTIANISMO PRIMITIVO: ORTODOXIA Y HETERODOXIA

### 1. El intento de la primera ortodoxia y las primeras disidencias

La noción de herejía en el cristianismo temprano es un concepto complejo que evolucionó a medida que el movimiento se expandía y se encontraba con diferentes interpretaciones y creencias. En sus inicios, el término «herejía»<sup>96</sup> no tenía la connotación negativa que posteriormente adquiriría en el contexto cristiano. En la cultura helenística, se refería simplemente a una «escuela» o «corriente filosófica», sin implicar necesariamente error o desviación. De hecho, en los Hechos de los Apóstoles, el término se utilizaba de manera neutral para describir las diferentes sectas judías, como fariseos y saduceos (5,17; 15,5; 26,5), y también se empleó para referirse al cristianismo naciente como la «secta de los nazarenos» (24,5; 28,22). Josefo indica que una secta era cualquier nueva corriente de interpretación desligada de una filosofía o religión anterior (*Ant.* XIII, 5).

Sin embargo, conforme el cristianismo se fue consolidando e institucionalizando de la mano de la ortodoxia, *haíresis* empezó a ser utilizado de manera peyorativa para designar las enseñanzas o prácticas que se apartaban de la doctrina oficial promovida por los líderes eclesiásticos. Y el *hairetikós* pasó a ser «el que provoca escisión» (Tt 3,10-11). Esta evolución semántica refleja un proceso paralelo de centralización del poder doctrinal en manos de una estructura jerárquica, especialmente en la figura del obispo de Roma, quien con el tiempo se posicionó como árbitro de la ortodoxia cristiana.

La definición de qué constituía una herejía no fue algo sencillo ni inmediato. Ya en el siglo V, Agustín de Hipona, uno de los más influyentes teólogos latinos, reconocía que no todos los errores doctrinales podían considerarse herejías, aunque toda herejía implicara algún tipo de error. Agustín subrayó la dificultad de determinar *quid faciat haereticum et quomodo sit definiendus haereticus*. Esta dificultad se explica en parte por el hecho de que, en los primeros siglos del cristianismo, las fronteras entre lo ortodoxo y lo herético eran todavía difusas, y muchos grupos competían por la interpretación legítima del mensaje de Jesús<sup>97</sup>.

De hecho, desde hace décadas, los análisis históricos han sido conscientes de la diversidad inherente al cristianismo en sus orígenes. Partiendo de este planteamiento, se

---

<sup>96</sup> Del griego *αἵρεσις*, que significaba «elección» o «secta» (traducción latina).

<sup>97</sup> Marcos Sánchez, M., «Introducción: Qué es un hereje...», pp. 9-11.

habla de «cristianismos» en lugar de «cristianismo» en relación con los cuatro primeros siglos. Campos Menéndez, más que de cristianismos o cristianismo, habla, entre otros, de judeocristianos, paulinos, cristiano-gnósticos, etc.<sup>98</sup>. Esta diversidad se debe a las diferentes creencias en torno a la relación de Jesús con Yahvé, la conexión entre Jesús y la historia de Israel, cuál era su papel como redentor, etc. Las respuestas fueron variadas, aunque no siempre contradictorias<sup>99</sup>.

Podemos hacer un breve recorrido desde los inicios del movimiento para observar esa realidad diversa. Tras la muerte de Jesús de Nazaret, el movimiento cristiano se caracterizó por su diversidad geográfica y doctrinal. A pesar de que lo común habría sido la desaparición del movimiento tras la muerte de su líder, los seguidores de Jesús, entre los que sin duda había mujeres, se mantuvieron firmes en su fe, formando una comunidad de creyentes en Jerusalén. El historiador judío Flavio Josefo lo confirma hacia el año 94<sup>100</sup>, al señalar que el grupo de cristianos aún existía (*Ant.* XVIII, 63-64). Este movimiento judeo-mesiánico, lejos de permanecer confinado en Jerusalén, se dispersó rápidamente a otros puntos, tal como mencionan las escrituras y diversos estudiosos. Las peregrinaciones de los judíos de la diáspora a Jerusalén y la interacción con la cultura helenística jugaron un papel importante en esta expansión<sup>101</sup>.

Aunque la comunidad de Jerusalén, liderada por Pedro hasta el 41, seguido de Santiago, el hermano de Jesús (Hch 12,17; 15,13; 21,18; 1Co 15,7; Ga 1,19; 2,9; 2,12; Eus. *H.E.* II, 23,1-4<sup>102</sup>; III, 5,2<sup>103</sup>), buscaba establecer una ortodoxia temprana, ya en la década de los treinta encontramos divergencias significativas, como las observadas entre los «helenistas» y los Doce (Hch 2). Estos helenistas, judíos de la diáspora, desarrollaron una postura crítica frente al Templo y sus autoridades, lo que provocó tensiones internas y la dispersión de esta corriente fuera de Jerusalén tras la lapidación de Esteban (Hch 7,57-60). Además, podemos observar las diferencias entre estas dos corrientes con la

---

<sup>98</sup> Campos Méndez, I., «Mujer y Gnosis en el Cristianismo Primitivo», p.70.

<sup>99</sup> Prinzivalli, E. y Sáez, A., «Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) ...», p. 97. Dada la complejidad de la cuestión, en este trabajo se emplea el término cristianismo primitivo, movimiento cristiano, cristianismo, etc. en relación con todas las corrientes cristianas de los primeros siglos, aclarando, si es el caso, si es cristianismo ortodoxo, gnóstico, etc.

<sup>100</sup> «(...) hasta el día de hoy, que corresponde al año decimotercero desde que César Domiciano fue nombrado emperador y en el que yo cumplo cincuenta y seis años de edad» (*Ant.* XX, 266-267). Corresponde por tanto al 94, puesto que Domiciano subió al trono imperial en el 81.

<sup>101</sup> Trocmé, É., *La infancia del cristianismo*, p. 61.

<sup>102</sup> Citando el libro V de las *Memorias* de Hegesipo: «Sucesor en la dirección de la Iglesia es, junto con los apóstoles, Santiago, el hermano del Señor. Todos le dan el sobre nombre de 'Justo'».

<sup>103</sup> Eusebio va aún más lejos asegurando que Santiago «fue el primero que se designó para el trono episcopal de Jerusalén».

supervisión de Pedro y Juan en Samaria con el fin de corregir posibles desviaciones de estos helenistas (Hch 6,5.15-17).

De todas formas, la autoridad de la comunidad cristiana de Jerusalén controlada por los parientes de Jesús, se reflejaba en su nombre, *ekklesia* (iglesia). Este término griego, ἐκκλησία, originalmente significaba la asamblea general de los ciudadanos y no tenía un sentido religioso específico. Sin embargo, la versión griega de la Biblia hebrea, la Septuaginta, usaba ἐκκλησία para traducir *q(e)hal Yahveh* (קהל יהוה), que significa «asamblea del Señor» o «congregación de Yahvé». Esta expresión subraya la idea de un pueblo elegido que se reúne en la presencia de Dios. Al adoptar este término, la comunidad de Jerusalén se presentaba no solo como un movimiento religioso, sino como la prefiguración de la reunión de todo el pueblo elegido ante Dios. Asimismo, las comunidades fuera de Jerusalén (Hch 9,31) pertenecían a la misma *ekklesia*, dependiendo de las mismas autoridades, las cuales podían visitarlos para verificar que todo se organizara conforme a las normas establecidas<sup>104</sup>.

Las diferencias doctrinales se intensificaron con la aparición de figuras como Pablo de Tarso<sup>105</sup>, convertido poco después, cuya misión entre los gentiles generó fricciones con la comunidad judaizante de Jerusalén a propósito de la circuncisión y la observancia de la Ley judía. Un claro ejemplo es el Concilio de Jerusalén en el año 49, donde se definieron dos misiones: una para los circuncisos (judíos) liderada por Santiago, Pedro y Juan, y otra para los incircuncisos (gentiles) encabezada por Pablo y Bernabé (Ga 2,1-10). No obstante, esta división se manifestó especialmente en torno a la práctica de las mesas mixtas entre cristianos de origen judío y gentil (Ga 2,11-14), provocando rupturas entre las comunidades paulinas y las establecidas bajo la influencia de los Doce.

Los escritos reflejan esta tensión. En Gálatas 1,6-9, Pablo expresa preocupación por la «veracidad» del evangelio frente a las enseñanzas de sus rivales de Judea, mientras que la Epístola de Santiago critica de manera implícita la doctrina de salvación por la fe (St 2,14-26) promulgada por las comunidades paulinas (Ef 2,8-9). Esta polarización doctrinal nos revela la lucha por definir qué constituía la verdadera enseñanza cristiana, con cada grupo buscando imponerse como ortodoxia frente a las demás interpretaciones.

---

<sup>104</sup> Trocmé, É., *La infancia del cristianismo*, p. 61.

<sup>105</sup> De entre los innumerables estudios sobre Pablo de Tarso pueden destacarse: Becker, J., *Paulus, der Apostel der Völker*, Tubinga, 1989; Baslez, M-F. *Saint Paul*, Paris, 1991; Légasse, S., *Paul Apôtre, essai de biographie critique*, Paris, 1992; Piñero, A. *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*, Trotta, Madrid, 2015.

La autoridad de la iglesia de Jerusalén, centrada en la figura de Santiago, se diluyó tras su martirio<sup>106</sup> y la destrucción del Templo en el año 70. A pesar de que la comunidad regresó a Jerusalén bajo un nuevo liderazgo, nunca recuperó la centralidad que había tenido antes del conflicto, lo que dio lugar a un cristianismo todavía más descentralizado y diverso en sus interpretaciones, a la par que se desgajaba del judaísmo, mientras el propio judaísmo reorganizaba su estructura en torno a la ciudad de Jamnia<sup>107</sup>.

Y, ya que el movimiento cristiano, desde sus inicios, se expandía sin una estructura ni institucionalización definidas, sino mediante un carácter carismático y entusiasta, a medida que se expandió por la cuenca del Mediterráneo, entró en contacto con diversas culturas y prácticas religiosas, lo que exacerbó, más si cabe, la diversidad doctrinal. Sin embargo, a partir de las guerras judeo-romanas, en sus desvinculación del judaísmo, las comunidades cristianas enfrentaron simultáneamente la necesidad de definirse doctrinalmente y la urgencia de identificar y denunciar cualquier desviación de esta identidad emergente<sup>108</sup>. Según M. Marcos, la Gran Iglesia estructuró su concepción de la «ortodoxia» en tres fases: primero, la transmisión de la doctrina pura por Jesús; segundo, la expansión del mensaje por los apóstoles, lo que luego se llamaría «Tradición apostólica»; y tercero, la aparición de la herejía, vista como el resultado de la acción del diablo engañando a creyentes ortodoxos<sup>109</sup>. Y, aunque Agustín de Hipona sostenía que quienes nacían en la herejía no podían considerarse herejes (*ep.* 47), la mayoría entendía la herejía como un acto deliberado de perversión guiado por el diablo<sup>110</sup>.

Esta visión se mantuvo hasta la década de 1930, cuando Walter Bauer, en su obra *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*<sup>111</sup>, revirtió el enfoque tradicional, argumentando que la ortodoxia se definió en función de lo que se consideraba herejía, y no al revés. El autor alemán concluyó que las doctrinas locales, inicialmente dominantes en sus respectivas regiones, fueron posteriormente condenadas como heréticas por la

---

<sup>106</sup> Contamos con dos testimonios divergentes entre sí. Por un lado, Flavio Josefo nos dice que se produjo en el 62, por lapidación ordenada por el gran sacerdote Anán aprovechando un impasse entre los prefectos romanos (*Ant.* XX, 9,1). Y, por otro, Eusebio, copiando un fragmento del libro V de las *Memorias* Hegeipo, nos dice que ocurrió en el 69, al comienzo del sitio romano de la ciudad, linchado a manos de escribas y fariseos (*H.E.* II, 23)

<sup>107</sup> Trocmé, É., *La infancia del cristianismo*, pp. 71-72.

<sup>108</sup> Rinaldi, G., *Le fonti per lo studio delle eresie...*, p. 103.

<sup>109</sup> En cuanto al origen de estas desviaciones se atribuyó al enigmático Simón el Mago del Libro de los Hechos 8 (*Iust. 1Apol.* XXVI, 1-4).

<sup>110</sup> Marcos Sánchez, M., «Introducción: Qué es un hereje...», p.13

<sup>111</sup> Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1934 (trad. al castellano por E. Azcárraga como *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo*. Editorial Sígueme, Salamanca, <sup>6</sup>2007, <sup>1</sup>1995).

iglesia de Roma. Y, aunque su tesis ha sido criticada<sup>112</sup>, el estudio de la relación entre ortodoxia y heterodoxia sigue partiendo de su planteamiento. Autores contemporáneos como E. Prinzivalli y A. Sáez sostienen que la teología católica surgió de la interacción entre posturas divergentes, y frecuentemente la solución adoptada como «ortodoxa» es una reacción en respuesta a los problemas que inicialmente identifican y desarrollan los mismos «herejes»<sup>113</sup>.

Resulta ciertamente relevante subrayar de cara al estudio en relación a las herejías que, desde sus orígenes, cada comunidad cristiana se consideraba en posesión de la «sana doctrina» y consecuentemente podían señalar como heréticas a otras comunidades. Los heresiólogos de la época no aceptaban que un mismo mensaje pudiera tener diferentes interpretaciones, castigando duramente a quienes lo hacían; a pesar de la complejidad de los temas teológicos —como lo indica 2 Pedro 3,16 al referirse a la dificultad de entender algunas Epístolas Paulinas—.

Así pues, observamos cómo durante los siglos II y III, la ortodoxia cristiana se fue configurando a través de la confrontación con diversas corrientes que fueron proclamadas heterodoxas; en especial el gnosticismo. En esta dinámica, la identidad de las comunidades cristianas se definió a partir de estas polémicas, dando lugar a una abundante producción de obras de refutación. El enfrentamiento con el gnosticismo, así como con otras corrientes consideradas heréticas, impulsó a la Gran Iglesia a articular con mayor precisión su teología y a establecer un conjunto de creencias y prácticas que se consideraban auténticas y verdaderas. Esta búsqueda de seguridad y consenso en medio de la diversidad dio lugar a la consolidación de un cuerpo doctrinal más sólido, que se materializó en el canon neotestamentario hacia el siglo III<sup>114</sup>.

Este proceso de definición doctrinal culminó con la creación de un canon de las Escrituras, es decir, un conjunto de textos que se consideraban inspirados y autoritativos para la fe cristiana. El canon del Nuevo Testamento, que se fue consolidando a lo largo del siglo II y alcanzó una forma más o menos definitiva hacia finales del siglo IV, jugó un papel crucial en la distinción entre lo ortodoxo y lo herético<sup>115</sup>. Además, la Iglesia ortodoxa enfatizó la importancia de la Tradición apostólica, la idea de una sucesión

---

<sup>112</sup> Por ejemplo, cf. Harrington, D.J., «The Reception of Walter Bauer's 'Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity' during the last Decade», *The Harvard Theological Review*, 73, 1980, pp. 289-298.

<sup>113</sup> Prinzivalli, E. y Sáez, A., «Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) ...», p. 114.

<sup>114</sup> Rinaldi, G., *Le fonti per lo studio delle eresie cristiane...* pp. 103-106.

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

ininterrumpida de obispos desde los tiempos de los apóstoles, como garantía de la autenticidad de sus enseñanzas<sup>116</sup>.

Asimismo, a lo largo de los siglos II y III, esta creciente ortodoxia se fue estructurando de manera jerárquica y centralizada, con obispos que asumían la autoridad de definir y defender la doctrina correcta. Sin embargo, fue en el siglo IV cuando, tras el giro del emperador Constantino con el Edicto de Milán en el 313 y la realización del Concilio de Nicea en 325, la ortodoxia cristiana obtuvo el respaldo del poder imperial. Este respaldo político se consolidó aún más con la conversión en religión oficial por Teodosio en el 380 con el Edicto de Tesalónica que además condenaba firmemente a toda corriente no católica: «*Damnamus autem omnes haereses, quae diversae a doctrina hac quae tradita est ab ipso Petro Apostolo, eosque foedera damnata sectantium usurpationibus haereticorum vocabulis perpetuo deputamus*» (*CTh* XVI, 1,2). Ello permitió a la Iglesia erigirse como la autoridad religiosa dominante en el Imperio romano y condenar oficialmente a las herejías. La unión entre Iglesia y Estado, consolidada a lo largo de los siglos siguientes, fortaleció aún más la capacidad de la Iglesia para imponer su doctrina y reprimir las disidencias<sup>117</sup>.

El volumen V del Libro XVI muestra cómo las autoridades comenzaron a castigar no solo comportamientos delictivos, sino también delitos de opinión y creencias religiosas que se desviaban de la ortodoxia. Esto representaba un cambio significativo en el enfoque legal romano, ya que tradicionalmente las leyes se centraban en acciones, no en creencias. Los herejes — separados de la «verdad» u «ortodoxia»— eran catalogados como «locos», lo que les retiraba sus derechos civiles, siguiendo la tradición clásica que consideraba a los locos como incapaces de ejercer derechos legales<sup>118</sup>.

Tras observar la evolución de este proceso, es importante destacar que esta consolidación de la ortodoxia no debe interpretarse como la única o más auténtica forma de cristianismo, sino como una de las muchas interpretaciones posibles que, gracias a su alianza con el poder político, logró imponerse sobre otras. Movimientos como el gnosticismo, que ofrecían interpretaciones alternativas del cristianismo, continuaron

---

<sup>116</sup> Prinzivalli, E. y Sáez, A., «Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) ...», p. 118.

<sup>117</sup> Marcos Sánchez, M., «Introducción: Qué es un hereje...», p. 14.

<sup>118</sup> Sobre la legislación en contra de la herejía en el Bajo Imperio cf. Zuccoti, F., «*Furor haereticorum*», en S, Mazzarino, *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione dell'eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Giuffrè, Milano, 1992.

existiendo en regiones periféricas, aunque con menos influencia y a menudo en la clandestinidad.

Finalmente, este proceso de definición de la ortodoxia y condena de la herejía continuó a lo largo de los siglos, y aunque en muchos casos la ortodoxia se impuso, la diversidad de interpretaciones y la existencia de grupos considerados heréticos fueron una constante en la historia del cristianismo. Desde las primeras controversias doctrinales hasta la ruptura del protestantismo en la Edad Moderna, la tensión entre ortodoxia y herejía ha sido un elemento central en la evolución del cristianismo.

## 2. El gnosticismo cristiano

Como ya hemos comentado respecto a la confrontación doctrinal, posiblemente, uno de los mayores retos que afrontó el cristianismo internamente entre los siglos II y III fue el generado por el enfrentamiento entre la ortodoxia y las corrientes gnósticas. Es importante destacar, como se ha mencionado, que nuestras principales fuentes para comprender el gnosticismo de los siglos II al IV de nuestra era, hasta los hallazgos de Nag Hammadi, se reducían casi en su totalidad a los heresiólogos ortodoxos, muy críticos con los grupos gnósticos<sup>119</sup>. Por ello, el descubrimiento de estos tratados egipcios se convierte en fundamental en la aproximación a estos grupos, no solo para contrastar lo que ya sabíamos por los Padres de la Iglesia, sino para poder estudiar de primera mano su sistema de creencias y sus consiguientes prácticas.

Podemos contextualizar estas corrientes cristiano-gnósticas entre los siglos II y V de nuestra era, periodo en que la literatura heresiológica da testimonio de ellas, aunque podemos encontrar sus orígenes a finales del siglo I, muy influenciada por la apocalíptica judía y el neoplatonismo, y cuya raíz se encuentra en las tradiciones iránicas y orientales<sup>120</sup>. Éstas estuvieron extendidas por la cuenca mediterránea a excepción de la península ibérica, donde llegaría su influencia tiempo después<sup>121</sup>.

Antes de profundizar en estas corrientes y su sistema de creencias merece la pena aclarar ciertas cuestiones respecto a la conceptualización de la gnosis y el gnosticismo, y su diferenciación. Entendemos por gnosis un movimiento religioso sincrético dentro del cristianismo, cuyas primeras manifestaciones se dan en el siglo I y su eclosión se produce

---

<sup>119</sup> Piñero, A. y Montserrat Torrents, J., «Introducción general», en *BNH*, I, p. 33.

<sup>120</sup> *Ibid.*, pp. 98-101.

<sup>121</sup> Tal es el caso del priscilianismo, derivado del hispano Prisciliano, quien se vio influenciado por las obras gnósticas en el siglo IV. Aunque en ocasiones se ha querido ver como el «gnóstico hispano», su doctrina difiere de la gnóstica; Sol Jiménez, E., «El gnosticismo y sus rituales ...», pp. 225-226.

en el II, sobre todo en relación con el judaísmo y el cristianismo. «Gnôsis» (γνώσις) es un vocablo griego que designa «conocimiento». Y, a diferencia del término griego «episteme» (ἐπιστήμη) —más popular— que alude al «conocimiento científico» en oposición a «opinión», «gnôsis» se refiere al conocimiento en oposición a la «ignorancia» (ἄγνοια)<sup>122</sup>. Asimismo, en época helenística, este conocimiento «gnóstico» se vinculaba al conocimiento de «Dios» o los «secretos divinos». Y, en este sentido, la gnosis, como conocimiento perfecto, se diferencia de la intelección platónica<sup>123</sup>.

El *gnostikós*, específicamente, es «el que posee conocimiento» y, de manera más completa, «el que entiende la profundidad». Para el *gnostikós*, la fe es una forma de conocimiento inferior e incompleta comparada con las revelaciones gnósticas. Además, la comprensión de la filosofía platónica y neoplatónica no le resulta suficiente, ya que éstas solo explican de manera limitada la actividad intelectual del alma. Para ellos la realidad espiritual ofrece muchas más posibilidades de experiencia y conocimiento<sup>124</sup>. Por eso, según Plotino, algunos gnósticos afirmaban que «Platón no había penetrado en la profundidad de la sustancia inteligible» (Plot. *Enn.* II,9 [33]; Porf. *V.P.* XVI). Y, en el texto gnóstico valentiniano del *Evangelio de la Verdad* (NHC I, 3) podemos leer:

«el que posee el conocimiento es de lo alto (...) Poseyendo el conocimiento hace la voluntad de quien lo ha llamado (...) El que llegue a poseer el conocimiento de este modo sabe de dónde viene y a dónde va. Sabe como una persona que habiendo estado embriagada ha salido de su embriaguez, ha vuelto a sí misma y ha corregido lo que le es propio» (22,2-20).

Así pues, el gnosticismo representa la primera expresión de la metafísica cristiana, combinando sus aspectos espirituales y demandas intelectuales con una práctica sacramental mística que completa la teoría.

El término «gnosticismo», en cambio, surge en el siglo XVIII para denominar este conjunto de corrientes del cristianismo primitivo<sup>125</sup>. Algunos académicos argumentan que el uso de la categoría «gnosticismo» comporta una serie de problemas, pero, como ocurre

---

<sup>122</sup> *Ascl* NHC VI, 8) 66,3-17: «son bien pocos los que se pueden contar entre los veneradores de Dios. Por esto la maldad reina entre muchos, dado que entre ellos no se da la ciencia (*episteme*) de las cosas establecidas. Pues el conocimiento (*gnôsis*) de las cosas establecidas es en verdad la curación de las pasiones de la materia. Por esto la ciencia proviene del conocimiento. Pero si accede la ignorancia (*agnoia*) y no hay ciencia en el alma del hombre, las pasiones se adhieren al alma y no tienen curación».

<sup>123</sup> Piñero, A. y Montserrat Torrents, J., «Introducción general», pp. 34-35.

<sup>124</sup> García Bazán, F., *La gnosis eterna I*, pp. 27-28.

<sup>125</sup> Piñero, A., «La gnosis», pp. 197-198.

con otras definiciones, se continúa utilizando de manera convencional, reconociendo que el gnosticismo no constituyó un movimiento uniforme, sino que se manifestó en diversas corrientes con diferencias en términos de estructura organizativa, prácticas rituales y doctrina<sup>126</sup>. El gnosticismo cristiano vino marcado por dos cuestiones. En primer lugar, por su profunda exégesis del Antiguo Testamento —a diferencia de corrientes como la de Marción (s. II), quien descartaba su uso—, y, en segundo lugar, por su importante recepción del helenismo<sup>127</sup>, principalmente el platonismo<sup>128</sup>. Aunque a su vez también se relaciona con algunos aspectos de los cultos místicos<sup>129</sup>. En palabras de Blázquez: «si en éstas (religiones místicas) la salvación es una divinización del hombre, en la concepción gnóstica el hombre recupera su divinidad perdida gracias a la *gnosis*»<sup>130</sup>. Con todo, por su calidad de puente entre el cristianismo y la filosofía clásica, Rinaldi supone que cualquier pagano con cierta cultura se habría acercado antes a un maestro gnóstico que a un predicador ortodoxo<sup>131</sup>.

Y, aunque no se trata de una religión concreta ni de una rama del cristianismo con dicha denominación, nos referimos como gnósticos a ciertos grupos religiosos de la Antigüedad, con discrepancias entre ellos desde un punto de vista doctrinal<sup>132</sup>. A partir de los años 50 del siglo XX, influenciados por los nuevos hallazgos, se dio un rebrote del estudio sobre la gnosis, y fruto de ello, en el coloquio de Messina de 1966, se determinó la definición académica de las características fundamentales de la gnosis y el gnosticismo<sup>133</sup>. Así pues, podemos identificar la gnosis como: la creencia de la presencia en el hombre de una chispa que proviene del ámbito de lo divino que, sometida en este mundo a los procesos de la materia, ha de ser despertada por la divinidad para ser finalmente reintegrada en el divino lugar de origen. Mientras que gnosticismo son: los grupos religioso-filosóficos, principalmente cristianos y judíos, de entre los siglos I y IV

---

<sup>126</sup> Prinzivalli, E. y Sáez, A., «Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) ...», p. 116.

<sup>127</sup> Como demuestran los fragmentos de la *República* de Platón (IX, 588b-589b) (NHC VI, 5) o las *Sentencias de Sexto* (157-180; 307-397) (NHC XII, 1) encontrados en los Códices de Nag Hammadi. También de origen pagano son *El Trueno, la mente perfecta* (NHC VI, 2), *Enseñanza autorizada* (NHC VI, 3), *Zostriano* (NHC VIII, 1) y *Allógenes* (NHC XI, 3)

<sup>128</sup> Campos Méndez, I., «Mujer y Gnosis en el Cristianismo Primitivo», p. 72.

<sup>129</sup> Burkert, W., *Cultos místicos antiguos*, pp. 104-108.

<sup>130</sup> Cursiva del autor. Blázquez, J.M.<sup>a</sup>, *El nacimiento del cristianismo*, p. 98.

<sup>131</sup> Rinaldi, G., *Le fonti per lo studio delle eresie cristiane...*, p. 88.

<sup>132</sup> En *TestV*, 50-65, a pesar de la ilegibilidad del documento original podemos observar un manifiesto contra una serie de corrientes gnósticas como la de Valentín, Basílides, Simón, etc., tildándolos de herejes y de estar en error doctrinal.

<sup>133</sup> Campos Méndez, I., «Mujer y Gnosis en el Cristianismo Primitivo», pp. 69-70.

de nuestra era —con su momento álgido en el II— que siguen estas creencias, y a los que denominamos gnósticos<sup>134</sup>.

De igual modo, se ha podido determinar que el gnosticismo es incluso anterior al cristianismo, pudiendo rastrear su presencia hasta las culturas iránicas antiguas. De éstas habría adquirido su concepción de la dualidad divina. En el pasar del tiempo se habría impregnado también de aspectos del pensamiento griego y judío, mediante el cual habría permeado al cristianismo<sup>135</sup>.

También podemos añadir que, dentro de esa premisa, todas estas corrientes comparten dos características comunes que son claramente identificables. En primer lugar, el dualismo. Es decir, hay una clara distinción entre dos deidades, que son nombradas de manera diferente según la secta, pero que generalmente se describen de la siguiente manera: el Dios superior, inefable y de naturaleza espiritual, reconocido como el Padre del que habló Jesús; y el Dios inferior, conocido como el Demiurgo<sup>136</sup>, quien es el responsable de la creación del mundo, y se identifica con el dios Yahvé de las Escrituras judías. A pesar de que éste último actúa bajo la autoridad del Dios superior, la relación entre ambos puede variar en términos de antagonismo. Así pues, tenemos un «Prepadre»<sup>137</sup> al que solo se puede conocer por medio del Hijo, quien ha revelado a su Padre mediante la gnosis<sup>138</sup>.

Y, en segundo lugar, el gnosticismo se caracteriza por una doctrina que enfatiza la degradación de una entidad espiritual<sup>139</sup>. Este elemento se origina en el mundo divino, conocido como el Pleroma<sup>140</sup>, del que caerá y se redimirá a través de una serie de eventos, reintegrándose de nuevo en el Pleroma. Este proceso de redención incluye tanto a la entidad espiritual como a las partículas divinas generadas durante dicho proceso. Y, en la línea de la definición de Messina, estas partículas o chispas divinas, encerradas en los

---

<sup>134</sup> Bianchi, U., (ed.), «Le Origini dello gnosticismo», pp. XX-XXI.

<sup>135</sup> Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos*, pp. 6-7; Piñero, A. y Montserrat Torrents, J., «Introducción general», en *BNH*, I, pp. 98-99.

<sup>136</sup> Figura inspirada en el demiurgo platónico de *El Timeo* (Plat. *Tim.* 28a-29d; 30b-31c; 47a-48c).

<sup>137</sup> Denominación del Dios supremo como Padre que carece de padre. Y siendo el primero no tiene principio por lo que también se le denomina «Principio» o Preprincipio».

<sup>138</sup> García Bazán, F., *La gnosis eterna I*, p.15.

<sup>139</sup> La primera característica se comparte con Marción, quien en el siglo II denunció esa diferenciación entre el Dios del Antiguo y el del Nuevo Testamento, pero la segunda no es desarrollada por éste. Al igual que los seguidores de Marción, otros grupos tradicionalmente considerados dentro del gnosticismo no coinciden totalmente con las características definitorias establecidas en Messina. Aun así, es común ver a Marción incluido entre los maestros gnósticos, tanto en las obras heresiológicas de la Antigüedad como en algunos estudios contemporáneos. Sobre esta cuestión cf. Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos*, I, pp. 64-65; King, K.L., *What is gnosticism?*, pp. 8-19.

