



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 12

CBX 109 NUEVO TESTAMENTO I

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. “La formación del canon del Nuevo Testamento y la marginalización de las mujeres”. En *Los Evangelios: Narraciones e historia*, editado por Mercedes Navarro y Marinella Perroni, 33-44. Estella: Verbo Divino, 2011.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

LA FORMACIÓN DEL CANON DEL NUEVO* TESTAMENTO¹ Y LA MARGINALIZACIÓN DE LAS MUJERES

Elisabeth Schüssler Fiorenza
Harvard Divinity School

La formación y la imposición de un canon están siempre implicadas en las relaciones de poder. El canon actual de las Escrituras cristianas es una colección de diversos escritos que fue inestable durante mucho tiempo y que no fue recogido en una edición autorizada hasta la llegada del cristianismo imperial bajo Constantino. La motivación de dicha colección canónica autorizada fue política y exclusivista. El objetivo político de establecer una Iglesia unificada como el poder consolidador del Imperio romano impulsó la selección exclusivista del proceso de canonización en el que la lucha entre los diversos colectivos cristianos con respecto al liderazgo de la Iglesia y las tradiciones cristianas antiguas llegó a ser cosificada de forma dualista como una lucha entre la ortodoxia y la heterodoxia². La investigación feminista de los últimos cuarenta años ha demostrado sobradamente que este proceso de canonización, que acompañó al proceso de imperialización de la Iglesia durante el siglo IV, tuvo como resultado la ex-

* El asterisco después de «Nuevo» pretende llamar la atención sobre el problema del «supersesionismo» que caracteriza la etiqueta «Nuevo Testamento». En el original (título y texto), la autora utiliza «wo/men», un término imposible de traducir. Por eso «mujeres» aparecerá en cursiva, para llamar la atención sobre la problematización a la que se quiere referir con esta nomenclatura (Nota de la Editora, en adelante N. de la E.).

¹ David L. DUNGAN, *Constantine's Bible. Politics and the Making of the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 94-129. Cf. también Charles MABEE, *Reading Sacred Texts Through American Eyes. Biblical Interpretation as Cultural Critique* (Macon: Mercer, 1991).

² Véase Donatella SCAIOLA, «Torah y canon: problemáticas y perspectivas», en Mercedes NAVARRO e Irmitraud FISCHER, *La Torah* (LBLM,1; Estella: Verbo Divino, 2010), 149-165, que se dedica sobre todo a los cánones de la Biblia Hebrea y de la Septuaginta.

clusión del canon del liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y de sus tradiciones.

Para demostrar esta tesis examinaré primero los distintos significados de *canon*, para luego exponer la lucha entre la ortodoxia y la heterodoxia, y, finalmente, aludir a los textos sobre María de Magdala para indicar lo que hemos perdido.

1. EL SIGNIFICADO DEL CANON

Pueden destacarse cuatro significados de *canon*:

Primero, la palabra griega *κανών*, de la cual se derivan todos los significados metafóricos, significa literalmente «vara» o «regla». Canon, en este primer sentido, ofrece un criterio, una norma o un estándar que puede ser utilizado para determinar la verdad de las opiniones o la rectitud de las acciones. Pablo utiliza esta expresión en Gal 6,16 según su significado habitual de «estándar o norma». Los escritores cristianos posteriores emplean el término en el sentido de «la regla de la fe», «regla de tradición», «canon de la verdad» o «la norma de la predicación bien fundada». Los debates tanto androcéntricos como feministas sobre la cuestión de si un estándar o norma de verdad de este tipo se encuentra en la Escritura, o sobre cómo definir «el canon dentro del canon», están condicionados por este sentido del término. Como he propuesto en *Searching the Scriptures*, una hermenéutica feminista de la liberación no busca de ninguna manera reconstruir un histórico «canon de la verdad» de este tipo, sino que insiste en que el «criterio» para juzgar los textos bíblicos debe ser articulado hoy desde, y a través de, las luchas de las mujeres por la liberación¹.

El *segundo* significado de *kanon* en la Antigüedad era el de un modelo o un tipo que ha de ser respetado e imitado. Por lo tanto, los textos clásicos hablan de la persona ejemplar como estándar y medida de lo bueno o lo verdadero. En este sentido, Jesucristo se ha convertido en *canon* para los cristianos. Los antiguos también utilizaban este término para describir las obras que, debido a su estilo y su lenguaje, se consideraban clásicas², y como tales, merecedoras de respeto e imitación. Determinadas obras de arte clásicas o períodos históricos eran considerados *kanon*, o estándar y norma pública. Las acaloradas disputas académicas sobre el «legado» del canon occidental en el campo de

¹ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, «Introduction: Transgressing Canonical Boundaries», en Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (ed.), *Searching the Scriptures 2: A Feminist Commentary* (Nueva York: Crossroad, 1994), 1-14.

