

Universitat Oberta de Catalunya

**ANÁLISIS COMPARATIVO CON PERSPECTIVA
DE GÉNERO ENTRE LOS EVANGELIOS
APÓCRIFOS Y CANÓNICOS**

Trabajo Final de Grado

Autor

Franc Pallarès López

Directora

Cristina Llorca García

Área de Ciencias Sociales / Grado en Humanidades

Estocolmo, Suecia

Junio 2024

ÍNDICE

RESUMEN.....	II
INTRODUCCIÓN	1
Presentación	1
Tema y objetivos	1
Objetivo principal.....	2
Hipótesis o ideas previas sobre el tema.....	4
Estado de la cuestión y marco teórico	5
Metodología y técnicas de investigación	10
ANÁLISIS DE LOS EVANGELIOS	11
1. Un análisis con perspectiva de género	11
2. Contexto Histórico. El papel de mujer en la sociedad	12
2.1. La mujer judía	12
2.2. La mujer romana	14
3. Los cristianismos.....	15
3.1. Los Evangelios Canónicos	16
3.2. Los Evangelios Apócrifos	17
4. Las protagonistas.....	17
4.1. María de Nazaret	18
4.2. María de Magdala.....	23
4.3. Espíritu Santo	29
CONCLUSIONES	31
FUENTES DOCUMENTALES.....	34
BIBLIOGRAFÍA.....	34
WEBGRAFÍA	36

RESUMEN

El feminismo es uno de los movimientos sociales e intelectuales más disruptivos de los últimos dos siglos. Su objetivo es dismantelar el sistema patriarcal que durante milenios ha subordinado y sometido a las mujeres por el mero hecho de serlo. El patriarcado permea todos los ámbitos de la sociedad, y por ello, las implicaciones de la revolución feminista abarcan todas estas esferas. En España, la religión católica, como una de las instituciones centrales en la creación del régimen de verdad sobre el que se socializa a las personas, supone uno de los principales focos de resistencia a la propuesta de justicia e igualdad que plantea el feminismo.

La Iglesia Católica basa sus creencias en la vida y los hechos de la figura de Jesús de Nazaret, cuyas vivencias aparecen compiladas en los Evangelios Canónicos. La sanción oficial de estos textos dentro del canon del Nuevo Testamento tuvo lugar en el año 360 e.c. Establecida esta lista ortodoxa, los textos excluidos pasaron a conocerse como los Evangelios Apócrifos.

El presente trabajo es un análisis comparativo de estos dos grupos de textos desde una perspectiva de género. Para acotar el campo de la investigación, el estudio se centra en las figuras de María de Nazaret, María de Magdala y en el Espíritu Santo. Un primer objetivo es, desde un punto de vista narrativo, determinar el papel que se otorga a las mujeres en ambos grupos con el fin de: establecer si la resistencia actual de la Iglesia Católica encuentra justificación en los Evangelios Canónicos, e indagar si los evangelios descartados ofrecían una alternativa pro-mujer. Un segundo objetivo es intentar comprobar si existen, dentro de las narrativas cristianas, visiones de la mujer que permitan establecer puentes entre el cristianismo y el feminismo.

PALABRAS CLAVE

cristianismo, feminismo, patriarcado, evangelios canónicos, evangelios apócrifos.

INTRODUCCIÓN

Presentación

El *Test de Bechdel* es un sencillo método para evaluar la brecha de género en las películas. Se menciona por primera vez en el cómic *Unas lesbianas de cuidado*, obra de Alison Bechdel (1985), si bien la autora atribuye la regla a Liz Wallace. La propia Bechdel menciona como precedente el ensayo *Una habitación propia* (1929) en el cual Virginia Woolf critica como en la mayor parte de la literatura de ficción la presencia de un personaje femenino se debe solamente a su vínculo con un personaje masculino existente, y la relevancia del personaje femenino deriva de dicho vínculo (2001, p. 71). Si aplicáramos este simple test a los cuatro Evangelios Canónicos del Nuevo Testamento, ninguno superaría la prueba ¿Pero qué interés tendría tal ejercicio?

La cultura y el relato nos construyen mucho más que una ley. En lugares como España, donde existe una igualdad formal, el patriarcado se asienta en los roles y estereotipos que se reproducen a través de lo simbólico. Por eso, mientras el imaginario cultural siga siendo patriarcal, nuestra imaginación y nuestras relaciones también lo serán. (Dolera, 2020, p. 30).

Este trabajo es relevante desde el punto de vista social porque, aunque los feminismos siguen avanzando en su objetivo de construir un mundo más justo para todos, las resistencias se manifiestan con virulencia, y en España, especialmente, desde la Iglesia Católica. Mediante la reflexión, el diálogo académico y el pensamiento crítico el feminismo ha logrado grandes avances poniendo al descubierto la estructura del patriarcado y desarrollando mecanismos para su desmantelamiento. Siguiendo esta línea, la relevancia académica de este trabajo radica en su intención de contribuir al diálogo y al debate crítico necesarios para seguir tendiendo puentes que permitan persuadir a nuevas consciencias.

Tema y objetivos

El tema de este trabajo es la reflexión sobre el rol de la mujer en la religión católica a partir de las hagiografías de su figura fundadora, Jesús de Nazaret. Haciendo un análisis comparativo con perspectiva de género sobre los dos conjuntos de textos cristianos que refieren a la vida de Jesús –los Evangelios Canónicos (EC) y los Evangelios Apócrifos (EA)–, pretendo

comprender hasta qué punto estos justifican el rol que la Iglesia Católica otorga a las mujeres en la actualidad, así como su oposición a las propuestas feministas.

Los temas específicos que acompañan este análisis son varios. Por un lado, la diversidad de relatos entorno a un mismo suceso y las implicaciones del predominio de las narrativas oficiales frente a las alternativas. En el presente caso –incluso dentro del canon oficial– los relatos presentan incoherencias y sesgos significativos entre ellos que, como veremos más adelante, responden a los diferentes autores/editores, a los momentos de redacción y a las corrientes teológicas imperantes en las primeras sectas judeocristianas. Si tales divergencias existen en el relato oficial ¿Qué posibilidades quedaron marginadas en el momento de la gran exclusión a mediados del siglo IV e.c.?

Se trata, pues, de sondear la posibilidad de otros puntos de partida menos misóginos en las hagiografías de Jesús de Nazaret narradas en los relatos apócrifos que han llegado hasta nuestros días. La existencia de este pasado cristiano alternativo –basado en textos cristianos tan originales como los canónicos– podría suponer una vía de enlace transitable entre el feminismo y el cristianismo.

OBJETIVO PRINCIPAL

Si bien los cristianos se dividen en muchas sectas, iglesias, congregaciones y denominaciones distintas, la mayoría pueden agruparse en cuatro grandes bloques que son: las Iglesias Ortodoxas Orientales, las Iglesias Ortodoxas Bizantinas, la Iglesia Católica Romana y las Iglesias Protestantes. Católicos y ortodoxos son las corrientes más centralizadas, jerarquizadas y homogéneas.

Dentro de los cristianismos el papel de la mujer puede variar considerablemente. Desde una Iglesia Sueca –protestante– que fue liderada entre 2014 y 2022 por la arzobispa Antje Jackelen, hasta la Iglesia Católica que prohíbe tajantemente el acceso de ninguna mujer a posiciones de poder eclesiástico. Si bien el documento oficial que establece tales disposiciones, el *Ordinatio Sacerdotalis* de 1994 (II, 1994), está firmado por el Papa conservador Juan Pablo II, el actual Papa Francisco –progresista dentro del marco ideológico católico– refrendó en 2023 (Vatican-News, 2023) los postulados machistas de este aspecto crucial, no sólo por su carácter simbólico, sino porque estos suponen la perpetuación de la perspectiva androcéntrica en las estructuras de poder católicas.

De acuerdo con el *Ordinatio Sacerdotalis*, los motivos que justifican la subordinación institucional de las mujeres católicas descansan en sus Sagradas Escrituras. La Iglesia argumenta que, en base a estas, Jesús solo eligió a discípulos hombres, y que ello ha sido una práctica constante desde los inicios de la Cristiandad, por lo cual tales disposiciones ni pueden ni deben ser alteradas.

Mi objetivo es determinar el grado de real de misoginia en las narrativas evangélicas canónicas, así como indagar en las narrativas cristianas marginadas a la búsqueda de elementos que pudieran conciliarse con la visión de igualdad y justicia contemporáneas —entendidas estas desde una perspectiva feminista que integra el marco de los Derechos Humanos—. Asumiendo que en la mitología cristiana la figura de Jesús de Nazaret es la reencarnación de su dios, establezco como marco de mi investigación que los textos referidos a su palabra tienen un papel preeminente en la articulación del dogma. Por ello, mi análisis se hará a partir de los Evangelios y de otros textos que tengan a Jesús como protagonista, dejando a un lado las interpretaciones y adiciones posteriores de Pablo de Tarso o de los llamados Padres de la Iglesia.

Habiendo determinado cuál es el papel y la visión de las mujeres en los cuatro EC quiero comprobar si, en base a estos textos, están justificadas las resistencias católicas actuales a las propuestas feministas dentro y fuera de la Iglesia, especialmente en el aspecto referente a la igualdad de género en el liderazgo. Dada la extensión limitada de espacio y la amplitud del tema me centraré en los personajes de María de Nazaret, María de Magdala y el Espíritu Santo. Paralelamente, repetiré el mismo proceso en los EA con el fin de establecer si en los primeros siglos antes de la fijación del canon existieron alternativas menos androcéntricas que fueron acalladas durante el proceso de la gran exclusión.

El origen del problema y las razones para esta investigación son la prevalencia de jerarquías de poder injustas dentro de nuestra sociedad basadas en función del género. Esta situación de subordinación de las mujeres ha sido objeto de denuncia por parte de los movimientos feministas durante los últimos siglos. A pesar de que un 44% de los hombres españoles consideren que se ha llegado tan lejos en la promoción de la igualdad de género que ahora se discrimina a los hombres (CIS, 2023), los datos confirman lo contrario.

En el espectro económico, las mujeres españolas tienen que trabajar casi un 30% más para cobrar el mismo salario que los hombres y llegan a la vejez mucho más pobres (Serra, 2020, p. 28). Según un estudio de la *American Association of University Women*, el progreso en la reducción de la brecha salarial a nivel global se ha desacelerado desde 2001. El estudio

también señala que, de mantenerse este ritmo, las mujeres no alcanzarán la paridad salarial con los hombres hasta el año 2152 (Claveria, 2018, p. 165). Además, las encuestas de *Somos Equipo* desvelan que el 58% de las mujeres que trabajan tiene que renunciar a su carrera cuando son madres, mientras que sólo lo hacen el 6% de los hombres (ibid., p. 169).