<sup>140</sup> Del verbo griego πλήρω: «llenar».

cuerpos de los humanos espirituales<sup>141</sup>, permanecen en la ignorancia hasta que reciben la gnosis, la cual se transmite a través de la revelación del Salvador Jesús<sup>142</sup>.

Por otro lado, desde un punto de vista sociológico, también podemos denominar a los gnósticos como un reducido grupo que posee un conocimiento superior dentro de un grupo más numeroso que no dispone de él. Sería una suerte de élite gracias a ese conocimiento especial reservado para dicha minoría. Pero, son élite en cuanto a que se encuentran dentro de un grupo mayor que no cuenta con su privilegiado conocimiento. Dicho conocimiento se transmitiría mediante revelación divina a un líder, a través de la interpretación de los textos sagrados, o de ambas<sup>143</sup>. De este modo, para comprender la visión sociológica de estos grupos hemos de aproximarnos al contexto, el Alto Imperio romano. En este sistema encontramos a habitantes que no conocen los textos sagrados (paganos) y a los que sí (cristianos y judíos). Esto ya dividiría la sociedad entre ignorantes y conocedores. Pero, además, dentro de los conocedores, los gnósticos distinguen entre los superficiales (judíos y cristianos psíquicos-), y los que de verdad comprenden las Escrituras en un sentido espiritual (espirituales)<sup>144</sup>.

Para los gnósticos el ser humano que alberga esa chispa divina, que había sido separado de la divinidad, buscaría reconectarse con Dios mediante la gnosis, que sería el «conocimiento» de Dios en sí mismo. En palabras de Ireneo de Lyon citando este presupuesto: «El hombre espiritual es redimido por medio del conocimiento (...) La perfecta redención consiste en el conocimiento mismo de la grandeza indecible» (*Haer.* I, 21,4). Y, en consecuencia, este conocimiento que está fuera del mundo temporal traería consigo la salvación de todo mal<sup>145</sup>.

Un punto importante de los principios gnósticos es el principio de correspondencia ya conocido por el hermetismo<sup>146</sup> o el pensamiento platónico y su mundo de las ideas<sup>147</sup> (*Tim.* 27d-29d; 30b-31c; *Rep.* 514a-517a; *Fed.* 63e-66e; *Parm.* 127a-135a; *Men.* 81b-86c). En esta línea, el *gnostikós* entiende que todo lo que existe en el nivel de la materia es un reflejo de lo que existe en el nivel celeste o espiritual. Esto implica que los distintos

---

<sup>141</sup> Comparte la idea platónica de que el alma ha caído los cielos y está atrapada en el cuerpo físico (Plat. *Phaedr.* 246a-249d).

<sup>142</sup> Prinzivalli, E. y Sáez, A., «Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) ...», p. 116.

<sup>143</sup> García Bazán, F., *La gnosis eterna I*, p. 13.

<sup>144</sup> Piñero, A. y Montserrat Torrents, J., «Introducción general», *BNH*, I, pp. 34-35.

<sup>145</sup> Piñero, A., «La gnosis», pp. 199-200.

<sup>146</sup> El principio hermético de correspondencia: «como es arriba es abajo», en alusión a que el mundo material es una imagen del espiritual y viceversa. De hecho, la influencia de esta corriente en el gnosticismo se deja ver con tratados como: *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada* (NHC VI, 6) o *Asclepio* (NHC VI, 8),

<sup>147</sup> A partir del cual se proyecta el mundo material como imagen imperfecta de las ideas o formas perfectas.

sistemas gnósticos generarán toda una teología y concepción de la divinidad con base en la imagen terrenal —reflejo del mundo espiritual— que puede observarse; y, a su vez, esto se trasladará a la concepción de la naturaleza humana<sup>148</sup>. Esta cuestión cobra vital importancia a la hora de analizar la concepción de la naturaleza de la divinidad en clave de masculino-femenina que más adelante desarrollaremos con sus consiguientes consecuencias en la práctica social de algunos de estos grupos.

Por otro lado, aunque en la mayoría de los sistemas gnósticos cristianos se parte de la idea de una sola divinidad absoluta, se entiende la cosmología en clave de dualidad. Tal y como ya hemos planteado, entiende la existencia del universo y del ser humano como un mal derivado de la existencia celeste. Y en tanto que se trata de una existencia material, ésta se contrapone a la existencia espiritual. De esta concepción procede su visión dualista. Pero dualista en términos materia/espíritu y no como un dualismo espiritual entre el bien y el mal en clave maniqueísta<sup>149</sup>.

No obstante, no han de entenderse como movimientos aislados o desvinculados de otros grupos o de la corriente ortodoxa que comienza a formarse. Más bien, durante los siglos II, III y IV, parte del gnosticismo, particularmente el valentinismo, continuó siendo una corriente teológica dentro de la Iglesia, sin haber sido formalmente condenado por la jerarquía. Durante los siglos que perduraron las corrientes gnósticas se expandieron por Egipto, Siria, Palestina, Arabia, Italia y la Galia y dado su proselitismo activo fueron duramente perseguidas y combatidas por cristianos ortodoxos, judeocristianos y filósofos platónicos hasta desaparecer<sup>150</sup>.

Ahora bien, la desaparición de los sistemas gnósticos no ha quedado aclarada con exactitud. Para Piñero, su declive se debió a la convergencia de dos corrientes antagónicas y contradictorias. Entre las élites intelectuales, la aceptación del platonismo —especialmente en su forma media— como el sistema filosófico más compatible con el cristianismo desempeñó un papel crucial. Los gnósticos, en comparación, fueron vistos por los eruditos como seguidores de una versión degradada, mítica y simplificada del platonismo. Al mismo tiempo, el triunfo del cristianismo en la sociedad dejó obsoleta y sin sentido toda filosofía pagana a los ojos de los menos instruidos. Los sistemas gnósticos, consecuentemente, fueron considerados por los menos formados como excesivamente filosóficos, abstractos y complicados en comparación con la claridad y

---

<sup>148</sup> Piñero, A. y Montserrat Torrents, J., «Introducción general», *BNH*, I, pp. 39-41.

<sup>149</sup> García Bazán, F., *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, p. 23.

<sup>150</sup> García Bazán, F., *La gnosis eterna I*, p. 14.

simplicidad de la «sana doctrina». Según Piñero, la combinación de ambas razones pudo haber sido responsable de la desaparición<sup>151</sup>.

De hecho, en el *Codex Theodosianus*, a partir del 326, no encontramos mención ni condena a estos grupos. Esto es porque al principio el gnosticismo y su asimilación del platonismo convivieron con otros cristianos. Sin embargo, con el tiempo, surgieron sospechas y fueron rechazados como una opción ilegítima dentro de la Iglesia. Hacia mediados del siglo II, especialmente en Roma, se empezó a negar la opción gnóstica como cristiana. Líderes como Justino de Roma, Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma denunciaron la «gnosis» como falsa. A pesar de esto, los conceptos gnósticos se mantuvieron entre algunos escritores ortodoxos, ayudando en la elaboración de la doctrina trinitaria y en las polémicas contra el arrianismo. Así, los primeros siglos del cristianismo antiguo no pueden entenderse sin la influencia de los cristianos gnósticos y la reacción que provocaron en la Gran Iglesia<sup>152</sup>.

El endurecimiento de la persecución contra los herejes fue haciendo difícil la permanencia de grupos gnósticos en las ciudades del Imperio, y el gnosticismo traspasó las fronteras refugiándose en Siria oriental y en el Alto Nilo, principalmente en los monasterios<sup>153</sup>. En pleno siglo III, Orígenes menciona encuentros frecuentes con ellos en Alejandría (*Hom. II in Ez.*, 5). Esta misma situación manifiesta Clemente de Alejandría (*Strom.* II, 10, 2; VII, 106, 2). Y, a pesar de su no mención por parte de las *constitutiones* teodosianas a partir del siglo IV, Epifanio de Salamina todavía registra las actividades de varios grupos gnósticos en regiones como Siria y Egipto (*Pan.* XL, 1,2-6; XXVI, 17,4).

### 3. El sistema valentiniano

La corriente gnóstica del valentinismo es una de las principales corrientes y por ende de la que más fuentes disponemos para su estudio. Para Montserrat, por ejemplo, el valentinismo es la corriente gnóstica más importante con diferencia<sup>154</sup>. Las fuentes para su estudio no solo radican en los testimonios de sus adversarios ortodoxos y en las citas indirectas a sus líderes, sino que contamos con importantes fuentes directas gracias al hallazgo de los códices de Nag Hammadi. Esta corriente del cristianismo gnóstico debe su nombre a su fundador, Valentín. Éste nació en Paralia, en tierras egipcias y recibió una

---

<sup>151</sup> Piñero, A., «La gnosis», p. 223.

<sup>152</sup> García Bazán, F., *La gnosis eterna I*, p. 30.

<sup>153</sup> Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos I*, p. 67.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 56.

educación griega en Alejandría (Epiph. *Pan.* XXXI, 2,3). Según Clemente de Alejandría, «Valentín fue oyente de Teudas, quien, como él mismo decía, era discípulo de San Pablo». Valentín enseñó en Egipto y luego marchó a la ciudad de Roma durante el pontificado de Higinio (136-140 d.C.), y durante los pontificados de Pío (140-155 d.C.) y Aniceto (155-166 d.C.), gozó de reconocimiento como un respetado maestro, manteniendo su relación con la comunidad cristiana romana (*Strom.* VII, 17, 106,4). Tertuliano sugiere que Valentín, hombre capaz, se distanció de la jerarquía romana debido a desavenencias personales relacionadas con su no elección como obispo de Roma (*Adv. Val.* IV)<sup>155</sup>. Asimismo, Hipólito da cuenta del origen del pensamiento de Valentín por un sueño en el que se le aparecía «el Logos» en forma de niño (*Haer.* VI, 42). Finalmente, la muerte de Valentín probablemente ocurrió en Roma, tal como sostiene A. van Harnack<sup>156</sup>, no en Chipre como mencionó Epifanio (*Pan.* XXXI, 7,2).

Por otro lado, el sistema valentiniano es la primera de las corrientes gnósticas en que se atestigua un sistema teológico completo<sup>157</sup>. Como sostiene Pagels, dados los términos en que están redactados sus tratados cabe suponer que la mayoría de valentinianos debían ser personas con un alto nivel cultural, por lo que se les presupone de estatus acomodado y de libertad personal garantizada<sup>158</sup>. Además, Tertuliano indica que para formar parte de estos grupos de pleno derecho, el iniciado (*mystés*) había de instruirse durante cinco años (*Adv. Val.* I) y así poder avanzar dentro de la comunidad — no en sentido jerárquico—. Eso sí, no faltan menciones a divergencias doctrinales entre los componentes de la escuela de Valentín por parte de los Padres de la Iglesia, como ocasión para desacreditar el movimiento (Tert. *Adv. Val.* IV). De hecho, a Valentín le sucedieron otros maestros cuyo nombre y orden señala Tertuliano. El primero de ellos fue Ptolomeo, seguido de Heracleón, Secundo, Marcos el Mago y Teodoto. Según el obispo cartaginés todos ellos modificaron de alguna manera la doctrina de Valentín añadiendo o eliminando alguna cuestión. Parece que Axiónico de Antioquía, uno de los últimos mencionados, fue de los únicos en mantener las enseñanzas de Valentín sin alteraciones (*Adv. Val.* IV).

---

<sup>155</sup> «Valentín esperaba ser obispo, porque era un hombre capaz tanto de genio como de elocuencia; pero indignado porque otro hubiera obtenido la dignidad por una pretensión que le había dado la confesión rompió con la Iglesia de la verdadera fe».

<sup>156</sup> Harnack, A., *Historia de los dogmas*, p. 231.

<sup>157</sup> Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos I*, p. 56. Cf. Quispel, G., «The Original Doctrine of Valentine», pp. 43-73.

<sup>158</sup> Pagels, E. *Adán, Eva y la Serpiente*, p. 117.

La secta valentiniana pronto se extendió desde Egipto y Roma por Oriente y Occidente, llegando al valle del Ródano y por el norte de África como evidencia los heresiólogos (Iren.Lugd. *Haer.* I, 13; Hippol. *Haer.* VI, 39-54; Epiph, *Pan.*, XXXIV). Y no debieron ser una minoría sin importancia puesto que Tertuliano habla de una grupo muy grande de herejes con propensión a las fábulas (*Adv.Val.* I). Según Hipólito de Roma (*Haer.* VI, 35,5-6) y Tertuliano (*Adv.Val.* XI), el valentinismo se dividió en dos corrientes: la itálica y la oriental. La primera incluía a Ptolomeo, Heracleón, Secundo y Florino, mientras que la segunda estaba representada por Teodoto, Axiónico, un tal Ardesianes, y, posiblemente, Marcos el Mago.

En cuanto a la relación de la escuela de Valentín con la ortodoxia, al igual que otros grupos gnósticos, siempre estuvieron en el seno de la Iglesia y no integraron una iglesia aparte, llegando incluso a posiciones de autoridad en la jerarquía eclesiástica (Iren.Lugd. *Haer.* I, Pref, 2)<sup>159</sup>. En esencia, podían entenderse como una élite espiritual dentro de la Iglesia<sup>160</sup>. Así, sus rituales estaban a un nivel por encima de los de la ortodoxia, lo que les acercaba más a Dios<sup>161</sup>. De hecho, los valentinianos buscaban adeptos entre los miembros de la ortodoxia, pues ese era el papel que desempeñaban dentro de la Gran Iglesia, de la misma manera que entendían que la ortodoxia jugaba un papel en todo el proceso soteriológico (*TrTrip* [NHC I, 6] 99,9-20)<sup>162</sup>. Este proselitismo quedaría atestiguado en los esfuerzos de los heresiólogos ortodoxos para advertir a sus miembros<sup>163</sup>.

Sin embargo, Justino, quien estuvo presente en Roma coetáneamente a Valentín, denunció a Marción, pero no mencionó a Valentín entre los herejes (*1Apol.* XXVI). La explicación radica en que los valentinianos —cuya filosofía se inspira fuertemente en el platonismo medio (Tert. *Praesc.* VII, 3; XXX, 1)—, al igual que Platón y Aristóteles, tenían un discurso para el público general y otro más profundo para los iniciados de su escuela. De hecho, el obispo cartaginés Tertuliano caracteriza la secta por su secretismo y silencio, llegando a reservar sus secretos a los iniciados solo cuando están seguros de ellos (*Adv.Val.* I). Es más, estos valentinianos, muy activos en el proselitismo, no solo predicaban entre los cristianos sino también entre los griegos de formación platónica pitagorizante. Buscaban seguidores de esta filosofía ya que se concebían como el modelo

---

<sup>159</sup> Cuestión explicada a propósito de la estructura y contenido del tratado de *IntCon* (NHC XI, 1), cuyos destinatarios se presuponen valentinianos integrados en un comunidad ortodoxa; Piñero, A., «Introducción», *Interpretación del conocimiento*, en *BNH*, III, pp. 235-238.

<sup>160</sup> Actitud que el neoplatónico Plotino del siglo III les recrimina en *Enn.* II, 9,55-60.

<sup>161</sup> Sol Jiménez, E., «El gnosticismo y sus rituales ...», p. 228.

<sup>162</sup> García Bazán, F., *La gnosis eterna I*, p. 159.

<sup>163</sup> Sol Jiménez, E., «Cámara nupcial y proselitismo gnóstico...», pp. 90-91.

más profundo, antiguo y original de la auténtica filosofía<sup>164</sup>—además de la importante influencia de esta filosofía en la escuela de Valentín como demuestran sus tratos y las referencias heresiológicas—. Así pues, su doctrina exterior se ajustaba a la fe establecida por la Gran Iglesia<sup>165</sup>.

Se aproximaron estrechamente a la corriente principal del cristianismo en términos de teología trinitaria, como veremos más adelante, aunque mantuvieron posturas divergentes en aspectos como la interpretación de la Creación, el Antiguo Testamento, la antropología y la cristología. Además, Valentín y sus seguidores aceptaban íntegramente el canon del Nuevo Testamento. Ahora bien, Ireneo, a finales del II, en *Adversus haereses* expondría la heterodoxia de los escritos que manejaban los valentinianos y de las prácticas que realizaban aparte de la Iglesia<sup>166</sup>. Pues, no solo interpretan las Escrituras del Antiguo y el Nuevo Testamento, sino que «presentan además de esto una cantidad incontable de escritos apócrifos y espúreos, que ellos mismos han confeccionado para estupor de los necios y de los que no conocen los escritos de la verdad» (*Haer.* I, 20,1). De hecho, respecto al uso de los textos protocanónicos, Tertuliano dice de Valentín que, a diferencia de Marción, empleó toda la Escritura (*Adv.Val.* X). Ahora bien, respecto al Antiguo Testamento, aunque no lo negaban por completo como Marción, establecían ciertos matices, como expresa la *Epístola a Flora* de Ptolomeo, contenida en el *Panarion* de Epifanio (33, 7,9-10) y situando su valor revelado por debajo del neotestamentario.

Su desaparición, al igual que la de los demás grupos gnósticos no queda del todo claro, pero vemos su práctica ausencia en las refutaciones de los siglos V y VI, además de no estar presentes en el *Codex Theodosianus* desde el segundo tercio del siglo IV. Con todo, Epifanio a finales del IV todavía habla de la influencia de esta corriente en tierras egipcias (*Pan.* XXXI, 7,1).

En cuanto al sistema de creencias valentiniano, ya hemos avanzado parte de él explicando los preceptos básicos del gnosticismo comunes a las diferentes corrientes, mas no es preciso explicar las principales creencias particulares de esta escuela con el fin de contextualizar el sistema de pensamiento de esta secta, pudiendo así comprender su concepción de la divinidad, de la realidad y la confrontación con la doctrina ortodoxa. Estas últimas cuestiones nos permitirán explicar y comprender mejor el trato a las mujeres dentro de estas comunidades.

---

<sup>164</sup> García Bazán, F., *La gnosis eterna I*, p. 159.

<sup>165</sup> Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos I*, pp. 57-58.

<sup>166</sup> *Ibid.*, pp. 35-37.

De manera generalizada los gnósticos comprenden a un Dios supremo inefable, anterior y superior al Dios creador de este mundo o Demiurgo, que por su voluntad emana una serie de entidades divinas, conocidas como eones, dando lugar al Pleroma, que conforma una totalidad en sí mismo. El número de eones difiere de un sistema a otro, en el caso del valentinismo son quince parejas —treinta eones en total— y tienen sustancia en sí mismos (*ExpVal* [NHC XI, 2] 29,25-30,28; *TrTrip* [NHC I, 5] 60,1-67,37). En este sentido, se entiende que únicamente la pareja o lo andrógino expresa la perfección.

Siguiendo el principio de correspondencia que veíamos más arriba, algunos sistemas gnósticos, como el valentiniano, entienden que de igual manera que hay hombre y mujer, la individualidad sexual está incompleta. Esto se traslada a la concepción de la divinidad como masculino-femenino, que se entiende como «ley de conyugio», de las parejas o «sicigias»<sup>167</sup>. Tertuliano, respecto a esta emanación de los eones, decía: «inducirse a uno mismo a apartarse de esta multitud de deidades (politeísmo pagano) para pasar a otra multitud (los eones pleromáticos)» (*Adv.Val.* III [trad. propia]).

Este episodio de emanación pleromático, sucedido antes del tiempo según el mito, se compone de dos actos: el primero, ya mencionado, en que se producen estos eones (*TrTrip* [NHC I, 5] 57,8-62,25), y un segundo en que el Dios supremo les comunica el conocimiento de sí mismo —la gnosis—, por lo que se tornan divinos (*TrTrip* [NHC I, 5] 62,26-66,29). Los grupos gnósticos leen en este segundo acto la necesidad de recibir por gracia divina el conocimiento de Dios para alcanzar la plenitud y por ende la divinidad<sup>168</sup>.

Prosiguiendo con el mito, entre los dos actos mencionados, se da un punto de deficiencia que desencadenará toda una degradación que culminará en la creación del cosmos y el ser humano, y consecuentemente se ejercerá toda una acción salvífica por parte de la divinidad para volver a completar el Pleroma y subsanar la abortiva generación del universo. Ese «pecado» proviene de uno de los eones, Sabiduría (*Sophía*), quien trata de alcanzar ese conocimiento de Dios —la gnosis— antes de que éste se lo conceda, generando así una pasión que provoca la caída (*EvV* [NHC I, 3] 17,4-18,11). Sabiduría queda fuera del Pleroma. Este origen del mal que dará lugar a la existencia del universo precisará de un salvador que retorne al estado original de plenitud ha dicho eón. No obstante, al realizar esta obra salvífica, Sabiduría quedará dividida en un eón superior, reintegrado en el Pleroma, y un eón inferior. Este eón inferior, fruto del superior, queda fuera del Pleroma dando origen a la materia a partir de su ignorancia, miedo y angustia,

---

<sup>167</sup> Piñero, A. y Montserrat Torrents, J., «Introducción general», *BNH*, I, pp. 43-44.

<sup>168</sup> Piñero, A., «La gnosis», p. 204.

cuyo resultado es una sustancia amorfa y abortiva conocida como Achamoth o Sabiduría inferior (*ExpVal* [NHC XI, 2] 31,34-34,38; *Tert. Adv. Val.* X; XIV)<sup>169</sup>.

La impulsividad de Sabiduría tenía una intención buena, pero actuó sin pensar, lo que causó efectos negativos. Sus acciones produjeron dos tipos de efectos: unos provenientes de su buena intención, aunque sin sensatez, y otros de sus pasiones y fantasías impulsivas. Los efectos positivos tienen una naturaleza psíquica, mientras que los negativos son materiales. Los primeros, humanos psíquicos o animales (de *psiché* o alma) pueden ayudar a recuperar las semillas espirituales dispersas por Achamoth entre algunos seres humanos pneumáticos o espirituales (de *pneuma* o espíritu), pero los segundos, humanos hílicos o materiales (de *hýle* o materia), se oponen firmemente a este proceso de liberación (*EvFlp* [NHC II, 3] 51,29-55,29; *TrTrip* [NHC I, 5] 118,14-122,12). Lo cual a su vez se relaciona con la realidad socio-religiosa a que asistían estos grupos: paganos, judíos y cristianos psíquicos (ortodoxos) y espirituales (cristiano-gnósticos).

Por otro lado, el jefe de la sustancia psíquica emitido por Sofía, que se cree un dios<sup>170</sup>, utiliza la sustancia incorpórea derivada de las pasiones de Sabiduría para crear el universo y sus siete cielos —de ahí su nombre Demiurgo, llamado por los valentinianos según Tertuliano como *Padre Materno* en clara alusión a su ascendente Sabiduría quien también era madre de los pneumáticos—, y domina a los ángeles o arcontes desde el séptimo cielo (la Hebdómada). Mientras ella permanece en el cielo de las estrellas fijas, el octavo cielo (la Ogdóada), ayudando en la salvación de todas las semillas espirituales (*TrTrip* [NHC I, 5] 77,36-84,7; *Iren.Lugd. Haer.* I, 2,3; 4,1-5,4; *Clem. Ext.Thdot.* 46,1-2; 48,1-2)<sup>171</sup>.

A partir de todo este relato que explica el origen del mal, la creación del universo y del ser humano. Se entiende que tras la obra salvífica de la Sabiduría superior —donde tiene lugar esa distinción entre el Demiurgo (o dios creador) y el Dios supremo (el Pre-Padre), se realiza otra obra redentora por otro eón, el eón Salvador (*Sotér*) que tomará forma personificada en Jesús.

Basados en todas estas creencias, los valentinianos clasificaban a los ortodoxos como «psíquicos», hijos del Demiurgo, pero que, si actuaban correctamente, puesto que

---

<sup>169</sup> Para una explicación más detallada cf. Piñero, A. y Montserrat Torrents, J., «Introducción general», *BNH*, I., pp. 55-62.

<sup>170</sup> Muchos gnósticos entendían la ignorancia e inferioridad de Yahvé frente al Dios superior a partir del versículo bíblico del libro de Isaías, que dice así: «Soy yo, Yahvé, no es ningún otro; fuera de mí no hay Dios» (45,5).

<sup>171</sup> Para una explicación más detallada cf. García Bazán, F., *La gnosis eterna I*, pp. 21-22.

tenían libre albedrío para acogerse a la fe, y actuar acorde a ella, o renunciar a Cristo, serían salvados (*TrTrip* [NHC I, 5] 129,35-138; *Clem. Ext.Thdot.* 56, 3); aunque a un nivel inferior. Esto explica la insistencia valentiniana en permanecer dentro de las comunidades de la Iglesia ortodoxa. Ellos entendían que en su seno había «espirituales» que debían ser «despertados». De aquí provienen las palabras de Tertuliano respecto a la calificación de los ortodoxos por parte de los valentinianos como «simples» en la comprensión de la sabiduría espiritual (*Adv.Val.* II).

Así pues, en el final, la Madre (Sofía inferior o Achamoth) volverá junto con las «chispas divinas» de los pneumáticos de nuevo al Pleroma, mientras que los psíquicos salvados irían con el Demiurgo y sus arcontes al octavo cielo, donde habitaba Achamoth (*TrTrip* [NHC I, 5] 122,12-129,34; *Clem. Ext.Thdot.* 34; *Iren.Lugd. Haer.* I, 7,1). Por último, los hílicos o materiales, que son los muchos, desaparecerían junto a la materia y el cosmos (*TrTrip* [NHC I, 5] 120,15-122,10,13; *Clem. Ext.Thdot.* 56, 3).

Por último, en cuanto a los rituales gnósticos en general y los valentinianos en particular —algunos de los cuales tendremos ocasión de explicar—, ha de decirse que con anterioridad a Nicea (325) no difieren en sobremanera de los ortodoxos. Así pues, tenemos el ejemplo del tratado gnóstico *Exposición sobre el alma* (NHC II, 6)<sup>172</sup> donde la terminología respecto al ritual es indiferenciable de la ortodoxa<sup>173</sup>. El *Evangelio de Felipe* (NHC II, 3) menciona un bautismo, una unción, una eucaristía, una redención y una cámara nupcial (67,27-30).

Mediante el sacramento del bautismo se accede a la Iglesia de Dios y los pecados son perdonados (*ExpVal* [NHC XI, 2] 40,30-41,38). Ahora bien, el gnosticismo va más allá de este «primer bautismo»<sup>174</sup>, realizado con la inmersión en agua, y entre sus iniciados desarrolla una siguiente fase que aporta la salvación completa<sup>175</sup>, mediante un segundo bautismo de luz, esta vez de carácter espiritual (*EvF* [NHC II, 3] 69,9-15; *ExpVal* [NHC XI, 2] 42,1-43,19; *TrTrip* [NHC I, 5] 127,25), en concordancia con el episodio Juan el Bautista en que dice: «Yo a la verdad os bautizo en agua; pero viene uno más poderoso que yo, de quien no soy digno de desatar la correa de su calzado; él os bautizará en Espíritu Santo y fuego» (Lc 3,16; Mt 3,11; Jn 1,33). A partir de este ritual permitiría

---

<sup>172</sup> Dificilmente puede catalogarse este texto absolutamente como gnostizante por sus similitudes con la ortodoxia prenicena. El hecho de figurar entre los tratados de Nag Hammadi y contener el concepto del ritual de la «cámara nupcial» de talante valentiniano ha permitido catalogarlo como tal.

<sup>173</sup> Sol Jiménez, E., «El gnosticismo y sus rituales...», p. 233.

<sup>174</sup> «Bautismo de muerte» según el Teodoto de *Clem. Ext.Thdot.* 77.

<sup>175</sup> De ello se hacen eco Ireneo de Lyon (*Haer.* I, 1, 21,1-3) y Epifanio de Salamina (*Pan.* XXXVI, 2, 4-8).

al *mystés* formar parte de la élite de pneumáticos dentro de la ortodoxia (*EvF* [NHC II, 3] 57,23-27).

En este sentido, en cuanto a la salvación total, la gnosis se hace fundamental, Clemente de Alejandría, en su refutación, resume: «(...) no sólo el bautismo es el que libera, sino también el conocimiento (gnosis)» (*Ext.Thdot.* 78,2). E Ireneo les recrimina que la completa salvación solo está al alcance de los «pneumáticos», pues «(sin la gnosis) es imposible entrar en el Pleroma» (*Haer.* I, 1, 21, 2).

Además, también practican la eucaristía a modo de banquete (*ExpVal* [NHC XI, 2] 43,20-44,37), en unos términos muy parecidos a la practicada por el cristianismo del siglo II, ejemplo del cáliz con la sangre de Cristo (*EvF* [NHC II, 3] 75,17-24). Así y todo, el ritual por excelencia vinculado al valentinismo es el de la «cámara nupcial»<sup>176</sup>, donde además se recibe la unción y la redención. Tenemos nociones de ella tanto por las fuentes heresiológicas como por las fuentes directas halladas en Nag Hammadi, fundamentalmente en el valentiniano *Evangelio de Felipe* (NHC II, 3), el cual se sitúa en torno al siglo III. Como veremos en relación con la concepción femenina valentiniana y la refutación ortodoxa, la terminología sexual utilizada en este tratado en relación con el rito llevará a la creencia por parte de la ortodoxia de prácticas sexuales y depravadas de los maestros de esta comunidad, sin tener en cuenta su significado alegórico<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> Encontramos la expresión en griego κοιτών νυμφικό o en copto ΝΑΚΤΩC.

<sup>177</sup> Sol Jiménez, E., «El gnosticismo y sus rituales ...», p. 234.

## V. EL PAPEL DE LAS MUJERES EN LOS PRIMEROS SIGLOS DEL MOVIMIENTO CRISTIANO

### 1. La situación de la mujer en el contexto mediterráneo

Abordando ahora la cuestión de las mujeres en el cristianismo primitivo es menester contextualizar la situación general de ésta en el entorno mediterráneo de los primeros siglos de nuestra era. En el mundo clásico las mujeres estaban relegadas de manera generalizada al ámbito privado, el de la casa. Los hombres, por el contrario, ejercían su rol en el ámbito público de la política, la religión y la cultura. El papel del hombre, por tanto, era un papel dinámico, encargado de ejercer el control sobre las sociedades y los recursos, hacer la guerra, y crear y guardar la cultura. El de la mujer, sin embargo, estaba relacionado con la inmovilidad y la inmutabilidad de la costumbre doméstica. Desde este prisma, la alteración de este paradigma y la liberación de las mujeres de la esfera de las costumbres podría, a los ojos de los antiguos, desgajar el orden social y, por ende, del mundo. Un orden social, desde su perspectiva, cósmicamente dado<sup>178</sup>.