² Sobre esta idea del canon como un «clásico poético» y «un modelo clásico» del cristianismo primitivo, véase Sally McFAGUE, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Filadelfia: Fortress Press, 1982), 54-66.

las humanidades y su relación con la educación multicultural emplean el término en este sentido. *Canon* se entiende en este caso como el relato predominante de la civilización occidental, o como un instrumento de poder⁵ e influencia cultural. El objetivo tampoco es en este caso crear un «clásico» feminista en este sentido, puesto que es imposible afirmar que los libros que fueron excluidos del canon establecido son escritos *feministas*.

El tercer significado de *kanon* se refiere a un listado público, índice, tabla o catálogo. En este sentido, *kanon* puede significar el índice de una «tabla de contenidos», una lista oficial de personas, o una colección de escritos. No fue hasta la segunda mitad del siglo IV cuando los términos *kanon*, *kanonikos* y *kanonizō* (κανών, κανονικός y κανονίζω) fueron aplicados a las Escrituras. En el año 367 Atanasio distinguía entre *biblia kanonizomena* y *ta akanonista*, o libros no canónicos. El ejemplo más claro de la utilización del término *kanon* para toda la colección se encuentra solamente en el 380 d.C. El término *kanon del Nuevo Testamento* (κανών τῆς καινῆς διαθήκης) aparece aproximadamente hacia el año 400 d.C.

Nunca ha sido aceptado un canon único por parte de todas las iglesias cristianas. Existe una variedad enorme entre las listas de escritos canónicos aceptados por las iglesias antiguas. Por ejemplo, la canonicidad de libros como el Apocalipsis, el *Pastor de Hermas* o los *Hechos de Tecla* fue debatida durante mucho tiempo. El Canon Muratorio incluye libros adicionales como *La sabiduría de Salomón* y *El Apocalipsis de Pedro* entre los escritos aceptados⁶. En 397, el Sínodo de Cartago dio el siguiente razonamiento para establecer una lista canónica de escritos: «porque estas son las cosas que hemos recibido de nuestros padres para ser leídas en las iglesias»⁷. Si la proclamación oficial y la (re)lectura pública de los libros aceptados en las iglesias constituye su canonicidad, entonces algunas feministas podrían tener la tentación de iniciar este tipo de proceso de canonización de los escritos feministas. Es posible que, en un proceso de reconocimiento público y (re)lectura, las comunidades locales de la *ekklēsia de mujeres*⁸ pudieran tomar una decisión con respecto a un

⁵ Cornel WEST, «Minority Discourse and the Pitfalls of Canon Formation», en *The Yale Journal of Criticism* 1/1 (1987) 193-201, sobre los problemas relacionados con los intentos de establecer un «canon nuevo».

⁶ Carl Joseph von HEFELE, *A History of the Councils of the Church, From the Original Documents* (Edimburgo: T&T Clark, 1876), 2; 252-253.

⁷ Un intento de este tipo se encuentra en Rosemary RADFORD RUETHER, *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1985).

⁸ La autora utiliza un juego de palabras en inglés, de difícil traducción al español. El término *women*, que sin la barra significa «mujer», es transformado por la autora en una palabra inclusiva con la que se refiere a mujeres y varones considerados «no-personas» por el kyriarcado. La autora se refiere a una expresión propia *Ekklēsia of women* con la que quiere significar una comunidad o una asamblea inclusiva, que incluye desde abajo, desde grupos de sujetos marginados, entre los cuales se encuentran, sobre todo, mujeres. *Ekklēsia* debe ir siempre calificado con «de mujeres», puesto que no se reconoce en el término *mujeres*, ni en la Antigüedad ni actualmente, a ciudadanas plenas. Esto vale también para la Iglesia (N. de la E.).

nuevo canon feminista de las Escrituras⁹. Sin embargo, tales escritos feministas canonizados todavía necesitan ser abordados con una hermenéutica de la sospecha, puesto que también están condicionados por su ubicación socio-religiosa.