En lo referente a la integridad física de las mujeres, la *Encuesta de violencia contra las mujeres de la Unión Europea* muestra que un 50% de las mujeres en España –como mínimo una vez en la vida– han sido víctimas de acoso sexual, y según una encuesta realizada en 2016 por la Comisión Europea, un 27% de los encuestados podían llegar a justificar un acto sexual sin consentimiento (ibid., p. 212–214). La trata de seres humanos con fines de explotación sexual que existe en nuestro país es sufrida en un 95% por mujeres y niñas. Este modo de esclavitud moderna –que supone un negocio millonario en España– es alimentado por un 39% de los hombres que aseguran haber pagado por sexo al menos una vez en su vida según datos de la *Asociación de Prevención, Reinserción y Atención a la Mujer Prostituida* de 2016 (Claveria, 2018, p. 237)

Aun asumiendo que en España ya no estamos dentro de un *patriarcado de coacción* – donde por ley las mujeres son inferiores a los hombres–, seguimos en un *patriarcado de consentimiento* ya que, en la práctica, se siguen perpetuando relaciones de poder desiguales (Dolera, 2020, p. 29). Por estos motivos sigue siendo necesario que, desde la sociedad civil, se trabaje en todos los frentes para identificar los focos que perpetúan las ideologías patriarcales que alimentan tales injusticias.

HIPÓTESIS O IDEAS PREVIAS SOBRE EL TEMA

La reacción católica oficial contra el feminismo se basa en dogmas claros y sencillos, que a su vez se basan en textos diversos y contradictorios. Como apuntábamos más arriba, incluso los relatos canónicos presentan incoherencias y sesgos entre ellos. Si tales divergencias tienen lugar en el relato oficial, mi hipótesis es que estas podrían ser todavía más acusadas en los relatos alternativos. De ser el caso, los relatos excluidos podrían establecer roles femeninos menos androcéntricos. La existencia de este pasado cristiano alternativo podría suponer una vía para la conciliación contemporánea entre el feminismo y el cristianismo.

Además, la comprensión del ecosistema teológico cristiano primigenio, así como de la diversidad real de las hagiografías del mito de Jesús de Nazaret, podrían ayudar a personas creyentes – o no– a configurarse una imagen más completa, diversa y contradictoria de lo que puede suponer la categoría *cristiano*.

Estado de la cuestión y marco teórico

Aunque no he encontrado un caso específico similar al tema que pretendo tratar, existen diversas aproximaciones relevantes. Por un lado existe un campo de estudios Bíblicos Feministas en el que académicos creyentes buscan aportar una perspectiva feminista. Además de pretender equilibrar la balanza histórica de sesgos interpretativos, retoman los textos originales sirviéndose de disciplinas científicas lingüísticas, con el fin de desentrañar cuánto ha sido añadido – o suprimido – en las lecturas androcéntricas a lo largo de los siglos.

Sin pretender obviar el contexto cultural androcentrista original, estos estudios se proponen llevar a cabo un análisis con una perspectiva de género que dote de herramientas críticas a las mujeres creyentes con el fin de poder reconocer y cambiar las estructuras de marginalización y opresión derivadas de las interpretaciones preexistentes. Puesto que los textos bíblicos están sometidos a un alto grado de interpretación, se trataría de incluir la perspectiva feminista para que pueda confrontar el modelo dominante y represivo heredado. Un ejemplo de esta aproximación es el trabajo de teólogas como Elisabeth Schüssler Fiorenza, de la que destacan libros como *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (1983) o *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (1992).

Sin estar estrictamente centrado en los estudios Bíblicos, el trabajo de Gerda Lerner en *The Creation of Feminist Consciousness* (1993) ofrece una gran cantidad de ejemplos de mujeres intelectuales que, desde la edad media, analizaron con una mirada crítica y pro-mujer los textos bíblicos en base a los que se justificaba su subordinación.

El segundo gran grupo entorno a esta temática son estudios más específicos alrededor de los personajes femeninos principales. Destacan los trabajos alrededor de la figura de María de Magdala, no solo por su vertiente novelesca –que ya de por sí ha dado pie a una infinidad de leyendas durante siglos–, sino por encarnar el personaje con más potencial subversivo en el universo machista evangélico. Su relevancia llega hasta el punto de tener un EA propio que será objeto de especial atención.

Algunos trabajos de referencia son estudios como el de Angelo Nicolaidis, en el que reflexiona sobre las diferentes –y contradictorias– etiquetas con las que se ha identificado a María de Magdala; o especialmente los libros de Esther A. de Boer, *The Gospel of Mary. Beyond a Gnostic and a biblical Mary Magdalene* (2004), y Karen L. King *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle* (2003) en el que ambas académicas, a través

del análisis minucioso de su evangelio, revelan un relato alternativo al rol apostólico que los evangelios canónicos otorgan a las mujeres.

Establecido el estado de la cuestión, desarrollaré brevemente algunos conceptos concretos que servirán para establecer el marco teórico sobre el que se basará el análisis.

FEMINISMO

En su libro *Mujeres, raza y clase* (1981) Angela Davis sintetiza una definición sencilla y corta: “El feminismo es la idea radical de que las mujeres somos personas”. Nuria Varela la expande afirmando que el feminismo “es una teoría política y un movimiento social que tiene como objetivo la liberación de las mujeres y la reivindicación de sus derechos para conseguir una sociedad igualitaria” (Dolera, 2020, p. 27).

El feminismo es un conjunto de movimientos sociales basados en la justicia que cuestionan las estructuras de poder patriarcales que han subordinado históricamente a las mujeres. Por el contrario, el machismo se sustenta en la creencia de que los hombres son por naturaleza superiores a las mujeres. Feminismo y machismo no son, por tanto, conceptos antagónicos. Además, nunca ha existido un feminismo que afirmara la superioridad de las mujeres o que defendiera la discriminación de los hombres. Eso es una invención reaccionaria de quienes se han resistido a los avances democráticos que las feministas han ido conquistando (Serra, 2020, p. 148).

PATRIARCADO

El objetivo fundamental del feminismo es acabar con el patriarcado. Si bien el movimiento feminista cuenta con siglos a sus espaldas, no fue hasta 1969 cuando Kate Millet, en su libro *Política Sexual*, definió por primera vez el patriarcado como un “sistema de dominación masculina que facilita la opresión y la subordinación de las mujeres” (en Claveria, 2018, p. 30). Clara Serra lo define como “un complejo sistema de doctrinas, prejuicios, costumbres, controles, prohibiciones, amenazas y castigos para imponer un orden”. Así pues, el patriarcado es una institución cultural, no un producto inevitable de la naturaleza. De ser el resultado tranquilo y automático de la biología, este orden jerárquico no necesitaría de tantos mecanismos de control y perpetuación. Precisamente por ser una institución cultural, ha podido ser desafiado, ya que no existe para ningún impedimento natural que lo impida (2020, p. 105).

A lo largo de los siglos y de las sociedades en los diferentes continentes, el patriarcado ha sido una ideología imperante y transversal. Pero tal dominación no hubiera sido posible sin colaboradores. Como afirmó Simone de Beauvoir en *Pour une morale de l'ambiguïté*, “el

opresor no sería tan fuerte si no tuviese cómplices entre los propios oprimidos” (1947, p. 137). Hay muchos agentes de socialización que nos hacen cómplices: la familia, los medios de comunicación, incluso los mitos y las religiones. Todos ellos combinados nos asignan un rol determinado en la sociedad y establecen que las mujeres dispongan de menos poder que los hombres (Claveria, 2018, p. 31). Estos agentes de socialización conforman la *normatividad* porque son estructurales y tienden a pasar desapercibidos.

SOCIALIZACIÓN

Como explica Fernández Mostaza, las personas seguimos, consciente o inconscientemente, una serie de modelos de comportamiento incuestionables y compartidos que nos permiten vivir en sociedad. El cómo llegamos a asumir estos patrones se engloba dentro del concepto de *socialización*, que podríamos resumir como el proceso por el cual aprendemos y aprehendemos la cultura de la sociedad a la que, por nacimiento, pertenecemos (2019, p. 9). Nos constituimos como individuos desde la infancia a partir de la sedimentación de modelos concretos que moldean nuestra realidad, y sobre la que posteriormente levantaremos la estructura de nuestra personalidad. La finalidad de este proceso es la integración adecuada del individuo en consonancia con la colectividad a la que pertenece.

Si bien este proceso es continuo, el impacto de la socialización primaria –la que tiene lugar en la infancia, donde se configura la visión particular del “mundo”– es la más profunda. Durante las socializaciones secundarias que tienen lugar en la edad adulta, el individuo experimenta nuevas interiorizaciones que intentarán integrarse a la narrativa del mundo primario. En caso de incompatibilidad, el sujeto se enfrenta a una ruptura con su metanarrativa vital. Los fundamentos sobre los que descansa su personalidad como individuo y su lectura de la colectividad son reformulados en un proceso de resocialización. Las actitudes que habíamos reconocido como normales, los roles que reproducíamos sin cuestionar, así como el conjunto de reglas sociales que habíamos interiorizado pueden haber dejado de ser útiles.

La importancia vital que la Iglesia Católica española da a estos procesos queda ejemplificada en el debate periódico entorno a la obligatoriedad de la enseñanza del catolicismo en los colegios públicos de un Estado aconfesional como es el español (Bastante, 2023). Sin lugar a dudas, la inclusión de sus modelos a edades tempranas como parte de la *normalidad*, es vital para su supervivencia en el tiempo (Marinas, 2023).

El objetivo del feminismo no se limita a subvertir los patrones patriarcales bajo los que hemos sido socializados, sino que en última instancia, se trata de una reestructuración general

de la socialización patriarcal que transmita la visión de justicia e igualdad feministas que desarrollo más abajo.

RÉGIMEN DE VERDAD

Todos estos agentes de socialización convergen en la creación de lo que Foucault, en su estudio histórico del cristianismo, llamaba *régimen de verdad*. Según el autor:

La verdad es un sistema de procedimientos ordenados para la producción, regulación, distribución, circulación y funcionamientos de los enunciados, y está vinculado por una relación circular a sistemas de poder que lo producen y lo sostienen. (1977, p. 13)

Con ello quiere decir que un *régimen de verdad* es un conjunto de prácticas discursivas y sociales que determinan qué afirmaciones son consideradas verdaderas en una determinada época o sociedad. Este régimen no solo establece qué se considera verdadero, sino también cómo se valida y se legitima ese conocimiento. Todas las películas que vemos, los cuentos que leemos, las sobremesas con nuestros familiares, ... todo ello combinado establece un marco de pensamiento dentro del cual construimos nuestras individualidades.

Foucault sostiene que los regímenes de verdad están en constante cambio a lo largo de la historia y que están intrínsecamente relacionados con las relaciones de poder en una sociedad dada. Además, argumenta que estos regímenes no son simplemente herramientas neutrales para descubrir la verdad, sino que están imbuidos de relaciones de poder que determinan qué conocimientos son privilegiados y cuáles son marginados o excluidos. Este es precisamente uno de los principales roles que la religión católica ha tenido en España durante siglos, estableciéndose y perpetuándose como una de las principales prácticas discursivas constitutivas de un *régimen de verdad* que subordina a las mujeres.

JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS

Habiendo establecido unos principios básicos sobre las categorías feminismo, patriarcado, socialización y régimen de verdad, es importante recalcar que la razón de ser de todo este debate gira alrededor del concepto de *justicia*. Como apuntábamos más arriba, el feminismo nunca ha trabajado para privar de derechos a los hombres sino para ampliar la libertad de las mujeres. De modo que, asumir el feminismo es algo tan sencillo como querer una sociedad más justa.

El concepto de justicia sobre el que trabajo parte de la idea ilustrada que tiene su primer hito en 1789 con la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, por parte la Asamblea Francesa*. Las mujeres fueron excluidas y por ello en 1791, Olympe de Gouges

escribe la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*. Presentada en la Asamblea Nacional, su declaración fue ignorada y en 1793 moría guillotizada por su actividad política.