En este sentido, el panorama general en cuanto al orden social en el mundo Antiguo estaba relacionado con la idea de que el carácter irracional e imprevisible de las mujeres ponía en peligro el honor de la familia, por lo que lo más pertinente sería que estuviera apartada del ámbito público para centrarse en el ámbito privado. En consecuencia, lo que se esperaba de una mujer era que fuera buena esposa y madre y se subordinase a la autoridad del *pater familias*, ya sea su padre o su esposo<sup>179</sup>. En el mundo judío no era muy diferente al contexto greco-latino. Encontramos una gran marginación por parte de la ley judía. Por ejemplo, el divorcio es exclusivo del marido; la circuncisión, como pacto con Dios, exclusivo para hombres por su naturaleza fisiológica, es un signo de pertenencia al pueblo judío; y, además, las normas de pureza incidían en mayor medida en las mujeres que en los hombres, lo que limitaba el contacto de éstas con la divinidad. De las mujeres

---

<sup>178</sup> Menéndez Antuña, L., «'Status' desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo», p. 573. R. Linton sostiene que: «la división y asignación de status con relación al sexo parecen ser básicas en todos los sistemas sociales. Todas las sociedades asignan diferentes actitudes y actividades a los hombres y a las mujeres. La mayoría de ellas tratan de racionalizar estas prescripciones en términos de las diferencias fisiológicas entre los sexos, o de sus diferentes funciones en la reproducción. Sin embargo, el estudio comparativo de los status asignados a las mujeres y a los hombres en diferentes culturas parece demostrar que, si estos factores pueden haber servido como un punto de partida para el desarrollo de la diferenciación, las verdaderas asignaciones están siempre determinadas totalmente por la cultura»; Linton, R., *El estudio del hombre*, p. 125.

<sup>179</sup> Menéndez Antuña, L., «'Status' desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo», p. 573.

se esperaba que actuaran como «mujeres valerosas», es decir, como esposa y madre<sup>180</sup>. El historiador judío Josefo afirmaba en el siglo I de nuestra era que: «La mujer, dice la Ley, es inferior al hombre en todo. Por tanto, debe obedecer (...) pues es el hombre a quien Dios ha dado el poder» (*Ap.* II, 2).

Pero, a pesar de esta estructura casi inamovible, algunas mujeres encontraron una grieta a través de la que poder participar de la vida pública, mediante su rol de género en la actividad religiosa. Ejemplo de ello son las sacerdotisas griegas de Atenea Polias en Atenas, de Deméter y de Core en Eleusis, o de la de Artemis en Perge. Todas ellas demuestran tener cierto estatus de igualdad con los sacerdotes varones o incluso preferencia en el reparto de ofrendas. Pero, con todo, seguían estando controladas y dirigidas por los varones ciudadanos<sup>181</sup>.

En el mundo romano, algo más restrictivo, incluso divinidades femeninas como Ceres, Flora, Pomona, Furrina o Dea Dia eran representadas por el flamen. Incluso se les privaba de ejercer —o en ocasiones de estar presentes— el acto de conexión con la divinidad por antonomasia, el sacrificio. No obstante, encontramos un excepción en las vírgenes vestales en tanto que sacerdotisas del culto a la deidad femenina Vesta. Éstas asistían a sacrificios y realizaban ciertas actividades no propias de mujeres comunes, además de disponer y testar sus bienes<sup>182</sup>. Así y todo, el papel activo en los sacrificios lo continuaba ejerciendo un varón, el flamen de Quirino o el Gran Pontífice<sup>183</sup>.

Llegados a los albores del cristianismo, todo parece indicar que en la presencia de mujeres en las comunidades de creyentes era muy superior a la de hombres. Este hecho, sin duda, levantaba asperezas entre las sociedades de su entorno, como la pagana y judía, pues se entendía que, debido a que la mujer tenía una capacidad de razonamiento limitado, ésta era más propensa a la superstición religiosa y doctrinas perversas. Un ejemplo de esta concepción lo encontramos en el geógrafo e historiador Estrabón, quien escribía en el primer siglo del Imperio romano que: «es imposible para un filósofo influenciar a un grupo de mujeres sirviéndose de la razón, ni exhortarlas a la devoción y a la fe; para conseguirlo tiene que recurrir a la superstición» (I, 2,8). Si bien, como veremos, al inicio del cristianismo las mujeres encontrarían en este espacio de la religión ciertas cotas de

---

<sup>180</sup> Alexandre, M., «Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad», p. 471.

<sup>181</sup> Bruit Zaidman, L., «Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades», pp. 415-416.

<sup>182</sup> Pomeroy, S.B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas...*, p. 213.

<sup>183</sup> Scheid, J., «‘Extranjeras’ indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres...», pp. 424-429.

igualdad respecto a los hombres, muy pronto, se les restringiría completamente el acceso a desempeñar las prácticas rituales ya exclusivas de los hombres<sup>184</sup>.

La expansión del movimiento cristiano tiene lugar en un momento, siglo I de la era común, en que la condición de las mujeres en la sociedad romana daba atisbos de cierta emancipación<sup>185</sup>. Este hecho proviene de la gran extensión territorial de Roma en estos primeros siglos y su expansión comercial<sup>186</sup>. Respecto a dicha emancipación, observamos, por ejemplo, una participación de éstas —si bien muy minoritaria en cuanto a los varones— en profesiones como la educación y la medicina; aunque los puestos más elevados continuarían correspondiendo a los hombres. También encontramos una situación favorable en el ámbito jurídico pues a partir de entonces pueden heredar y testar, lo que les permitía la gestión de sus propios bienes y la posibilidad de convertirse en emprendedoras. A la par, el trabajo comienza a concebirse de manera menos peyorativa lo que implicaría que algunas de las actividades profesionales realizadas por mujeres no se vieran despreciadas, y, además, se les permitía la entrada a ciertos trabajos en los templos paganos como sacerdotisas o peluqueras. Llegados al 400, los romanos, alejándose del matrimonio tradicional, hacían uso de una nueva forma legal mediante la que se unían por votos voluntarios y mutuos<sup>187</sup>. Pero, siempre ha de tenerse en cuenta que esta emancipación femenina se producía en el caso de mujeres con una estimable posición socioeconómica, lo que tampoco implica el beneplácito de sus contemporáneos<sup>188</sup>.

---

<sup>184</sup> Pérez Reyes, M.<sup>a</sup>.A., «Mujeres, religión y poder en la Antigüedad... », pp. 35-36.

<sup>185</sup> Evidencia de ello son el gran número de inscripciones en las que mujeres no son nombradas junto a algún varón (padre, esposo, hijo, amo, etc.), sino que disfrutaban de una identidad propia y autónoma que permite obtener estatus para ella y su familia; Menéndez Antuña, L., «‘Status’ desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo», p. 586.

<sup>186</sup> Según Gibbon: «Si se tratase de puntualizar el plazo de la historia del mundo en que el linaje humano floreció y prosperó más señaladamente, nombraríase sin titubear el que medió desde la muerte de Domiciano hasta el advenimiento de Cómodo (es decir, los reinados de los emperadores Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio). Gobernábase el dilatado Imperio romano por la potestad absoluta bajo el norte de la virtud y la sabiduría. (...) Nerva, Trajano, Adriano y los Antoninos conservaron esmeradamente la forma de la administración civil, deleitándose con la imagen de la libertad, y gozosos de conceptuarse a sí mismos como ministros residenciables por las leyes. (...) Colmadamente galardonados tantos afanes con sus logros, con el decoroso engrimiento de la virtud, y con el entrañable embeleso de estar contemplando la dicha general que habían acarreado»; Gibbon E., *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, p. 98. Algo que en relación con las mujeres parece suscribir Mazzarino incluso en el periodo severo; Mazzarino, S., *La fine del mondo antico*, pp. 134-136.

<sup>187</sup> Pérez Reyes, M.<sup>a</sup>.A., «Mujeres, religión y poder en la Antigüedad...», pp. 37-38.

<sup>188</sup> E. Cantarella indica que: «para los romanos las mujeres emancipadas no podían ser más que adúlteras. Y, además, naturalmente, prepotentes, sabihondas, pretenciosas..., en otras palabras, insoportables. Quien quiera darse cuenta de ello no tiene más que leer a Catón, a Séneca, a Juvenal, a Marcial, etc. Pero, aparte del modo en que los hombres veían la nueva libertad femenina, lo que hay que decir es que, en realidad, la llamada emancipación era solo un fenómeno de la élite. La gran mayoría de las mujeres, en efecto, vivía aún según los valores tradicionales; en otras palabras, estaba todavía y siempre sometida a los hombres»; Cantarella, E., *La mujer romana*, p.53.

En cualquier caso, este contexto contribuyó a dar cierto grado de autonomía a las mujeres cristianas en el contexto del Imperio romano. Y contamos con evidencias que nos hablan de la heterogeneidad social del primer cristianismo y de una participación igualitaria a pesar de las condiciones económicas, sociales, de esclavitud, étnicas o de género. Consecuentemente, este culto se volvió muy atractivo para todos los estratos sociales y en especial para las mujeres que, como ya ocurría en otros cultos paganos y principalmente en los místicos<sup>189</sup>, encontraban una parcela de protagonismo de la que era relegada en otros ámbitos de la sociedad<sup>190</sup>. Es más, este protagonismo en el ámbito religioso coincidía con una inclinación hacia el reconocimiento de las mujeres en ciertos espacios de la esfera pública y de sus derechos. Este hecho, a su vez, se granjeó una hostil oposición por parte de ciertos sectores sociales y políticos contrarios a ello. Por tanto, cuando el movimiento cristiano comenzó su andadura por el Imperio, el debate y la polémica en torno al «problema femenino» ya se había extendido. Y, en consecuencia, esta polémica pronto contagiaría a los pensadores cristianos<sup>191</sup>.

## **2. El papel de las mujeres en el primer siglo de la era cristiana**

Toda esta cuestión nos lleva a preguntarnos si acaso el Nuevo Testamento o el mensaje de Jesús comportaban una serie de libertades para las mujeres y una ruptura del modelo de género hasta entonces vigente. Sea como fuere, ha de tenerse siempre en cuenta que el canon entiende los libros neotestamentarios, nuestra principal fuente en ese aspecto, como oficiales e inspirados, pero se trata del producto de una labor de recopilación y oficialización influida por una visión androcéntrica y patriarcal del mundo. Es decir, que la canonización de las fuentes «oficiales» de que disponemos proviene del momento en que la Iglesia estaba llevando a cabo su institucionalización (ss. II-IV), lo que implica una lectura exhaustiva y la aplicación de la hermenéutica de la sospecha para descubrir cuál podría ser el verdadero papel femenino a partir de los mencionados textos<sup>192</sup>. De hecho,

---

<sup>189</sup> En Roma, no existieron cultos exclusivos para mujeres. Incluso en aquellos donde su participación era notable, como los dedicados a Bona Dea, Vesta o Dionisio, los hombres mantenían la autoridad final sobre las prácticas y asuntos del culto. Con todo, cabe mencionar la irrupción de cultos místicos como el de Magna Mater o Isis, que, en tanto que extranjeros, daban un margen de actuación a las mujeres que no tenían en la tradición; Así pues, cabe destacar los elementos que motivaban a las mujeres a unirse a estos cultos: «El culto a Isis atraía especialmente a las mujeres. Isis representaba tanto el rol de esposa y madre como el de prostituta. Esto permitía que todo tipo de mujeres se identificaran con ella. A su vez, Isis mejoró el estatus de las mujeres»; cf. Pomeroy, S. *Diosas, rameras, esposas y esclavas...*, pp. 243-250.

<sup>190</sup> Pomeroy, S.B., *Diosa, rameras, esposas y esclavas...*, pp. 229-249.

<sup>191</sup> Meeks, W.A., «The Image of the Androgyne ...», pp. 165-180.

<sup>192</sup> Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», pp. 243-244.

este proceso de canonización, ss. II-IV, tuvo lugar en medio de virulentas polémicas sobre el papel femenino en la Iglesia. Y, en este sentido, el éxito de la visión ortodoxa y la imposición de su canon neotestamentario contribuyó determinadamente a la marginación de las mujeres del liderazgo y protagonismo eclesiástico<sup>193</sup>.

### a) El protagonismo de las mujeres en los Evangelios

Algo determinante para la concepción de la mujer por parte de los cristianos es el trato que su líder, Jesús de Nazaret, tuvo con el género femenino y que narran los Evangelios.<sup>194</sup> Hemos de acudir a los Evangelios del Nuevo Testamento. Así pues, observamos que en estas narraciones Jesús transgredió el proceder judío al dialogar abiertamente con mujeres<sup>195</sup>, incluso sanando a la mujer que llevaba doce años padeciendo problemas menstruales (Mt 9,20-22; Mc 5,21-34; Lc, 8,43-48), la cual, según Levítico, era «impura» y no se le debía de tocar (15,25)<sup>196</sup>. La autora M. Fander en su obra *Frauen im Markusevangelium: ein Beitrag zur Erforschung der neutestamentlichen Wundererzählungen* (1989)<sup>197</sup> relaciona esta sanación de la impureza de Jesús con una liberación de las normas judías. Incluso dice a los fariseos que incluso «las meretrices (prostitutas) os preceden en el reino de Dios» (Mt 21,31). Este tipo de planteamientos han sido frecuentemente criticados desde una perspectiva que ve en algunos preceptos del feminismo cristiano tintes de antijudaísmo<sup>198</sup>.

Ahora bien, cabe subrayar, tratando de huir de los tópicos antijudíos del estudio de «Jesús y las mujeres», que el propio Jesús no es ajeno al judaísmo de su tiempo, sino parte de él, que todas estas seguidoras continúan siendo judías y que en sí el movimiento de Jesús era un movimiento esencialmente judío, de carácter mesiánico —como muchos

---

<sup>193</sup> Schüssler Fiorenza, E, «‘You are not to be called Father’...», p. 310.

<sup>194</sup> Anderson, B., *Historia de la mujeres I*, Barcelona, 1991, p. 92. Para esta cuestión puede consultarse Kitzberger, R. (ed.), *Verwandlung der Begegnung: Jesus und die Frauen neu gesehen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999 (trad. al castellano por M. López Salas como *Encuentros transformadores: Jesús y las mujeres, una revisión*. Editorial Verbo Divino, Estella, 2000); y la obra española de Antonio Piñero, *Jesús y las mujeres*, Trotta, Madrid, 2014. En esta misma obra, especialmente en el cap. 2 puede verse una situación general de la mujer judía en el primer siglo.

<sup>195</sup> «Siempre que el hombre se excede en conversación con la mujer se ocasiona mal a sí mismo, descuida las palabras de la Torá y termina por heredar el purgatorio (*Gehena*)» (*Pirké Avot*, I, 5), así se resume la enseñanza rabínica del momento.

<sup>196</sup> Blázquez, J.M.<sup>a</sup>, «Jesús», pp. 84-85.

<sup>197</sup> Fander, M. *Frauen im Markusevangelium: ein Beitrag zur Erforschung der neutestamentlichen Wundererzählungen*, Herder, Freiburg im Breisgau 1989 (trad. al castellano por J.M.<sup>a</sup> Rodríguez Olaizola como *Las mujeres en Marcos: un estudio exegetico de Mc 4,35-5,43*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1989). Otra obra más reciente centrada en las mujeres en este evangelio es: Estévez López, E., *El poder de una mujer creyente. Cuerpo identidad y discipulado en MC 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales* (Tesis doctoral), 2003.

<sup>198</sup> Ejemplos son: Plaskow, J., *art. cit.*; y Heschel, S., *art. cit.*

otros coetáneos—, en reacción al dominio romano. De igual modo, no existía una «ortodoxia» judía, la cual se impondría a finales de ese siglo en torno a Jamnia<sup>199</sup>.

Entre sus seguidores podemos encontrar muchas mujeres<sup>200</sup>. Los cuatro evangelistas de los libros canónicos se hacen eco de ello en el momento de la pasión y muerte de Jesús, mencionando a «muchas mujeres que le seguían desde Galilea, entre las cuales estaban María Magdalena, María —la madre de Jesús— y Salomé —la madre de los Zebedeo» — (Mt, 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,27-28; Jn 19,25). El autor de Juan (19,25) sitúa incluso junto a la cruz en el momento final a su madre, la hermana de su madre, María de Cleofás y María Magdalena<sup>201</sup>. Aunque la historicidad de estos hechos es difícilmente contrastable, los autores de los cuatro Evangelios ven oportuno mencionarlo, lo que plantea que la tradición de este hecho es realmente antigua<sup>202</sup>. También es importante decir que, según los sinópticos, son mujeres las que presencian la sepultura (Mt 27,61; Mc 15,47; Lc 23,55). De hecho, María Magdalena, una de esas seguidoras (*akoloutheó*), según los Evangelios de Mateo (28,1-10)<sup>203</sup>, Marcos (16,9) y Juan (20,11-18), fue la primera en ver a Jesús resucitado<sup>204</sup>. Las implicaciones de que la de Magdala esté presente en los cuatro Evangelios en los momentos determinantes nos da a entender que su figura en los inicios del movimiento sería de una relevancia a la altura de Pedro. Ahora bien, muy pronto comienza un proceso de relegación del papel decisivo de las mujeres en el origen, para favorecer el protagonismo de los apóstoles varones y, especialmente, el de Pedro. Sin embargo, la institucionalización eclesiástica fue de la mano de un androcentrismo y patriarcalización creciente. Lo que determinó que la literatura oficial u ortodoxa mencionara mucho a Pedro y muy poco a María, mientras

---

<sup>199</sup> Schüssler Fiorenza, E., *Cristología feminista crítica...*, pp. 129-132.

<sup>200</sup> Sobre la cuestión de las seguidoras de Jesús cf. Mazzuco, C., *E fui fatta maschio*, Einaudi, Turín, 1989.

<sup>201</sup> En relación con los estudios de las mujeres concretas de los evangelios cabe mencionar: Kitzberger, R., *op. cit.*; Bauckham, R., *Jesus and the Women of the Gospels*. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2002 (trad. al castellano por J.L. Lorda como *Mujeres de los evangelios. Estudios sobre las mujeres nombradas en los evangelios*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2002). El trabajo de Bauckham se apoya en obras como la de Julio Africano o Eusebio de Cesarea y permite profundizar más en mujeres hasta entonces casi desconocidas como María de Cleofás.

<sup>202</sup> Norelli, E., «Gesù di Nazaret», p. 46.

<sup>203</sup> Aunque en este evangelio se cita junto a otra María, sin especificar cuál, los tres coinciden en que María Magdalena estaba presente.

<sup>204</sup> Esta figura femenina es, si cabe, sobre la que más estudios se han realizado. Su interés no solo es observable en el mundo académico, sino en innumerables obras de ficción que giran en torno a esta figura y su relación con Jesús. Entre los trabajos académicos se puede destacar la tesis doctoral de Bernabé, C., *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1994, donde la autora subraya la importancia de María de Magdala en los albores del cristianismo, tanto en textos canónicos como apócrifos. También ha de mencionarse en este campo a K.L. King y su obra *The Gospel of Mary of Magdala...*, *op. cit.*, donde se expone el liderazgo espiritual femenino y su capacidad interpretativa sobre el mensaje de Jesús, a partir del texto gnóstico del *Evangelio de María*.

que la literatura marginada y apócrifa mantuvo vivo el recuerdo y la importancia de María<sup>205</sup>. Este hecho, como se verá más adelante, tendrá mucha trascendencia en el conflicto entre ortodoxos y gnósticos respecto al relevo directivo del movimiento cristiano y en el papel de las mujeres en la Iglesia<sup>206</sup>.

Para Schüssler Fiorenza, esta presencia de las mujeres en los momentos clave de la muerte y resurrección de Jesús no puede considerarse una invención, pues cumple con los estándares de la crítica histórica. Primero, cumple con el criterio de varios testimonios, ya que, como hemos observado, se encuentra presente en los cuatro Evangelios (además de algunos apócrifos). Segundo, se ajusta al criterio de discontinuidad, ya que la participación destacada de las mujeres contrasta con la mentalidad pagana y judía de la época, donde el testimonio femenino carecía de valor legal<sup>207</sup>. Y tampoco puede interpretarse como un reflejo de la Iglesia posterior, ya que ésta tiende a minimizar el rol de las mujeres en favor de los apóstoles varones<sup>208</sup>.

Por tanto, toda esta cuestión de la presencia de las mujeres en estos episodios tan trascendentales (muerte, sepultura, resurrección y aparición) deja entrever la importancia que se les daría en el primer momento del cristianismo cuando se compusieron los Evangelios a la luz de las palabras que Pablo menciona para el credo cristiano en 1Co 15,3-5: «que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, que resucitó el tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas (Pedro)<sup>209</sup>, luego a los doce». Y, dada la relevancia de las mujeres en este hecho tan capital de la teología cristiana los paganos se harán eco de ello, aprovechando para desprestigiar el movimiento y su dogma central. Celso, tal como atestigua Orígenes, diría que la resurrección de Jesús eran una invención de una mujer furiosa (*Adv.Cels.* 2, 54; 3, 55).

El autor de Marcos, en relación con el papel de las mujeres, se expresa combinando los verbos «seguir» (ἀκολουθέω) y «servir» (διακονέω): «las cuales, cuando Él estaba en Galilea, le seguían y le servían (...)» (15,41), lo que se quiso interpretar

---

<sup>205</sup> Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», p. 238.

<sup>206</sup> Pagels, E., *Los evangelios gnósticos*, pp. 51-55.

<sup>207</sup> Ha de comprenderse la revolución de este hecho también en un mundo romano en que las mujeres no estaba presentes en los cultos sacrificiales, acto que los cristianos asociaron a la pasión y muerte de su líder; y de igual modo el testimonio femenino no era válido en la Ley judía lo que atentaba contra la credibilidad de este hecho entre los judíos.

<sup>208</sup> Schüssler Fiorenza, E., *Cristología feminista crítica...*, pp. 123-124; Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», p. 238.

<sup>209</sup> Ha de apreciarse cómo el apóstol al hablar de la aparición menciona a Cefas (Pedro) y los apóstoles y no a María. Ello implica un silenciamiento deliberado por parte del apóstol, una alteración posterior o que las tradiciones orales en que se apoyan los evangelios, posteriores a las Cartas Paulinas, mencionan a María y no a Pedro.

como que realizaban labores de servicio propias de las judías de su tiempo a Jesús y al resto de discípulos varones. Sin embargo, en Marcos 1,18; 2,14; 8,34 y 9,38, entre otros, el verbo *akolouthéō* se refiere al servicio como discípulo y, en Lucas 9,57-59, Marcos 10,43-44 y paralelos, el verbo *diakoneo* o el sustantivo *διάκονος* también<sup>210</sup>. Es más, según R. Aguirre pensar que los discípulos serían todo hombres es fruto de un presupuesto androcéntrico presente en nuestra cultura. Esto podemos comprobarlo a partir del versículo bíblico de Lucas 10,1 donde Jesús designa a setenta y dos<sup>211</sup> y los envía en parejas a hacer la «obra». Sería absurdo pensar que de entre estos escogidos no hubiera mujeres entre ellos. Un hecho que además vendría respaldado por las evidencias a partir de los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas de Pablo (Rm 16,7; 1Co 9,5) donde se menciona a matrimonios y mujeres entre los misioneros. Por tanto, nos encontramos ante mujeres que, al igual que los seguidores varones de Jesús, abandonado su vida anterior y se han entregado por completo a la misión de Jesús y el Reino de Dios, con la consiguiente vida itinerante<sup>212</sup>.

Con base en estas cuestiones, Schüssler Fiorenza afirmó que Jesús promovía un «movimiento igualitario» respecto al papel de las mujeres en su ministerio, según los Evangelios<sup>213</sup>. No obstante, L. Schottroff, en «Women as Followers of Jesus in New Testament Times: An Exercise in Social-Historical Exegesis of the Bible» (1983)<sup>214</sup>, argumenta que Jesús no pretendía cambiar las estructuras patriarcales, sino fomentar la esperanza en el Reino de Dios. J.H. Elliott también se sumó a la crítica de este «igualitarismo», señalando la orientación familiar del mensaje de Jesús, similar al existente en su contexto social<sup>215</sup>. A pesar de estas críticas, la noción de un «discipulado de iguales» continúa siendo defendido por autoras como Margaret M. Beirne<sup>216</sup>.

Desde un enfoque sociológico, el movimiento de Jesús se presenta como un esfuerzo de renovación interna dentro del contexto judío, adoptando una postura

---

<sup>210</sup> Norelli, E., «Gesù di Nazaret», p. 46.

<sup>211</sup> La *Versión Reina-Valera* de 1960 menciona setenta escogidos.

<sup>212</sup> Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», p. 236. Tal es el caso de María Magdalena. Como mujer judía su nombre debería aducir a algún varón como el caso de María la de Santiago, María la de José, etc., sin embargo lleva el nombre de su origen (Magdala). Además, su itinerancia queda patente justamente por esa mención a su localidad, pues si permaneciese en su localidad no tendría sentido tal apelativo.

<sup>213</sup> Schüssler Fiorenza, E., *En memoria de ella...*, p. 197.

<sup>214</sup> Schottroff, L., «Women as Followers of Jesus in New Testament Times: An Exercise in Social-Historical Exegesis of the Bible», en N.K. Gottwald, *The bible and liberation: Political and social hermeneutics*, Orbis Books, New York, 1983, pp. 418-427

<sup>215</sup> Elliot, J.H., *What Is Social-Scientific Criticism?*, Trinity Press International, Harrisburg (PA), 2003.

<sup>216</sup> Beirne, M.M., *Women and Men in the Early Christian Communities: A Sociological Approach*. Routledge, London, 2003.

contracultural al cuestionar las principales estructuras sociales y religiosas de su tiempo: la Ley (de Moisés) y el Templo. A diferencia de otros grupos contemporáneos como los esenios, caracterizados por su exclusividad<sup>217</sup>, el movimiento de Jesús se distinguía por su naturaleza inclusiva. No se limitaba a una minoría de personas consideradas «puras» que se apartaban del resto de la sociedad, como las comunidades esenias de Qumrán, sino que invitaba a todos a participar, prestando especial atención a aquellos que eran excluidos por las normas dominantes de la Ley y el Templo, y por ende por la sociedad<sup>218</sup>.

Este enfoque inclusivo permitía que aquellos cuya marginalización social estaba justificada religiosamente —los «pecadores»—, los publicanos, los niños, los leprosos, los pobres y las mujeres encontraran espacio en el movimiento de Jesús. Digamos que en el anuncio del Reino de Dios que preconiza Jesús en los Evangelios se rompe con muchos valores culturales, incluido el sistema patriarcal, presente en todo el mundo antiguo, lo que invita a las mujer a sentirse atraída por éste<sup>219</sup>.

En conclusión, en el reino del que habla Jesús no parece existir ni lo masculino ni lo femenino. Todo esto explicaría a su vez el rol destacado que las mujeres tuvieron dentro de este movimiento durante el ministerio de Jesús y en los primeros siglos de cristianismo como veremos a continuación.

### **b) Rol femenino en las primeras comunidades paulinas**

Más adelante, tras la ejecución de Jesús, podemos observar cómo se articulaban los primeros grupos. No podemos asegurar con certeza el rol de liderazgo que las mujeres desempeñaban en las comunidades de creyentes, pero existen suficientes elementos para no descartarlo en ciertas circunstancias específicas. Para aproximarnos a estas circunstancias hay que acudir en primer lugar a las Epístolas Neotestamentarias y a los Hechos de los Apóstoles. Al estudiar las Epístolas de Pablo de Tarso en clave de género nos encontramos serias contradicciones derivadas del hecho, tal y como veremos, de que Pablo legitime cierto protagonismo de las mujeres en algunas de sus cartas y, sin embargo, en otras ordene la sumisión total de la mujer al varón. Esta contradicción, como se ha señalado a propósito de las fuentes, proviene de la distinta autoría de las epístolas.

Es importante señalar que en cuanto a la cuestión de las mujeres y las Epístolas de Pablo hay dos corrientes. Por un lado, la que, partiendo de las ideas de Schüssler

---

<sup>217</sup> Sicre, J.L., «El legado judío», pp. 42-43.

<sup>218</sup> Blázquez, J.M.<sup>a</sup>, «Las sectas judías», pp. 68-69.

<sup>219</sup> Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», pp. 232-233.

Fiorenza sobre el «discipulado igualitario» de Jesús, observa en Pablo un retroceso hacia el patriarcado; por ejemplo, la propia Schüssler Fiorenza (1983, 1999), E. Castelli (1991) o C. Briggs Kittredge (1998)<sup>220</sup>. Y, por otro, la que defiende una relectura del Apóstol de los Gentiles como inspiración para la teología feminista<sup>221</sup>, cuyo máximo exponente es L. Schottroff (1995)<sup>222</sup>. Esta segunda corriente se conoce como «Nueva Perspectiva en los estudios paulinos». Y una de sus características es el cambio de enfoque anterior, centrado en el antijudaísmo de Pablo<sup>223</sup>.

El texto paulino más paradigmático de esta cuestión lo encontramos en la Epístola a los Romanos:

«Os recomiendo además nuestra hermana Febe, la cual es diaconisa de la iglesia en Cencrea; que la recibáis en el Señor, como es digno de los santos, y que la ayudéis en cualquier cosa en que necesite de vosotros; porque ella ha ayudado a muchos, y a mí mismo. Salud a Priscila y a Aquila, mis colaboradores en Cristo Jesús, que expusieron su vida por mí (...) Salud a María, la cual ha trabajado mucho entre vosotros. Salud a Andrónico y a Junias, mis parientes y mis compañeros de prisiones, los cuales son muy estimados entre los apóstoles, y que también fueron antes de mí en Cristo» (16,1-7).

«Salud a Trifena y a Trifosa, las cuales trabajan en el Señor. Salud a la amada Pérsida, la cual ha trabajado mucho en el Señor» (v. 12)<sup>224</sup>.