El cuarto significado de *canon* ha sido propuesto por Patricia Cox Miller en el contexto de un análisis de la hermenéutica valentiniana¹⁰. En contra de la definición de canon por parte de Ireneo como «regla de fe» y estándar autorizado, Miller propone un significado de canon que ha sido muchas veces obstruido. Este sentido de canon se refiere a algo que se utiliza para mantener derecho un objeto, como las cañas de un órgano de viento o como una vara de tejedor. Un canon, en este sentido, ofrece la forma, el marco y el apoyo tanto para los tejidos como para las fantasías musicales. En este caso, el canon no es idéntico a su contenido, puesto que se pueden tejer muchos tapices en un único telar. Antes bien, el canon es un símbolo del elemento que da la forma dentro de un determinado mensaje; es la *actividad* de tejer (o de escribir), y no la tela o la exégesis en sí misma. Por consiguiente, el canon no es tanto un contenido o una colección de textos cuanto una textura de relaciones apoyada por el deseo inherente al lenguaje, significado por su dinámica tanto difusiva como polivalente. «El canon escrito es minado por el proceso mismo de su escritura», y la búsqueda continúa¹¹.

Por tanto, Miller mantiene que las controversias entre los valentinianos e Ireneo sobre la Escritura nacieron de distintas concepciones del término *canon*, y no de una reacción contra las propuestas de Marción sobre un canon. Mientras que el concepto de canon de Ireneo era el de una revelación original con raíces en el pasado, los valentinianos mantenían que el canon no era una cosa fija o una autoridad establecida, sino el telar en el que las sagradas Escrituras son creadas.

2. EL CRISTIANISMO IMPERIAL Y LA FORMACIÓN DEL CANON

Estas interpretaciones tan flexibles de *canon* no toman en consideración el que la formación del canon¹², propiamente dicha, no tuvo lugar hasta que se produjo una intervención oficial por parte de los gobernantes en el proceso

⁹ Patricia COX MILLER, «Words With an Alien Voice: Gnostics, Scripture, and Canon», *Journal of the American Academy of Religion* 57 (1989) 459-484.

¹⁰ EADEM, 479.

¹¹ Una historia de los significados de *canon* y de la formación de los diferentes cánones cristianos se encuentra en Hans von CAMPENHAUSEN, *The Formation of the Christian Bible* (Filadelfia: Fortress Press, 1972); y también Bruce METZGER, *The Canon of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 289-315.

¹² DUNGAN, *Constantine's Bible*, 128.

de selección de la Escritura cristiana. La corrección de la doctrina cayó dentro del ámbito de la maquinaria legal del Estado y fue obligada la obediencia bajo la amenaza de la fuerza armada¹³.

La ortodoxia y la heterodoxia no son hechos independientes, sino construcciones relacionadas entre sí que fueron delimitadas por aquellos cristianos que buscaban definir su identidad propia como «ortodoxos» mediante la creación de una imagen negativa de sus adversarios como «herejes»¹⁴. Esta construcción exclusivista de la noción conjunta «ortodoxia-heterodoxia» fue desarrollada durante los siglos II y III, y puesta en práctica por el poder imperial a partir del siglo IV. En ella, quedan afirmadas la prioridad temporal de la ortodoxia y el carácter pecaminoso de la heterodoxia¹⁵. Según Orígenes, todos los herejes fueron primero ortodoxos que más tarde se alejaron de la fe auténtica. La herejía, por consiguiente, no es solo una deserción libremente escogida, sino también una mutilación y una corrupción del «canon» original o de la «regla de la fe». De una manera similar, los rabinos insistían en que su interpretación del judaísmo era siempre ortodoxa¹⁶. Esta conceptualización dualista de la historia de la fe en un contexto cristiano fue apoyada por la idea de la sucesión apostólica, que también fue desarrollada después del siglo I. Este constructo mantiene que Jesús fundó la Iglesia y dio su revelación a los apóstoles, quienes a su vez proclamaron y conservaron sus enseñanzas. La Iglesia «ortodoxa» es considerada la única Iglesia legítima porque solo ella mantiene la línea de sucesión «apostólica».

Esta comprensión de la ortodoxia y la heterodoxia fue compartida por todos los grupos y las facciones del cristianismo antiguo; por lo tanto, todos intentaron demostrar que su enseñanza y su comunidad mantenían la continuidad con Jesús y con los primeros discípulos. Para demostrar que ellos eran los guardianes «ortodoxos» del «canon» de la fe, tanto los montanistas y otros grupos de cristianos supuestamente gnósticos de diversas orientaciones teológicas, como las iglesias llamadas «patrísticas», se atribuían la revelación profética y la sucesión apostólica. En esta lucha por la legitimidad y la hegemonía eclesiales, la canonización «ortodoxa» de los escritos proféticos y apostólicos jugó un papel decisivo¹⁷. El resultado fue la exclusión, la

¹³ Alain LE BOULLUEC, *La notion d'herésie dans la littérature grecque, II-III^e siècles* (París: Études Augustiniennes, 1985).