La *Declaración Universal de Derechos Humanos* proclamada por la Naciones Unidas en 1948 supone otra gran hito en la historia de los Derechos Humanos ya que en esta ocasión fue elaborada por representantes de todas las regiones del mundo con diferentes antecedentes jurídicos y culturales. A pesar del sesgo euro-americano, ha devenido el marco actual de pensamiento. Los artículos 1º y 2º establecen los principios de igualdad para todas las personas por el simple hecho de haber nacido y sin distinción alguna (Naciones Unidas, 1948). De modo que cuando los feminismos confrontan narrativas patriarcales como la católica, reclamando igualdad y justicia, simplemente aspiran a que las mujeres sean tratadas como seres humanos.

RELIGIÓN

Uno de los principales vectores de propagación del patriarcado durante la socialización es la religión, y en el caso español, la religión católica. Como afirma Nancy Fraser “Toda lucha por mejorar las condiciones materiales de un colectivo tiene que incorporar una lucha específica por redefinir el imaginario simbólico que también determinan sus vidas” (en Dolera, 2020, p. 229). Las religiones son importantes dispositivos de poder y productoras del régimen de verdad patriarcal. Sus narrativas definen la percepción de la realidad de las personas, a lo que —a diferencia de ideologías seculares— hay que añadir la potencia sugestiva y punitiva de su carácter divino.

Según la visión funcionalista del sociólogo francés Émile Durkheim, la religión es una institución útil. Ni la considera un error, producto de un pasado de ignorancia, ni un obstáculo al progreso. Para él, las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas, lo que convierte a los hechos religiosos en hechos sociales. Todas son verdaderas a su manera, ya que todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana (Cantón, 2001, p. 52), o como resumiría Morris, *Dios no es otra cosa que una expresión figurativa de la sociedad* (2017, p. 152). De ahí cabe preguntarse cuál sería —si lo hubiera— el rostro de la divinidad en una sociedad feminista.

La religión juega un papel esencial como institución legitimadora del patriarcado al conformar y jerarquizar las categorías “hombre” y “mujer”. Inmersos en un régimen de verdad parcialmente construido a partir del catolicismo, cuestionar el *statu quo* patriarcal puede ser fácilmente percibido por muchos creyentes como una enmienda a la totalidad de sus

cosmovisiones. Es precisamente el objeto de este trabajo cuestionarse si existen, o existieron, puentes entre el feminismo y el cristianismo que no impliquen esa enmienda a la totalidad.

Metodología y técnicas de investigación

La invocación al origen divino del dogma parece impedir, de entrada, cualquier debate sobre la cuestión. Pero todo dogma se basa en un canon, y todo canon es una selección. En el caso del cristianismo, la Biblia es el libro sagrado y se compone del Antiguo Testamento (AT) –que comparten cristianos y judíos– y del Nuevo Testamento (NT). El NT es un conjunto de libros y cartas, compilados y seleccionados durante los primeros siglos del cristianismo, entre los que se incluyen los cuatro Evangelios Canónicos –Mateo, Marcos, Lucas y Juan– que narran el periplo vital de Jesús de Nazaret, así como su doctrina. El resto del NT corresponde, entre otros, a las *Cartas de Pablo*, los *Hechos de los Apóstoles* o el *Apocalipsis de San Juan*.

Como mencioné más arriba, en mi análisis asumiré la premisa de que los textos que narran la vida de Jesús constituyen el núcleo central del credo. A partir de esta selección llevaré a cabo una investigación de tipo cualitativo consistente en un análisis comparativo entre los dos cuerpos textuales. Con el fin de acotar el campo de trabajo, me centraré en tres personajes: María de Nazaret, María de Magdala y la figura del Espíritu Santo.

Las fuentes documentales principales son los cuerpos textuales evangélicos. La primera intención era seleccionar una edición en castellano lo más completa y rigurosa posible, pero a lo largo del trabajo, por motivos que detallo más adelante, he recurrido también a una traducción en inglés. Parece inevitable que las traducciones del griego, copto o arameo –en su calidad de base para un dogma religioso– sean susceptibles a sesgos e interpretaciones en favor de un interés ideológico y en detrimento del rigor académico. Contrastar con diversas fuentes los pasajes más controvertidos ha sido uno de los principales retos metodológicos.

Para sentar las bases del análisis con perspectiva de género, he tratado de establecer unos parámetros académicos que permitan evaluar la brecha de género en las narraciones. También he estimado necesaria una breve descripción del contexto histórico, poniendo el foco en el rol de la mujer judía contemporánea a los hechos narrados, así como el de la mujer romana durante la consolidación del canon.

Los repositorios consultados para localizar las fuentes bibliográficas han sido: JSTOR, Mendeley, Dialnet, ProQuest, eLibro.net y DOAJ.

ANÁLISIS DE LOS EVANGELIOS

1. Un análisis con perspectiva de género

Si en un relato religioso todas las protagonistas fueran mujeres –y solo algunos hombres aparecieran como actores de reparto– probablemente no se dudaría en calificarlo como ginecocéntrico. Pero cuando la situación se da a la inversa, no se percibe como androcéntrico y se califica como “normal”. Si la caracterización de los personajes protagonistas en función de su género fuera algo neutro, al invertirla, nuestra percepción del relato no variaría. Además de la caracterización del género, para conformar un personaje hay que tener en cuenta el conjunto de acciones –trascendencias– o inacciones –inmanencias– que las protagonistas llevan a cabo.

En una narración tendemos a identificarnos con aquellos que percibimos como similares, y en base a sus roles elaboramos prejuicios sobre lo que es una mujer o un hombre, y lo que pueden –o no– y deben –o no– hacer en función de su género.

GÉNERO Y ALTERIDAD

Como afirma Martha Nussbaum, ninguna transformación de las relaciones sociales puede ser tratada independientemente de la distribución de los roles por género (en Claveria, 2018, p. 9). Entendemos por género, el conjunto de significados que una sociedad particular otorga a los rasgos físicos o biológicos que diferencian a hombres, mujeres e intersexuales (Enguix, 2012, p. 13).

Simone de Beauvoir sintetiza en su célebre “No se nace mujer, se llega a serlo” (2021, p. 341) que las características que definen la categoría mujer no son hechos naturales. A partir de un recorrido por la historia de Occidente, la autora muestra como los mitos paganos y religiosos que sustentan las sociedades construyen una mujer subordinada al hombre, en los que casi nunca sustentan el papel protagonista. Los hombres construyen su mundo, lo describen desde su perspectiva y lo confunden con la verdad absoluta.

Su teorización de la *alteridad* surge a partir del mito de Adán: la mujer siempre es definida con relación al hombre, mientras que el hombre es un sujeto absoluto. Las mujeres son seres relativos de la humanidad masculina, el complemento. Concebirse a sí mismas como las “otras” implica que nunca se vean en condiciones o con la legitimidad suficiente de disputarle al hombre su posición de igualdad, sino de percibirse como sumisas: el segundo sexo (Claveria, 2018, p. 80). Por este motivo etiquetamos como “feminista” el relato religioso protagonizado

íntegramente por mujeres, mientras calificamos como “normal” un relato protagonizado exclusivamente por hombres. Bajo la mirada patriarcal, el género dentro de un relato no es neutro, jerarquiza y subordina.

TRASCENDENCIA E INMANENCIA

Beauvoir considera que todo sujeto se afirma concretamente a través de sus proyectos como una *trascendencia*, es decir, el sujeto se hace a través de lo que él hace. Ese *hacerse ser* consiste en realizar acciones que son cumplimiento de los proyectos que se ha propuesto. El individuo sólo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades. La justificación de la existencia es asumirla, querer trascenderse continuamente ampliando en cada cumplimiento de ser nuestra libertad, y *haciéndonos ser* a través del ejercicio de la trascendencia (2021, p. 59).

Más adelante establece que no hay más bien público que aquel que garantiza el bien privado de los ciudadanos: juzgamos las instituciones desde el punto de vista de las oportunidades concretas que procuran a los individuos. Una institución será valorada positivamente en tanto que garantice oportunidades concretas a los individuos, es decir, en tanto que garantice su capacidad de trascender y no les imponga un estado de *inmanencia*.

Beauvoir se sirve estos dos principios para calibrar lo qué ha significado ser mujer a lo largo de los siglos y qué papeles se les han asignado en las narrativas que constitutivas del régimen de verdad a cada momento. En base a estos conceptos basaré mi análisis con perspectiva de género.

2. Contexto Histórico. El papel de mujer en la sociedad

Los textos evangélicos se inscriben en un contexto histórico y cultural que debe tenerse en cuenta, por lo que no basta con abordar la crítica tan solo con una perspectiva contemporánea. Por ello esbozo a continuación el papel de la mujer en el judaísmo –religión seminal del cristianismo–, así como su papel en la sociedad del Imperio Romano durante en el período de fijación del canon.

2.1. LA MUJER JUDÍA

Como afirma Gerda Lerner en su libro *The creation of Patriarchy* (1994, p. 168), la estructura familiar predominante en la narrativa bíblica es la patriarcal. Los libros del Antiguo

Testamento abarcan siglos de evolución política y social en el que se aprecia un aligeramiento del nivel de subordinación femenina.

En los primeros tiempos el patriarca tenía autoridad absoluta sobre los miembros de su familia. La mujer no sólo se refiere al marido como *amo*, sino que el padre tiene potestad para vender a su hija como esclava, como prostituta, u ofrecerla a sus vecinos para que la violen (Gen. 19:7,8). Con el advenimiento de la monarquía, tales prerrogativas dejaron de ser, pero la descendencia patrilineal y la primacía del varón en la herencia persistieron.

De las mujeres israelitas se esperaba que se casaran –pasando del control de sus padres y hermanos, al control del marido–, y mientras la libertad sexual de los hombres era completa dentro y fuera del matrimonio –entre sus esclavas y concubinas–, la virginidad era requisito para toda mujer antes del matrimonio. Aunque el adulterio supusiera la muerte para ambas partes (Lev. 20:10), la mujer judía tenía menos protección ante las falsas acusaciones. Tan sólo el marido podía obtener el divorcio, y en caso de infertilidad de la pareja la responsabilidad recaía exclusivamente sobre la mujer, que podía ser repudiada por ello (Lerner, 1994, p. 170).

Aunque algunas voces hacen hincapié en el rol de la mujer en el AT citando el papel de unas pocas figuras heroicas, la evidencia de dominación patriarcal es abrumadora: las mujeres, legal y económicamente, son representadas como inferiores a los hombres, siempre descritas en roles de servidumbre, sumisión o subordinación.

A pesar todo esto, las mujeres israelitas no estaban enclaustradas. Aparte de las obligaciones de muchos trabajos fuera del hogar, acompañaban a sus familias a las tres fiestas que anualmente se celebraban en Jerusalén (Gómez-Acebo, 2009, p. 56). La mujer formaba parte de la comunidad judía, podía rezar o estudiar la Torá. Aunque su estudio era una obligación de los progenitores a sus hijos varones, esta no era extensible a las niñas (Epstein en Lerner., p. 177). El judaísmo rabínico sostenía que los preceptos que Dios había dado al pueblo en el Sinaí no afectaban por igual a hombres y mujeres. Dividieron estos en positivos –la acción obligada– y negativos –lo que no se debía de hacer–, y sólo estos últimos debían ser cumplidos por ambos sexos (Gómez-Acebo, 2009, p. 58). Las mujeres no eran parte del culto –ni como sacerdotisas ni como miembros administrativos– y en el segundo Templo podían acceder solo hasta el *patio de la mujeres*, un lugar de congregación para los no autorizados en el *sanctum*.