En primer lugar, de Romanos se desprende la conformidad del apóstol con estas prácticas, reconociendo incluso a mujeres como diaconisas<sup>225</sup> —caso de Febe, quien estaría al cargo de la administración de la iglesia en el puerto de Corinto (Cencrea[s]), y

---

<sup>220</sup> Schüssler Fiorenza, E., *In memory of her, op. cit.*; ID., *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*, Fortress Press, Minneapolis (MN), 1999; Castelli, E.A., *Imitating Paul: A Discourse of Power*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY), 1991; Briggs Kittredge, C., «Paul and the Politics of Gender», en A.-J. Levine (ed.), *A Feminist Companion to Paul*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, pp. 68-85.

<sup>221</sup> Estévez López, E., *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, pp. 36-37.

<sup>222</sup> Schottroff, L., *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament*. Westminster John Knox Press, Louisville (KY), 1995.

<sup>223</sup> Cf. Ehrensperger, K., *Paul and the Dynamics of Power: Communication and Interaction in the Early Christ-Movement*, T&T Clark International, London, 2004.

<sup>224</sup> Según la Biblia *Versión Reina-Valera* 1960, pues traduce los verbos referidos a María, Trifena y Trifosa como «trabajo», lo que resulta más ilustrativo que la Biblia *Nacar-Colunga* 1964, la cual utiliza la expresión «pasar penas» refiriéndose a la misma acción.

<sup>225</sup> Función dedicada a la administración financiera de la comunidad y supervisión del funcionamiento de la misma. Por tanto, hablamos de un papel de responsabilidad muy importante en estas comunidades que también incluye ser misionera y enseñar. No ha de entenderse con la definición que adquiría en los siglos posteriores, con la estructura patriarcal eclesial consolidada, como función subordinada ocupada de cuidar a pobres, enfermos y asistir en el vestido y desvestido de las mujeres en su bautismo; cf. Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», p. 245.

seguramente sería la encargada de portar la epístola del apóstol—. También contempla a compañeras de trabajo en el evangelismo, además saluda a una mujer, Junia(s), que, junto a su marido, es una apóstol<sup>226</sup> relevante y anterior a él. De hecho, cuando leemos el verbo trabajar con relación a estas misioneras, éste proviene del verbo griego κοπιᾶω, que también puede traducirse como fatigarse o esforzarse<sup>227</sup>. Se trata del mismo término utilizado por Pablo para referirse al trabajo apostólico de aquellos que detentan la autoridad en las distintas comunidades (1Co 16,16; 1Ts 5,12), o a la labor apostólica que él mismo desempeña (1Co 15,10; Ga 4,11; Flp 2,16).

En esta línea, la deuteropaulina Epístola a los Colosenses también reconoce a una mujer, Ninfa(s), como proveedora en la iglesia de su casa en Laodicea (4,15)<sup>228</sup>, quizás debido a que era viuda o soltera, pues extrañamente no la menciona con un varón. O el caso de Evodia y Sintique, colaboradoras en la fundación de la comunidad de Filipos; que según Blázquez puede que la dirigieran, el motivo de la disputa (Flp 4,2)<sup>229</sup>.

En suma, el movimiento misionero del primer cristianismo incluyó a numerosas mujeres que participaron de manera muy activa. En varios casos, colaboraron de igual a igual con Pablo y otros misioneros, desempeñando roles como maestras, misioneras itinerantes y ejerciendo funciones de apóstoles, diaconisas, de patronazgo y puede que incluso líderes de algunas comunidades. Al menos en este primer estadio, las mujeres ocuparon toda clase de ministerios y asumieron responsabilidades en las comunidades.

Así pues, este protagonismo femenino, que podría entenderse en clave de igualdad con los varones, puede tener su origen en la fórmula bautismal que escribió Pablo en Gálatas (3,27-28):

«en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo».

Lo que puede entenderse como la ausencia de género en la vida eterna, pero también como miembro de la iglesia de Cristo. Cabe decir que esta fórmula bautismal que realiza el Apóstol de los Gentiles en su Epístola a los Gálatas es considerada incluso anterior a éste por varios autores<sup>230</sup>. Cuestión que décadas después se daría a entender

---

<sup>226</sup> Enseguida que se impuso la patriarcalización de la institución eclesiástica se tendió a convertir a esta Junia(s) en varón con el fin de evitar el «intolerable» hecho de situar a una mujer en la posición de apóstol; cf. Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», pp. 263-264, n. 33.

<sup>227</sup> De ahí la traducción por «pasar penas» de la Biblia *Nácar-Colunga* 1964.

<sup>228</sup> «Salud a los hermanos de Laodicea, y a Ninfas, y a la iglesia de su casa».

<sup>229</sup> Blázquez, J.ªM., «Estructura social del cristianismo primitivo», p. 100.

<sup>230</sup> Meeks, W.A., «The Image of the Androgyne...», pp. 180-183.

también en los sinópticos cuando, ante la pregunta de los saduceos sobre el matrimonio en la resurrección, Jesús respondería que en la resurrección «ni tomarán mujer ni marido» por ser «semejantes a ángeles» (entiéndase sin sexo) (Mt, 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20, 27-40). Una fórmula que suponía una revolución para cómo entendían el género los helenistas y los judíos. Como paradigma de ello tenemos a Lactancio en *Instituciones divinas* citando a Platón, quien: «daba gracias a la naturaleza: en primer lugar porque había nacido como hombre y no como animal mudo; en segundo lugar, porque había nacido varón y no hembra; porque había nacido griego y no bárbaro» (III, 19, 17-18). Esta proclamación, que también se atribuye a Tales de Mileto por parte de Diógenes Laercio, fue adoptada por el judaísmo rabínico en el siglo II de nuestra era tal como atestiguan el *Talmud de Palestina* y el *de Babilonia* adaptándolo a la fórmula «bendito por no ser gentil, por no ser mujer y por no ser esclavo» (*Berakot*, 7, 18)<sup>231</sup>.

Toda esta situación, sorprendentemente, parece mostrar un Pablo bastante conforme con la igualdad de las mujeres en las distintas comunidades o al menos de un cierto rol activo de éstas. Sin embargo, no tardamos en encontrar los primeros problemas con la fórmula de Ga 3,28. En Primera de Corintios, escrita hacia el año 55, Pablo hace una recapitulación y desarrollo de las tres dimensiones de la fórmula bautismal: la de «ni judío ni gentil» (7,18-19), «ni esclavo ni libre» (7,21-23) —ambas desarrolladas brevemente por no ser significativas en dicha comunidad—; no obstante, la fórmula «ni varón ni hembra» parece ser el núcleo de la problemática en dicha comunidad de origen griego. Un problema que se explica en los capítulos 5, 6, 7 y 11, relacionado con las actitudes de las mujeres respecto al sexo, ya fuera por el ascetismo que renuncia al matrimonio, o por «fornicación» y actitudes femeninas que comportaban ciertos escándalos en la comunidad. Cualquiera de los casos significaba la transgresión del convencionalismo social en cuanto al orden natural de sumisión y recato de las mujeres.

En consecuencia, Pablo agrega en 1Co 12,13 de nuevo la fórmula bautismal de Ga 3,28: «Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu». Esta fórmula replicaría la de Gálatas si no fuera porque en este caso «no hay varón y hembra» ha desaparecido. Esto puede derivar de las situaciones que se están produciendo debido a esta proclama, y Pablo prefiere evitarlo<sup>232</sup>. Fórmula «censurada» que también encontramos en la Epístola a los Colosenses: «revestíos del

---

<sup>231</sup> Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», pp. 243

<sup>232</sup> *Ibid.*, pp. 247-248.

hombre nuevo (...) en quien no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre» (3,10-11). De hecho, Pablo llevará su afirmación «no hay judío o griego» hasta las últimas consecuencias, incluso enfrentándose a Pedro en Antioquía por el tema de la circuncisión (Ga 2,11-14). Pero, parece que, de cara a su misión, el modelo patriarcal de la mujer no es tan importante como la comunión entre judeocristianos y cristianos que provienen del paganismo.

Así y todo, encontramos en la predicación de Pablo una vía emancipadora de las mujeres mediante un mensaje totalmente revolucionario para el contexto greco-romano y judío, el celibato. La decisión de las mujeres de permanecer como vírgenes<sup>233</sup> o como viudas sin volverse a casar, no implica principalmente la renuncia a la sexualidad, sino una vía de escape a las estructuras patriarcales, disponiendo así en total libertad de su propio cuerpo y dotándose de una forma de vida diferente al que imponían el paganismo y el judaísmo<sup>234</sup>.

Tanto el emperador Augusto a principios del siglo I como Domiciano a finales de ese mismo siglo habían legislado sobre el matrimonio con el fin de reforzar la familia tradicional patriarcal beneficiando a las familias con más hijos y amonestando a aquellos que quedaban solteros. Las mujeres que enviudaban solo podían permanecer sin nuevas nupcias si habían pasado los cincuenta años, etc.<sup>235</sup>. Y no solo en el mundo pagano, para los judíos era imperativo la procreación amparados en la ordenanza divina del Edén de «procread y multiplicaos, y henchid la tierra» (Gn 1,28). Tanto era así, que el divorcio por motivos de esterilidad (siempre femenina en una sociedad patriarcal) y la poligamia estaban permitidos. Todo con el fin de concebir y alumbrar descendencia, garantizando así la prevalencia de la sociedad. Y no era cosa de Pablo. Los Evangelios, refiriéndose a Jesús, dan cuenta de ello al rechazar de lleno el divorcio y la poligamia, pues, cuando es preguntado acerca del divorcio responde: «lo que Dios unió que no lo separe el hombre» (Mt 19,6; Mc 10,9), pues son «una misma carne» (Mt 19,5; Mc 10,6-7) añade en relación con Gn 2,24. Y, ante la réplica de los fariseos de que la Ley mosaica sí contemplaba el divorcio y el repudio, él, según Marcos, añadió que: «el que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera contra aquella, y si la mujer repudia al marido y se casa con otro, comete

---

<sup>233</sup> Ha de tenerse en cuenta que, a diferencia de las vírgenes vestales de Roma, o las sacerdotisas y vírgenes de la Grecia clásica que eran reclutadas por la ciudad, las vírgenes cristianas adoptaban el celibato por voluntad propia; cf. Brown, P., *The body and Society...*, p.7; Scheid, J., «'Extranjeras' indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres pp. 426-429.

<sup>234</sup> Hidalgo de la Vega, M.ªJ., «Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo», p. 230.

<sup>235</sup> MacDonald, M.Y., Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana, pp. 200-201. Sobre las legislaciones cf. Corbett, D.P. *The Roman Law of Marriage*, Oxford University Press, Oxford, 1930.

adulterio» (10,11-12). Es llamativo ver que en el Evangelio de Mateo, compuesto a partir de Marcos y Q, unas décadas después, trata de moderar dicha afirmación añadiendo que el hombre puede divorciarse a causa de adulterio (de la mujer) y no contempla que una mujer repudie a su marido (19,9). Además, según el autor, Jesús aún va más lejos proclamando un estado superior al matrimonio y la procreación, el celibato (vv. 10-12).

Vista la realidad presente en torno a las cuestiones maritales y patriarcales de la sociedad romana puede entenderse lo revolucionario y desafiante del mensaje de Pablo ante un hecho que hasta el momento no había sido cuestionado<sup>236</sup>: «a los no casados y a las viudas les digo que les es mejor permanecer como yo» (1Co 7,8) o «la mujer está ligada por todo el tiempo de vida a su marido; mas una vez que duerme (fallece) el marido, queda libre para casarse (...) Más feliz será si permanece así (sin casar), conforme a mi consejo» (vv. 39-40). No obstante, Pablo no es radical en esta cuestión, sino que transmite estas cuestiones como consejo y no como mandamiento, dando a entender que quien, «casa a su hija doncella hace bien, y quien no la casa hace mejor» (v. 38).

Por otro lado, en algunas cartas de Pablo, además de evangelizadoras, maestras, y patronas (Rm 16,1-7; Flp 4,2-3), encontramos profetisas. Esta labor fue fundamental dentro de las comunidades iniciales. Encontramos indicios de mujeres como las de Corinto que, según él, profetizaban (1Co 11,5-13), y evangelizaban. Las mujeres de Corinto «se consagraron en cuerpo y espíritu» (1Co 7,34) con el fin de ejercer tareas de liderazgo en la oración y la profecía de la iglesia. Y no debió ser un caso aislado pues en los Hechos de los Apóstoles se narra el caso de las cuatro hijas de Felipe que profetizaban (21,9). Este don espiritual, por tanto, no quedaba restringido ni mucho menos a varones, ya que, teniendo en cuenta los casos mencionados, Pablo insta en la Epístola a los Romanos a usar el don espiritual de la profecía según la medida de la fe (12,6), en ningún caso discrimina por género o cualquier tipo de condición. Cabe decir que no se trataba de un don como cualquier otro, sino que el carisma profético en los albores de la cristiandad, tanto de varones como de mujeres —tal como testimonia 1Co—, fue el carisma de mayor importancia después del apostólico (12,28)<sup>237</sup>.

---

<sup>236</sup> Hidalgo de la Vega, M.<sup>ª</sup>J., «Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo», p. 232.

<sup>237</sup> «Y a unos puso Dios en la iglesia, primeramente apóstoles, luego profetas, lo tercero maestros, luego los que hacen milagros, después los que sanan, los que ayudan, los que administran, los que tienen don de lenguas» (*Versión Reina-Valera* 1960).

Así pues, desde los inicios, profetisas colaboraron con apóstoles en la evangelización y conversión de mujeres paganas<sup>238</sup>. Dicho carisma, además, les dotaba de gran autoridad en las comunidades y ante los espectadores de los episodios proféticos<sup>239</sup>. Y, todo y que no ha de interpretarse a Pablo como un feminista en el sentido actual del término, la fórmula paulina «no hay ya varón o hembra» (Ga 3,28), indiscutiblemente concede a las mujeres el derecho de profetizar o de orar en las asambleas cristianas. Pero, parece que no reivindica la liberación de las mujeres del patriarcado en la sociedad, sino que acepta y respalda ciertas tradiciones sociales como podemos observar en 1Co 11,2-10:

«quiero que sepáis que la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer, el varón, y la cabeza de Cristo, Dios. Todo varón que ora o profetiza velada la cabeza, deshonra su cabeza. Y toda mujer que ora o profetiza descubierta la cabeza, deshonra su cabeza; es como si se rapara. Si una mujer no se cubre, que se rape. Y si es indecoroso para una mujer cortarse el pelo o raparse, que se vele. El varón no debe cubrir la cabeza, porque es imagen y gloria de Dios; mas la mujer es gloria del varón, pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón; ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón. Debe, pues, llevar la mujer la señal de la sujeción por respeto a los ángeles».

Esa ambigüedad del apóstol respecto a la liberación e igualdad femenina se pone de manifiesto con la cuestión del velo en la congregación a propósito de la oración y la profecía. Observamos en este pasaje a un Pablo que hace adalid de su formación judía citando el Génesis para explicar la autoridad del varón igual que haría cualquier otro judío de su tiempo como Josefo (*Ap.* II, 2). Aquí la cuestión no es si las mujeres oran y profetizan en la comunidad, lo cual ha quedado de manifiesto con las palabras del apóstol, sino que las mujeres realizan estas actividades con la cabeza descubierta y probablemente con el pelo suelto. Se puede entender entonces que las mujeres de Corinto transgredían los convencionalismos culturales en cuanto a la vestimenta decorosa para la sociedad en

---

<sup>238</sup> El carácter profético en las mujeres no era una novedad en el mundo greco-latino donde tenían gran protagonismos oráculos, profetas y sus profetisas, las sibilas; Bruit Zaidman, L., «Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades», pp. 373-420. Sobre las sibilas cf. Parke, H.W. y McGing, B.C., *Sibyls and Sibilines Prophecy in Classical Antiquity*, Routledge, London, 1992; Suárez de la Torre, E. «De la Sibila a las sibilas. Observaciones sobre la constitución de cánones sibilinos», *Codex aquilarensis*, 17, 2011, pp. 45-62. De igual manera, en el mundo judío a pesar de que las mujeres estuvieran relegadas de la esfera religiosa, encontramos episodios en el Antiguo Testamento que dan testimonio de algunos ejemplos de mujeres profetisas: Débora (Jc 4-5) o Hulda (2R 22,14; 34,22).

<sup>239</sup> Schüssler, E., *En memoria de ella...*, pp. 297-299.

que vivían<sup>240</sup>, siguiendo muy probablemente los preceptos liberadores e igualadores manifestados en la fórmula bautismal de Ga 3,28. Esta actitud femenina no solo podía indignar a muchos correligionarios sino también a paganos y judíos que acudieran a las reuniones (1Co 14,23). Con el fin de evitar escándalos y, sobre todo, de atraer a no cristianos a la comunidad de la fe, Pablo insta a cumplir con los preceptos sociales de vestimenta femenina en cuanto al velo. Así pues, valiéndose del episodio de Génesis 2-3 reconoce la subordinación femenina y por ello la mujer ha de ponerse el velo<sup>241</sup>.

Ahora bien, a continuación el Apóstol de los Gentiles parece querer suavizar la cuestión y tratar de equilibrar dicha afirmación, con esa ambigüedad de la que hace gala:

«Pero ni la mujer sin el varón ni el varón sin la mujer en el Señor. Porque así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer» (vv. 10-12).

Luego podemos pensar que, a pesar de la visión de Pablo sobre esa «igualdad de hombres y mujeres en Cristo», y la aceptación del desempeño de ciertos roles activos en las congregaciones cristianas por mujeres, no opina de igual manera de cara a las tradiciones de la sociedad de su tiempo. Más bien, no contempla alterar o revertir el orden social, ya sea de esclavos o mujeres, pero especialmente de éstas últimas; más aún cuando él veía dicho orden como provisional y cerca de su desaparición<sup>242</sup>. Por tanto, podemos decir que, siguiendo lo manifestado por Jesús según los Evangelios: «Dad, pues, al César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17; Mt 22,21; Lc 20,25), Pablo entiende que, para cumplir su misión, los cristianos se han de someter al orden social establecido para ganar más adeptos hasta que llegara el «inminente fin de los tiempos» y la Parusía, es decir, la segunda venida de Cristo (1Ts 4,15-17; 5,2-4; 1Co 7,29-31; 10,11; Rm 13,11-12).

En resumen, la mujer cristiana, aun participando de pleno derecho en el cuerpo de Cristo, la *ekklesia*, no dejaba de ser una mujer. Pablo, ante el escándalo que suponía la reversión del orden social de género, modera e incluso adapta el mensaje inicial de igualdad y libertad —del que también dejan constancia los Evangelios—, con el fin de ganar más fieles al Reino de Dios<sup>243</sup>. Y esta moderación para encajar en el sistema y el

---

<sup>240</sup> Según J.K. Campbell la forma en que una mujer conserva el honor familiar es mediante el ejercicio de la vergüenza y el pudor. En este sentido, ha de esconder su cuerpo, principio de su vergüenza, mediante la vestimenta, así como su cabello. La infracción de esta tradición implica una mala reputación de la mujer y por extensión de su *pater familias* y familia; cf. Campbell, J.K., *Honour, Family and Patronage*, p. 287.

<sup>241</sup> Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», pp. 251-252.

<sup>242</sup> Prinzivalli, E. y Sáez, A., «Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) ...», p. 110.

<sup>243</sup> MacDonald, M.Y., *Las comunidades paulinas...*, p. 74.

convencionalismo patriarcal tendrá su eco en la absoluta patriarcalización de la institución y su simbiosis con el sistema sociopolítico romano como veremos tras la muerte de Pablo.

### c) Los códigos domésticos y el inicio de la patriarcalización de la Iglesia

Hemos visto lo manifestado por Pablo en sus cartas y otras fuentes que nos hablan de un notable protagonismo de las mujeres en esas comunidades amparadas en la fórmula bautismal de Ga 3,27-28. Este protagonismo, acompañado de una manifiesta emancipación femenina, llevaría ya al propio Pablo, dada la resistencia del orden patriarcal, a moderar su discurso emancipador en pos de la evangelización. Así pues, llegamos a las Epístolas de la Cautividad, escritas por el círculo de Pablo, donde se subrayan los llamados «códigos domésticos», es decir, las directrices de disciplina para los grupos sociales tutelados, como las mujeres, los jóvenes o los esclavos, que en definitiva no hacen sino legitimar la estructura patriarcal doméstica del *pater familias* como señor, padre y amo (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1P 2,18,3-7; 5,1-5)<sup>244</sup>. En todos estos pasajes encontramos cierta correspondencia entre subordinados y superiores, pero las obligaciones de los patronos y padres son muy inferiores a las de sus subalternos<sup>245</sup>.

En contradicción a las aparentes prácticas liberadoras de Jesús que plasman los evangelistas —con su eco en la formulación bautismal de Pablo en Gálatas 3,27-28—, tenemos a partir del último tercio del siglo I de nuestra era un retorno a la antigua tradición griega del orden de la casa (*oikonomia*) de carácter puramente patriarcal. En este sentido, las relaciones de autoridad del *pater familias* con sus subordinados (hijos, esposas y esclavos) eran el fundamento sobre el que se cimentaba la sociedad grecolatina. El pensamiento al respecto quedaba claro ya desde Aristóteles: «el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer» (*Pol.* 1259b) en consonancia con Josefo (*Ap.* II, 2). A su vez la polis era una prolongación del hogar, por lo que subvertir el orden doméstico implicaba desestabilizar el orden de la sociedad; y, en última instancia, del Imperio. Las palabras del judío helenístico Filón de Alejandría son muy ilustrativas al respecto sobre el ámbito judío, aunque dentro del contexto greco-romano:

---

<sup>244</sup> Lo que Schüssler Fiorenza ha denominado «kyriarcado». Patriarcado implica el derecho y poder del padre, mientras que kyriarcado (de *kýrios*, señor en griego), en tanto que padre, esposo y amo describiría con mayor exactitud que patriarcado la situación de subordinación del mundo antiguo; Schüssler Fiorenza, E., *Cristología feminista crítica...*, p. 32.

<sup>245</sup> Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», pp. 252-253.

«Dos, en efecto, son las clases de comunidades constituidas; las mayores, llamadas ciudades, y las menores, llamadas casas. El gobierno de las mayores, gobierno que se llama administración del estado, les ha correspondido a los hombres; el de las menores, cuyo nombre es administración de la casa, a las mujeres.

»Fuera, pues, de las tareas concernientes a la administración de la casa la mujer no habrá de ampliar el círculo de sus ocupaciones, y procurará vivir recluida y no mostrarse a la vista de otros hombres a lo largo de las calles, como una errante, salvo cuando deba ir al templo»  
(*De vit. Mos.* I, 170-171)

Así que, este cambio respecto a la mujer y la legitimización de los «códigos domésticos» responden a una pretensión de índole política, y suponen para la Gran Iglesia, el sustrato oportuno para convertir la rama del cristianismo ortodoxo en la ideología imperial<sup>246</sup>. Pues el ambiente en que se desarrollan estos códigos es el germen de la incipiente corriente ortodoxa.

Estos códigos domésticos incidían en que los cristianos debían demostrar una moral y ética «ejemplar» (1P 2,12) e incluso superior a la de la sociedad pagana en que coexistían. Siguiendo este paradigma, la Epístola a los Colosenses (3,18), a los Efesios (5,24) o la Primera Epístola de Pedro (3,1-2) instan a las mujeres a estar sujetas a sus maridos (paganos), casta y respetuosamente, con el fin de que éstos se conviertan por su buena conducta. Algo que ya proclamaba el propio Pablo en 1Co 7,16: «¿Qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido; y tú, marido, si salvarás a tu mujer?». De las mujeres cristianas se esperaba que adoptaran actitudes de recato, modestia y pudor, siguiendo las recomendaciones de los moralistas paganos e incluso superándolas. También contamos con la *Epístola de (Pseudo)Bernabé* que veía que los cristianos seguidores de «la vía de la luz» eran aquellos que se comportaban como judíos piadosos, privándose de prácticas sexuales fuera del matrimonio o no dirigidas a la concepción (10,1-12; 19,4). La anónima *Epístola a Diogneto* dice que, «(los cristianos) obedecen las leyes establecidas, y sobrepasan las leyes en sus propias vidas» y asegura que «se casan como todos los demás hombres y engendran hijos; pero no se desembarazan de su descendencia (abortos)» (V). Dichas afirmaciones ponen de manifiesto una conducta distinta a la practicada por muchos paganos.

Asimismo, encontramos cómo estas cartas tratan de reconducir las cuestiones del matrimonio que planteaba Pablo. Por ejemplo, la Epístola a los Efesios reorienta la visión

---

<sup>246</sup> Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», p. 253.

de Pablo sobre el matrimonio con la alegoría del matrimonio entre Cristo y su Iglesia como «Gran Misterio» (5,23-25.32). Además, a su vez, inspirada en las palabras de Pablo en 1Co 11,3, legitima y reinstaura el modelo patriarcal tal como afirma en autor en nombre de Pablo citando el recurrente versículo de Gn 2,24<sup>247</sup>:

«Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo» (Ef 5,22-24).

«Y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. ‘Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne’. Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reverencie a su marido» (vv. 29-33).

Así y todo, el mandamiento de que los maridos amen a sus esposas es una novedad frente al mundo romano, donde no se les exigía tal cosa. Pues la entrega por amor no era un signo de virilidad. En este sentido, esa cláusula dota de cierta dignidad a las mujeres a las que se trata de someter a sus maridos<sup>248</sup>.

La cuestión de la sumisión por parte de los subalternos al *pater familias* culmina con 1P 2,13-14: «Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana: sea el rey, como soberano, sea a los gobernadores, como enviados por él». Podemos observar cómo, en este momento, poco después de Pablo, la que será la vertiente ortodoxa del cristianismo trata de adaptarse a la situación sociopolítica del Imperio, con las consiguientes implicaciones para el protagonismo femenino que aceptó Pablo y de la que hicieron gala esas primeras comunidades de cristianos.

### **3. *Domus Dei*. La patriarcalización de la Iglesia**

Respecto a ese atisbo incipiente de emancipación femenina que comienza a apreciarse en las esferas elevadas del Imperio y en los ambientes urbanos —con la consiguiente participación de las mujeres cristianas en la congregación—, hemos observado una creciente oposición, presumiblemente, desde los ambientes no cristianos, y también dentro de las propias comunidades. Este hecho conducirá a moderar el discurso respecto a esta «liberación» femenina del sistema patriarcal en grado de igualdad con los hombres

---

<sup>247</sup> Pagels, E., Adán, Eva y la Serpiente, pp. 43-55

<sup>248</sup> Osiek, C., MacDonald, M.Y. y Tulloch, J.H., *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva*, p. 205.

que expresaba Gálatas 3,28, con el fin de mantener el orden en las comunidades y no desatar escándalos que pudieran, a los ojos de Pablo y otros pensadores cristianos, perjudicar la labor evangelizadora. Según W.A. Meeks, dicha fórmula a pesar de su potente iniciativa fue degradándose con el tiempo<sup>249</sup>, tal como hemos podido apreciar, hasta la marginación total de las mujeres de la participación ritual del cristianismo ortodoxo y su absoluta sumisión en el ámbito doméstico<sup>250</sup>.

Esta reversión en cuanto al papel de las mujeres ha planteado preguntas sobre las razones detrás de este sometimiento y marginación de las mujeres en las iglesias cristianas, especialmente en la ortodoxa, a pesar de la posición relativamente liberada de las mujeres, al menos de las más acomodadas, en la esfera social romana y otras corrientes cristianas como tendremos ocasión de observar. Tradicionalmente, siguiendo la postura de Leipoldt, se pensaba que uno de los motivos para explicar este contraste podría haber sido la influencia de un gran número de judíos helenizados que se unieron al movimiento cristiano tras la destrucción del Templo en el 70<sup>251</sup>. Según esta visión, podría haber significado la importación del modelo femenino judío, en el que a las mujeres se les tenía apartadas de la educación, la vida social y política, y de tomar parte activa en los cultos públicos<sup>252</sup>. Y, si bien es cierta dicha situación de las mujeres en algunos ámbitos judíos<sup>253</sup>, no siempre era así. Por ende, es una afirmación que no se sostiene, ya que se sabe que en el mundo urbano hebreo, las mujeres gozaban de los mismos procesos que vivían otras mujeres del Imperio<sup>254</sup>. Este tipo de perspectiva antijudía sería criticada como ya hemos comentado por el feminismo judío<sup>255</sup>. De hecho, este «feminismo antijudío» parece pasar por alto no solo que muchas mujeres judías de elevado estatus estaban experimentando el mismo proceso que en el resto del Imperio, sino que, tradicionalmente, en el ámbito greco-latino la situación de la mujer no era muy diferente.

También se han argumentado posibles razones socioeconómicas de esta reversión en el protagonismo femenino. Tradicionalmente se tenía la idea de que el cristianismo había sido una religión de clases bajas, donde las mujeres compartirían las cargas del

---

<sup>249</sup> Meeks, W.A., «The Image of the Androgyne...», p. 208.

<sup>250</sup> Marcos Sánchez, M., «Mujer y profecía en el cristianismo antiguo», pp. 103-104.

<sup>251</sup> Leipoldt, J., *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, pp. 72ss.

<sup>252</sup> Alexandre, M., «Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad», pp. 471-473.

<sup>253</sup> La religión está organizada según cómo piensan sus seguidores. Como en este pensamiento el hombre es lo más importante y la mujer se ve solo como un apoyo o complemento, la religión no necesitaba a las mujeres; cf. Grimal, P. (ed.) *Historie Mondiale de la Femme*, 1965, p. 247.

<sup>254</sup> Piñero, A., *Año I. Israel y su mundo cuando nació Jesús*, pp. 103-105.

<sup>255</sup> Paskow, J., *art. cit.* pp. 97-103; Heschel, S., *art. cit.*, pp. 61-78.

trabajo familiar<sup>256</sup>. Según este prisma, esto explicaría también su importante participación en las primeras comunidades, supuestamente compuestas por las clases inferiores. Sin embargo, la ascensión social del movimiento, hasta alcanzar los estratos sociales medios y altos, habría llevado a dicha reversión. Pues, la idea de que la mujer se encontrase circunscrita a la esfera privada era más bien un ideal de las élites, las cuales acabarían encabezando el movimiento<sup>257</sup>. No obstante, este planteamiento, se ha podido refutar a partir de los estudios que descartan que el cristianismo fuera una religión únicamente de esclavos y las clases más bajas, aunque su presencia fuera abundante<sup>258</sup>.