¹⁴ Sobre esta cuestión, véase la obra clásica de Walter BAUER, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Filadelfia: Fortress Press, 1971).

¹⁵ Véase, por ejemplo, Alan F. SEGAL, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism* (Leiden: Brill, 1977), 5 n. 3, que señala una posible conexión filológica interesante entre hereje y sexo/género. Herejía e infidelidad/idolatría parecen estar relacionados con poseedores de género en la tradición heredada por los rabinos y «los padres».

¹⁶ Ver, por ejemplo, Jaroslav PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1971).

¹⁷ Burton L. MACK, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth* (San Francisco: Harper & Row, 1995), 288.

apropiación o la destrucción de todos los escritos preferidos por quienes no se ponían del lado de lo ortodoxo. La campaña a favor de la autodesignación de las iglesias «patrísticas» como «ortodoxas» fue por motivos políticos y tuvo como resultado concomitante la identificación del liderazgo eclesial de las mujeres con la herejía.

Por otra parte, el impulso hacia la autoidentificación unitaria y exclusivista de la Iglesia fue un conflicto político cuyo objetivo era asegurar la unidad del Imperio, que engendró el deseo de que existiera un canon establecido de las Escrituras cristianas, es decir, una colección de escritos aceptada por las iglesias «ortodoxas y patrísticas» dominantes. El reconocimiento de que una intervención específica del emperador aceleró el proceso de canonización subraya los intereses políticos que estaban en juego en tal proceso de canonización. En el año 331, el obispo Eusebio de Cesarea recibió una carta del emperador Constantino en la que pedía la producción de cincuenta biblias, que serían utilizadas en las iglesias de Constantinopla. Se le pidió a Eusebio que empleara pergaminos costosos en la producción de las copias de las «divinas Escrituras», cuyo gasto sería sufragado por el emperador, y que las copias terminadas fueran remitidas en dos carruajes imperiales. Eusebio cumplió con el encargo y se convirtió en el principal arquitecto de la teología política del Estado recién cristianizado. Él «las presentó al mundo romano como la base común de una autoridad cristiana. Había mucha presión porque Constantino concebía al cristianismo como una religión monolítica y quería que los obispos estuvieran de acuerdo. Los estándares y los procedimientos reglados estaban a la orden del día»¹⁸. Por lo tanto, no fueron solamente los argumentos teológicos, sino también las necesidades imperiales del Estado y de la Iglesia las que establecieron la lista de los escritos que debían ser incluidos en el Testamento cristiano. El proceso de selección y canonización excluyó o destruyó todos aquellos escritos atribuidos a los «otros», supuestamente heterodoxos.

Las investigaciones sobre la función de las cartas en el cristianismo antiguo ilustran de dos maneras las raíces de este proceso político de canonización¹⁹. Primero, los estudiosos describen tres tipos de cartas en la Antigüedad: la carta privada entre dos personas; la carta pública o publicada o la correspondencia publicada de escritores y filósofos con educación formal; y la carta oficial, que servía a los intereses de la administración y de la comunicación colonial. Tanto las cartas paulinas como otras cartas posteriores del cristianismo primi-

¹⁸ Helmut KOESTER, «Writings and the Spirit: Authority and Politics in Ancient Christianity», *HTR* 84 (1991) 353-372. analiza las raíces de este proceso político. Parece más probable, sin embargo, que las antiguas cartas cristianas, así como su colección y canonización como literatura acreditada, nacieran del interés por la administración y el control, y no de una progresiva democratización de la Iglesia.