Es en este marco patriarcal donde acontece la acción en los evangelios. La mujer está subordinada en todos los aspectos vitales a un hombre: económica, sexual, e intelectualmente

es dependiente. La única función por la que se la enaltece es en su capacidad reproductiva para preservar el linaje masculino, y en caso de incumplimiento es marginada de la sociedad.

2.2. LA MUJER ROMANA

Aunque el Imperio Romano estaba basado en una economía y población agrícola, el poder residía en la urbe –donde sólo vivía el 10%– y sus costumbres fueron las que adoptaron los primeros cristianos.

La doctrina estoica sobre la igualdad y fraternidad entre los seres humanos sirvió para romper las barreras entre las distintas clases sociales pero no contribuyó a paliar las diferencias entre los sexos (Gómez-Acebo, 2009, p. 31). Aun así, con Marco Aurelio culmina la evolución de la familia romana: a partir de 178 e.c. la madre tiene como herederos a sus hijos. A partir de ese momento la familia se basa en el *coniunctio sanguinis* y la madre aparece como la igual al padre, y la hija heredera como sus hermanos. No obstante, al hacer a la mujer independiente de la familia, el poder central se hizo cargo personalmente de su tutela, sometiéndola a diferentes incapacidades legales. Se prohibía a la mujer interceder en nombre de otros –es decir, vincularse a otros mediante contratos– privándola así de casi cualquier capacidad civil. En el momento en que la mujer está más emancipada en la práctica, se proclama la inferioridad de su sexo (Beauvoir, 2021, p. 150).

Sólo se emancipa de forma negativa, ya que no se les propone ningún uso concreto de sus fuerzas. La independencia económica es algo abstracto, ya que no genera ninguna capacidad política; de esta forma, al no poder actuar, a las romanas les queda la opción de manifestarse, pero poco más. La vida y las virtudes públicas les son inaccesibles, y cuando la disolución de la familia hace inútiles y anticuadas las virtudes privadas de antes, no se propone a las mujeres ninguna moral. Pueden optar entre dos soluciones: obstinarse en respetar los mismos valores de antaño o no reconocer ningún valor.

Una buena formación académica era accesible a las mujeres de las clases altas, lo que les daba posibilidades para intervenir en el gobierno pero siempre a través de sus familiares varones (Gómez-Acebo, 2009, p. 33). Muchas mujeres eran compañeras y socias de sus esposos, pero otras muchas rechazaban la maternidad, multiplicando los divorcios. Las leyes prohibían el adulterio femenino y algunas matronas llegaban a inscribirse como prostitutas rivalizando con los hombres en sus ganas de divertirse. No tenían educación suficiente para perseguir fines más elevados, y de hecho no perseguían ningún fin ya que la acción les está

prohibida. La romana de la decadencia es el prototipo de la falsa emancipada que sólo disfruta de una libertad vacía: es libre “para nada” (Beauvoir S. , 2021, p. 152).

La otra cara de la moneda la presentan los epicúreos y los cínicos. Sus doctrinas favorecían a las mujeres porque ponían el énfasis en la felicidad de los individuos antes que en el bienestar de la familia o del Estado. Epicuro las admitió en su jardín y entre su círculo de seguidores y Crates, un famoso cínico, llevó a su mujer Hipparchia a todas partes. Se enorgullecía de que ella pasara más horas dedicadas a su educación que trabajando dentro del hogar (Gómez-Acebo, 2009, p. 32). Estas corrientes, aun siendo remarcables, eran minoritarias.

3. Los cristianismos

A pesar de que la idea general contemporánea del creyente sea la de una visión unificada del cristianismo desde sus orígenes, la realidad es mucho más compleja y desconocida. La existencia de los Evangelios Apócrifos es ampliamente ignorada por los cristianos de base, y con ello, la diversidad de iglesias que existían en el momento de la unificación promovida por el emperador Constantino a partir del Concilio de Nicea en el 325 e.c.

Antes de la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 e.c., el judaísmo estaba fraccionado en una multiplicidad de corrientes y sectas –una de las cuales era el cristianismo–. Todas ellas aceptaban la Biblia en su versión hebrea o griega. Entrado el siglo II las comunidades cristianas seguían sin tener otra escritura sagrada que la Biblia judía. Sin embargo, para muchas comunidades compuestas casi exclusivamente de conversos del amplio mundo helenístico –sin lazo alguno con el judaísmo– esta resultaba difícil de comprender.

Tras los primeros años de vida sin Jesús, los textos propiamente cristianos más frecuentes eran las cartas atribuidas a los apóstoles o a otros fundadores de comunidades, así como las narraciones de la vida de Jesús. Cada iglesia local conservaba sus propios evangelios, sus distintas colecciones de cartas apostólicas y sus libros visionarios particulares, que se utilizaban en la lectura pública y la catequesis. Por evangelio cristiano se entiende la plasmación escrita de la buena noticia de la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, así como de sus dichos y hechos. Se trata de escritos de aluvión en los que se superponen diversos estratos, procedentes de fuentes y fechas diferentes (Mosterín, 2022, p. 96).

Por los títulos y fragmentos conservados, se considera que podrían haberse escrito unos cien evangelios distintos (Piñeiro en *ibid.*, p.109). Tal diversidad de escritos no fue considerada un problema por la comunidad cristiana hasta que el gnosticismo y la propuesta de Marción

plantearon retos contrapuestos –los gnósticos, por un lado ofrecían con demasiadas referencias; mientras que Marción era muy restrictivo en su canon.

3.1. LOS EVANGELIOS CANÓNICOS

La formación del Nuevo Testamento que incluye los cuatro EC es compleja, lenta y llena de altibajos. La historia es aquí oscurísima y la Iglesia antigua apenas dejó fuentes directas que aclaren los motivos de la selección de unos y el rechazo de otros. Tan sólo hay hipótesis y la más plausible asume que se trató de un acto deliberado y positivo de política eclesiástica. Como apuntábamos arriba, ante la necesidad de oponerse a las novedades que proclamaban los nuevos liderazgos, urgía poseer una norma externa y fija en la que fundamentar la doctrina.

Solo en siglo II –a partir de la inicial constitución del canon neotestamentario– podría considerarse que cristaliza una nueva religión cristiana. Esta lista de libros aceptados por la ortodoxia como auténticos e inspirados por Dios fue definitivamente fijada y aprobada dos siglos más tarde por el Sínodo de Laodicea en 360 –aunque no quedará sancionada oficialmente hasta el Concilio de Trento en 1546–. La ortodoxia episcopal no solo organizaba el presente, sino también el pasado, procediendo a la tarea, jamás ingenua, de seleccionar y editar las escrituras (Montserrat en *ibid.*, p. 115).

Del análisis detallado de los propios textos se deducen inconsistencias varias, contradicciones y adiciones secundarias que justifican la idea de que nacieron en diferentes comunidades cristianas tras un largo proceso. La opinión de carácter general, que prevalece cada vez más entre los estudiosos, es que cada uno de los evangelios fue compuesto en una de las comunidades cristianas originarias más vigorosas: Palestina, Éfeso, Antioquía o Roma. En estas –ligadas a Pedro o a Pablo– se asentaban las tres clases de creyentes que surgieron en los inicios del cristianismo: la judeocristiana, la judeohelenística o de la diáspora, y la pagana convertida (Calvo, 2022, p. 36).

Los tres primeros evangelios se conocen como los Sinópticos. La *Hipótesis de las tres fuentes* pone de manifiesto la clara relación de dependencia de Marcos en Mateo y Lucas. Por ello se tiende a pensar que Marcos es el más antiguo (ca. 75–80 e.c.). Mateo y Lucas (ca. 80–100 e.c.) coinciden de nuevo en una cuarta parte, de lo que se infiere otra fuente común desconocida. El cuarto Evangelio de Juan (ca. 100–110 e.c.), mucho más posterior, es independiente de los otros tres en gran parte del contenido y en la propia estructura del texto.

3.2. LOS EVANGELIOS APÓCRIFOS

Los Evangelios Apócrifos son aquellos escritos que por su título o afirmaciones se consideran iguales y exigen idéntica aceptación que los canónicos –ya que en su forma y género siguen las normas y géneros neotestamentarios–. Entre los EA los más importantes son: algunos fragmentos papiráceos; restos de obras perdidas conocidas solo por citas de los Padres de la Iglesia; y otros evangelios descubiertos en la actual ciudad egipcia de Nag Hammadi (1945) o en otros lugares. Conservamos también escritos de corte evangélico que cubren ciclos de la vida de Jesús relativos a la natividad e infancia; evangelios de la pasión y resurrección; y otros referidos sobre todo a la vida de su madre María de Nazaret, así como el Evangelio de María de Magdala.

En la constelación de iglesias cristianas esparcidas por todo el Imperio Romano –y expuestas a infinidad de influencias culturales–, los escritos hoy considerados apócrifos asumían en cada comunidad el mismo rango sagrado que el de los canónicos. Sirva como ejemplo los varios evangelios apócrifos escritos en arameo –impregnados de tradiciones judeocristianas independientes de la influencia paulina– en los que Jesús no era considerado hijo de Dios sino un profeta más –principio que el Islam asumiría como propio.

A pesar de los márgenes cronológicos amplios, para el núcleo más antiguo de los evangelios apócrifos, la crítica está de acuerdo en señalar un período en torno a la mitad del siglo II. Si bien muchos de estos textos fueron excluidos, algunos fueron simplemente tolerados, mientras que otros fueron activamente condenados, perseguidos y eliminados. Con el paso de los siglos, algunos de estos evangelios han reaparecido, como fue el caso en 2006 cuando la *National Geographic* dio a conocer el *Evangelio de Judas* –siglo II– que nos presenta a Judas como el favorito de Jesús (Lovgren, 2006).

4. Las protagonistas

Como ya he apuntado más arriba, me dispongo a analizar los evangelios desde el punto de vista narrativo, estudiando los personajes femeninos por: su caracterización, cómo son descritos; su agencia, su contribución a la causalidad y a la secuencia en la narrativa; y su trascendencia, sus actos en función de su voluntad explícita. Además de la forma en que las protagonistas actúan y se expresan, el discurso del narrador y de otros personajes también revelan rasgos de su personalidad.

4.1. MARÍA DE NAZARET

4.1.1 Evangelios Canónicos

ESPOSA, VIRGEN Y ESCLAVA

En la cotidianidad española, dentro del contexto católico, la mención a María de Nazaret va siempre acompañada del prefijo Virgen. Este hecho central del catolicismo no es un tema típicamente judío, sino helenístico –ej. Perseo o Dánae– que también podemos encontrar las tradiciones de Balder, Zoroastro o Buda (Mosterín, 2022, p. 97). Aun siendo un tema esencial del catolicismo, en las cartas de Pablo –los textos más antiguos del cristianismo– no hay alusión alguna a la leyenda de que Jesús hubiera nacido de una virgen. Además, la leyenda de la concepción virginal de Jesús tampoco se menciona en el temprano Evangelio de Marcos, ni aparece en el tardío Evangelio de Juan, ni en ningún otro libro neotestamentario.