El autor de los Hechos de los Apóstoles atestigua la conversión de un gran número de mujeres «nobles»<sup>259</sup> y mujeres griegas de distinción (Hch 17,4.12). También nos habla de Lidia, primera convertida de Filipo, en cuya casa parece reunirse la comunidad de los filipenses (Hch 16,15). Recordemos también el citado caso de Ninfa(s) (Col 4,15) o de Prisc(il)a y su marido Aquila (1Co 16,19; Rm 16,3.5). Es decir, podemos observar, según las primeras fuentes, cómo hay muchos conversos libres que disponen de patrimonio para organizar las reuniones, y costearse ciertos viajes y labores de evangelismo.

Con todo, las motivaciones principales para este viraje en cuanto al protagonismo femenino en el cristianismo que aquí desarrollaremos serán, por un lado, la institucionalización de la Iglesia como estructura jerárquica y patriarcal emulando el sistema sociopolítico imperial, que derivará en la asimilación del cristianismo (ortodoxo) como religión oficial del Imperio. Y, por otro, un proceso de configuración doctrinal derivado de la confrontación de la ortodoxia con otras corrientes heterodoxas, y en oposición a éstas, donde el papel de las mujeres sí continuaría siendo relevante; para lo que dedicaremos un capítulo aparte analizando el caso valentiniano.

### **a) Las Epístolas Pastorales y la institucionalización de la ortodoxia**

A finales del siglo I, se habían compuesto los «códigos domésticos» con el fin de asentarse y adaptarse a la sociedad romana aceptando así su estructura sociopolítica patriarcal, donde el *pater familias* es la cúspide jerárquica tradicional. Llegados al siglo II, la institucionalización se encuentra en un estado muy avanzado a la par que el de

---

<sup>256</sup> Menéndez Antuña, L., «'Status' desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo», p. 692.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 591.

<sup>258</sup> Cf. Grant, R.M., *Early Christianity and Society*, Harper & Row, New York, 1977.

<sup>259</sup> Traducción de Biblia *Versión Reina-Valera* 1960; «Nobles» entendidas como mujeres de cierto estatus, no en el sentido medieval de nobleza. Biblia *Nácar-Colunga* 1964 traduce el término como «principales»

patriarcalización. Se realizan entonces las Epístolas Pastorales<sup>260</sup>, las cuales supondrán la aceptación total del orden patriarcal y del sistema político imperial, como demuestran los ruegos a las oraciones y acciones de gracias por los emperadores (1Tm 2,1-2) o la instancia a la sumisión y obediencia a los príncipes y autoridades (Tt 3,1). Justino escribía en cuanto a los cristianos, que eran los mejores ciudadanos y como gozosos y voluntariosos cumplidores de la ley establecida y pagadores de impuestos (*IApol.* 12). Todo ello en un contexto hostil, el del Imperio, que ya había comenzado a hacer persecuciones como la de Nerón o Domiciano.

Esta aceleración de la institucionalización se da por una serie de motivos. Entrado el segundo siglo de la era cristiana los creyentes en Cristo formaban parte de la tercera o cuarta generación de creyentes. La mayoría de los primeros conversos habían sido martirizados o fallecido de edad. Lejos quedaba ya la creencia de esta primera generación de un inminente final de los tiempos con el consiguiente regreso de Jesucristo (Parusía) y la instauración de su reinado en la tierra durante mil años, período conocido como el Milenio. Esta era sin duda la creencia de Pablo que proclamaba que «el tiempo era corto» (1Co 29-31; 1Ts 4,15-17; Rm 13,11-12). Pues bien, como hemos tenido ocasión de comprobar, en la primera y segunda generación de cristianos, fundamentados en esa idea del inminente final, el carisma profético y cualquier don espiritual podía ser profesado por cualquiera, independientemente de su condición social, sin embargo, a medida que pasaron las décadas y ante la demora del fin de los tiempos tuvo lugar este acelerado proceso de institucionalización y organización eclesial apartada ahora del carácter espontáneo y carismático de los primeros años. Ante esta situación, pronto se sospecharía de todo aquel «profeta» o «profetisa» que no figurase en las Escrituras judías<sup>261</sup>.

A su vez, la destrucción del Templo de Jerusalén en el 70, la posterior formación de la ortodoxia rabínica y las siguientes guerras entre judíos y romanos en la primera mitad del segundo siglo precipitaron una ruptura entre judíos y cristianos que dotó de independencia nominal a los creyentes en Cristo<sup>262</sup> que intermitentemente eran perseguidos y martirizados por el Estado.

---

<sup>260</sup> Entre los años 85 y 90, las iglesias paulinas comenzaron a ofrecer consejos y ejemplos prácticos a otras comunidades cristianas para ayudarlas en su organización, en respuesta a la expulsión de las sinagogas impulsada por la reforma farisea de Jamnia. De esta necesidad nacen las Epístolas «Pastorales», atribuidas a Pablo, aunque su estilo y contenido sugieren que fueron escritas por sus discípulos. Estos discípulos pudieron haber reutilizado algunas Cartas auténticas de Pablo, pero principalmente escribieron en su nombre; cf. Trocmé, É., *La infancia del cristianismo*, pp. 164-165.

<sup>261</sup> Marcos Sánchez, M., «Mujer y profecía en el cristianismo primitivo», pp. 88-89.

<sup>262</sup> Trocmé, É., *La infancia del cristianismo*, pp. 71-72

Todo ello propició la creación de una jerarquía eclesiástica, a imagen del sistema sociopolítico romano, bajo la autoridad de los obispos en la posición de *pater familias*. Estas epístolas serían leídas y proclamadas por la ortodoxia, donde la figura del obispo sería la única autorizada y capacitada para transmitir la voluntad de Dios, lo que marginaba de esta actividad a profetas y profetisas, que ya no eran reconocidos como inspirados por el Espíritu, sino más bien personajes sospechosos. Este hecho, tendría su principal consecuencia sobre las mujeres, las cuales pasaron de ser valoradas como profetisas de la sabiduría divina a propagadoras de herejías<sup>263</sup>.

Dado que el mensaje que nos ha llegado del Apóstol de los Gentiles es ambiguo en cuanto a la posición de la mujer, la postura deuteropaulina de las Epístolas de la Cautividad y de las Pastorales, contrarias a muchos otros de los dichos de apóstol al respecto, tendrían ocasión de imponerse. En consecuencia, todos estos «códigos domésticos» y «recomendaciones morales y de sumisión» que encontramos en estas epístolas serán proclamados por la corriente ortodoxa a través de los Padres de la Iglesia de los siglos II y III, con el fin de legitimar la patriarcalización y sumisión de las mujeres, en oposición a otras corrientes como el gnosticismo. También incidirán en el matrimonio como institución sagrada y la consiguiente procreación, en contra del creciente movimiento asceta entre diferentes corrientes del cristianismo<sup>264</sup>. Estos textos, a su vez, justifican la opresión y exclusión femenina en la iglesia y en el ámbito familiar. Es más, Pérez Reyes ve en estas epístolas una pretensión de inferioridad de la mujer más evidente que en el Pentateuco y los libros proféticos del Testamento Hebreo<sup>265</sup>.

Así pues, esta lectura de (Pseudo)Pablo tendrá su eco en el devenir de la historia del cristianismo. Y no solo se justificará la sumisión de la mujer al varón y su exclusión participativa de la comunidad, sino que se verá en ella, a la luz del mito del Edén, el núcleo del que se extenderán todas las herejías y el objeto de la tentación de los varones (Gn, 2-3; Ecles 7, 25-28; 1Tm 2,14; 5,11):

«Das a luz entre dolores y angustias, mujer; sufres la atracción de tu marido y él es tu señor. ¿E ignoras que eres Eva? Vive aún en este mundo la sentencia de Dios contra tu sexo. Vive, pues, y es necesario que así sea. como acusada. Eres la puerta del diablo. Eres tú quien ha roto el sello del Árbol; eres la primera que ha violado la ley divina; eres tú quien ha embaucado a aquél a quien el diablo no pudo atacar; eres tú quien ha vencido tan fácilmente

---

<sup>263</sup> Marcos Sánchez, M., «Mujer y profecía en el cristianismo primitivo», p. 90.

<sup>264</sup> Pagels, E, Adán, Eva y la Serpiente, p. 55.

<sup>265</sup> Pérez Reyes, M.<sup>a</sup>.A., «Mujeres, religión y poder en la Antigüedad...», p. 37.

al hombre, imagen de Dios. Es tu salario, la muerte, lo que ha valido la muerte al Hijo de Dios» (Tert. *De cult. fem.* I, 1,2).

Es interesante que, como subraya R. Aguirre, a pesar de que los Evangelios fueron redactados cuando la Iglesia empezaba a volverse más patriarcal, no incluyen episodios donde Jesús critique o excluya a las mujeres, sino todo lo contrario, tal como hemos visto. Por eso, la ortodoxia, en su disputa con las corrientes cristianas que dan un papel protagonista a las mujeres, especialmente el gnosticismo, recurrirá al Antiguo Testamento para justificar su visión negativa hacia las mujeres<sup>266</sup>.

En esta línea, inflando el carácter patriarcal de las palabras de Pablo, encontramos la Primera Epístola a Timoteo: «La mujer aprenda en silencio, con plena sumisión. No consiento que la mujer enseñe ni domine al marido, sino que se mantenga en silencio» (2,11-12). Se excluye así a las mujeres de cualquier posición de liderazgo o de la capacidad de enseñar en las iglesias, la cual había sido tolerada por Pablo treinta o cuarenta años antes. De hecho, a continuación, el autor de esta epístola justifica esta orden sobre las mujeres por la transgresión de Eva<sup>267</sup> y su capacidad de tentar al hombre (2,13-14). A su vez esta exhortación manifiesta que algunas mujeres participaban y enseñaban en la congregación. Finalmente, el autor delimita el papel de la mujer únicamente a la maternidad (v. 15), restricción que Pablo nunca contempló en su argumentación sobre las relaciones entre hombres y mujeres en la Primera Epístola a los Corintios.

De igual modo, aunque no se permita enseñar a la mujer (1Tm 2,12), en la Epístola a Tito podemos encontrar una excepción. Pues bien, las ancianas están capacitadas y autorizadas para ser maestras de las jóvenes y enseñarles «a amar a sus maridos y a cuidar a sus hijos, a ser prudentes y honestas, hacendosas<sup>268</sup>, bondadosas, dóciles a sus maridos» (2,4-5). Por tanto, lejos de instruir en la catequesis, las mujeres solo pueden enseñar a otras mujeres a adoptar el orden patriarcal<sup>269</sup>.

Así pues, asistimos a una patriarcalización absoluta de la Iglesia, entendida ahora como la «casa de Dios» (οἶκος θεοῦ/*Domus Dei*) (1Tm 3,15). Vemos cómo en ese momento la institución de la Iglesia se fundamenta en las estructuras sociopolíticas de la *domus* o la *oikos*, convirtiéndose en *oikos* de Dios. Y lejos de ver a Dios como el *pater*

---

<sup>266</sup> Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», p. 234.

<sup>267</sup> «pues el primero fue formado Adán, después Eva. Y no fue Adán el seducido, sino Eva, que seducida, incurrió en la transgresión».

<sup>268</sup> «cuidadosas de su casa» (*Versión Reina-Valera* 1960).

<sup>269</sup> Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», pp. 254-255.

*familias*, tal como se desprende de la afirmación que el autor de Mateo pone en boca de Jesús al decir que «ni llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos» (Mt 23,9-11; 2Co 6,18), y por lo que cabría esperar que las comunidades se organizaran en igualdad, con estructuras horizontales como «hermanos» e «iguales en Cristo» (recordemos una vez más Ga 3,27-28), ese papel lo asumirá el ἐπίσκοπος, es decir, el obispo. Y de ahí la necesidad de que este obispo sea un *pater familias* ejemplar (1Tm 3,2-7; Tt 1,7-9), «pues quien no sabe gobernar su casa, ¿cómo gobernará la Iglesia de Dios?» (1Tm 3,5); excluyendo por completo a las mujeres de este rol<sup>270</sup>. Asimismo, en 1Tm 3,8-13 se describe las características del diácono, también excluyéndolas. Una marginación que choca con esos primeros estadios del movimiento en que se menciona a mujeres diaconisas sin reparos (Rm 16,1).

Todo este proceso se corresponde, por tanto, a un proceso de institucionalización y organización de la Iglesia que se adapta al sistema sociopolítico patriarcal existente en el Imperio. Por ende, de las Pastorales se desprende una estructura eclesiástica más organizada y desarrollada que en las epístolas predecesoras. Esto implica que el carisma ya no es el requisito para desempeñar ministerios de responsabilidad en la congregación, tal como proclamaba Pablo en 1Co 12-14, sino que, en este segundo siglo de cristianismo, para estos ministerios de responsabilidad se priorizan cuestiones relacionadas con cualidades personales y roles sociales. De hecho, el carisma profético que concurre en el contexto de las Pastorales —por lo que se desprende de ellas— chocaba directamente con la autoridad del obispo, consolidado como centro de autoridad de la comunidad<sup>271</sup>. De esta manera, ministerios como el de diácono, maestro u obispo no derivan ya de los dones espirituales como en su primera etapa, sino que se asocian a posiciones de poder y autoridad dentro de la comunidad; que, por supuesto, responden al modelo patriarcal<sup>272</sup>.

### **b) Vírgenes, viudas, y esposas**

A raíz de todo esto, pronto, el papel de las mujeres dentro de la Iglesia quedaría relegado a tres instituciones, el de las viudas, el de las vírgenes y el de las esposas. Jerónimo, entre el siglo IV y el V, deja cuenta de ello a través de su interpretación de la parábola del sembrador que observamos en Mateo 13,19. Jerónimo interpreta los tres grados de virtud

---

<sup>270</sup> Menéndez Antuña, L., «'Status' desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo», p. 573.

<sup>271</sup> Hidalgo de la Vega, M.<sup>a</sup>J., «Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo», p. 238.

<sup>272</sup> Menéndez Antuña, L., «'Status' desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo», p. 596.

que puede obtener una mujer según los frutos: el principal grado es el de la virginidad, el siguiente el de las viudas y por último de las esposas (*ep.* 49,2; 66,2; 123,8)<sup>273</sup>.

Algo muy significativo de cómo se observa a la mujer siempre en relación con el hombre y no como un sujeto independiente es el hecho de que su relación con Dios viene determinada por su relación con los hombres. Un ejemplo muy representativo de esta dinámica lo podemos encontrar en el calendario eclesiástico donde a los hombres santos se les define por su propia actividad —mayoritariamente relacionada con puestos de autoridad— como obispos, pastores, confesores o mártires; mientras que las santas mujeres, como decíamos, vienen definidas por su relación con la sexualidad y los varones, como vírgenes o viudas. También contamos con algún caso de mujeres mártires, aunque muy vinculadas durante su vida a estas «virtudes» de virginidad y viudedad o incluso asumiendo un rol masculino o concebidas como tal en los momentos de su martirio. Caso de Perpetua quien en el sueño en que era arrojada a la arena del anfiteatro para ser martirizada por su fe se convertía en hombre y vencía a su verdugo (*Pas.Per.* X).

Respecto a las vírgenes, fueron muchas las corrientes cristianas que favorecieron el ascetismo y la virginidad. La Iglesia ortodoxa también se caracterizó por fomentar la virginidad entre las mujeres. Aunque según Jerónimo no hay sobre esto un mandamiento de Jesús, el traductor de la *Vulgata* explica en sus *Epístolas* que si Jesús, María, y Eva en el Paraíso fueron vírgenes (22,2; 49,7.18.21; 65,10), significa que la virginidad es el verdadero estado natural, mientras que el matrimonio y las relaciones sexuales son derivadas del pecado (22,19). En consecuencia, la virginidad, según Jerónimo, sería más deseable que el matrimonio, en la línea que veíamos de Pablo, y muchas mujeres jóvenes que optaban por este camino se ponían bajo el amparo de sus obispos, quienes en última instancia controlaban y administraban los bienes de muchas de estas jóvenes<sup>274</sup>.

De otro lado, encontramos a las viudas. Eusebio de Cesarea ya nos habla en el 251 de 1500 viudas apoyadas por la Iglesia (*H.E.* VI, 43,11). La cuestión de que las mujeres viudas (jóvenes) no volvieran a casarse es una novedad del cristianismo, pues a diferencia del judaísmo o el paganismo, a partir de la Primera Carta a los Corintios de Pablo comienza a considerarse pecaminoso el hecho de casarse en segundas nupcias (7,8). Esta cuestión fue muy beneficiosa para una institución que comenzaba a consolidarse, ya que podía disponer de los bienes y propiedades de algunas viudas prósperas<sup>275</sup>. Además,

---

<sup>273</sup> Pérez Reyes, M.<sup>a</sup>.A., «Mujeres, religión y poder en la Antigüedad...», pp. 40-41.

<sup>274</sup> Marcos Sánchez, M., «La visión de la mujer en San Jerónimo a través de su correspondencia», p. 319.

<sup>275</sup> Teja, R., «La condición social de los primeros cristianos», p. 11.

conforme el proceso de institucionalización y patriarcalización avanzaba —prácticamente consolidado en tiempos de Eusebio— muchas mujeres encontraban en la viudedad una grieta para poder gozar de cierta emancipación. Esta situación debió motivar al autor pseudopaulino de Primera de Timoteo a instar a las viudas jóvenes a casarse en contradicción a los consejos de Pablo en Primera de Corintios 7. Según este autor, las únicas viudas que han de aceptar las comunidades son las mayores de sesenta años (de acuerdo a la ley de Augusto) y que sean de buena reputación a los ojos de los valores patriarcales del momento (1Tm 5,9-10)<sup>276</sup>. Finalmente, el papel de este ministerio sería el de la caridad y poco a poco se fundirá con el monaquismo femenino, muy extendido a partir de finales del IV<sup>277</sup>.

A pesar de la ambivalencia de Pablo, observamos otra gran contradicción a toda la cuestión de igualdad y liberación en torno a las mujeres. En Primera de Corintios 14,34-35, contradiciendo una afirmación de unos capítulos antes (11,5), dice:

«las mujeres cállense en las asambleas, porque no les toca a ellas hablar, sino vivir sujetas, como dice la Ley. Si quieren aprender algo, que en casa pregunten a sus maridos, porque no es decoroso para la mujer hablar en la iglesia».

Según Trocmé o Aguirre, entre muchos otros autores, esta contradicción, opuesta a la predicación paulina, puede explicarse por ser una glosa posterior, originada en el mismo foco donde se redactó la Primera Epístola a Timoteo (cf. 2,11-15) —es decir, de una generación de cristianos más interesada en la institucionalización y patriarcalización de la Iglesia—, evitando así que los rivales pudieran acudir a Pablo para deslegitimar el discurso de la Pastorales<sup>278</sup>. M. Marcos opina de igual modo al observar que en la misma carta se admite que las mujeres oren y profeticen en las reuniones, aunque con ciertos aspectos de decoro (1Co 11,5-6)<sup>279</sup>. Por tanto, entendiendo que proviene del contexto de las Pastorales, observamos cómo con esta afirmación se trata de marginar a la mujer a la esfera privada retomando una relación de sumisión marital de la que algunas mujeres romanas y cristianas habían comenzado a liberarse gracias a la disposición de sus bienes y la capacidad de divorcio. Al igual que la elección de castidad o viudedad por parte de

---

<sup>276</sup> Aguirre, R. «La mujer en el cristianismo primitivo», p. 255.

<sup>277</sup> Alexandre, M., «Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad», pp. 485-486.

<sup>278</sup> Trocmé, É., *La infancia del cristianismo*, p. 123; Aguirre, R., «Las mujeres en el cristianismo primitivo», p. 256.

<sup>279</sup> Marcos Sánchez, M., «Mujer y profecía en el cristianismo primitivo», p. 94.

algunas cristianas que, según Teja parafraseando a Elisabeth. A. Clark, veían así la posibilidad de disponer de sus bienes y su consecuente emancipación<sup>280</sup>.

### c) Resistencias heterodoxas al modelo patriarcal

Toda esta controversia en torno al papel de las mujeres en las comunidades cristianas desde el prisma de la ortodoxia en los siglos II y III, todavía estaba lejos de homogeneizar la cristiandad y extender su modelo institucional y patriarcal, tanto a otras corrientes declarada heréticas desde el punto de vista «ortodoxo», como en su propio seno. En este sentido, hubo resistencias de otros grupos cristianos que, frente a este modelo patriarcal, sí aceptaban los roles de protagonismo e incluso liderazgo femenino. Parece evidente que una de las regiones que mayor resistencia opuso fue Asia Menor de donde proceden las propias Epístolas Pastorales. Estas cartas profieren que en su contexto se propagan «fábulas impías y cuentos de viejas» (1Tm 4,7), fábulas que no hacen sino prohibir las bodas (4,3), lo que permitía ciertas libertades a las mujeres bajo el sistema patriarcal.

De hecho, a pesar de la buena consideración de la virginidad por parte de la ortodoxia, tal como manifestaba Jerónimo, no tardó en haber una fuerte controversia respecto a dicha cuestión dado el uso que hacían de ella ciertas mujeres «de vida libre», refiriéndose a viudas jóvenes y vírgenes que rechazaban el matrimonio como vía liberadora del sistema patriarcal, y que se atestigua en la comunidad de Timoteo y otras de su entorno como los casos de Tecla y Perpetua. Ello urgía, para la consolidación de la patriarcalización, al casamiento de las mujeres y su sujeción a los *pater familias*. El propio Clemente de Alejandría entendía que aquellos que no se casaban, o que renunciaban a los bienes materiales, a partir de su interpretación de los Evangelios, eran arrogantes, estúpidos y erraban (*Strom.* III, 49).

Por otro lado, las Pastorales, en las que se ampararía la ortodoxia, no son la única corriente que cita a Pablo para legitimar sus escritos, sino que en su misma región y periodo (s. II) surgen *Los Hechos de Pablo y Tecla*, texto apócrifo que narra la historia de Tecla, una joven que acoge la virginidad y castidad renunciando al matrimonio para seguir a Pablo y difundir el mensaje de salvación. Este texto y el modelo de Tecla se tomarían a lo largo del s. II, e incluso III, cuando todavía no existía el Canon Neotestamentario oficial, como legitimación de la potestad de enseñar y bautizar de las mujeres, tal como nos indica Tertuliano respecto al montanismo muy extendido en esta

---

<sup>280</sup> Teja, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres...*, p. 230.

zona<sup>281</sup>. Otro ejemplo lo encontramos en la montanista Perpetua y su confrontación con su padre, quien representa la autoridad del *pater familias* pagano, y que no consigue frenar a su hija en su vocación de hacerse cristiana y adoptar la castidad como medio de liberarse de cualquier autoridad masculina (*Pas.Perp.* III-V). Tertuliano, en el norte de África a principios del III, dice respecto a esta cuestión:

«Pero la impudencia de aquella mujer que asumió el derecho de enseñar evidentemente no le dará el derecho de bautizar también (...) Pero si ciertos Hechos de Pablo, que son falsamente llamados así, reclaman el ejemplo de Tecla para permitir que las mujeres enseñen y bauticen (...)» (*Bapt.* XVII [trad. propia]).

«Estas mujeres heréticas mismas, ¡qué descaradas!, pues se atreven a enseñar, disputar, realizar exorcismos, prometer curaciones, acaso hasta bautizar» (*Praesc.* XLI, 5)<sup>282</sup>.

Esta aversión proviene de su pensamiento antifemenino reflejado en la afirmación que él mismo subraya sobre que «no está permitido a las mujeres, ni hablar en la iglesia, ni enseñar, ni bautizar, ni ofrecer sacrificios, ni asumir ninguna de las funciones que pertenecen al hombre, y mucho menos las que pertenecen a los sacerdotes» (*Virg.* IX<sup>283</sup>).

Todavía en el siglo IV Epifanio de Salamina decía sobre los montanistas:

«En su iglesia, a menudo entran siete vírgenes llevando lámparas (...) para profetizar al pueblo(...) Tienen obispos, presbíteros y demás mujeres; dicen que nada de esto importa porque ‘en Cristo Jesús no hay ni hombre ni mujer’» (*Pan.* XXXIX, 2,3-4 [trad. propia]).

Por tanto, podemos observar cómo a medida que las mujeres iban siendo marginadas y relegadas a una posición subalterna en la corriente ortodoxa, su rol y protagonismo permanece en grupos cristianos alternativos a la Gran Iglesia. En muchos casos debido a que en la Gran Iglesia solo los varones podían ejercer todo tipo de cargos<sup>284</sup>. Y, entre los principales movimientos a que se adhirieron las mujeres y que reivindican este papel de la mujer, se encontraba el gnosticismo, y más concretamente el gnosticismo valentiniano, lo que desencadenaría una disputa entre ambas corrientes respecto a esta cuestión que desarrollaremos en el siguiente capítulo, dada su importancia.

---

<sup>281</sup> Menéndez Antuña, L., «‘Status’ desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo», p. 595.

<sup>282</sup> Esta tendencia antifemenina de Tertuliano menguará tras el montanismo, aceptando que las mujeres profeticen con referencia en *An.* 9,4. El bautismo sin embargo se reserva en exclusiva al obispo o bajo su supervisión (*Bapt.* XVII).

<sup>283</sup> Todo ello en consonancia con: 1Tm 2,11-12; 3,2-13; Tt 1,7-9; 1Co 14,34-35.

<sup>284</sup> Pérez Reyes, M.<sup>a</sup>A., «Mujeres, religión y poder en la Antigüedad ...», p. 41.

## VI. *HAERETICAE MULIERES*: LAS MUJERES EN EL VALENTINISMO

Hemos podido observar cómo los Evangelios evidencian que las mujeres estaban integradas en el grupo formado por Jesús y cómo fueron parte fundamental en su ministerio. Así, muchas de estas mujeres, más allá de María, la madre de Jesús, son nombradas por su nombre propio, e incluso algunas son parte central de algunos de los episodios más relevantes. De igual modo, durante el ministerio de Pablo y las primeras décadas del movimiento cristiano, las Epístolas de Pablo —anteriores a los Evangelios—, los Hechos de los Apóstoles, y escritos cristianos inmediatamente posteriores a él, junto a algunos escritos paganos, se hacen eco de la gran adhesión de mujeres, siendo éstas grandes protagonistas. Las encontramos como agentes de autoridad «inspiradas por el carisma del Espíritu», desempeñando el rol de profetisas, maestras, diaconisas, evangelistas, e incluso como apóstolas, y puede que liderando algunas comunidades.

A continuación, tal como hemos tenido ocasión de analizar, el movimiento cristiano, caracterizado por su diversidad doctrinal, tuvo una importante lucha en su seno. No obstante, partir de los escritos que nos han llegado de los siglos II y III podemos advertir que, aunque hay diversas corrientes que protagonizan esa oposición a la ortodoxia, dicha confrontación se libró principalmente entre dos sectores cristianos, los gnósticos y el sector autoproclamado ortodoxo y «heredero directo de los Apóstoles». De este arduo enfrentamiento, así lo atestiguan las fuentes, finalmente salió victoriosa la rama ortodoxa, aunque por momentos pudo no haber vencido en la disputa<sup>285</sup>.

Así y todo, la realidad es que esta ortodoxia que presumía de ser la custodia de las enseñanzas de Jesús y sus discípulos, se vio empujada a definirse doctrinalmente con el fin de legitimarse en la mencionada confrontación. En este tenso enfrentamiento la cuestión en torno a la concepción de lo femenino y el rol de las mujeres en las comunidades cristianas fue uno de los principales puntos de choque<sup>286</sup> tal y como desarrollaremos a continuación.

---

<sup>285</sup> No es exageración hablar en estos términos, pues desde este punto de vista debió verse en su momento: «Aunque debo posponer toda discusión y limitarme por ahora a una mera exposición de la herejía, aún así, dondequiera que aparezca una característica escandalosa que requiera corrección, debe ser atacada por todos los medios posibles (...) El lector debe considerar esto como una escaramuza previa a la batalla. Mi intención será mostrar cómo se pueden causar daños superficiales en lugar de infligir heridas profundas» (Tert. *Adv. Val.* VI [trad. propia]).

<sup>286</sup> Campos Méndez, I., «Mujer y gnosis en el cristianismo primitivo», p. 72.

Muchas mujeres se sintieron atraídas por el cristianismo en general y por el cristianismo gnóstico en particular dadas las posibilidades que les ofrecía esta nueva religión. A medida que la disputa fue encarnizándose y que la ortodoxia fue endureciendo cada vez más su postura antifemenina, en clara oposición al protagonismo y autoridad que ejercían las mujeres en algunas comunidades heterodoxas como las gnósticas, muchas mujeres se vieron seducidas por estas corrientes religioso-filosóficas gnósticas. Tal sería el caso de la secta fundada por Valentín.

Tanto a Valentín como a muchos otros maestros gnósticos a quienes se atribuyó una secta les acompañaron mujeres, ejerciendo posiciones relevantes en sus comunidades y rituales. Tanto que Blázquez afirma que los gnósticos concebían a las mujeres en igualdad con los hombres, desempeñando ministerios como el de profetisas, maestras, evangelistas, curanderas e incluso sacerdotisas<sup>287</sup>. La idiosincrasia de la gnosis permitiría que aceptaran y promovieran el protagonismo de las mujeres y lo femenino, pues la gnosis era alcanzada por quien, superando el obstáculo del cuerpo físico, accedía a la divinidad. Y esto nada tenía que ver con el sexo del iniciado<sup>288</sup>. A tal punto llegaba el protagonismo e influencia de estas mujeres que los heresiólogos ortodoxos concedieron un importante espacio en sus escritos para criticar y refutar dicha situación, entendiendo a estas mujeres como fuentes de maldad y perversión poco menos que diabólica.

En cuanto a las fuentes directas que nos ilustren acerca del papel de las mujeres en este sistema disponemos, como ya hemos explicado, de los valiosísimos tratados de Nag Hammadi. Así y todo, la mayoría de sus textos están dedicados a cuestiones teológicas, cosmológicas, filosóficas, etc. Aunque se pueden leer ciertos aspectos sobre sus liturgias y organización entre líneas, no hay referencias directas al papel de las mujeres en sus comunidades. Lo que sí que poseemos es su concepción de Dios y del género, lo que será de vital importancia para ofrecer posibles explicaciones del papel que las mujeres desempeñan en las comunidades valentinianas. Consecuentemente, para conocer qué lugar ocupan y qué actividades desempeñan dentro las comunidades valentinianas hemos de dirigirnos también a los heresiólogos patristicos que, en su afán de describir y refutar a los grupos gnósticos, nos presentan una «fotografía» más o menos distorsionada del proceder de estas congregaciones<sup>289</sup>.