¹⁹ Virginia BURRUS, «The Heretical Woman as a Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome», *HTR* 84 (1991) 229-248, esp. 248.

tivo iban dirigidas a la *ekklēsia* cristiana, la asamblea votante de ciudadanos libres, de tal forma que, igual que las cartas «oficiales» de la administración imperial, las cartas cristianas eran comunicaciones políticas. De la misma manera en que la correspondencia colonial entre el emperador, los gobernadores locales y la administración imperial era el instrumento más importante en el control y el gobierno de los asuntos del inmenso *imperium* romano, las cartas paulinas y otras cartas cristianas primitivas funcionaban para aumentar el sostenimiento y la unificación de la *ekklēsia* cristiana multicultural. En segundo lugar, los investigadores proponen que la recopilación posterior de la correspondencia paulina y su modificación mediante la adición de cartas escritas en nombre de Pablo después de su muerte sirvieron como modelo para el proceso de la construcción del canon. Esta recopilación buscaba no solo apoyar la autoridad de los oficiales cristianos locales y la unidad organizativa de la Iglesia, sino también inculcar un patrón kyriarcal²⁰ de sumisión, que constituía la columna vertebral del orden imperial. No es casualidad que los llamados códigos domésticos que proponían esta ética política kyriarcal de subordinación para la casa cristiana y para toda la comunidad se encuentren únicamente en la literatura postpaulina y en los escritos de los «padres apostólicos». Estos proponen no solo la adaptación de la *ekklēsia* cristiana al orden imperial de la ciudad-estado clásica, sino que también abogan por la subordinación y la exclusión de las mujeres del liderazgo eclesial.

Virginia Burrus ha propuesto que fueron los heresiólogos «patrísticos» quienes crearon «la figura del hereje femenino como una expresión negativa de su propia autoidentificación masculina ortodoxa»²¹. Sin embargo, yo añadiría que tal representación, y utilización de la figura de la «mujer hereje» no es meramente una proyección de género individualista y simbólica. Antes bien, esta imagen tiene sus raíces en la lucha enconada por el carácter de la *ekklēsia*. La concepción «radical y democrática» de *ekklēsia* permitía el acceso al liderazgo eclesial por parte de todos los poseedores de los carismas del Espíritu. No solo los hombres libres y dueños de propiedades, sino también *wo/men* esclavos y libres eran «ciudadanos» de pleno derecho de la *ekklēsia*, y por lo tanto llamados a la responsabilidad pública y el liderazgo. El concepto de Iglesia que acabó prevaleciendo proponía la acomodación al orden kyriarcal del Estado romano. Por consiguiente, los «padres» ortodoxos eran contrarios no solamente al liderazgo eclesial de las mujeres, sino que estaban también en contra de que hablaran en público y escribieran libros. Las agrias polémicas de estos líderes masculinos, sin embargo, no solo ofrecen indicios

²⁰ El término *kyriarcal* es utilizado por la autora en sus obras, para referirse al dominio del señor (del griego *kyrios*) o la señora. Por esta razón, cuando la autora se refiere al sistema, en lugar de hablar de «patriarcado» utiliza el término *kyriarcado* (N. de la Ed.).

²¹ Para una mayor elaboración y documentación, véase mi libro *En memoria de ella. Una reconstrucción de los orígenes cristianos* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1989).

de una identidad masculina «ortodoxa» insegura, sino que también indican hasta qué punto la cuestión del liderazgo eclesial de las *mujeres* seguía en el candelero en la Iglesia «patrística»²² androcéntrica²³.

Orígenes, por ejemplo, admite que las *mujeres* fueron profetas en los inicios de la Iglesia, pero sostiene que no hablaban en público. Juan Crisóstomo reconoce que las *mujeres* misioneras predicaban el evangelio, pero insiste en que lo hacían solamente porque las «condiciones angélicas» de los albores del cristianismo lo permitían. Mientras que los montanistas legitimaban la autoridad profética de las *mujeres* mediante las referencias a las *mujeres* profetas de la Biblia, los mandatos androcéntricos de la corriente principal emergente de la Iglesia utilizaban la misma fuente para apoyar la institución subordinada de las diaconisas. En contra de las *mujeres* que evocaban el ejemplo de la apóstol Tecla para legitimar sus actividades de predicar y bautizar, Tertuliano mantenía que los *Hechos de Pablo y Tecla* eran un fraude. Aunque en general es difícil establecer un enlace explícito entre las polémicas «patrísticas» en contra del liderazgo de las *mujeres* y el proceso de canonización, la afirmación de Tertuliano indica cómo el proceso de canonización fue afectado por las agrias polémicas de la lucha a favor o en contra del liderazgo de las *mujeres* en el cristianismo antiguo.