La María de Mateo aparece al principio del relato (1:16), tras la genealogía patrilineal de Jesús hasta Abrahán, a través de la casa de David, mediante José. Aun estando prometida a este, antes de que cohabiten queda embarazada por acción del Espíritu Sagrado –sin rastro de la escena de la anunciación–. Al enterarse, José la repudia a escondidas para no exponerla a la vergüenza pública pero la aparición de un ángel en sueños le hace desistir, indicándole el origen divino del niño y el nombre que tendrá que ponerle (1:18-23). José obedecerá al ángel y se abstendrá de tener sexo con María hasta después del parto (1:24-25).

En toda esta escena trascendental, María no tiene voz. Otro punto importante a recalcar es que, en lo relativo a la virginidad de María, como indica Calvo Martínez, la traducción habitual del griego *una virgen* no es correcta (2022, p. 91). Sistemáticamente los EC hacen referencia a las profecías judías, una de la cuales –Isaías– establece que una *joven soltera* –y no una *virgen*– concebirá en su vientre y parirá un hijo. Es pertinente destacar que la traducción actual de la palabra *virgen* a idiomas como el alemán o el sueco –sociedades con fuerte raigambre protestante– es el de *mujer joven* –*jungfrau*, en alemán; *jungfru* en sueco–. Este hecho parte de las nuevas traducciones de la Biblia que se hicieron –al margen de la Iglesia Católica– durante la reforma protestante.

En Marcos, el embarazo de María se omite, mientras que en Lucas (1:26–28) encontramos la popular –y única– anunciación del ángel Gabriel. Este visita a una *joven soltera* prometida a José, de la casa de David, de nombre Mariam. Aquí el ángel se dirige a ella y le anuncia el nombre de Jesús. En este caso Mariam si habla y le interpela sobre la imposibilidad de un embarazo sin coito. Tras informarle sobre el embarazo también milagroso de su pariente

Elisabeth, Mariam acepta y se somete “Mira aquí, la esclava del Señor; sea ello para mí conforme a tu palabra” (1:38). En su posterior encuentro con Elisabeth, Mariam vuelve a reafirmarse en “su condición humilde como esclava” (1:48).

Estamos ante el diálogo más largo de una mujer en el NT, oímos su voz pero María no tiene agencia alguna, al contrario, se somete hasta el punto de autoproclamarse *esclava*. Este calificativo es significativo porque, sumado al de *virgen*, conformará un aspecto esencial del modelo de mujer católica, al que se le solapará su condición de reina. De Beauvoir señalaría este mecanismo de sumisión citando a Balzac cuando este describió muy bien esta maniobra, “aconsejando al hombre que tratara a la mujer como a una esclava convenciéndola de que era una reina” (2021, p. 815).

MADRE

En Mateo, tras el parto y la adoración de los magos (ej. 2:13; 12:46) el nombre de María desaparece por completo del relato exceptuando la ocasión en que su nombre es mencionado por unos paisanos de Jesús a su paso por Nazaret junto a sus hermanas –sin nombre– y a sus hermanos Jacobo, José, Simón y Judas (3:55-56). A esto se resume el paupérrimo papel que juega el personaje de María en este evangelio.

Marcos ofrece una representación incluso más magra de la figura de María, la cual solo aparece en dos ocasiones: Cuando habiendo ido al encuentro de Jesús, este la repudia junto sus otros hermanos y hermanas –María no es nombrada y las hermanas son omitidas en la respuesta de Jesús– (3:31-35; también en Lucas 8:19-21); y en el mismo episodio sobre los paisanos de Nazaret (6:3) descrito más arriba en Mateo –aquí si tiene nombre.

En Lucas, María pierde su nombre tras la presentación del bebé Jesús en el Templo a los cuarenta días tras su nacimiento (2:33) y más allá de “guardar algunas palabras en su corazón” (Lc 2:20; 2:51) su papel en este evangelio también ha terminado.

En Juan, la madre de Jesús –además de su presencia casi inexistente– nunca tiene nombre propio. La concepción y la infancia de Jesús son omitidas y su primera aparición tiene lugar en la boda de Caná (2:1-6) “[...] le dice la madre de Jesús: “No tienen vino”, y le dice Jesús ¿Y a ti y a mí, qué, mujer? Todavía no ha llegado mi hora. Dice su madre a los sirvientes: “Haced lo que él os diga”. Se la mencionará de nuevo tras la boda (Jn 2:12) al bajar Jesús a “Cafarnaúm con su madre y sus hermanos y sus discípulos”, y de nuevo –también sin nombre– en la escena de los paisanos de Nazaret –en la que si se nombra a José– (Jn 6:42).

Su cuarta, y última, aparición tiene lugar frente a la cruz (19:25) –a diferencia del resto de Evangelios Sinópticos–. El Jesús crucificado de Juan interpela a María cuando la ve de pie junto “al discípulo al que él amaba”, diciéndole: “Mujer, mira, este es tu hijo”, y luego dirigiéndose a Juan: “Mira, esta es tu madre” –entendiendo esto en sentido figurado–. En medio de tan dramática escena, una María muda es transferida por su hijo a Juan.

Este es todo el contenido que ofrecen sobre María de Nazaret los EC –y prácticamente todo el NT, a excepción de una mención en los *Hechos de los Apóstoles* (1:14)–. Sin querer adelantarme a las conclusiones, sorprende enormemente el significativo contraste entre la casi irrelevancia de la María de Nazaret de los EC, frente a la Virgen María Madre de Dios que opera como una de las figuras principales dentro de la mitología católica, no solo como objeto de devoción, sino como modelo de mujer virgen, madre y sumisa.

4.1.2 Evangelios Apócrifos

Este retrato pobre y plano que ofrecen los EC del personaje de María de Nazaret, contrasta con la riqueza de las tradiciones apócrifas en las que encontramos una mayor presencia y trascendencia. Si bien la paleta de perfiles es diversa, la imagen resultante dista mucho de la invisible y sumisa María canónica.

VIRGEN, ESPOSA Y MADRE

El *Evangelio del Pseudo-Mateo* nos presenta una María muy precoz (PsMt 1) que a los tres años ya se comporta como una adulta. Al igual que en el *Protoevangelio de Santiago* que veremos a continuación, María vive en el Templo –como pago a Dios de su madre Ana, por su embarazo milagroso– donde además de rezar se dedica a labores de la lana junto con las vírgenes ancianas. Su alimento proviene de los ángeles –con los que conversa como amigos íntimos– y la comida provista por los pontífices como pago por sus funciones en el Templo la reparte entre los pobres. María es descrita como “la más erudita, sumisa, humilde –de nuevo ambos adjetivos–, elegante en el canto, generosa, pura en la castidad; un ejemplo de contención y mesura”, e incluso iniciadora de modas y costumbres entre los demás hombres.

En la segunda parte del *Evangelio del Pseudo-Mateo* (PsMt 2) María ha sido desposada, ha parido a Jesús y huye de Herodes a Egipto. El autor no sólo la nombra, sino que ella va delante en la enumeración: “Adonde se dirigían María y José, les precedían mostrándoles el camino leones y leopardos”. La María del Pseudo-Mateo ordena y dispone. Como cuando, agotada por la marcha del desierto, decide descansar bajo una palmera: “José la llevó rápidamente a la palmera y la hizo bajar del jumento”. José se muestra servicial frente a una

María que expresa unos deseos y necesidades que ni el bebé Jesús quiere contrariar (PsMt 3). Además de ocupar el espacio central de la narración, la María del *Evangelio del Pseudo-Mateo* es una mujer más asertiva, con cualidades intelectuales y con una mayor participación que contrasta con la siguiente versión apócrifa.

En el *Protoevangelio de Santiago* –compuesto en griego, probablemente durante la segunda mitad del s.II en Siria o Egipto– la virginidad es el aspecto central del relato –aunque esta es solo un aspecto de su pureza–. La María de Santiago resulta más a menudo un objeto que un sujeto de acción, y su carácter –en comparación con otros personajes femeninos del mismo relato– es relativamente plano, aunque hace oír su voz en cinco ocasiones –lo que le añade redondez a su personaje–. Todas estas intervenciones tienen que ver con su embarazo milagroso. En general muestra un rol sumiso aunque, cuestionada por su virginidad en dos ocasiones, María toma la palabra y se defiende de la autoridad patriarcal.

María calla cuando los sacerdotes la van a casar –no puede permanecer por más tiempo en el templo porque su menstruación polucionaría el recinto sagrado–; calla al ser recibida por José –un viudo viejo que tampoco la quiere–; y calla también cuando Salomé le introduce un dedo por su vagina para comprobar que esta sigue intacta tras el parto–. María calla mucho pero es imperativo recordar que en todas situaciones estamos hablando de una niña de doce años, de la que nunca sabemos nada sobre sus pensamientos o emociones, a excepción del miedo a ser descubierta embarazada o a que el rey Herodes mate a su hijo. Si bien su carácter no es plano –hay una curva hacia la redondez–, estamos ante una María inmanente, siempre asumiendo el destino impuesto por otros y nunca trascendiendo a sus propios deseos. La insistencia en la pureza y la virginidad de María son indicativas de un desarrollo que pretende establecerla como objeto de veneración en sí misma.

En general podríamos pensar que nada de esto debería sorprendernos por ser coherente con las estructuras patriarcales imperantes. Pero lo interesante de este evangelio resulta de la existencia de otros personajes femeninos con una mayor agencia. Frente a estas otras mujeres, es difícil tomar a María como un modelo de individuo que alza la voz demostrando fuerza y coraje, ya que cuando se le permite hablar, la niña de doce años transmite ideas teológicas del autor –probablemente masculino.

En contraste con esta María de Santiago –y en sintonía con la del Pseudo-Mateo– el *Evangelio árabe de la infancia* nos ofrece otro retrato sugerente. Aquí la concepción milagrosa vuelve a estar ausente –más allá de una mención al ángel Gabriel– y las veces que el autor

menciona la palabra virgen es siempre en forma de prefijo. Durante los dos primeros tercios de la narración María es la protagonista. Nos encontramos ante una mujer que contribuye activamente a la acción. Aunque siempre se nos presenta ejerciendo el rol de madre – dispensando cuidados al bebé– María se sirve de Jesús a modo de talismán para hacer milagros según su voluntad. La mera presencia del niño en su regazo –préstamo iconográfico de la diosa egipcia Isis con Horus–, o los pañales usados o las aguas grises de sus baños actúan como catalizadores del milagro.

Gran parte de las beneficiadas son mujeres que acuden a María –José aparece en un muy discreto segundo plano– para pedirle ayuda en su *roadtrip* de tres años por Egipto hasta su vuelta a Nazaret. Durante sus andanzas, María incluso adopta a una doncella como compañera de viaje que terminará actuando como discípula y mensajera en más de una ocasión. Incluso en el tramo final del Evangelio, en el que Jesús asume el protagonismo, este es referido en más de una ocasión como *el hijo de María* –mientras que José es referido como *padre de Jesús* en un par de ocasiones–. Estas denominaciones establecen una jerarquía implícita.