---

<sup>287</sup> Blázquez, J.<sup>o</sup>M., «La estructura social del cristianismo primitivo», p. 112.

<sup>288</sup> Campos Méndez, I., «Mujer y gnosis en el cristianismo primitivo», pp. 73-74.

<sup>289</sup> Ha de tenerse siempre en cuenta el carácter peyorativo de éstos frente al gnosticismo y otras «herejías», por lo que habremos de apoyarnos y contrastar, siempre que sea posible, en fuentes directas.

## 1. Presencia y participación femenina en los rituales valentinianos

Si leemos *Adversus haereses* del obispo Ireneo de Lyon, escrito a finales del siglo II, parece que muchas mujeres se sentían atraídas por estas corrientes no solo en Oriente sino también en las regiones del Ródano. Por ejemplo, según él, el maestro valentiniano Marcos el Mago atraía a «muchas pobres mujeres» de su comunidad, incluyendo a la esposa de un diácono de Ireneo. Asimismo, la explicación más plausible para el heresiólogo es que el propio Marcos es un embaucador diabólico que usaba «filtros de amor y hechizos», no solo para engañarlas, sino para «deshonrar también sus cuerpos» (I, 13, 5-6). Además, parece que en torno a la congregación de Marcos había mujeres muy ricas a las que embaucaba con palabras seductoras, como cita el propio obispo de Lyon.

Las sospechas venían fundadas en los ritos que realizaban en sus reuniones. Derivado de la idea de que lo masculino y femenino no eran antagónicos sino complementarios, tenía lugar el rito valentiniano del «beso sagrado» o la «cámara nupcial», en representación del matrimonio espiritual, alegoría de la perfecta unión que reintegraba la androginia natural del ser humano, perdida con la separación de Adán y Eva y restaurada por Cristo<sup>290</sup>.

Este ritual, del que participarían aquellos iniciados que se hubieran formado durante cinco años (Tert. *Adv. Val.* I), es una alegoría de la reentrada del eón caído, *Sophía* inferior, al Pleroma, mediante su unión con su pareja masculina, Salvador o *Sóter*. Este acto se representa mediante la entrada de dos *mystái* en una cámara. Esa unión representa la reunificación de lo masculino y femenino en una unidad perfecta, que representa de manera alegórica la unificación de Sabiduría y Salvador, y la redención del iniciado<sup>291</sup>. Una vez en la «cámara nupcial», ambos *mystái*, mujer y varón, sellaban sus «nupcias espirituales» mediante un «beso sagrado»; «pues los perfectos conciben mediante un beso, y engendran. Por ello nos besamos unos a otros, recibiendo la concepción por la gracia mutua que hay entre nosotros» (*EvF* [NHC II, 3] 59,2-6).

Así, Ireneo, escandalizado y acusando a Marcos de embaucador y de aprovecharse de las mujeres, explica así esta unión en palabras del maestro valentiniano:

---

<sup>290</sup> Marcos Sánchez, M., «Mujer y profecía en el cristianismo antiguo», p 100.

<sup>291</sup> Pagels, E., «Ritual in the Gospel of Philip», pp. 283-286.

«Pero el lugar de tu Grandeza está en nosotros: es necesario que nos unamos en el Uno. Ante todo, de mí y por medio de mí acoge la Gracia. Adórnate como esposa que aguarda a su esposo, a fin de que seas lo que yo soy, y yo sea lo que tú eres» (*Haer.* I, 13, 3).

También Tertuliano se hace eco, a principios del siglo III, de esta cuestión de unión de lo masculino y lo femenino en *Adversus Valentinianos*:

«Ahora bien, entre ellos se considera que, para honrar los matrimonios celestiales, es necesario contemplar y celebrar el misterio siempre uniéndose a una compañera, es decir, a una mujer; de lo contrario, consideran degenerado y bastardo a la verdad a cualquier hombre que pasa su vida en el mundo sin amar a una mujer ni unirse a ella. Entonces, ¿qué será de los eunucos que vemos entre ellos?» (XXX [trad. propia])

Otro ejemplo lo encontramos en una inscripción funeraria dedicada a Flavia Sophé:

«Φῶς πατρικὸν ποθέουσα, δύναμε,  
σύνευνε Σόφη μου, Λουτροῖς  
χρεισαμένη Χριστοῦ μύρον ἄφθιτον,  
ἄγνόν, Αἰώνων ἐσπέυσας ἀθρῖσαι  
θεῖα πρόσωπα, Βουλῆς τῆς μεγάλης  
μέγαν ἄγγελον, υἱὸν ἀληθῆ. Ἴς  
ν]υμφῶνα μολοῦσα καὶ εἰς [παστ]οῦς  
ἀνοροῦσα Ἄφθαρτο]ς πατρικούς κα[ί  
... ον ἐστ[εφα]γῶ[θη]ς [Σ...]]»<sup>292</sup>

«Tú, llena de anhelo por la Luz del Padre, hermana mía y esposa, Sophé, ungida en los baños de Cristo con un Ungüento Sagrado inmortal. Apresúrate a vislumbrar los rostros divinos de los Eones, el Gran Ángel del Poderoso Consejo, el Hijo Verdadero; tú entraste en la [cámara nupcial] y ascendiste [inmortal] al [Seno del Padre]» (trad. propia)

Algunos autores han querido ver en esta inscripción un ejemplo del ascetismo valentiniano. El marido de Flavia la nombra como su «hermana en el mundo», lo que se ha interpretado como una alusión a un posible matrimonio célibe<sup>293</sup>.

Y, aunque muchos heresiólogos quisieron ver en estos rituales un alto contenido erótico, éste quedaría, como sostiene el danés G. Quispel, en el ámbito alegórico, dado el fuerte ascetismo y gran desprecio por la procreación carnal, derivados de la concepción dualista del mundo material y espiritual, y el desprecio absoluto de lo físico por parte de los seguidores de Valentín; pues la reproducción daba lugar al mantenimiento del mundo

<sup>292</sup> CIG 9595a.

<sup>293</sup> Snyder, H.G., «The Discovery and Interpretation of the Flavia Sophe Inscription...», p. 48

material<sup>294</sup>, tal como proclaman en sus escritos. Al hablar de engendrar hijos, y en relación con la concepción mediante el beso, dicen así: «El padre hace un hijo, y al hijo no le es posible hacer un hijo. Porque al que ha sido engendrado no le es posible engendrar. Más bien el hijo ‘engendra’ hermanos, no hijos» (*EvF* [NHC II, 3] 58, 18-59-6); o «su prole, los que son, provenientes del Hijo y el Padre, como besos a causa de la sobreabundancia de quienes se besan entre sí con un pensamiento bueno e inagotable» (*TrTrip* [NHC I, 5] 58,22-30). Por ende, la función del gnóstico no sería la de engendrar hijos mediante la carne sino la de ayudar a otros pneumáticos a hallar la revelación de que son hijos del Padre, y por tanto hermanos de ellos<sup>295</sup>.

Ireneo, por su parte, también nos habla de que Marcos se reconocía como profeta e instaba a las mujeres profetisas de la siguiente manera: «He aquí que la Gracia descende a ti: abre tu boca y profetiza» (*Haer.* I, 13, 3; Hippol. *Haer.* VI, 35) —don reservado solo para los hombres según la ortodoxia<sup>296</sup>—. Y, por último, y como colofón a los actos heréticos para con las mujeres, Marcos exhorta a éstas a participar en la eucaristía consagrándolas como sacerdotisas (*Iren.Lugd. Haer.* I, 13, 1-2; Hippol. *Haer.* VI, 35).

Por tanto, más allá de las acusaciones a Marcos de seductor y de aprovecharse física y económicamente de las mujeres de su congregación, podemos entender que estas mujeres participaban, siendo en ocasiones protagonistas, de la profecía y de la eucaristía, y en posición de igualdad en la cámara nupcial.

## 2. Las mujeres valentinianas en la organización y jerarquía

El planteamiento de Ireneo y Tertuliano deja entrever que las mujeres valentinianas ocupaban un lugar, en lo que a las cuestiones litúrgicas y de autoridad espiritual respecta, similar a los hombres, incluso a veces de preferencia como en el caso de lo que nos dice Ireneo sobre la escuela de Marcos el Mago, haciendo visible esa igualdad espiritual que se mantenía en los inicios del movimiento cristiano en tiempos de Pablo (Ga 3,27-28; Rm 16,1-7.12). Las mujeres, por tanto, parece que podían ejercer todos los cargos eclesiásticos en igualdad de condiciones y además también podían ser dotadas con los dones del Espíritu igual que los hombres. Ello pone de manifiesto la importancia del carisma profético en estas comunidades<sup>297</sup>.

---

<sup>294</sup> Quispel, G., «Birth of the Child», pp. 22-26; Sol Jiménez, E., «El gnosticismo y sus rituales ...», p. 228.

<sup>295</sup> Sol Jiménez, E., «Cámara nupcial y proselitismo gnóstico...», pp. 96-97.

<sup>296</sup> Marcos Sánchez, M., «Mujer y profecía en el cristianismo antiguo», pp. 100-101.

<sup>297</sup> Menéndez Antuña, L., «‘Status’ desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo», p. 606.

Así pues, ante la acusación de que los hijos del Demiurgo (los ortodoxos) rivalizaban por ambición en pos del poder (*TrTrip* [NHC I, 5] 79, 20-32)<sup>298</sup>, los valentinianos se jactan de congregarse en igualdad, amor y colaboración mutua. Asimismo, el modelo de organización y participación en la comunidad es muy particular. Para establecer el rol que cada *mystés* ha de desempeñar en la congregación se echaba a suertes (Iren.Lugd. *Haer.* I, 13, 4, 70-71), siguiendo el ejemplo apostólico de la incorporación de Matías a los Doce (Hch 1,17-20), y otros veterotestamentarios, como el reparto de la Tierra Prometida entre las doce tribus (Jos 18,10; 21,4; Lv 16,8; Nm 35,8; 1Cro 24,31; Jon 1,7). De esta manera, en cada reunión, al azar, se ejercía la función de sacerdote, obispo, maestro, profeta, etc., como recrimina Tertuliano: «Y así, hoy es obispo uno, mañana otro; hoy es diácono el que mañana será lector; hoy es presbítero el que mañana será laico, ya que también a los laicos encargan funciones sacerdotales» (*Praesc.* XLI, 8). El obispo cartaginés crítica enérgicamente este sistema en el que podía participar cualquier miembro de la comunidad, como los laicos en papeles catecúmenos, tildando de herejía estas prácticas (XLI, 2)<sup>299</sup>, y se opone virulentamente ante el hecho de que las mujeres participen en dicho sistema al igual que cualquier hombre. De ahí que éste se refiriera a ellos diciendo que:

«todos están en el mismo pie de igualdad en cuanto a forma y conocimiento (...) ninguno es un ser diferente, porque todos son lo que son los demás. Todos se convierten en *Nuses*, en *Homos*, en *Theletuses* (eones masculinos); y, en el caso de las mujeres, en *Siges*, en *Zoes*, en *Ecclesias*, en *Forunatas* (eones femeninos)» (*Adv.Val.* XII [trad. propia]).

Todo ello nos habla de la igualdad entre *mystái* experimentados y novicios, por un lado, y, por otro, de la participación por igual de las mujeres en los cultos, ocupando incluso puestos de autoridad y de magisterio, al igual que en las primeras comunidades donde el carisma del Espíritu era lo que determinaba la posición de cada cual.

Las cuestiones que abordan la jerarquía en la comunidad cristiana surgen de este debate entre los gnósticos valentinianos y los ortodoxos respecto a la unidad del dios creador y el Dios superior. Los ortodoxos, apoyándose en un único Dios, como señor,

---

<sup>298</sup> «Porque querían gobernarse unos a otros, superándose entre sí [por] su deseo de la gloria vana, mientras que la gloria que poseen contiene una causa [de] la estructura que iba a existir. Por lo tanto, [al] ser semejanzas de los que son eminentes se elevaron por el deseo de gobernar (...), imaginándose cada uno llegar a ser superior que los otros».

<sup>299</sup> «Primeramente, resulta incierto quién es catecúmeno, quién es fiel: [todos] igualmente asisten, igualmente oyen, igualmente oran; aun cuando lleguen inesperadamente unos paganos, ellos echarán lo santo a los perros y las perlas —aunque falsas— a los puercos».

juez y soberano, justifican la autoridad de un obispo como delegado por Dios (1*Ep. Clem.* 60,4-61,2; 63,1-2), el de Roma. A partir de este delegado, se establece una jerarquía clerical que domina sobre la comunidad laica, tanto dentro de la congregación como en la sociedad en general (*Ign. Magn.* 6,1-7,2; *Tr.* 3,1; *Eph.* 5,3; *Sm.* 8,1-2). Por otro lado, los gnósticos valentinianos argumentan que el dios mencionado por los ortodoxos es solo una imagen del verdadero Dios, y, por lo tanto, su autoridad proviene de un dios inferior. Esta visión permitía a los iniciados valentinianos superar la autoridad del obispo de la misma forma que lo hacían con el Demiurgo, sirviendo únicamente a su «Padre de la Verdad», quien se revelaba a través de experiencias y revelaciones personales (*Iren. Lugd. Haer.* I, 7,4). Esta transgresión de la jerarquía ortodoxa será uno de los motivos que lleve a la confrontación entre ambas corrientes, poniendo el foco en la organización de las comunidades y la participación de las mujeres en éstas<sup>300</sup>.

Un ejemplo de ello es la *Carta a Flora* del valentiniano Ptolomeo. El maestro valentiniano explica gran parte de la teología valentiniana a la iniciada Flora, y, asimismo, la trata como a una igual y como pretendiente a la dignidad de la tradición apostólica del mismo modo que cualquier hombre (*Epiph. Pan.* XXXIII, 7,9-10).

En conclusión, parece que los valentinianos a finales del siglo II y principios del siglo III suscribían las palabras de Pablo de Gálatas 3,28, hasta el punto de reproducir su propia versión en su *Tratado Tripartito* (NHC I, 5) todavía a finales del siglo III:

«es conveniente que profesemos realmente el reino que está en el Cristo para la disolución de lo multiforme, la desigualdad y el cambio. Porque el fin recibirá del mismo modo una existencia única, igual que uno solo era el origen, lugar en el que no hay macho ni hembra, ni esclavo, ni libre, ni circunciso ni incircunciso, ni ángel, ni hombre, sino que todo es en todo, el Cristo» (132, 18-27).

Es más, parece ser que la cuestión de las mujeres se convirtió en uno de los elementos clave en el debate entre ortodoxos y gnósticos. Fruto de esta contienda podemos observar cómo uno y otro bando<sup>301</sup> llevaron a cabo escritos que tratarían de hacer pasar por textos apostólicos con el fin de atacar las prácticas del contrario o legitimar las suyas propias. Ejemplo de ello lo encontramos en el *Evangelio de Felipe* (NHC II, 3), que escenifica esta rivalidad mediante el enfrentamiento entre María

---

<sup>300</sup> Pagels, E., *Los evangelios gnósticos*, pp. 74-75; ID, «The Demiurge and his Archons...», pp. 301-324.

<sup>301</sup> Siempre ha de entenderse el gnosticismo como una amalgama de grupos con diferencias teológicas, doctrinales y de prácticas, a pesar de tener cierta raíz en común.

Magdalena y algunos discípulos varones de Jesús. Ya vimos la importancia que tenía que en los Evangelios Canónicos María fuera la primera persona en ver a Jesús resucitado, lo que llevó a pensar a los exegetas gnósticos que dicha aparición no fue material sino una revelación espiritual fruto de la gnosis de María. Por ende, se quiere ver en la de Magdala un favor especial<sup>302</sup>. Ello legitima para los valentinianos el papel de igualdad de las mujeres en la congregación —e incluso las pone por encima—, y quieren imponer esta idea a la ortodoxia a partir de su representación como compañera más íntima de Jesús:

«la compañera del [Salvador es] María Magdalena. El [Salvador] la amaba más que a todos los discípulos, y la besaba frecuentemente en la [boca]<sup>303</sup> (...) Ellos le dijeron: ‘¿Por qué la amas más que a todos nosotros?’» (63,32-64,3).

Ha de decirse que esta exaltación de María Magdalena no es algo particular del sistema valentiniano, sino que también encontramos ejemplos de ello en otros textos gnósticos, como en el *Diálogo del Salvador* (NHC III, 5), donde María, una de los tres discípulos elegidos, está por encima de ellos porque: «habló y pronunció (estas palabras) como mujer que ha comprendido completamente» (139,12-13). O en el *Evangelio de María* (BG 8502), del siglo II, donde María les cuenta sobre el mensaje de Jesús tras su aparición resucitado y Pedro la cuestiona al no entender por qué Jesús no lo ha hablado con el resto de los discípulos. En esta disputa, Leví (Mateo) media diciendo: «Pedro, (...) Ahora te veo ejercitándote contra una mujer como si fuera un adversario. Sin embargo, si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla?» (18,6-11). En *Pistis Sophia* (Cod. Ask.), María confiesa a Jesús: «Pedro me hace titubear; tengo miedo de él, porque odia al género femenino» a lo que Jesús contesta que quien esté inspirado por el Espíritu ha de hablar, ya sea hombre o mujer (36,71). El *Evangelio de Tomás* (NHC II, 2), no posterior a mediados del II, pone en boca de Simón Pedro que: «María salga de entre nosotros porque las mujeres no son dignas de la vida (entiéndase espiritual)» (log. 114).

Por tanto, lejos de demostrar que estos testimonios y diálogos son verídicos o no, podemos ver que, durante los siglos II y III, fecha de redacción de los tratados originales, en esta pugna por la igualdad de las mujeres en la congregación y por su participación activa —no exclusiva de los valentinianos—, muchos grupos gnósticos utilizan, de una

---

<sup>302</sup> Campos Méndez, I., «Mujer y gnosis en el cristianismo primitivo», p.74.

<sup>303</sup> Término reconstruido por H-M. Schenke, aunque caben también los términos «mejilla» (*ouooche*) y «frente» (*tejne*); cf. *Evangelio de Felipe*. Traducción y notas de F. Bermejo Rubio, *BNH*, II, p. 35, n. 81. En cualquier caso, el beso en la boca no tiene por qué interpretarse como una relación amorosa o erótica tal como apunta el mismo tratado en relación con el significado del beso (59,2-6).

parte, referencias a María Magdalena para legitimar ese estatus de igualdad, y, de otra, representan una actitud antifemenina —cuando menos misógina— en el discípulo Pedro. La elección de ambos personajes no es aleatoria, sino que responde a un simbolismo profundo, ya que Pedro sería el referente como primer padre de la Iglesia ortodoxa<sup>304</sup> y de quien emanaría la Tradición apostólica de la que hacían gala los Padres de la Iglesia<sup>305</sup>.

Así pues, la reacción de todos estos grupos gnósticos a los presupuestos ortodoxos en cuanto la patriarcalización eclesial y la sumisión femenina se desarrolla a partir de los diferentes tratados que tratan de legitimarse mediante el nombre de algún apóstol o de Jesús. Por su lado, la canonización ortodoxa de las Deuteropaulinas y Pseudopaulinas, que hemos analizado y que contradicen estos supuestos gnósticos, además de la gran literatura patristica de estos siglos en cuanto a la mujer, no es casualidad.

### 3. Concepción del género y la divinidad

#### a) Dios como Padre, Madre e Hijo

La manera en que los cristianos gnósticos y ortodoxos usan o evitan las imágenes femeninas ciertamente se conecta con sus actitudes sociales. Siguiendo los presupuestos de Pagels, una de las principales razones de una mayor participación de las mujeres en las comunidades valentinianas frente a la ortodoxia es la relacionada con la concepción de género que se tiene de Dios por parte de valentinianos y ortodoxos<sup>306</sup>.

En este sentido, observamos cómo los valentinianos conciben a Dios como madre y padre al mismo tiempo. Según García Bazán esto proviene del concepto de «paternidad», que necesita su opuesto, que es «filialidad» (ser hijo), y ambos requieren algo intermedio que los conecte (*metaxy*) y explique la relación entre Padre (*Patér*) e Hijo (*Huiós*). Este intermediario, que asegura la conexión entre Padre e Hijo y el proceso de generación del Hijo por el Padre, es la Madre (*Méter*), la Intención (*Enthymesis*) o el

---

<sup>304</sup> Mt 16,18: «Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia (...) Yo te daré las llaves del reino de los cielos (...)» (Cf. Mc 8,27-30 y Lc 18,21). Orígenes se hace eco de esto y afirma: «Y Pedro sobre quien está edificada la Iglesia de Cristo» (*Io.* V, 3). De hecho, más de 1800 después de las presuntas palabras de Jesús, la Iglesia católica advertía que: «Si quis igitur dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput; vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque iurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Iesu Christo directe et immediate accepisse; anathema sit» (Concilio Vaticano I. *Constitución dogmática Pastor Aeternus*, 18 de julio de 1870).

<sup>305</sup> Pagels, E., *Los evangelios gnósticos*, p. 53.

<sup>306</sup> Pagels, E., «Pursuing the Spiritual Eve: Imagery and Hermeneutics ...», p. 187

Pensamiento (*Ennóia*) del Padre<sup>307</sup>. Así, este Dios de atributos masculino-femeninos según la explicación de Ireneo, concibe al Hijo:

«Una vez este Abismo (Dios-Padre) quiso emitir de sí un Principio (Dios-Hijo) de todas las cosas. La emisión que quiso emitir la depositó a manera de simiente en la matriz, por así decir, del Silencio (Dios[a]-Madre) que estaba con Él. Ella acogió esta simiente y, embarazada, dio a luz a Intelecto, semejante e igual a Aquel que lo había emitido (...) A este Intelecto (los valentinianos) lo llaman también Unigénito» (*Haer.* I, 1,1, 9-15).

Podemos observar, como señala Piñero, y como veíamos más arriba, una especie de trinidad divina anterior a al dogma trinitario católico<sup>308</sup>. Antimo dice en su *De Sancta Ecclesia*: «Enseñan tres hipóstasis, como el heresiarca Valentín lo concibió en primer lugar en el libro que lleva el título de *Sobre las tres naturalezas*. Porque fue él el primero en concebir tres hipóstasis y tres personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo» (9). Tertuliano también advertía en *Adversus Valentinianos* la relación que hacen los valentinianos entre Achamoth —la Madre *Sophía*— y el Espíritu Santo (XXI).

Por otro lado, la ortodoxia, al igual que el judaísmo —y posteriormente también el islam—, son casos extraordinarios en cuanto a la presencia femenina en la deidad. Es extraordinaria si la comparamos con el resto de religiones o cultos místicos del Próximo y Lejano Oriente antiguo, la cuenca mediterránea y otras regiones, como África, o incluso América, donde es habitual la presencia de deidades femeninas que simbolizan la creación, la fertilidad y la protección, en su papel de creadoras o madres<sup>309</sup>. Estas diosas, frecuentemente representadas en parejas mixtas, ocupan un lugar central en los panteones de sus respectivas culturas, destacando su simbolismo femenino<sup>310</sup>. En este sentido, en cuanto a la pareja de la deidad masculina judeocristiana encontramos dos ejemplos. En primer lugar, en el caso veterotestamentario encontramos menciones alegóricas a la esposa de Dios en referencia al pueblo o la tierra de Israel<sup>311</sup>. Y, en segundo lugar, para el ejemplo neotestamentario encontramos como metáfora de la esposa de Cristo a la propia Iglesia, entendida como la comunidad de creyentes en Jesús (Ef 5,21-33 o Ap 19,7;

---

<sup>307</sup> García Bazán, F., *La gnosis eterna I*, p. 17.

<sup>308</sup> Piñero, A. y Montserrat Torrents, J., «Introducción general», pp. 42-43.

<sup>309</sup> Inanna/Ishtar (Sumeria/Babilonia), Isis (Egipto), Astarté (Fenicia/Canaán), Asherah (canaán), Atargatis (Siria), Gaia (Grecia), Tanit (Cartago), Cibele o Magna Mater (Roma), Prakriti (India), Xi Wangmu (China), Asase Yaa (África Occidental), Coatlicue (Mesoamérica, Aztecas), Pachamama (Andes, Incas), etc.

<sup>310</sup> Campos Méndez, I., «Mujer y gnosis en el cristianismo primitivo», p. 74.

<sup>311</sup> Como «Pueblo de Israel» en: Is 50,1; 54,1-8; Jr, 2,2-3; 20-25; 3,1-20; Os 1-4,14. Como «Tierra de Israel» en: Is 62,1-5.

21,9; 22,17). Pero en ninguno de ambos casos se entiende esa «esposa» como una deidad. Este hecho, el de la primacía de un dios único y masculino, según Pagels, tendría como consecuencia en las tres religiones abrahámicas (oficiales) el protagonismo del papel del hombre como autoridad política, religiosa y familiar<sup>312</sup>.

Por otro lado, en el cristianismo católico y ortodoxo oriental encontramos, desde el Concilio de Éfeso del 431, una veneración y casi deificación de María, la madre de Jesús, como Madre de Dios (*Theotokos*)<sup>313</sup>. Sin embargo, ello no la convierte en Diosa Madre a la altura de Dios Padre, ni como miembro de la Trinidad. Es más, dejando el ejemplo mariano a un lado, el cristianismo otorga una naturaleza trina al Dios de Israel como Padre e Hijo, ambos masculinos, y Espíritu Santo, entendido con género neutro si nos referimos a la palabra griega, utilizada en el Nuevo Testamento, πνεῦμα.

En suma, el cristianismo ortodoxo que ha llegado a nuestros días en sus tres ramas principales (catolicismo, ortodoxo oriental y protestante) no otorga grado de deidad a «la esposa» de Yahvé ni de Cristo (Israel y la Iglesia, respectivamente), ni tampoco a la madre de Dios. Ni siquiera a la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, en que hay un padre y un hijo, y como decía García Bazán ante la necesidad de una *metaxy*, se incluye un ente de género femenino.

Volviendo a la concepción femenina que tenía la escuela de Valentín de la divinidad en relación con la versión de la Trinidad ortodoxa —Padre, Hijo y Espíritu Santo—, los valentinianos y otros gnósticos verían en el Espíritu Santo la parte femenina y por tanto la Madre, similar a la trinidad de otras religiones y cultos antiguos —padre, madre e hijo<sup>314</sup>—. En este sentido, a diferencia del término griego utilizado para designar como género neutro el Espíritu (*pneuma*), el término hebreo *ruah* (רוח) sí es femenino. Razón por la que muchos gnósticos verán en esta figura la naturaleza femenina de la divinidad, entendiendo así que el Espíritu Santo es la Madre, pues entienden que la «Persona» femenina (Espíritu Santo) de la Trinidad que está junto al Padre y el Hijo ha de ser obligatoriamente la Madre<sup>315</sup>. Siguiendo este pensamiento, el *Evangelio de Felipe* (NHC II, 3) en relación a los espirituales, asegura que «cuando éramos hebreos éramos huérfanos —teníamos (solo) a nuestra madre—, mas cuando nos hicimos cristianos,

---

<sup>312</sup> Pagels, E., *Los evangelios gnósticos*, p. 91.

<sup>313</sup> Teja, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres...*, p. 219.

<sup>314</sup> Osiris, Isis y Horus (Egipto); Cronos/Saturno, Rea/Ops y Zeus/Júpiter (Grecia/Roma), Brahma, Sarasvatí y Vishnu (India); El, Asherah y Baal (Canaán); Belenus, Danu y Lugh (Celtas); Ometecuhltli, Coatlicue, y Huitzilopochtli (Mesoamérica); etc.

<sup>315</sup> Campos Méndez, I., «Mujer y gnosis en el cristianismo primitivo», p. 75.

obtuvimos padre y madre» (52,24) ya que el Espíritu (*ruah*) Santo es Madre (*EvV* [NHC I, 3] 24,8-12) de muchos (*EvF* [NHC II, 3] 59,35).

El autor del *Evangelio de Felipe* (NHC II, 3) además otorga la cualidad de virgen al Espíritu y la Madre: «El Padre del Todo se unió a la virgen (*parthénos*) que descendió (...) Adán surgió de dos vírgenes, del Espíritu y de la tierra virgen» (71,5 y 18-19). De hecho, el autor ridiculiza a aquellos que entendieron el nacimiento de Jesús de una virgen de manera literal, en alusión a la virginidad de María: «Algunos dijeron que María concibió del Espíritu Santo. Yerran, no saben lo que dicen. ¿Cuándo mujer concibió de mujer?» (55, 25-26). Por su parte, Tertuliano explica que los valentinianos proclaman en relación a Jesús que:

«fue producido por medio de una virgen, ¡más bien que de una virgen! Sobre la base de que, habiendo descendido a la virgen más bien a modo de paso a través de ella que de un nacimiento por ella, vino a la existencia a través de ella, no de ella, no experimentando una madre en ella, sino nada más que un camino» (*Adv. Val.* XXVII [trad. propia]).

#### **b) Dios(a) Padre-Madre. La naturaleza andrógina de Dios**

Ya podemos ver que en el caso valentiniano se da toda una detallada simbología sexual en torno a la divinidad y lo espiritual<sup>316</sup>. Aunque Ireneo deja constancia del desacuerdo entre los propios valentinianos en torno a la concepción de Dios en cuanto al género. Por un lado, mayoritariamente se piensa que es andrógino con naturaleza hermafrodita; por otro lado, otros dicen que no tiene pareja y que no es ni masculino ni femenino<sup>317</sup>. Y otros le agregan a Silencio como cónyuge para formar esa pareja primigenia (*Haer.* 11,5; Hippol. *Haer.* VI, 29). Pero, ¿de dónde provenía esta concepción?

Al igual que en otros grupos gnósticos, una de las evidencias de que Dios contiene tanto la naturaleza masculina como femenina la encuentran en el mito de la Creación del Génesis (1,26-27): «Dijose entonces Dios: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza (...)’ Y creó Dios al hombre imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y lo creó macho y hembra». Este pasaje les conducía a la interpretación de que, en el principio, Adán era un ser andrógino<sup>318</sup>. Y, en tanto, que la imagen es macho y hembra,

---

<sup>316</sup> Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos I*, pp. 56-57.