Es, por lo tanto, verosímil que el canon refleje un proceso de selección *kyriocéntrico*, al mismo tiempo que haya servido para inculcar un orden eclesial *kyriarcal* e imperial. La frecuente asociación de las *mujeres* con la herejía no es solamente una proyección simbólica, sino que está arraigada en una situación histórica concreta. En esta situación, las delimitaciones fronterizas y la unidad de las iglesias se convierten en los asuntos más apremiantes, especialmente después de la conversión de Constantino. Esta preocupación por fronteras, autoidentificación y unidad de la Iglesia y el Imperio fue probablemente generada por el deseo de controlar la gran afluencia de miembros nuevos y apenas convertidos hacia la Iglesia imperial. Sin embargo, el impacto sobre el concepto radicalmente democrático de *ekklēsia* y sobre la ciudadanía y los derechos eclesiales de las mujeres fue devastador. Dado su reconocimiento de los efectos perjudiciales de las luchas sobre la canonización en el cristianismo primitivo como medio para la apropiación y manipulación *kyriarcales* de la *ekklēsia*, la investigación feminista sobre los evangelios no puede mantenerse dentro de los límites marcados por el canon establecido. Al contrario, debe traspasarlos por el bien de una autocomprensión teológi-

²² Jane SCHABERG, *La resurrección de María Magdalena* (Estella: Verbo Divino, 2006; orig. inglés 2003), señala la pérdida histórica de la Magdalena en el cristianismo. Los libros y artículos feministas dedicados a María de Magdala han sido tan numerosos en los últimos años que es imposible hacer referencia a todos ellos en este artículo.

²³ La autora utiliza un juego de palabras en inglés entre los términos *mainstream* y *malestream* que es difícil de traducir al español (N. de la E.).

ca y una imaginación histórica diferentes. La investigación feminista ha documentado ampliamente el impacto de la canonización sobre la autocomprensión, el liderazgo y la historia del cristianismo con respecto a María de Magdala²⁴.

3. MARÍA DE MAGDALA EN EL PROCESO DE LA FORMACIÓN DEL CANON

Como ya queda dicho, la búsqueda de apoyo en las Escrituras jugó un papel importante en las luchas entre la ortodoxia y la heterodoxia. Los grupos cristianos igualitarios, por ejemplo, remontaban su autoridad apostólica a través de las Escrituras hasta María de Magdala, haciendo hincapié en el hecho de que las *mujeres*, igual que los hombres, habían recibido revelaciones del Resucitado. Los escritores «patrísticos», a su vez, contraponían la autoridad de Pedro a la de María de Magdala, y hacían lo mismo con respecto a las Escrituras. Los cristianos que reconocían el liderazgo de las *mujeres* buscaban en su Biblia, en las Escrituras hebreas y en los escritos cristianos primitivos, precedentes y pasajes que mencionaran a las *mujeres*. Los teólogos «patrísticos», por el contrario, justificaban o disminuían la importancia de las afirmaciones positivas sobre las *mujeres* en las Escrituras. Tanto el montanismo y el gnosticismo, como la Iglesia «patrística», se basaban en la revelación y la tradición apostólicas para justificar sus propios órdenes eclesiales y sus teologías. Puesto que la formación del canon estaba todavía en marcha, algunos grupos aceptaban determinados escritos apócrifos como Sagrada Escritura, mientras que otros rechazaban algunos de los escritos que posteriormente se convirtieron en Escritura «canónica». El ejemplo de María de Magdala indica hasta qué punto gran parte de la interpretación y legitimización de las Escrituras cumplía una función política²⁵. Los evangelios canónicos dicen que mujeres como María de Magdala y Salomé siguieron a Jesús, mientras que el *Evangelio de Pedro*, cap. 50, llama a María de Magdala «discípula» (*mathētria tou kyriou*). Los gnósticos y otros grupos se fundamentaban en las tradiciones evangélicas para reivindicar a las discípulas como autoridades apostólicas para la recepción de la revelación y las enseñanzas

²⁴ Acerca de las tradiciones posteriores sobre María Magdalena, véase Urban HOLZMEISTER, «Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 46 (1922) 402-422; 556-584; Peter KETTER, *The Magdalene Question* (Milwaukee: Bruce Publishing, 1935); Hans HANSEL, *Die Maria-Magdalena-Legende* (Greifswald: Dallmeyer, 1937); Marjorie M. MALVERN, *Venus in Sackloth: The Magdalen's Origins and Metamorphoses* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1975) y sobre todo Susan HASKINS, *Maria Magdalena, mito y metáfora* (Barcelona: Herder, 1996; orig. inglés 1993).