El retrato de esta María apócrifa –si bien tiene reminiscencias de la Virgen María que conocemos en los países culturalmente catolizados– es una mujer no sumisa, activa, que aun interpretando un rol activo de madre cuidadora, no por ello deja de regir su destino y el de su familia, al tiempo que sus acciones tienen un impacto en la mejora de la vida de otras mujeres.

DISCÍPULA

Un último aspecto de la María apócrifa a destacar es su rol como discípula de Jesús en vida, y como figura de autoridad dentro de la comunidad tras su muerte. En el *Evangelio de Felipe* (EvF 32) encontramos una mención explícita a las tres mujeres que caminaban siempre con el Señor: “María, su madre; la madre de esta; y Magdalena, que es denominada ‘su compañera’”.

Muerto Jesús, en el *Libro de San Juan Evangelista, el teólogo*, encontramos una María con voz propia, atendida por tres doncellas, que ante su muerte inminente, ordena que los apóstoles acudan a su encuentro: Pedro desde Roma, Pablo desde Tiberias, Tomás des del centro de las Indias, Santiago desde Jerusalén y Marcos desde Alejandría. Incluso algunos de los apóstoles ya muertos son despertados de sus sepulcros para acudir a su llamada.

Si bien en todo el relato se enfatiza su rol como *madre de Jesús* –“engendraste tú la luz del mundo”–, y ella se define de nuevo como “esclava del señor”, estamos ante una figura con

un alto valor jerárquico, venerada y respetada. María dialoga con un Jesús celestial en sus últimos instantes y los doce apóstoles la honran con altos honores en su muerte y en su funeral.

Para concluir, en el *Evangelio de Bartolomé* encontramos uno de los episodios más sugerentes, ya que contrastan con la imagen convencional de María. Estando los apóstoles en un lugar llamado Chelturá con *María la Madre de Dios* se debaten entre ellos para preguntarle sobre su embarazo y el parto de Jesús. María les hace desistir invocando las desgracias que ocurrían si hablara de ello y ante su insistencia los conmina a la oración.

Los apóstoles se ponen detrás de María, pero ella dice a Pedro:

‘Pedro, jefe y columna la más firme, ¿te quedas de pie detrás de nosotros? ¿No dijo el Señor que la cabeza del varón es Cristo y la de la mujer es el varón? Ahora bien, colocados delante de mí para orar’. [...] *a lo que responden*: ‘Eres tú la que debes orar, pues eres la madre del Rey celestial’. (EvB 3)

Si bien en este episodio se valida la subordinación de la mujeres por razón de género, también es cierto que María asume un liderazgo en la oración por encima de todos los apóstoles, algo que siempre ha estado vetado a las mujeres por la ortodoxia cristiana.

Con este último retrato completamos el repaso a la María poliédrica de los EA. Además del contraste radical con la canónica, la María apócrifa supone registros de mujeres cristianas sustancialmente más enriquecedoras por su capacidad de trascendencia y liderazgo.

4.2. MARÍA DE MAGDALA

4.2.1 Evangelios Canónicos

Al igual que en el caso de María de Nazaret, la presencia de María de Magdala en los EC es bastante escasa. A pesar de ello, su testimonio y protagonismo en momentos cruciales de la narración le otorgan un rol preeminente en los EC.

La primera aparición de María de Magdala en el marco temporal de los EC es formando parte del grupo de mujeres que acompañan a Jesús –y a sus doce discípulos– y que “les servían con sus bienes” (Lc 8:2–3). Lucas informa con detalle sobre el sustento permanente de Jesús y sus discípulos por parte de estas mujeres piadosas, entre las que estaba María, por lo que se puede inferir que, además de haber sido exorcizada por Jesús de siete demonios, María de Magdala disponía de medios económicos propios.

Por lo demás, su presencia en los EC se reduce a los últimos días de la vida de Jesús. Mateo (27:55-56), Marcos (15:40-41) y Juan (19:25) la sitúan frente a la cruz junto “con

numerosas mujeres que lo habían acompañado desde Galilea sirviéndolo”. Una vez enterrado el cuerpo en el sepulcro, Mateo (27:61) y Marcos (15:47) la mencionan de nuevo velándolo. María acude –con otra María– a visitar la tumba el domingo (Mt 28:1–7; Ma 16:1–2) cuando se les aparece un ángel para informarles de la resurrección y encomendarles anunciarla a los demás discípulos.

Mateo las retrata corriendo a contarlo muy contentas cuando de repente se les aparece el mismo Jesús que les transmite un nuevo mensaje. De su relato inferimos que los apóstoles si las creyeron puesto que se dirigieron a Galilea como Jesús les había mandado (28:16), pero en Marcos la reacción es distinta. Tras la aparición de los ángeles, ambas entran en pánico, huyen temblando y guardan silencio por miedo. Pero Jesús se aparece nuevamente a María estando ella sola (16:9-12), y cuando va a anunciárselo a los apóstoles –que “sufrían y lloraban”– estos no la creen. María, aun siendo la elegida por Jesús, no es tomada en serio por los demás hombres. En ambos casos –Mateo y Marcos– vemos como, aun en un episodio tan trascendente del relato, las protagonistas son privadas de su voz propia.

En Lucas (24:1-12) las mujeres se encuentran a dos ángeles que les anuncian la resurrección, pero cuando corren a decírselo a los apóstoles estos las tratan como locas. Este es el único caso en que Pedro será el primero al que se le aparezca el Jesús resucitado. Como en los evangelios de Mateo y Marcos, seguimos sin oír la voz de las mujeres protagonistas.

La María de Magdala de Juan es, con diferencia, distinta a la de los Evangelios Sinópticos. (20:1–18) Al amanecer del domingo se dirige sola al sepulcro y encuentra la piedra movida. Corre a decírselo a los discípulos y junto con Pedro y Juan, regresan para verlo. Cuando ellos se marchan de nuevo, María permanece llorando junto a la entrada del sepulcro, donde encuentra a dos ángeles. Al girarse, se encuentra cara a cara con Jesús, a quien inicialmente confunde con el hortelano. Al fin le reconoce y este le manda ir a anunciar a los discípulos su resurrección y su próxima ascensión al cielo. Esta es la única ocasión en que oímos la voz de María, y esta es también la única ocasión en que su autoridad es reconocida por los apóstoles.

A pesar del rol central que Jesús le otorga a María de Magdala en tres de los cuatro evangelios como testigo y primera apóstol del mensaje central del cristianismo –la resurrección de la carne y la vida eterna–, en dos ocasiones los apóstoles le niegan su autoridad. Tan sólo en Juan encontramos el reconocimiento de su autoridad por parte de Jesús y por parte de los doce.

4.2.2 Evangelios Apócrifos

Al igual que con María de Nazaret, el retrato androcéntrico que los EC hacen de María de Magdala es esencialmente opuesto al relato alternativo de carácter pro-mujer que ofrecen los EA. María de Magdala –además de su condición canónica de seguidora– es descrita como compañera sentimental de Jesús y poseedora de conocimientos exclusivos que, a través de su condición apostólica autorizada por Jesús, comparte con la comunidad a la que consuela, inspira y guía. Como veremos más abajo, tales prerrogativas le supondrán un coste personal desatando la ira patriarcal en voz, entre otros, de Simón Pedro.

En la cita del *Evangelio de Felipe* mencionada más arriba, María de Magdala aparece como una de las tres mujeres que caminaban siempre con el Señor y calificada por el autor como “su compañera”. Este título –que podría sugerir ambigüedades– es refrendado más adelante en un episodio de celos por parte de los apóstoles hacia María, en la que el autor establece una relación íntima más allá de la simple discípula:

“Y la compañera del [Salvador es] María Magdalena. El [Salvador] la amaba más que a todos los discípulos, y la besaba frecuentemente en la [boca]. Los demás [discípulos] [se acercaron a ella para preguntar]. Ellos le dijeron: “¿Por qué la amas más que a todos nosotros?”. El Salvador respondió y les dijo: “¿Por qué no os amo a vosotros como a ella?” (EvF 55b)

Encontramos aquí a un Jesús que intercede por su pareja, cortando en el acto los ataques gratuitos de los discípulos. Hay otros ejemplos similares de las envidias que la relevancia de María, en su calidad de apóstol, despierta dentro de la comunidad. El texto llamado *Pistis Sofia* o *Sabiduría de Jesucristo* –texto gnóstico copto de los siglos III–IV perteneciente a los códices Nag Hammadi, descubiertos en Egipto 1945– contiene una serie de diálogos que nos presentan a María como discípula plena de Jesús, igual entre los discípulos hombres, detentando una autoridad para enseñar que recibe directamente de Jesús.

[...] Ella dijo: 'Mi Señor, dame el mandato de hablar abiertamente.' Y Jesús, el compasivo, respondió y le dijo a María: 'María, tú, bendita, a quien perfeccionaré en todos los misterios de los de lo alto, habla abiertamente, tú, cuyo corazón está elevado al reino de los cielos más que todos tus hermanos.'" (Cap 17) [...] "Entonces, sucedió que cuando María terminó de decir estas palabras, él dijo: 'Bien dicho, María, porque eres bendita entre todas las mujeres de la tierra, porque tú serás la plenitud de todas las plenitudes y la perfección de todas las perfecciones.' (Cap 19)

El *Pistis Sofia* retrata, además, a otras mujeres en condición de igualdad teológica con los discípulos hombres, tomando la palabra y dialogando con Jesús. Mujeres como Martha (ej. Cap 39;73) o Salomé (ej. Cap 58;132) tienen la oportunidad de cuestionar a Jesús y son animadas a expresar sus ideas al grupo de mujeres y hombres presentes. Pero como en el

Evangelio de Felipe, su presencia y su protagonismo despiertan envidias, en este caso en boca de Simón Pedro:

[...] Y Pedro se adelantó y dijo a Jesús: 'Mi Señor, no soportaremos a esta mujer, porque ella toma la oportunidad de nosotros y no ha dejado que ninguno de nosotros hable, sino que ella discurre muchas veces.' (Cap 36) [...] María se adelantó y dijo: "Mi Señor, mi mente siempre está comprendiendo, en todo momento para adelantarse y exponer la solución de las palabras que ella ha pronunciado; pero tengo miedo de Pedro, porque me amenazó y odia a nuestro género." (Cap 72)

En este arrebato misógino, un Pedro iracundo y falto de argumentos para desafiar a María, la ataca por su condición de género. Su desprecio no se limita a la ausencia de argumentos en una discusión puramente doctrinal, sino que se niega a llamarla por su nombre limitándose a un despectivo “esa mujer”. En el segundo capítulo –bastante más adelante del libro– María le expresa a Jesús con rotundidad la animadversión que Pedro les tiene por el simple hecho de ser mujeres. De modo que, el *Pistis Sofia* no solo nos ofrece el relato de comunidades cristianas donde mujeres y hombres tomaban la palabra en igualdad de condiciones en los debates teológicos, sino que muestra cómo incluso en ambientes igualitarios la misoginia seguía presente.

Pero el retrato más sugerente y disruptivo que encontramos hasta la fecha en los EA es el del *Evangelio de María de Magdala*, del cual han sobrevivido algunos fragmentos descubiertos en 1896.

Síntoma de su condición disruptiva en el relato patriarcal católico son las omisiones que he encontrado durante la realización del trabajo. A pesar de basarse en los mismos tres códices (Tuckett & Gregory, 2007), durante el proceso de trabajo he tenido que recurrir a cuatro fuentes distintas hasta llegar a la versión más completa del *Evangelio de María*.