<sup>317</sup> Cf. Iren.Lugd. *Haer.* I, 14,1. en alusión a la doctrina de Marcos el Mago:

<sup>318</sup> Esta interpretación conecta y a su vez se ve influenciada por la visión platónica de la creación humana en *El Banquete*. Durante el simposio sobre el amor que relata Platón del que participa su maestro Sócrates, el amigo de éste, Aristófanes, habla del origen humano en términos de tres sexos: mujer, varón y andrógino (como si dispusiera cada uno de dos cuerpos del sexo en cuestión, o de ambos sexos en el caso del andrógino). Prosiguiendo con el mito, Zeus dividió a cada uno con el fin de debilitarlos y de ahí se explicaría

Valentín y su escuela entienden, por tanto, que Dios ha de ser tanto Padre como Madre<sup>319</sup>. Por ejemplo, Ireneo nos indica que el valentiniano Marcos, siguiendo esta línea, entiende que Dios es masculino y femenino al mismo tiempo, y que el primer humano (Adán), a imagen de Éste, también es andrógino (*Haer.* I, 18,2).

Así pues, cabe pensar por qué la ortodoxia cristiana y el canon neotestamentario compilado a partir del 200 no solo eluden, sino que rechazan esta bivalencia en la divinidad. Los gnósticos parecen tener una respuesta para ello —siguiendo su pensamiento mítico—, que manifestaron a sus homólogos ortodoxos. Según estos primeros, Yahvé, el Dios de los hebreos, entendido como el Demiurgo, fue el precursor de esta omisión femenina. *Sophía* había creado al Demiurgo para administrar el universo. Sin embargo, el Demiurgo pensaba que él mismo había creado todo. Los grupos gnósticos creían que esta capacidad creativa venía de la propia *Sophía*, quien le había trasladado ocultamente su voluntad. A pesar de esto, el Demiurgo no se daba cuenta de que sus ideas y poder venían de *Sophía* y desconocía incluso a su propia Madre (*TrTrip* [NHC I, 5] 100,18-104,6; Hipp, *Haer.* VI, 33).

Para Valentín y su escuela, el Dios supremo, al que llaman Prepadre (*Propátor*), Preprincipio (*Proarché*), Abismo o Profundidad (*Býthos*<sup>(m)</sup><sup>320</sup>), Inefable (*Akatáleptos*), está acompañado de un ser femenino que es la otra cara de sí mismo<sup>321</sup>: su Conciencia (*Synidisi*), su Pensamiento (*Énnoia*<sup>(f)</sup>), su Paz (*Eirene*), su Silencio (*Sige*<sup>(f)</sup>), Gracia (*Cháris*), etc. (Iren.Lugd. *Haer.* I, 1,1; Tert. *Adv.Val.* VII). En *Exposición valentiniana* (NHC XI, 2), el autor cuenta que antes del tiempo y de la emanación de los eones: «—Él [era] mónada y [nadie] había antes (...)—. Él existe [en la díada] y en el conyugio, y su conyugio es Silencio, y Él poseía el Todo que estaba en Él» (22, 26-33). Por medio de Clemente de Alejandría ha perdurado parte de la obra del valentiniano Teodoto, donde manifiesta que: «el Silencio es Madre de todos los que han sido emitidos por el Abismo» (*Ext.Thdot.* 29). Esta cuestión está relacionada con la percepción bidimensional de la perfección, entendida como la unión de lo masculino y lo femenino: «y el perfecto

---

el amor y las inclinaciones sexuales, de la búsqueda de completarse mediante la unión de las mitades en su forma original y perfecta (189c-193d).

<sup>319</sup> Campos Méndez, I., «Mujer y gnosis en el cristianismo primitivo», p. 74.

<sup>320</sup> Las palabras con <sup>(f)</sup> o <sup>(m)</sup> significa que en griego, la lengua original, son femeninas o masculinas respectivamente a diferencia del castellano. Esta aclaración es importante puesto que siguiendo con el simbolismo de estas corrientes, el hecho de denominar ciertos rasgos como femeninos o masculinos tiene su sentido. Cuando no se puntualiza este detalle es porque el género de la palabra en castellano coincide con el género en griego.

<sup>321</sup> Piñero, A., «La gnosis», pp. 201-202

completo, es el que está pleno de toda su generación y con toda excelencia y con todo valor» (*TrTrip* [NHC I, 5] 53,8-10).

Para Valentín, la divinidad es indescriptible, pero plantea esta idea bidimensional a la hora de representarla. Por un lado, el Inefable, el Profundo, el Padre Primero, y, por el otro, la Gracia, el Silencio<sup>(f)</sup>, el Vientre (*Gastér*<sup>(f)</sup>) y la Madre del Todo. Así pues, tal como explican Ireneo y Tertuliano (Iren.Lugd. *Haer.* I, 11,1; Tert. *Adv.Val.* VII) en referencia a esta teología, la parte de la divinidad Silencio<sup>(f)</sup> recibe a su vez la simiente de la Fuente Inefable<sup>(m)</sup> en una representación de la concepción, y de ésta nace el Hijo, el que a su vez tiene naturaleza masculina y femenina (Mente [*Nús*<sup>(m)</sup>] y Verdad [*Veritas*]). Y así hasta los treinta eones (*TrTrip* [NHC I, 5] 57,9-74,18; *ExpVal* (NHC XI, 2) 22-30).

Epifanio también se hace eco de esta explicación androgina de la divinidad y estas denominaciones femeninas parafraseando escritos valentinianos:

«Porque cuando, en el origen, el Padre contenía en sí mismo todas las cosas, que estaban en él sin saberlo, al que algunos llaman Eón que no envejece (*agératos*), siempre joven, tanto masculino como femenino, que contiene absolutamente todo y no es contenido, entonces en él quiso el Pensamiento (*Énnoia*). A ella algunos han llamado Pensamiento, otros Gracia (*Cháris*)» (*Pan.* XXXI, 5,3-4 [trad. propia]).

Ireneo constata que los valentinianos se dirigen en sus ruegos a la divinidad como Madre y como Silencio (*Haer.* 13,2, 22-25). Según éste, Marcos, el discípulo de Valentín, dice durante lo que para el obispo son «falsas eucaristías» que ministran las iniciadas: «Que la Gracia incomprensible e inefable, anterior a los eones, plenifique tu hombre interior<sup>322</sup> y multiplique tu gnosis». También proclama que el vino simboliza la sangre de Ella, y reza para que fluya la Gracia en aquellos que la beban (*Haer.* 13,6; *ExpVal* (NHC XI, 2) 43,20-44,37; *EvF* [NHC II, 3] 75,17-24). Cabe indicar las similitudes del ritual de la eucarística con el del resto del cristianismo del siglo II, como ya comentábamos, con la diferenciación en la mención de algunos eones propios del pensamiento gnóstico<sup>323</sup>.

Podemos relacionar entonces la teología valentiniana y la visión de la divinidad perfecta y completa entendida en clave masculino-femenina con una visión de igualdad entre hombres y mujeres reflejada en el papel que ejercían éstas en las comunidades gnósticas en general y en el sistema valentiniano en particular.

---

<sup>322</sup> En la trad. de J. J. Ayán Calvo, et al., los autores aclaran en la n. 27 que esta referencia se adscribe al «hombre espiritual», valiéndose del masculino genérico que también incluye a las mujeres.

<sup>323</sup> Sol Jiménez, E., «Cámara nupcial y proselitismo gnóstico...», p. 91.

### c) Hijos de la Sabiduría

Por otro lado, Dios(a)-Madre también adquiere otra identidad según algunos grupos gnósticos como los valentinianos, el de Sabiduría o *Sophía*. El término griego σοφία es femenino y viene a traducir el término hebreo חִכְמָה (*hokhmah*), también femenino. Este modelo femenino puede ser rastreado ya en la literatura sapiencial judía del primer templo, donde la Divina Sabiduría cumple un papel de madre que insta a sus hijos a obedecer a sus padres (Pr 1,8), o casi como una deidad todopoderosa emanada por Yahvé, o como su parte femenina y que en ocasiones roza el doteísmo (Sb 7,24-27) en tanto que comparte el trono con Dios (9,3). Esta figura sería difuminada y reinterpretada a partir de la reforma del judaísmo del segundo templo<sup>324</sup>, pero recuperada por la apocalíptica judía de los esenios (1Hen 42,1-2), y posteriormente por Jesús y sus primeros seguidores, según Schüssler Fiorenza<sup>325</sup>.

Para esta característica de la divinidad, el valentinismo se vale de un mito que explica el origen del mal en el mundo a partir de Sabiduría como tuvimos ocasión de desarrollar (*TrTrip* [NHC I, 5] 74,18-104,4; *ExpVal* [NHC XI, 2] 31,39; *Iren.Lugd. Haer.* I, 1-5,4). Ésta, eludiendo a su par masculino, quiso concebir por sí misma y dio lugar a todo lo creado. Este hecho, transgrediendo la armonía de los opuestos masculino y femenino, dio lugar a una creación defectuosa (*TrTrip* [NHC I, 5] 77,34-78,20 ; *ExpVal* [NHC XI, 2] 35,10-22). A su vez, en *Interpretación del conocimiento* (NHC XI, 1) (3,32-33) se la presenta como útero en clara relación con su esencia materna. Para esta labor creadora, Sabiduría daría a luz al Demiurgo, quien se convertiría en el Dios-creador (*TrTrip* [NHC I, 5] 100,19-104,3; 104,34-105,4; *Iren.Lugd. Haer.* 5,1-3). Pero, Sabiduría, además de crear, también llena de sabiduría a los humanos. Les da la Luz (*IntCon* [NHC XI, 1] 13,22-24).

Por lo tanto, según Ireneo, los valentinianos se dirigen a Dios(a)-Madre también como la Sabiduría incorruptible para que les otorgue la gnosis (*Haer.* 13,1-6). Tertuliano, la menciona, en relación con las divergencias entre los valentinianos: «Tales ideas surgen constantemente entre ellos, a partir de la redundancia de la semilla de su madre (*Sophía*)» (*Adv.Val.* XXXIX [trad. propia]). Ireneo, asimismo, acusando también de incongruencias y de desacuerdo entre los seguidores de Valentín, plantea una de las creencias valentinianas sobre *Sophía*, la Madre:

---

<sup>324</sup> Schüssler Fiorenza, E., *Cristología feminista crítica...*, pp. 189-196.

<sup>325</sup> *Ibid.*, pp. 185-201.

«Cristo no ha sido emitido por los Eones del Pleroma, sino que junto con una Sombra (*Sophía* inferior), fue dado a luz por la Madre, una vez fuera, conforme al recuerdo de las realidades excelentes (Pleroma). Como éste era másculo, después de cortar de sí la Sombra, regresó al Pleroma. La Madre abandonada bajo la Sombra y vacía de sustancia espiritual emitió otro hijo. Éste es el Demiurgo» (*Haer.* I, 11,1).

#### 4. Lo femenino y lo masculino

Hemos visto cómo la concepción valentiniana de la divinidad incluye una dimensión femenina como Dios(a) Madre (Madre-Espíritu Santo-Sofía) y fomenta la participación activa de las mujeres en sus comunidades, reivindicando su papel frente a una ortodoxia de carácter patriarcal. Así y todo, no hemos de imaginar todos los grupos gnósticos de manera monolítica donde la concepción femenina tenía una posición privilegiada respecto a la mayoría de la ortodoxia o el judaísmo, como sí parece tenerla en el valentinismo. De hecho, esta privilegiada participación de las mujeres que observamos en el sistema valentiniano no ha de extrapolarse a otras corrientes como se desprende de la concepción que algunas de éstas atestiguan en sus tratados. Por ejemplo, en el *Libro de Tomás, el Atleta* (NHC II, 7) se habla en términos despectivos cuando: «¡Ay de vosotros, que amáis el contacto con las mujeres y la sucia unión con ellas!» (144,8-10); o en la *Paráfrasis de Sem* (NHC VII, 1) manifestando: «Ella (=la naturaleza) giró su abertura<sup>326</sup> oscura y arrojó de sí el poder del fuego » (27, 2-4). También son ilustrativas las palabras del *Diálogo del Salvador* (NHC III, 5) —donde se realizaba la figura de María Magdalena— cuando pone en boca de Jesús, aconsejando a sus discípulos, que: «Orad en el lugar en el que no haya mujer(es)» (144,16) y Mateo explica esto diciendo: «significa: aniquilad las obras de la feminidad (...) para que cese la generación» (144,20-24). No obstante, en todos los casos parecen dirigirse a la acto sexual y no tanto al sexo femenino per se. De hecho, en el ejemplo visto en el *Diálogo del Salvador* se refiere a la procreación cuando menciona «cesar la generación».

Esta visión negativa de la feminidad también podemos encontrarla en los escritos valentinos. Aunque reconocen y promueven el protagonismo de las mujeres, sus textos reflejan una visión en la que lo femenino (no las mujeres directamente) es considerado inferior. Esta perspectiva sugiere que, a pesar de su inclusión en el culto, los grupos valentinos mantenían una perspectiva patriarcal de lo masculino sobre lo femenino.

---

<sup>326</sup> Otras traducciones emplean el término «vagina». Cf. trad. inglesa de F. Wisse en J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammady Library...*, p. 352.

Observamos este discurso, que no escapa a los convencionalismos de su tiempo —como le sucediera a Pablo—, a la hora de presentar a lo femenino en términos de deficiencia o debilidad mientras que lo masculino simboliza la plenitud:

«después que lo produjo como perfecto, en realidad, lo que había producido se tornó débil como una naturaleza femenina a la que ha abandonado su masculinidad. Porque, ciertamente, de lo que era deficiente en él mismo nacieron aquellas cosas que existieron desde su pensamiento y de [su] arrogancia» (*TrTrip* [NHC I, 5] 79,9-18).

Para Pagels esta visión corresponde a la experiencia social de los autores —sean de la región cultural que sean— que, a partir del razonamiento de que los hombres superan a las mujeres en la realidad sociopolítica que viven y que lo divino es inmensamente superior a lo humano, establecen esta alegoría en sus escritos. De este modo, observamos paralelismos alegóricos entre la naturaleza femenina y la humana y entre la masculina y la divina<sup>327</sup>. Comprender que estos tratados no asocian lo masculino y lo femenino exclusivamente con hombres y mujeres aclara por qué, en muchos textos, los humanos son descritos como femeninos, independientemente de su género. *Exposición sobre el Alma* (NHC II, 6), tratado en contacto con el valentinismo, dice así: «Los antiguos sabios dieron al alma nombre de mujer, y es realmente una mujer según su naturaleza». En consecuencia, todos los que tienen un alma son considerados femeninos<sup>328</sup>.

Además, el varón muchas veces representa a Cristo y la mujer a su Iglesia. Esto es algo que ya vemos en los textos canónicos (1Co 11,2-4; Ef 5,22-33). También Orígenes, en su *Comentario sobre Juan*, hace alusión a esta relación esposa/Iglesia, en relación al episodio de la mujer samaritana, en el versículo del Evangelio de Juan 4,39: «Muchos samaritanos de aquella ciudad no creyeron en Él por la palabra de la mujer», cuando menciona la interpretación del valentiniano Heracleón, que dice así: «Heracleón ha interpretado ‘de la ciudad’ en el sentido de ‘del mundo<sup>329</sup>’, y ‘por medio de la palabra de la mujer’ como ‘por medio de la Iglesia espiritual’» (XIII, 51).

Ahora bien, quizá sea del mito de la Creación, con ese varón y hembra primigenios, de donde más simbolismos sexuales extrajeron los pensadores cristianos de todas las corrientes. Así, para Pagels, el mito de la Creación sería la base de muchos valores fundamentales de la sociedad cristiana, como los valores sexuales o en relación con la

---

<sup>327</sup> Pagels, E., *Los evangelios gnósticos*, p. 113.

<sup>328</sup> Good, D.J., «Gender and Generation: Observations on Coptic Terminology...», pp. 38-39.

<sup>329</sup> Entiéndase del mundo pagano o gentil.

dignidad primordial del ser humano, en tanto que «creados a imagen y semejanza» del Creador (Gn 1,26-28). Valores del todo disparatados para un griego o romano del periodo anterior. Este mito no pasaría inadvertido para los primeros cristianos quienes harían uso de él para justificar ciertos valores. Pablo, por ejemplo, en 1Co 11,3-16 exhortará a las mujeres a usar velo en las reuniones aduciendo la subordinación de Eva a Adán. O, más adelante, los autores de las Pastorales expondrían una visión de la mujer como ser crédulo y propenso a la tentación cuyo único rol social debía ser el de hijas, esposas y madres sujetas y sumisas a su *pater familias*<sup>330</sup>. En consecuencia, para los ortodoxos, Eva es la raíz de todo pecado y los males de la humanidad. Ella desobedeció a Dios y tomó del fruto del árbol prohibido. Y, tal como expone Tertuliano, todas las mujeres son Eva. El obispo, queriendo prevenir a los cristianos de las mujeres como herramientas de Satanás, a partir de Génesis 3, dice:

«Vosotras sois la puerta del infierno (...) tú eres la que le convenció a él (Adán) a quien el diablo no se atrevió a atacar (...) ¿No sabéis que cada una de vosotras es una Eva? La sentencia de Dios sobre vuestro sexo persiste en esta época, la culpa, por necesidad, persiste también» (*De cult. fem.* I, 1,12).

Por tanto, la interpretación del mito de la Creación sería fundamental en el proceso de institucionalización y patriarcalización que la ortodoxia llevó a cabo en los primeros siglos. De esta manera, los ortodoxos veían el mito del Edén como un hecho histórico que guardaba una moraleja y que explicaba el origen del mal en el mundo. Mientras que los gnósticos entendían este relato como una alegoría espiritual, como un mito con significado. De hecho, las diferentes corrientes gnósticas podían estar en desacuerdo en muchos temas, pero coincidían en que este mito encerraba dentro de sí verdades trascendentales sobre la naturaleza humana, derivando en diversidad de interpretaciones sobre el relato<sup>331</sup>. Y esto, ciertamente, no era una exclusividad gnóstica, sino que ya Filón de Alejandría, judío helenizado, en tiempos de Jesús, interpretó el mito en estos términos: Adán representaba la mente humana (*nous*), elemento masculino y más noble, mientras que Eva era la alegoría del cuerpo y las sensaciones (*aisthesis*), el elemento femenino y más despreciable, origen de toda pasión (*Opif.* 66; *Leg. Alleg* 1,31; 1,90; 3,161).

Algunos gnósticos siguieron la estela de Filón pero con variaciones. La dicotomía filoniana entre mente y sensación la entendieron los gnósticos en clave de alma (*psyché*)

---

<sup>330</sup> Hidalgo de la Vega, M.<sup>a</sup>J., «Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo», pp. 243-244.

<sup>331</sup> Pagels, E., «Pursuing the Spiritual Eve: Imagery and Hermeneutics ...», pp. 189-190.

—que incluía mente y sensación— y espíritu (*pneuma*). En *Exposición sobre el alma* (NHC II, 6) observamos cómo Eva, representante de la *psiché*, se separa de su verdadera naturaleza espiritual (Adán), cuyo destino será la autodestrucción y el padecimiento a medida que se distancia de esa parte pneumática. El tratado explica que el matrimonio de Eva con Adán simboliza la unión con lo espiritual: «Este matrimonio los ha vuelto unir, y el alma se ha reunido con su verdadero amor» (133,6-9), o sea con su parte espiritual<sup>332</sup>.

El pensamiento valentiniano explica que la semilla femenina fue quitada de Adán dando lugar a Eva (Gn 2,22), de la que derivan los seres femeninos, es decir, los pneumáticos, y de Adán derivan los masculinos, o sea, los ángeles. Esta separación del ser andrógino y perfecto en masculino y femenino puede observarse, según los valentinos en Gn 1,27 y 2,21-23, comenzando así el distanciamiento del ser humano con el Dios supremo. Los valentinos interpretan así lo sucedido en Edén: «Mientras Eva estaba en Adán, no existía la muerte. Cuando ella se separó de él, sobrevino la muerte. Si ella vuelve a entrar y la recibe, no habrá más muerte» (*EvF* [NHC II, 3] 68,24-27). Así explica la separación de la parte espiritual de la psíquica y de ahí toda una analogía en torno al sacramento de la cámara nupcial donde la persona espiritual o la Iglesia (femenina) se unen a Cristo (masculino), volviendo así a su estado original. De hecho, en *La interpretación del Conocimiento* (NHC XI, 1) se hace una clara referencia a esto en relación con el Génesis, Jesús se referiría a la Iglesia en estos términos:

«del mismo modo yo empequeñecí mucho, a fin que, por medio de mi humildad, pudiera elevarte hasta la gran excelsitud, el lugar del que caíste. Y te arrojaron a este pozo. Si crees en mí, yo mismo te elevaré a través de esta figura que ves (...) Entra a través de la costilla de la que saliste» (10,28-35).

Así pues, representan esta unión en el ritual soteriológico de la cámara nupcial, que involucra no solo la parte masculina de Cristo con todos los espirituales femeninos, sino la de cada uno de ellos con su mitad masculina angelical. Los *mystái* valentinos revertían así esta situación de separación, teniendo acceso directo al Padre inefable para alcanzar la gnosis y ser redimidos y reintegrados en el Pleroma. De la misma manera que la Sabiduría superior regresa al Pleroma para unirse en la cámara nupcial al Salvador, los pneumáticos, desligados de su parte psíquica, son ofrecidos como esposas a estos ángeles (Clem. *Ext.Thdot.* 34; Iren.Lugd. *Haer.* I, 7,1). Aquí, el o la *mystés* gnóstico ocupa el

---

<sup>332</sup> Pagels, E., Adán, Eva y la Serpiente, pp. 104-105.

lugar de la semilla espiritual en clave femenina, y se une con su mitad angelical en clave masculina que les aguarda en el Pleroma. Así que, en tanto que en el mundo material, los pneumáticos se encuentran en estado de imperfección (femenino), y a partir del ritual de la cámara nupcial alcanza esa perfección en la simbiosis de lo masculino y femenino<sup>333</sup>. Pues dicen así: «Tú que has unido la luz perfecta con el Espíritu Santo, une también los ángeles con nosotros, (con las) imágenes» (*EvF* [NHC II, 3] 58,13-17).

Tampoco hemos de dejar pasar el mito valentiniano de la caída del eón *Sophía*. Siguiendo los presupuestos de K.L. King, en este mito sobre la creación del mundo, la imaginería de género responsabiliza de la deficiencia y la corrupción del reino material a lo femenino, representado por la figura de *Sophía*, como el Génesis hacía con Eva, la mujer. Y la luz atrapada en los cuerpos psíquicos y materiales proviene de la Madre *Sophía*. En esta visión, los gnósticos, independientemente de su género, se consideran femeninos en cuanto a su esencia espiritual. Mientras tanto, el componente masculino se mantiene en el reino del Pleroma, libre de la corrupción material. Este patrón refleja una asociación común en la Antigüedad en que el hombre se vincula con cualidades celestiales o espirituales (positivas) y la mujer con aspectos materiales (negativos)<sup>334</sup>.

En otros textos gnósticos podemos encontrar más referencias. Por ejemplo, en el *Evangelio de Tomás* (NHC II, 2):

«Simón Pedro les dijo: Que María salga de entre nosotros porque las mujeres no son dignas de la vida.

»Jesús dijo: Mirad, yo la impulsaré para hacerla varón, a fin de que llegue a ser también un espíritu viviente semejante a vosotros los varones; porque cualquier mujer que se haga varón, entrará en el Reino de los cielos» (51,19-26).

En consecuencia, superar la naturaleza femenina o convertirse en varón se entiende como un proceso de trascendencia de la condición humana hacia la transformación en lo divino, en un «espíritu viviente». Así, los femeninos, al hacerse masculinos en la cámara nupcial, se unen a los ángeles y alcanzan el Pleroma. Por eso, se afirma que la mujer se convierte en varón y que la Iglesia terrenal se transforma en ángeles (*Clem. Ext. Thdot. XXI, 1-3*).

De igual forma, desde la ortodoxia Clemente explica en su *Stromata* una idea similar al referirse al más allá: «quizás, la mujer se transformará en varón, porque

---

<sup>333</sup> Sol Jiménez, E., «Cámara nupcial y proselitismo gnóstico...», p. 93.

<sup>334</sup> King, K.L., «Sophia and Christ...», pp. 171-172.

perdiendo su feminidad deviene igualmente varonil y perfecta» (VI, 11, 100,3). Aunque, en este caso, sí parece referirse a que la masculinidad material es la perfección y la feminidad la imperfección, por lo que podría entenderse que, en esos términos, en la otra vida todos serán varones. En el sentido alegórico del que venimos hablando, Jesús aquí estaría diciendo que todo creyente ha de hacerse espiritual —mediante la gnosis— para entrar al Reino.

También, ha de considerarse la postura de Pedro, que, ante la respuesta de Jesús, parece que no haya entendido el mensaje del Mesías, lo que también entronca en esa confrontación entre ortodoxos y gnósticos a propósito del mensaje de Jesús y el papel de las mujeres. Y vemos cómo estos gnósticos tratan de deslegitimar a Pedro<sup>335</sup>.

Por otro lado, y para acabar, encontramos entre importantes ortodoxos un caso particular en cuanto a la concepción de Dios y el papel de la mujer en la congregación. Se trata de un importante padre de la Iglesia, Clemente de Alejandría. Éste vivió en torno al 180 en Egipto y allí escribió algunos de sus escritos. Algunos han planteado que pudiera ser gnóstico dada su cercanía con muchos valentinianos, y dadas algunas de sus ideas más cercanas a éstos que a la ortodoxia que defendía. Por ejemplo, en relación a la bivalencia sexual de Dios, dice: «los pequeños que buscan al Verbo se nutren de la leche que les proporcionan los amorosos pechos del Padre» (*Paed.* I, 6, 46,1). También, a raíz del mito de la Creación, en cuanto a la imagen y semejanza de Dios (Gn 1,28) y en clara sintonía con la fórmula de Ga 3,28 dice así: «Por eso, respecto a la naturaleza humana, la mujer no parece tener una naturaleza y otra [distinta] el varón, sino que siendo (la naturaleza) la misma, como también (idéntica) virtud. Pero si la virtud del varón (es) sin duda la templanza, la justicia y las llamadas consecuentes de esas, ¿acaso solo concierne al varón ser virtuoso, y en cambio a la mujer ser intemperante e injusta? (...) decir eso (es) inconveniente» (*Strom.* IV, 8, 59,1-2); o: «las almas en sí mismas son iguales; las almas no tienen sexo, no son masculinas ni femeninas» (*Strom.* VI, 11, 100,3). Por tanto, asumía que ambos sexos participan de la misma virtud y por ende merecen la misma instrucción (*Paed.* I, 4, 10,1-2). Ello habla que tampoco en la ortodoxia había, al menos en a finales del siglo II, había una homogeneidad total, aunque acabara triunfando la postura que defendían obispos como Tertuliano.

---

<sup>335</sup> Pagels, E., *Los evangelios gnósticos*, p. 113.

## VII. CONCLUSIONES

Tras este estudio, podemos concluir que el cristianismo primitivo se caracterizaba por una notable diversidad. En los primeros siglos (I-IV), no existía un modelo único de fe, sino que diferentes formas de cristianismo coexistían y competían entre sí. A comienzos del siglo II, la falta de un dogma claramente definido y la existencia de numerosos evangelios y tratados reflejan esta pluralidad. En este escenario no había credos oficiales ni un canon de escrituras. Sin embargo, en medio de la controversia entre distintas interpretaciones del cristianismo, emergió la autoproclamada Iglesia «ortodoxa» —que en sus inicios no era más que otra corriente—, y que acabaría definiéndose como la Iglesia católica que ha llegado a nuestros días, extendiendo su forma de entender el mundo a todos los estratos de la sociedad a lo largo de los siglos.

El cristianismo primitivo, con su diversidad inicial, fue lentamente moldeado por la ortodoxia emergente, que se consolidó como la forma dominante del cristianismo. Este proceso fue legitimado a través de la «Tradición apostólica», la canonización deliberada del Nuevo Testamento y el apoyo del Imperio romano desde el Concilio de Nicea en 325 hasta la conversión del cristianismo en religión oficial del Estado en 380, por el Edicto de Tesalónica de Teodosio. Todo ello nos lleva a entender que, anteriormente a la consolidación de la ortodoxia, no existían desviaciones heréticas, sino que cada una de las interpretaciones se consideraba legítima y que una de estas versiones acabó triunfando sobre las demás, imponiendo unos dogmas que fueron fraguándose, justamente, al calor de estas controversias. Esta perspectiva nos permite ver la heterodoxia cristiana como una parte integral del cristianismo primitivo, ofreciendo un marco más completo y contrastado.

En cuanto al papel de las mujeres, hemos podido rastrear su participación en las primeras comunidades a partir de las propias fuentes oficiales. En el segundo tercio del siglo I, las comunidades cristianas se distinguían por su igualitarismo: todos sus miembros, independientemente de su estatus y género, podían acceder a posiciones de liderazgo y autoridad, siempre que poseyeran el carisma del Espíritu. Esta apertura permitió a las mujeres desempeñar un papel activo y relevante en las comunidades cristianas, en un contexto mediterráneo que, aunque patriarcal, ofrecía atisbos de emancipación femenina entre los estratos acomodados de la sociedad romana. Así, las mujeres cristianas participaban en funciones como el evangelismo, el patronazgo, la profecía, el diaconado y la enseñanza. Este papel activo reflejaba la enseñanza prepaulina

de Gálatas 3:27-28, que promovía una visión de igualdad entre hombres y mujeres dentro de la comunidad cristiana.

Toda esta cuestión proviene de que, al inicio, el cristianismo se expandió con entusiasmo bajo la firme creencia en un inminente final de los tiempos. Esta expectativa, como se desprende de las Cartas Paulinas, originó un movimiento no jerarquizado ni organizado, donde la única autoridad era el «don carismático del Espíritu», sin distinción de género. Sin embargo, cuando los postulados igualitarios de Gálatas 3:28 chocaron con los preceptos patriarcales de la sociedad grecorromana, el propio Pablo moderó su discurso sobre las mujeres para facilitar la expansión del mensaje evangelizador, aunque sin dejar de reconocerlas como actrices activas del movimiento. Esta ambigüedad en la posición de Pablo dio lugar, con el tiempo, a la elaboración de los «códigos domésticos», que buscaban adaptar el cristianismo a una sociedad grecorromana patriarcal y atraer a una multitud judía que había quedado huérfana de su centro religioso.