²⁵ *Didascalía Apostolorum* 3.6.2 (ANF 7.427).

secretas. El cristianismo «patrístico», por el contrario, se esforzó por disminuir la importancia de las discípulas y de su líder María de Magdala, e hizo hincapié en figuras apostólicas como Pedro y Pablo, o los Doce. El debate entre los distintos grupos cristianos sobre la primacía en la autoridad apostólica queda reflejado en diversos textos apócrifos que relatan la rivalidad entre Pedro y María de Magdala.

María de Magdala es mencionada en los cuatro evangelios canónicos como testigo principal de la resurrección. No obstante, el evangelio de Lucas ya intenta disminuir su papel de testigo principal poniendo el énfasis, por un lado, en que el Señor resucitado se apareció a Pedro, y, por el otro, suprimiendo una aparición ante las discípulas. El tercer evangelista también hace hincapié en que «las palabras de las mujeres les parecían a los once como un disparate y no las creyeron» (Lc 24,11)²⁶. La *Epistola Apostolorum*²⁷, un documento apócrifo del siglo II, subraya el escepticismo de los discípulos. En esta versión, María Magdalena y Sara, Marta y María, son enviadas para anunciar a los apóstoles que Jesús ha resucitado. Los apóstoles, sin embargo, no les creen, ni siquiera cuando el Señor confirma su testimonio. Solo después de tocarlo, saben que «realmente ha resucitado en la carne»²⁸.

La *Sofía de Jesucristo* cuenta que el redentor se aparece a los Doce y «a siete discípulas que le habían seguido desde Galilea a Jerusalén»²⁹. Entre las discípulas únicamente María Magdalena es señalada por su nombre. El redentor les enseña sobre la salvación y sobre la naturaleza de *Sophia* y sobre la suya propia. Estas enseñanzas concluyen con una afirmación típica de los escritos gnósticos: «Desde ese día sus discípulos comenzaron a predicar el evangelio de Dios, el Padre eterno». Evidentemente las mujeres se incluyen entre los que predicán el evangelio.

En el *Evangelio de Felipe*³⁰, que menciona a María Magdalena junto a otras dos Marías, se le llama Compañera/Socia de Jesús (*koinonos*). El *Diálogo del Redentor* la presenta dialogando con Jesús junto a dos discípulos, mientras que el *Evangelio de los Egipcios* da un papel importante a Salomé.

En *Las grandes preguntas de María*, Cristo le da unas revelaciones y enseñanzas secretas a su discípula privilegiada, María Magdalena, mientras que el

²⁶ La autora utiliza una paráfrasis del versículo bíblico.

²⁷ Edgar HENNECKE y Wilhelm SCHNEEDMELCHER (eds.), *New Testament Apocrypha. Gospels and Related Writings*, vol. I (Filadelfia: Westminster Press, 1963), 1.195ss.

²⁸ *IBID.*, 243-248; James M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library* (San Francisco: Harper & Row, 1977), 206-228 (citado posteriormente como NHL).

²⁹ Para las traducciones al inglés de estos escritos, véase NHL. Traducción al castellano y edición de Antonio PINERO, Francisco GARCÍA BAZAN, José MONSERRAT TORRENTS, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I-III* (Madrid: Trotta, 2007 y 2009).

³⁰ Deirdre GOOD, «*Pistis Sophia*», en Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (ed.), *Searching the Scriptures II* (Nueva York: Crossroad Books, 1994), 678-707.

Evangelio de Tomás alude al antagonismo entre Pedro y María Magdalena, un tema que será desarrollado plenamente en *Pistis Sophia* y *El Evangelio de María* (Magdalena).

En el escrito del siglo III *Pistis Sophia*, María Magdalena y Juan ocupan un lugar destacado entre los otros discípulos³¹. Jesús mismo afirma que ellos superarán a todos sus discípulos y a «todos los que recibirán misterios de lo inefable». «Ellos estarán a mi derecha y a mi izquierda y yo soy ellos y ellos son yo.» Las otras discípulas nombradas son María, la madre de Jesús, Salomé y Marta. María Magdalena plantea 39 de las 46 preguntas y juega un papel principal en su interpretación. La hostilidad de Pedro contra ella es evidente a través de toda la obra. Él ofrece como objeción: «Señor mío, no podremos aguantar a esta mujer, porque ella toma la palabra y no nos ha dejado a ninguno hablar, sino que ella habla todo el tiempo». María, a su vez, se queja de que apenas se atreve a interpretar las revelaciones recibidas porque Pedro, que «odia tanto a la raza femenina», le impone mucho. Jesús le dice, sin embargo, que cualquiera que ha recibido la revelación y la gnosis está obligado a hablar, ya sea mujer u hombre. La discusión entre Pedro y María Magdalena pone de relieve claramente el debate en la Iglesia primitiva sobre si las mujeres son transmisoras legítimas de la revelación y la tradición apostólicas.