La omisión más significativa se encuentra en el libro de referencia en lengua castellana de *Los Evangelios Apócrifos*, obra de Santos Otero. La edición de 1956 (p.106) suprime casi por completo la presencia y la agencia de María, mientras que la edición de 2005 (p.39) aunque ofrece un relato simplificado de los acontecimientos, mantiene la supresión de la mayoría del texto. En la edición de Piñero (2022, p.376) –una versión más accesible y reducida de los EA– si aparece el discurso completo pero con alguna discrepancia significativa –que estimo muy relevante– con la traducción de Karen L. King (2003, p.13). Comprobadas las significativas lagunas en las ediciones en castellano, me centraré en la traducción de la académica estadounidense.

A pesar de la brevedad del texto, una vez diseccionado, este revela múltiples capas a través de la exégesis que claramente demuestran una temática pro-mujer. El relato describe a María como: 1) discípula plena de Jesús; 2) en posesión de una profunda y avanzada comprensión de los Evangelios; 3) una autoridad recibida de Jesús; y 4) desafiada por los discípulos hombres, especialmente, y de nuevo, por Simón Pedro (Topete , 2017, p. 17).

El evangelio empieza con un sermón de Jesús (1:1-4:11) y tras su partida los discípulos reunidos quedan llorando en un mar de dudas. Es entonces cuando María da un paso al frente, toma la riendas de la reunión consolando e inspirando a los presentes. Se dirige a la congregación como hermanos y hermanas –Piñero omite a esas últimas (2022, p. 377)–. Todos la escuchan y aceptan sus palabras, a partir de la cuales empiezan a debatir sobre el sermón recibido.

Asumiendo el liderazgo entre los apóstoles (5:4) María demuestra el respeto del que goza en el grupo. Es escuchada y su consejo es aceptado. Retomando las palabras del sermón de Jesús demuestra una comprensión más profunda que luego transmite a los demás. Gracias a su intervención el estado de ánimo del grupo cambia. Calmados ya todos, Pedro toma la palabra y la valida frente a los demás como alguien especial para Jesús, pidiéndole además que comparta con ellos la doctrina que sólo ella conoce. “Lo que se os ha ocultado, yo os lo anunciaré” (6:3) afirma María, para proseguir con sus enseñanzas de carácter gnóstico sobre la resurrección que Jesús le reveló en una visión. Las palabras de Pedro confirman que los apóstoles son conscientes de que, por encima de ellos, Jesús la prefiere a ella confiriéndole ese derecho por medio de los conocimientos avanzados recibidos en privado.

Pero al concluir su discurso dos hombres cuestionan las nuevas enseñanzas de María. Por un lado Andrés no cree que “el Salvador haya dicho esas cosas, pues estas doctrinas contienen pensamientos extraños” (10:1–2). Ya que Pedro había establecido con anterioridad que el resto de los discípulos no tenían familiaridad con esas enseñanzas secretas de María, el argumento que usa Andrés para desautorizarla resulta ilógico. Además, la doctrina expuesta por María está en consonancia con otras teologías gnósticas (Topete , 2017, p. 21), de modo que lo que Andrés parece cuestionar no es tanto su contenido como la autenticidad de la revelación divina de María. Pablo –considerado el fundador del Cristianismo– recibió su experiencia de conversión y su misión apostólica de Jesús en una revelación divina que nunca fue cuestionada, pero lo que fue válido en el caso de Pablo no parece serlo en el caso de María.

Al ataque de Andrés se une Pedro mostrando, de nuevo, su machismo: “¿Acaso él habló con una mujer sin que lo supiéramos, y no abiertamente, de forma que todos nosotros hayamos de volvernos y escucharla? ¿La habría preferido a nosotros?” (10:3-4). En un mismo texto Pedro reconoce y desafía la autoridad de María. No concibe ahora que Jesús revelara a una mujer algo que él no sepa. De nuevo, el complejo de inferioridad y la inseguridad de su liderazgo parecen ser los motivos que hacen estallar a Pedro. La rivalidad de Pedro con María se refleja también en el episodio 114 del *Evangelio según Tomás* cuando este afirma:

‘Que María salga de entre nosotros, pues las mujeres no son dignas de la vida’. Jesús dijo: ‘He aquí que yo la empujaré a que se haga varón, para que llegue a ser también un espíritu viviente semejante a nosotros, los varones; pues toda mujer que se haga varón entrará en el Reino de los cielos’.

Sin profundizar en los conceptos andróginos del gnosticismo, de nuevo vemos a un Pedro que la desprecia mientras Jesús defiende su capacidad de alcanzar la plena espiritualidad. Pedro es fuente de disputas por el control de la comunidad en los EA, pero no exclusivamente con María de Magdala, ni en los EA, ya que en el *Corpus Paulino* de NT también encontramos pruebas de sus disputas con Pablo de Tarso (Gálatas 2:11).

Tras las acusaciones de Andrés y Pedro, María rompe a llorar y confronta a este último: “Pedro, hermano mío, ¿qué piensas? ¿piensas acaso que yo he excogitado sola estas cosas en mi corazón, y que miento en lo que concierne al Salvador?” (10:5). Levi toma la palabra e interpela a Pedro defendiendo el derecho de María a enseñar, así como la integridad de su carácter, recordándole que su autoridad proviene directamente de Jesús:

‘Pedro, desde siempre has sido colérico. Ahora te veo ejercitándote contra las mujeres, al modo en que lo hacen los adversarios. Si el Salvador la ha hecho digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Con seguridad el Salvador la conoce bien; por esto la amó más que a nosotros.’ (10:7)

La defensa de Levi ratifica el carácter misógino de Pedro, al tiempo que apoya la posición de liderazgo apostólico de María dentro de la comunidad. Refrendadas las enseñanzas de María como las propias de Jesús, Levi conmina a los demás a predicar, dando la discusión por zanjada.

A través de estos ejemplos, vemos como las descalificaciones y desautorizaciones de María de Magdala por motivos de género son rebatidas por Jesús o por otros discípulos, poniendo de manifiesto el significativo sentimiento pro-mujer dentro de las comunidades que produjeron estos textos –sin ocultar las tensiones patriarcales que generaban tales niveles de igualdad.

Para terminar el capítulo dedicado a María de Magdala, y con todo el material expuesto, cabe preguntarse cómo es posible que una figura de tal calibre ocupe una lugar tan marginal en la narrativa católica. Sin poder entrar a desarrollar este punto, considero necesario incluir este fragmento de un sermón del Papa Gregorio I (591 e.c.):

Creemos que la mujer a la que Lucas llama la mujer pecadora, a quien Juan llama María, es la misma María de la que, según Marcos, fueron expulsados siete demonios. ¿Y qué significaban estos siete demonios, sino todos los vicios? ... Está claro, hermanos, que la mujer usaba previamente el unguento para perfumar su carne en actos prohibidos... Ella convirtió la masa de sus crímenes en virtudes, para servir enteramente a Dios en penitencia. (Ehrman, 2008, p. 190)

Este es el primer extracto de la Iglesia que sanciona oficialmente a María de Magdala como figura reprobable del catolicismo. Mezclando arbitrariamente datos de varios evangelios y de varios personajes distintos, el Papa Gregorio I hizo que la apóstol María de los EC quedara totalmente sepultada por la infamia patriarcal bajo el nuevo título de *María Magdalena la prostituta arrepentida*. No debería sorprender entonces que la figura positiva y trascendente de la María de los EA, líder privilegiada de comunidades cristianas igualitarias, desapareciera del relato canónico cristiano durante siglos.

Esta manipulación grotesca ha servido para sustentar la idea imperante hasta fecha de hoy de que Jesús nunca nombró apóstoles entre las mujeres y de que, a lo largo de la historia de la Iglesia, ellas nunca ocuparon ninguna posición de liderazgo.

4.3. ESPÍRITU SANTO

La primera aparición del “espíritu sagrado” ocurre al principio de Mateo (1:18) y equivale al “espíritu de Dios”, ya que, como indica Calvo, en el texto griego no hay indicio de que se trate de una tercera persona divina –concepto que no se consolidará como el Espíritu Santo hasta el Concilio de Nicea en 325 e.c. (Madrid, p. 91). Aun así, nos ceñiremos a la denominación católica actual. Además de la fecundación de María (Mt 1:18; Ma 1:10) y su encarnación en forma de paloma tras el bautizo de Jesús a manos de Juan (Mt 3:16), el Espíritu Santo canónico asume las veces de un conocimiento o una sabiduría por la cual los discípulos transmiten evangélico (Ma 13:11; Jn 14:25).

Aun pareciendo algo abstracto, la designación del Espíritu Santo como *femenino* tiene su relevancia por formar parte de uno de los dogmas principales de la Iglesia Católica: la Santísima Trinidad conformada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Qué este último aparezca caracterizado como mujer o como madre, no solo reconfigura la lectura androcéntrica

de la esencia divina, sino que –aun manteniendo la estructura patriarcal de la familia heteronormativa– dota de visibilidad y carácter divino al aspecto femenino.

Cuando se aborda el tema del Espíritu Santo, es crucial tener en cuenta un aspecto importante: muchos de los primeros autores cristianos, especialmente del grupo judeocristiano, se referían al Espíritu Santo como Madre. Esta perspectiva se fundamenta en el hecho de que tanto las palabras hebraica como aramea para designar Espíritu son femeninas (Van Oort, 2016, p. 1). Los textos que aluden a la naturaleza femenina del Espíritu Santo suelen ser de naturaleza gnóstica. Debido a la complejidad del tema y a las limitaciones de este trabajo, no puedo abordarlo en su totalidad, pero sí presentar algunos ejemplos representativos.

En el *Evangelio de los Hebreos* afirma Jesús: “Hace poco me tomó mi Madre, el Espíritu Santo, por uno de mis cabellos y me llevó al monte grande, el Tabor” (Eveb 2). En otro pasaje del *Libro secreto de Juan*, encontramos también a la Madre como parte de la trinidad “Yo soy el que siempre [está con vosotros]. Yo [soy el Padre], yo soy la Madre, yo soy el Hijo. Yo soy el inabarcable y el incorruptible” (LSJn 1–2). Más adelante en el mismo libro, se desarrolla una extensa y críptica declamación sobre la potencia femenina divina, donde la Sabiduría –también referida como Sofía– es identificada de nuevo con el Espíritu Santo (Piñero, 2022, p. 380).

Un último ejemplo donde la Madre asume el lugar del Espíritu Santo en la Santísima Trinidad lo encontramos en el *Evangelio de los egipcios* de Nag Hammadi, donde leemos de nuevo: “De él han provenido tres poderes desde el Silencio viviente que proviene del Padre incorruptible, ellos son el Padre, la Madre y el Hijo. Estos han venido, pues a partir del Silencio del Padre oculto” (ibid., p. 390)

De modo que, en sus orígenes, la Santísima Trinidad se parecía más a una “sagrada familia” compuesta por Padre, Madre e Hijo, ofreciéndonos una imagen de la trinidad no puramente androcéntrica. Aunque esta perspectiva fue descartada en los textos griegos, perduró durante algunos siglos más en las escrituras gnósticas.