Pero, con la llegada de la tercera o cuarta generación y la demora de la Parusía, y la persecución, se originó la corriente que aceleró su proceso de institucionalización y patriarcalización. Este proceso implicó una profunda adaptación al sistema sociopolítico romano, consolidando una estructura patriarcal en la organización de la Iglesia, basada en el principio del *oikos* y del *pater familias*. Así, el obispo, como patriarca, se convirtió en la figura de autoridad dentro de las comunidades, y el *pater patrum* —el obispo de Roma— asumió la supremacía sobre las demás comunidades cristianas como una suerte de emperador.

Es más, a comienzos del siglo II, la autoridad eclesiástica ya no dependía del carisma del Espíritu, sino que los ministerios se convirtieron en cargos institucionales cuyo acceso estaba restringido por el estatus socioeconómico, el género y la edad. Esto excluyó a los colectivos tradicionalmente subordinados, relegándolos a posiciones subalternas, como sucedía en las sociedades grecorromana y judía. Este cambio supuso un ataque directo a la autonomía femenina y una relegación de las mujeres a una posición de sumisión respecto a los hombres, negándoles el acceso a las funciones que habían desempeñado durante los primeros momentos del movimiento cristiano.

No obstante, algunas corrientes «heréticas», entre las que destaca el valentinismo, continuaron ofreciendo un rol significativo a las mujeres en sus comunidades, lo que las convertía en un atractivo para ellas, dadas las posibilidades que ofrecían estos movimientos. En el valentinismo, por ejemplo, las mujeres podían desempeñar roles que la ortodoxia reservaba solo para los hombres, lo que suscitó duras críticas por parte de la

Gran Iglesia. En la lucha por la legitimidad, ambas corrientes generaron textos que defendían su postura y deslegitimaban a la otra.

Así pues, la influencia de los valores morales y las estructuras patriarcales del mundo judío y grecorromano, reelaborados a través del Nuevo Testamento, dio lugar a la consolidación de una visión que relegaba definitivamente a las mujeres a una posición subalterna, moldeando así las ideas y prácticas de los Padres de la Iglesia y perpetuando esta visión hasta nuestros días. Esta evolución en la percepción y el rol de las mujeres dentro de la Iglesia se reflejó en escritos y doctrinas que promovieron su relegación al ámbito doméstico y su sumisión.

En consecuencia, a partir del siglo III, ya no se atestigua la participación activa de las mujeres en la Gran Iglesia, contrastando con la apertura inicial hacia ellas. Y, a partir del siglo IV, la ortodoxia católica, apoyada por el Imperio, prevaleció sobre otras formas de cristianismo, como el gnosticismo, imponiendo una visión homogénea de los dogmas y del rol de las mujeres, excluyendo cualquier otra interpretación o movimiento que promoviera una mayor participación femenina, amparándose en un corpus de escrituras canonizadas por la misma ortodoxia.

En suma, en un inicio, no solo las mujeres participaban al igual que los hombres, sino que entre los siglos II y IV, en plena institucionalización y patriarcalización de la Iglesia que revierte dicha situación, continuamos viendo en otras corrientes la continuidad de la tradición respecto a las mujeres. A su vez, la controversia sobre la legitimidad de las diferentes corrientes cristianas, de la cual surgieron gran parte de los escritos canónicos y apócrifos, así como la abundante literatura patrística y heresiológica, tuvo un impacto decisivo en la posición de las mujeres dentro del cristianismo. Finalmente, la corriente ortodoxa, con su visión patriarcal y subordinadora de las mujeres, triunfó al adaptarse al sistema imperial, convirtiéndose en la religión oficial del Imperio, lo que le permitió marginar y eliminar las corrientes discordantes. Además de extrapolar su visión a todos los estratos de la sociedad.

Por otro lado, buscando los motivos de esta mayor participación en el paradigma heterodoxo del valentinismo, hemos analizado la concepción de la divinidad de estos primeros cristianos. Los grupos gnósticos, como los valentinianos, concebían la divinidad como una unión de elementos masculinos y femeninos, lo que, según Pagels, se reflejaba en una visión más igualitaria que contrastaba con la visión exclusivamente masculina de Yahvé sostenida por la ortodoxia. Los gnósticos interpretaban al primer humano en Génesis 1 como andrógino, representando una imagen completa y perfecta de la

divinidad. Este enfoque promovía la igualdad de género, permitiendo a las mujeres ocupar roles prominentes en la comunidad, desde cargos directivos hasta la elaboración de textos religiosos, destacando figuras como María Magdalena.

En contraste, la ortodoxia, influenciada por el pensamiento grecorromano y judío tradicional, presentaba una visión patriarcal de la divinidad, caracterizando a Dios con rasgos eminentemente masculinos. Basándose en Génesis 2, donde Eva es creada de la costilla de Adán y es quien tienta al hombre, legitimaban el sometimiento de las mujeres tanto en la esfera social como eclesiástica, reflejando una jerarquía de género que colocaba al masculino en una posición de autoridad superior.

Sin embargo, sin quitar peso a dichas razones, las conclusiones de este trabajo se decantan por una mayor influencia de la adquisición del modelo patriarcal por parte de la ortodoxia en sintonía con el sistema sociopolítico grecolatino de la *oikos* y el *pater familias* como sistema de articulación social, que van ligados a la concepción patriarcal de la familia y la sociedad. Asimismo, es este modelo el que permite a esta corriente ganarse el favor del Imperio y triunfar sobre las demás concepciones de cristianismo. El planteamiento, entonces, es que tal vez no se conciba el mundo y la sexualidad a partir de la interpretación de los mitos y la divinidad, sino que se interpreten los mitos y lo divino a partir de la realidad vivida.

Y, en este sentido, en medio de la controversia entre diferentes posturas surge la necesidad de dotarse de una identidad en oposición al contrario, lo que a su vez radicaliza más si cabe los puntos discordantes, como es el caso del papel de las mujeres y la concepción del género. Y de aquí se desprenden las interpretaciones que hacen cada cual del Génesis, o la alineación con Pedro o con María, con el fin de identificarse, legitimarse y desautorizar al contrario. Es decir, las mujeres tenían un importante protagonismo en un inicio, y la corriente ortodoxa en su proceso de institucionalización adopta el modelo patriarcal romano, cuya voluntad es subordinar a las mujeres. Mientras que otras corrientes, que no experimentan dicho proceso de institucionalización, continúan prestando importancia al rol femenino. Llegado el momento de la controversia y la intención de imposición de unas a otras, se radicalizan las posiciones elaborando toda una colección de textos para legitimar su postura lo que a su vez concede una mayor o menor participación a las mujeres.

En cualquier caso la visión que se impuso fue la ortodoxa, impregnando con sus valores todas las esferas de la sociedad. La influencia de estas normas perduró a lo largo

de los siglos, moldeando las relaciones de género en la cultura occidental y contribuyendo al bloqueo de la liberación de las mujeres.

Sin embargo, el florecimiento de los estudios y movimientos feministas contemporáneos, a la luz del descubrimiento y estudio de los textos gnósticos, como los encontrados en Nag Hammadi, han renovado el debate sobre la igualdad de género en el cristianismo primitivo desde mediados del siglo XX, con la consiguiente apertura social y eclesiástica. Así pues, La Congregación para la doctrina de la Fe sobre la Cuestión de la Ordenación de Mujeres al Sacerdocio Ministerial del 15 de octubre de 1976, afirmaba que el texto de Gálatas 3,28 «no se refiere en absoluto a los ministerios: afirma solamente la vocación universal a la filiación divina, que es la misma para todos»<sup>336</sup>. Aunque el propio Pablo VI ese mismo año decía que: «en el cristianismo, más que en cualquier otra religión, la mujer tiene desde los orígenes un estatuto especial de dignidad, del cual el Nuevo Testamento da testimonio (...); es evidente que la mujer está llamada a formar parte de la estructura viva y operante del cristianismo (...)»<sup>337</sup>.

La historia revela que, aunque la ortodoxia cristiana desempeñó un papel central en la configuración de la identidad cristiana y en la consolidación de la Iglesia, también existieron corrientes alternativas que promovieron una mayor igualdad y participación de las mujeres en la vida eclesiástica y social. La reflexión sobre este legado histórico puede ofrecer nuevas perspectivas para el debate contemporáneo sobre la participación de las mujeres en la Iglesia y en la sociedad, abriendo el camino para una reconsideración más inclusiva y equitativa del rol de las mujeres en el cristianismo y todas las esferas sociopolíticas. Este debate ha influido enormemente en algunas denominaciones protestantes y evangélicas, donde las mujeres ejercen ciertos roles de protagonismo. Y también en el catolicismo, donde el papa Francisco, respondiendo a «las necesidades de los tiempos», abre la puerta a que mujeres ocupen los ministerios de lector y acólito<sup>338</sup>. Los cuales, aunque significa un avance y una apertura a la participación activa de las mujeres, continúan siendo puestos para laicos sin relevancia en las liturgias ni en la jerarquía eclesiástica.

---

<sup>336</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe. *Declaración Inter insigniores sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*. 15 de octubre de 1976. *Acta Apostolicae Sedis*, 74, 1977, pp. 158-164.

<sup>337</sup> Papa Pablo VI. *Discurso a las participantes en el Convenio Nacional del Centro Italiano Femenino*. 6 de diciembre de 1976. *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XIV, 1976, p. 1017.

<sup>338</sup> Papa Francisco. *Spiritus Domini: Modificación del Canon 230 § 1 del Código de Derecho Canónico, Acerca del Acceso de las Personas de Sexo Femenino al Ministerio Instituido del Lectorado y del Acolitado*. 11 de enero de 2021.

Por último, cabe mencionar algunas líneas de investigación que surgen a partir de este estudio. Por un lado, el estudio de corrientes no gnósticas como los marcionitas o montanistas, donde el papel de las mujeres era muy relevante. Sin embargo, su concepción de la divinidad no corresponde a esos valores masculinos y femeninos vistos en el gnosticismo valentiniano, lo que discute la tesis de Pagels y a su vez ofrece una oportunidad para comparar dentro del cristianismo movimientos con concepciones distintas de la divinidad, donde las mujeres sí son protagonistas. Otra línea interesante en este sentido puede ser el priscilianismo, en torno a la figura de Prisciliano del siglo IV, en el que algunos han querido ver al «gnóstico hispano», pero que se ha demostrado que no seguía preceptos gnósticos, aunque sí daba protagonismo a las mujeres, lo que abre la puerta hacia una participación en el ámbito hispano donde presumiblemente no llegó el gnosticismo y la ortodoxia tardó en llegar.

Por otro lado, puede ser interesante estudiar y analizar los orígenes de otras religiones como el judaísmo o algunos cultos místicos con el fin de observar, si es posible, el rol femenino en ellos en sus inicios entusiastas, estableciendo así puntos en común con el cristianismo o entender el cristianismo como excepcional en ese aspecto. De igual modo, en caso de tener inicialmente una apertura mayor respecto a las mujeres, observar el proceso de subordinación y así poder compararlas con el proceso cristiano.

Por último, el corpus gnóstico de Nag Hammadi nos ha permitido conocer mejor la secta gnóstica de los setianos. La secta de Valentín nos era conocida gracias a las innumerables menciones por parte de sus refutadores. Mas de los setianos conocíamos menos, y dada la gran cantidad de tratados setianos encontrados en Nag Hammadi (14 frente a 9 valentinianos), se presenta como un sistema gnóstico muy importante, a la altura del valentinismo, que vale la pena investigar respecto al rol de las mujeres y su concepción de lo masculino y femenino, ampliando y enriqueciendo todavía más el estudio.

Para acabar, este estudio pone de manifiesto, como decía Nietzsche, que la historia la componen los poderosos, los vencedores. Por tanto, los historiadores han de interrogar más allá de las fuentes oficiales, las fuentes marginadas, para tener una visión histórica lo más cercana posible a la realidad y poder dar voz a aquellos y aquellas que la historia silenció.

## FUENTES PRIMARIAS

- Antimo, *Sobre la santa Iglesia*. Traducción y notas de F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, Trotta, Madrid, 2003.
- Aristóteles, *Política*. Traducción y notas de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.
- Bernabé, *Epístola a Bernabé*.
- Biblia. Traducción y notas de E. Nácar y A. Colunga, BAC, Madrid, 1964; Traducción *Versión Reina-Valera*, 1960; *Nuevo Testamento Griego*, Verbo Divino, Estella, 2002.
- Boeckh, A. (ed), *Corpus Inscriptionum Graecarum*, vol. 2, Georg Reimer Verlag, Berlin, 1828-1860.
- Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*. Traducción y notas de S. Bodelón, Alianza, Madrid, <sup>3</sup>2009, <sup>1</sup>1988.
- Clemente de Alejandría, *Extractos de Teodoto*. Traducción y notas de F. García Bazán, *La gnosis eterna I. Antología de textos gnósticos griegos latinos y coptos*, Trotta, Madrid, 2003.
- *El pedagogo*. Traducción, introducción y notas de J. Sariol Díaz, Gredos, Madrid, 1988.
- *Stromata*. Traducción, introducción y notas de M. Merino Rodríguez, *Stromata IV y V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios* (ed. trilingüe griego-latín-castellano), Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2003; *VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano* (ed. trilingüe griego-latín-castellano), Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2005.
- Clemente de Roma, *Primera epístola a los Corintios*.
- Código Teodosiano XVI. Traducción de G. Rinaldi, *Le fonti per lo studio delle eresie cristiane antiche*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2015.
- Epifanio de Salamina, *Panarion*. Traducción y notas de F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, vol. I, Brill, Leiden, 2009.
- Epístola a Diogneto*. [Recuperado de: <https://www.primeroscristianos.com/carta-a-diogneto-anonimo-158-d-c/> (consultado 20 de mayo de 2024)].
- Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*. Traducción y notas de A. Velasco-Delgado, *Historia eclesiástica* (ed. bilingüe griego-castellano), BAC, Madrid, 2008.

- Filón de Alejandría, *Las alegorías de las Leyes*. Traducción, introducción y notas de J. M.<sup>a</sup> Triviño en *Obras completas de Filón Alejandría*, vol. I, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, 1976, pp. 71-154.
- *Sobre la creación del mundo*. Traducción, introducción y notas de J. M.<sup>a</sup> Triviño en *Obras completas de Filón Alejandría*, vol. I, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, 1976, pp. 37-70.
- *Sobre la vida de Moisés*. Traducción, introducción y notas de J. M.<sup>a</sup> Triviño en *Obras completas de Filón Alejandría*, vol. IV, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, 1976, pp. 3-91.
- Flavio Josefo, *Antigüedades judías*. Traducción y edición de J. Vara Donado, 2 vols. Akal, Madrid, 1997.
- *Contra Apión*. Traducción de L. Farré, en *Flavio Josefo. Obras completas*, vol. 5., Acervo Cultural, Buenos Aires, 1961.
- Hipólito de Roma, *Refutación de todas las herejías*. Traducción y notas de J. Montserrat Torrents, *Los Gnósticos*. II, Gredos, Madrid, 1986.
- Ignacio de Antioquía, *Epístola a los de Éfeso*.
- *Epístola a los de Magnesia*.
- *Epístola a los de Tralles*.
- Ireneo de Lyon, *Contra las Herejías*. Traducción y notas de J.J. Ayán Clavo et al., *Contra las herejías I* (ed. trilingüe latín-griego-castellano), Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2022.
- Jerónimo, *Epístolas* 22, 49, 65. Traducción, introducción y notas de D. Ruiz Bueno, *Cartas de San Jerónimo* (ed. bilingüe latín-castellano), BAC, 1962.
- Juliano, *Epístola* 115.
- Lactancio, *Instituciones divinas*. Traducción y notas de E. Sánchez Salor, Gredos, Madrid, 1990.
- Orígenes, *Homilía II en Ezequiel*.
- *Comentario sobre Juan*. Traducción y notas de F. García Bazán, *La gnosis eterna I. Antología de textos gnósticos griegos latinos y coptos*, Trotta, Madrid, 2003).
- *Contra Celso*. Traducción y edición de D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1967.
- Platón, *El Banquete*. Traducción y notas de M. Martínez, en *El Banquete*, Gredos, Madrid, 2022, pp. 25-98.
- *Fedón*. Traducción y notas de M. Martínez, en *El Banquete*, Gredos, Madrid, 2022, pp. 100-192.

- *La República*. Traducción, introducción y notas de C. Eggers Lan, en *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 1988.
  - *Menón*. Traducción, introducción y notas de F.J. Olivieri, en *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 1988.
  - *Parménides*. Traducción, introducción y notas de M.<sup>a</sup> I. Santa Cruz, en *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 1988.
  - *Timeo*. Traducción y edición de J.M.<sup>a</sup> Zamora Calvo (ed. bilingüe griego-castellano), Abada editores, Madrid, 2010.
- Pirké Avot. Mishná*. [Recuperado de: <https://es.tehilim-online.com/etica-de-los-Padres/pirkei-avot-traducido-al-espanol> (consultado 28 de julio de 2024)].
- Plotino, *Enéadas*, Traducción y notas de J. Igal, *Enéadas*, vol. I-III, Gredos, Madrid, 2022.
- Porfirio, *Vida de Plotino*. Traducción, introducción y notas de J. Igal, Gredos, Madrid, 1982.
- Talmud de Babilonia, Berakot*. Recuperado de: <https://www.masuah.org/tratado-berajot/> (consultado el 20 de julio de 2024)
- Tertuliano, *Apologético*. Traducción, introducción y notas de C. Castillo García, *Tertuliano: Apologético-A los Gentiles*, Gredos, Madrid, 2001.
- *Contra los valentinianos*. Traducción y notas de P.J. Riley, *Tertulian's Adversus Valentinianos: A critical Edition with English Translation and Notes* (ed. bilingüe latín-inglés), University of California Press, Berkeley, 1971.
  - *Sobre el alma*. Traducción de P. Holmes, en A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, vol. III, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, (NY), 1885, pp. 181-235.
  - *Sobre el bautismo*. Traducción de E. Evans, (ed. bilingüe latín-inglés), Clarendon Press, Oxford, 1964.
  - «*Prescripciones*» *contra todas las herejías*. Traducción y notas de S. Vicastillo (ed. bilingüe latín-castellano), Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2020)
  - *Sobre el velo de las vírgenes*. Traducción de R.S. Thelwall, en A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, vol IV, Christian Literature Publishing Co., Buffalo (NY), 1885, pp. 27-36.

#### Textos apócrifos y gnósticos:

- 1 *Enoc*. Traducción de F. García Martínez, en *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 2009.

- Hechos de Pablo y Tecla*. Traducción, introducción y notas de P. Bonilla, en *Teología y cultura*, 23 (1), 2021, pp. 87-101.
- La Pasión de Perpetua y Felicidad*. Traducción y notas de D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires* (ed. trilingüe griego-latín castellano), BAC, Madrid, 1968.
- Piñero, A. (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I: *Tratados filosóficos y cosmológicos*, 2018 (1ª ed. 1997); II: *Evangelios, Hechos y Cartas*, 2016 (1ª ed. 1999); III: *Apocalipsis y otros escritos*, 2016 (1ª ed. 2000), Trotta, Madrid:
- *Asclepio* (NHC VI, 8). Traducción, introducción y notas de J. Montserrat Torrents, en *BNH*, I.
  - *Diálogo del Salvador* (NHC III, 5). Traducción, introducción, y notas de A. Piñero, en *BNH*, II.
  - *Evangelio de Felipe* (NHC II, 3). Traducción, introducción y notas de F. Bermejo Rubio, en *BNH*, II.
  - *Evangelio de la Verdad* (NHC I, 3; NHC XII, 2). Traducción, introducción y notas de F. García Bazán, en *BNH*, II.
  - *Evangelio de María* (BG 8502). Traducción, introducción y notas J. Montserrat Torrents, en *BNH*, II.
  - *Evangelio de Tomás* (NHC II, 2). Traducción, introducción y notas de R. Trevijano, *BNH*, II.
  - *Exposición sobre el alma* (NHC II, 6). Traducción, introducción y notas de J. Montserrat Torrents, en *BNH*, I)
  - *Exposición valentiniana* (NHC XI, 2). Traducción, introducción y notas de F. Bermejo Rubio, en *BHN*, III.
  - *La interpretación del conocimiento* (NHC XI, 1). Traducción, introducción y notas de J. Montserrat Torrents, en *BNH*, III.
  - *Libro de Tomás, el Atleta* (NHC II, 7). Traducción, introducción y notas de A. Piñero, en *BNH*, II.
  - *Paráfrasis de Sem* (NHC VII, 1). Traducción, introducción y notas F. García Bazán, en *BNH*, III.
  - *Tratado sobre la Resurrección o Epístola a Regino* (NHC I, 4). Traducción, introducción y notas de J. Montserrat Torrents, en *BNH*, III
  - *Tratado Tripartito* (NHC I, 5). Traducción, introducción y notas de F. García Bazán, en *BNH*, I.

*Pistis Sophia*. Traducción, introducción y notas de F. García Bazán, *La gnosis eterna II*, Trotta, Madrid, 2003.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Aguirre, R., «La mujer en el cristianismo primitivo», *Diakonia*, 47, 1988, pp. 223-267.
- Alexandre, M., «Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad», en G. Duby, y M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente, I. La Antigüedad*. Taurus, Madrid, 1991, pp. 463-516.
- Anderson, B. y Zinser, J., *Historia de las mujeres: una historia propia*, vol. I, Crítica, Barcelona, 1991.
- Bianchi, U., (ed.), «Le Origini dello gnosticismo», *Coloquio di Messina (del 13 al 18 de abril de 1966)*, Brill, Leiden, 1966.
- Blázquez, J. M.<sup>a</sup>, *El nacimiento del cristianismo*, Síntesis, Madrid, 1990
- «Estructura social del cristianismo primitivo», en VV. AA., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid, 2007, pp. 95-113.
  - «Fuentes para el conocimiento de Jesús», en VV. AA., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid, 2007, pp. 19-46.
  - «Jesús», en VV. AA., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid, 2007, pp. 81-94.
  - «Las sectas judías», en VV. AA., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid, 2007, pp. 65-80.
- Brown, P. *The body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988.
- Bruit Zaidman, L., «Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades», en G. Duby, y M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente, I. La Antigüedad*. Taurus, Madrid, 1991, pp. 373-420.
- Burkert, W., *Cultos místicos antiguos*, Trotta, Madrid, <sup>2</sup>2018, <sup>1</sup>2005.
- Campbell, J.J., *Eranos Lectures 3: Jewish and Gnostic Man*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1966
- Campbell, J.K., *Honour, Family and Patronage*, Oxford University Press, Oxford, 1974.
- Campos Méndez, I., «Mujer y Gnosis en el Cristianismo Primitivo», en R.M.<sup>a</sup> Sierra del Molino (coord.), *Mujeres en movimiento: historia y literatura*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2006, pp. 69-80.
- Cantarella, E., *La mujer romana*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1991
- De Beauvoir, S., *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, <sup>6</sup>2015, <sup>1</sup>2005.

- Duby, G. y Perrot, M (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente, I. La Antigüedad*. Taurus, Madrid, 1991.
- Estévez López, E., *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2012.
- García Bazán, F., *Gnosis. La esencia de dualismo gnóstico*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1978.
- *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos*, 3 vols., Trotta, Madrid, 2003-2017.
- Gibbon E., *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*. vol. I, Bergnes y compañía, Barcelona, 1842.
- Grimal, P. (ed.) *Histoire Mondiale de la Femme*, Nouvelle Librairie de France, Paris, 1965.
- Good, D.J., «Gender and Generation: Observations on Coptic Terminology, with Particular Attention to Valentinian Texts», en K.L. King (ed.), *Images of the feminine in Gnosticism*, Trinity Press International, Harrisburg, (PA), 2000, pp. 23-40
- Harnack, A., *Historia de los dogmas*, vol. 1. Editorial Cristiandad, Madrid, 1979.
- Hidalgo de la Vega, M.<sup>a</sup>J., «Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo», *Gerión*, 11, 1993, pp. 230-244.
- King, K.L. (ed.), *Images of the feminine in Gnosticism*, Trinity Press International, Harrisburg, (PA), 2000
- «Sophia and Christ in the Apocryphon of John», en ID. (ed.), *Images of the feminine in Gnosticism*, Trinity Press International, Harrisburg, (PA), 2000, pp. 158-176.
- *What is gnosticism?*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2003
- Küng, H., *Cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid, 1997.
- Leipoldt. J., *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Union Verlag Berlin, 1962.
- Linton, R., *El estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972.
- MacDonald, M.Y., *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca, 1994.
- *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2004.
- Marcos Sánchez, M. (ed.), *Herejes en la Historia*, Trotta, Madrid, 2009.

- «Introducción: Qué es un hereje. Herejes en la historia», en Id. (ed.), *Herejes en la Historia*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 9-24.
- «La visión de la mujer en San Jerónimo a través de su correspondencia», en *La mujer en el mundo antiguo. Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinarias*, Madrid, 1986.
- «Minorías y sectas en el mundo romano», *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval 3*, 2007, pp. 1-6.
- «Mujer y profecía en el cristianismo primitivo», *Codex aquilarensis*, 17, 2001, pp. 87-106.
- Mazzarino, S., *La fine del mondo antico*, Rizzoli, Milano, 1988.
- Meeks, W.A., «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», *History of Religions*, 13, 1974, pp. 165-208.
- Menéndez Antuña, L., «‘Status’ desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo», *Estudios eclesiásticos*, 82, (322), 2007, pp. 571-610.
- Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos*, vols. I y II, Gredos, Madrid, 1983.
- Navarro Puerto, M., «Biblia, mujeres, feminismo. II parte: El Nuevo testamento y el cristianismo primitivo», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 15, 2010, pp. 205-258.
- Norelli, E., «Gesù di Nazaret», en E. Prinzivalli (dir.), *Storia del cristianesimo. I. L'età antica (secoli I-VII)*, Carroci, Roma, 2023, pp. 33-67.
- Osiek, C, MacDonald, M.Y. y Tulloch, J.H., *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- Pagels, E., *Adán, Eva y la Serpiente*, Crítica, Barcelona, 1990.
- *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 2022.
- «The Demiurge and his Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?», *Harvard Theological Review*, LXIX (3-4), 1976, pp. 301-324.
- «Ritual in the Gospel of Philip», en J.D. Turner y A. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Brill, Leiden, pp. 280-292.
- «Pursuing the Spiritual Eve: Imagery and Hermeneutics in the Hypostasis of the Archons and the Gospel of Philip», en K.L. King (ed.), *Images of the feminine in Gnosticism*, Trinity Press International, Harrisburg, (PA), 2000, pp. 187-206.
- Pérez Reyes, M.<sup>a</sup>Á., «Mujeres, religión y poder en la Antigüedad: La participación femenina en el cristianismo primitivo», *Vector Plus*, 21, 2003, pp. 35-42.

- Pikaza, X, «Introducción. Geografía y cronología. Los dos ejes del cristianismo primitivo», en É. Trocmé, *La infancia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2021, pp. 9-25.
- Piñero, A., *Año I. Israel y su mundo cuando nació Jesús*, Laberinto, Madrid, 2023.
- «La gnosis», en VV. AA., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid, 2007, pp. 197-227.
- (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, <sup>5</sup>2018, <sup>1</sup>1997; *II: Evangelios, Hechos y Cartas*, <sup>5</sup>2016, <sup>1</sup>1999; *III: Apocalipsis y otros escritos*, <sup>3</sup>2016, <sup>1</sup>2000, Trotta, Madrid.
- Prizivalli, E. (dir.), *Storia del cristianesimo. I. L'età antica (secoli I-VII)*, Carroci, Roma, 2023.
- Prinzivalli, E. y Sáez, A., «Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) e il consolidamento ortodosso del III secolo», en E. Prinzivalli (dir.), *Storia del cristianesimo. I. L'età antica (secoli I-VII)*, Carroci, Roma, 2023, pp. 97-130.
- Pomeroy, S.B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*. Akal, Madrid, <sup>3</sup>1999, <sup>1</sup>1987.
- Quispel, G., «Birth of the Child», en J.J. Campbell, *Eranos Lectures 3, Jewish and Gnostic Man*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1966, pp. 22-86.
- «The Original Doctrine of Valentine», *Vigiliae Vhristiane*, I, 1947, pp. 43-73.
- Rich, A., *The Dream of a Common Language*, Norton, New York, 1978.
- Rinaldi, G., *Le fonti per lo studio delle eresie cristiane antiche, Il pozzo di Giacobbe*, Trapani, 2015.
- Robinson, J.M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, HarperSanFrancisco, New York, <sup>2</sup>1988, <sup>1</sup>1978.
- Scheid, J., «'Extranjeras' indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma», en G. Duby, y M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente, I. La Antigüedad*. Taurus, Madrid, 1991, pp. 421-462.
- Schüssler Fiorenza, E., *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2000.
- *En memoria de ella, Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989.
- «'You are not to be called Father'. Early Christian History in a Feminist perspective», *Cross Currents*, 29 (3), 1979, pp. 301-323.

- Sicre, J.L. «El legado judío», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo*, Trotta-Universidad de Granada, Madrid, <sup>3</sup>2006, <sup>1</sup>2003.
- Sierra del Molino, R.M.<sup>a</sup> (coord.), *Mujeres en movimiento: historia y literatura*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2006.
- Snyder, H.G. «The Discovery and Interpretation of the Flavia Sophe Inscription: New Results», *Vigilae Christianae*, 68, pp. 1-59.
- Sol Jiménez, E., «Cámara nupcial y proselitismo gnóstico en el *Evangelio de Felipe* (NHC II,3)», en J.M.<sup>a</sup> González García, *Los primeros cristianismos y su difusión*, Editorial Rhemata. pp. 87-100.
- «El gnosticismo y sus rituales. Una introducción general», *Antesteria*, 5, 2016, pp. 225-240.
- Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, F. (coords.), *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo*, Trotta-Universidad de Granada, Madrid, <sup>3</sup>2006, <sup>1</sup>2003.
- Teja, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 1999.
- «La condición social de los primeros cristianos», *XX Siglos*, 5 (21), 1994, pp. 4-13.
- Trocme, É., *La infancia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2021.
- VV. AA., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid, 2007.