Esta controversia es incluso más marcada en el *Evangelio de María*³² del siglo II. Al final de la primera parte, María Magdalena anima a los discípulos a proclamar el evangelio a pesar de su miedo y su preocupación. Después de marcharse Jesús, los discípulos no están dispuestos a hacerlo porque temen que correrán la misma suerte que su Señor. María Magdalena les asegura que el Salvador les protegerá y que no deben tener miedo porque él les ha convertido en «hombres». Al principio de la segunda parte de la obra, Pedro le pide a María que comparta con los discípulos la revelación del Señor, que la amaba a ella más que a todas las demás mujeres. Pero Pedro y Andrés no la creen cuando ella les cuenta una visión que recibió. Pedro expresa el reparo de los discípulos: «¿Es que él habló entonces en privado con una mujer en vez de con nosotros, y no abiertamente? ¿Es que él la prefería a ella en contra de nosotros?». María se ofende e insiste, llorando, que ella no ha inventa-

³¹ Cf. Karen L. KING, «The Gospel of Mary Magdalene», *Searching the Scriptures*, II, 601-634. Véase, también, su libro *The Gospel of Mary of Magdala. Jesus and the First Woman Apostle* (Santa Rosa: Polebridge, 2003), citado en Judith HARTENSTEIN, «Das Evangelium nach Maria (BG 1)», en *Nag Hammadi Deutsch 2: NHC V,2-XIII,1, BG 1 und 4* (eds. Hans-Martin SCHENKE, Hans-Gebhard BETHGE y Ursula Ulrike KAISER; GCS 12; Koptisch-Gnostische Schriften III; Berlin: Walter de Gruyter, 2003), 833-844, esp. 843ss. Ver también Judith HARTENSTEIN y Silke PETERSEN, «Das Evangelium nach Maria: Maria Magdalena als Lieblingsjüngerin und Stellvertreterin Jesu», en Luise SCHIOTTROFF y Marie-Theres WACKER (eds.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Gütersloh: Kaiser, 1998), 757-767.

³² Berlin Gnostic Codex 8502, 7.18.

do sus visiones, ni ha mentido acerca del Señor. Leví sale en su defensa y le reprocha a Pedro:

Pedro, tú siempre has tenido mal carácter. Ahora veo que te portas con la mujer como si fuera uno de los adversarios. Pero si el Salvador la ha hecho digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Seguro que el Salvador la conocía muy bien. Avergoncémonos, más bien, y vistámonos del Hombre perfecto, como él nos encomendó, y proclamemos el evangelio²¹.

Este diálogo polémico refleja la oposición con la que se enfrentaron algunos grupos cristianos cuando citaban a las discípulas como precedentes en la Escritura y como figuras apostólicas. Aquellos grupos que aceptaban la autoridad apostólica de las mujeres, podrían afirmar a su vez que cualquiera que rechaza las tradiciones y las revelaciones transmitidas bajo el nombre de una mujer discípula rechaza la revelación del Salvador y no proclama el evangelio. Los que reivindican la autoridad de Andrés y Pedro y disputan la autoridad de las mujeres para enseñar, debido a su odio por la raza femenina, distorsionan el verdadero mensaje cristiano.

En resumen, he procurado demostrar que la cuestión de la canonización y la cuestión del liderazgo apostólico de las mujeres están relacionadas entre sí. La canonización tuvo lugar como un proceso imperial de exclusión, de imposición de etiquetas negativas y de construcción dualista de la ortodoxia-heterodoxia. Fue un factor destacado en la exclusión de las mujeres del liderazgo apostólico. Y, sin embargo, debemos aproximarnos tanto a los evangelios canónicos como a los no canónicos con una hermenéutica de la sospecha, en tanto en cuanto ambos fueron formados por el lenguaje y la cultural *kyriarcales* del Imperio romano.

(Traducción del inglés, de Victoria Howell)

²¹ *Gospel of Mary* 7.18, 20, insiste en que los apóstoles no establecieron «ninguna regla ni ley más allá de lo que dijo el Salvador». *Didascalia Apostolorum* 3.6.2 (ANF 7.427).