CONCLUSIONES

Si aplicáramos el sencillo *Test de Bechdel* a los Evangelios Canónicos ninguno de ellos pasaría la prueba, lo cual tampoco debe sorprender ya que, como hemos expuesto, estos textos nacen y se desarrollan en el marco de estructuras de dominación patriarcal que subordinan a las mujeres. Independientemente de las preconcepciones que pudiera tener al inicio del proceso de trabajo –y aun siendo consciente de los postulados androcéntricos de la Iglesia Católica– mi primer objetivo era determinar el grado de misoginia a partir de una lectura directa de las hagiografías canónicas de Jesús de Nazaret.

La presencia de mujeres en los cuatro EC es escasa. Desde el punto de vista cuantitativo, la proporción entre ambos géneros queda lejos de la paridad en una narrativa con aspiraciones universales. Encontramos menos mujeres y a menudo sin nombre propio. Mientras los doce apóstoles aparecen individualizados –hay un par de nombres repetidos– cuatro de las principales mujeres en la vida de Jesús con nombre propio comparten uno solo: María de Nazaret, de Magdala, de Betania y la de Santiago.

A su exigua presencia hay que añadir una escasa influencia y protagonismo. Si bien son receptoras de milagros múltiples, cuando no están sirviendo o cuidando, escuchan sin tomar parte en la acción. En la mayoría de situaciones en las que participan de la acción nunca oímos su voz, siendo el narrador o el interlocutor masculino el que transmite su mensaje. Tan sólo hay algunos momentos excepcionales en los que una mujer dialoga con su propia voz, como es el caso de María de Nazaret en la anunciación de Lucas, o María de Magdala en la resurrección de Juan.

El último aspecto a tener en cuenta es su trascendencia, es decir, hasta qué punto sus acciones son reflejo de sus deseos y cómo estos impactan en los acontecimientos de la narrativa. En contraste con el protestantismo, la Iglesia Católica enfatiza la relevancia de María de Nazaret como modelo de mujer. Los EC proyectan en su figura la encarnación de la inmanencia. A María se le informa de su embarazo –en ningún momento se le presenta una disyuntiva–, tras lo cual sumisa y devotamente se autoproclama esclava del Señor –*Evangelio de Lucas*–. Su otro momento álgido es su presencia frente a la cruz –únicamente en Juan– donde ni dice ni hace nada –tan sólo es transferida al discípulo Juan.

A excepción de María de Magdala, el papel que juegan las demás mujeres apenas tiene ninguna trascendencia en el arco narrativo de acción o en la configuración de roles de liderazgo

femeninos. En el último tramo de los evangelios María de Magdala es presentada, en mayor o menor grado, como un personaje clave en la secuencia fundamental de la pasión-muerte-resurrección. En tres EC María es escogida como la primera en presenciar la resurrección de Jesús, y en los cuatro se le confía la misión apostólica de difundir a los demás discípulos el mensaje central de la religión cristiana: la resurrección de la carne y la vida eterna.

A la pregunta de si, en base a lo escrito, están justificadas las resistencias católicas actuales a las propuestas igualitarias feministas, la respuesta es doble. Por un lado queda expuesto que la narración coloca a las mujeres en un segundo plano, estableciendo roles femeninos claramente subordinados. El mayor logro de la figura modélica de María de Nazaret es su actitud sumisa, su capacidad reproductiva y su presencia muda en momentos puntuales.

Por otro lado, aunque el personaje de María de Magdala aparece menos en comparación con los demás apóstoles –y solo dialoga con Jesús una vez en un solo evangelio–, la mayoría de los apóstoles son incluso menos relevantes que ella. Su presencia desde el comienzo del ministerio de Jesús, durante su pasión y su muerte, es sumamente significativa. Sin embargo, el factor decisivo es su preeminencia como testigo de la resurrección y su rol apostólico –del griego "ἀπόστολος" (apóstolos) que significa "mensajero"– que Jesús le otorga al encomendarle la predicación de la “buena nueva” o evangelio a los demás discípulos. Si bien se puede inferir de los EC un debate sobre la prevalencia entre María y Pedro, lo que es difícilmente defendible en base a los textos, es la prevalencia de la mayoría de apóstoles sobre María de Magdala. Estos, más allá de su presencia nominal, poco o nada añaden al relato. Por lo tanto podemos concluir que –a pesar de tratarse de cuatro relatos heteropatriarcales en sintonía con su tiempo– la narrativa canónica sí contempla el liderazgo apostólico femenino en la figura de María de Magdala.

Los Evangelios Apócrifos, como se ha argumentado a partir del *Evangelio de María* o el *Pistis Sofia*, sostienen la idea de un ministerio de Jesús basado en un ideal igualitario en el que las mujeres tienen acceso por igual al conocimiento espiritual, y a las cuales se les reconoce la capacidad de asumir liderazgos como apóstoles de la doctrina y como participantes activas en el debate teológico comunitario.

El conjunto de narrativas cristianas recogidas en los EA muestra una mirada pro-mujer que ofrece referentes con voz propia, agencia y capacidad de liderazgo. Salvando las distancias con nuestros parámetros de igualdad de género, el listado de relatos que hemos presentado ofrece retratos de comunidades paritarias donde mujeres y hombres interpelan a Jesús –*Pistis*

Sofía–, donde María de Nazaret asume el liderazgo de la oración por encima de los apóstoles – *Evangelio de Felipe*–, y donde María de Magdala es presentada como la apóstol aventajada – *Evangelio de María*– a pesar de la animadversión explícita de Simón Pedro, entre otros. Además, la relectura de la figura del Espíritu Santo representa la integración de la feminidad, como encarnación de la sabiduría, en la esencia divina suprema –exclusivamente masculina según la ortodoxia.

Como se ha comentado más arriba, una de las principales sorpresas tras la lectura y el análisis de los EC es la asombrosa brecha entre la presencia real de María de Nazaret en los EC y su relevancia pública en las expresiones devocionales católicas. Si bien ambas Marías son sumisas, una es "una mujer" joven mientras que la otra es "virgen". La María de los EC apenas tiene presencia, y mucho menos trascendencia, mientras que la Virgen María católica está representada en infinidad de avatares, que son frecuentemente invocados e intervienen en el mundo mediante milagros, apariciones y revelaciones.

Esta Virgen María católica, contraintuitivamente, concuerda más con los retratos apócrifos de los cuales bebe gran parte de la iconografía y la mitología ortodoxia católica – aunque no se reconozca abiertamente–. Los EA nos presentan una mujer con voz propia, que ordena y dispone; aunque en ocasiones, evangelios como el de *Protoevangelio de Santiago*, también centren su foco en la concepción y en el parto virginales de Jesús.

Concluyo, por tanto, que desde un punto de vista narrativo y a pesar de las omisiones e interpretaciones androcéntricas de los Evangelios Canónicos, existen posibilidades para una lectura menos patriarcal que conduzcan a posturas más feministas. Asimismo, dentro del cristianismo apócrifo, hay enfoques significativamente menos androcéntricos que reconocen y asumen la participación y el liderazgo de las mujeres dentro del marco cristiano de raíz heteropatriarcal.

Han existido y siguen existiendo lecturas feministas e inclusivas que, basándose en relatos cristianos canónicos y apócrifos, ofrecen alternativas consistentes a la interpretación androcéntrica tradicional. Lejos de tratarse de extrañas quimeras sectarias, como he señalado anteriormente, existen tradiciones bien establecidas como es el caso de la Iglesia Sueca. Por este motivo, futuras investigaciones que contrastaran los argumentos de ambas posturas serían de gran interés ya que ayudarían a comprender cómo, a partir de una misma base canónica, se pueden establecer narrativas contrapuestas sobre una cuestión tan vital para la sociedad como es la erradicación del patriarcado.

FUENTES DOCUMENTALES

ESTILO DE CITACIÓN: APA Séptima Edición

- Calvo, J. L. (Ed.). (2022). *Los cuatro evangelios. Edición bilingüe*. Madrid: Trotta Editorial.
- Conferencia Episcopal Española. (7 de Junio de 2024). *Sagrada Biblia*. Obtenido de <https://www.conferenciaepiscopal.es/biblia/>
- King, K. L. (2003). *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*. Santa Rosa: Polebridge Press.
- Piñero, A. (2022). *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pistis Sofia* (The Gnosis Archive ed., Vols. Libro I, Capítulo 17). (s.f.). (G. S. Mead, Trad.) Recuperado el 29 de 05 de 2024, de <http://gnosis.org/welcome.html>
- Santos Otero, A. d. (Ed.). (1955). *Los Evangelios Apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones*. Madrid: La Editorial Católica.
- Santos Otero, A. d. (Ed.). (2005). *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tuckett, C., & Gregory, A. (Edits.). (2007). *The Gospel of Mary*. Oxford University Press.

BIBLIOGRAFÍA

ESTILO DE CITACIÓN: APA Séptima Edición

- Anderson, J. C. (Abril de 1987). Mary's Difference: Gender and Patriarchy in the Birth Narratives. *The Journal of Religion*, 67(2), 183–202.
- Beattie, T. (1998). Mary Magdalene, beyond the myth. *The Month*, 31(2), 74.
- Beauvoir, S. d. (1947). *Pour une morale de l'ambiguïté*. Éditions Gallimard.
- Beauvoir, S. d. (2021). *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Bernabé Ubieta, C. (2007). María Magdalena: La autoridad de la testigo enviada. En C. Bernabé Ubieta (Ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo* (págs. 19–48). Editorial Verbo Divino.
- Boer, E. A. (2004). *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene*. London: T&T Clark International.
- Cantón, M. (2001). Construyendo la religión como objeto de conocimiento antropológico. En *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión* (págs. 37–62). Barcelona : Ariel.
- Carson, M. (1990). *And they said nothing to anyone: a redaction-critical study of the role and status of women in the crucifixion, burial and resurrection stories of the canonical and apocryphal gospels*. Newcastle University.
- Claveria, S. (2018). *El feminismo lo cambia todo*. Barcelona: Paidós.

- Dolera, L. (2020). *Moder la manzana*. Planeta.
- Ehrman, P. (2008). *Peter, Paul and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend*. Oxford University Press.
- Enguix, B. (2012). *Géneros y contemporaneidades*. FUOC.
- Fernández Mostaza, E. (2019). *La sociedad (i). El proceso de socialización*. Barcelona: FUOC.
- Fiorenza, E. S. (2021). A Critical Feminist Biblical Hermeneutics of Liberation. En R. N. Brock , & T.-s. B. Liew (Edits.), *Theologies of the Multitude for the Multitudes: The Legacy of Kwok Pui-Lan* (págs. 109–130). Claremont Press.
- Foucault, M. (1977). The political function of the intelectual. *Radical Philosophy*, 17, 12–14.
- Gómez-Acebo, I. (2009). *La mujer en los orígenes del cristianismo*. Desclée de Brouwer.
- Kateusz, A. (2019). *Mary and Early Christian Women: Hidden Leadership*. Cham: Springer Nature.
- Lastesis. (2022). *Antología Femenista*. Barcelona: Debate.
- Lehtipuu, O., & Petersen, S. (Edits.). (2022). *Apócrifos cristianos antiguos : textos marginales del cristianismo primitivo*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Lerner, G. (1986). *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- Lerner, G. (1994). *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen–Seventy*. New York: Oxford University Press.
- Lorenzini, D. (Febrero de 2 de 2015). What is a 'Regime of Truth'? *Le foucaldien*, 1(1), 1–5.
- Maynes, S. (2023). *The full inclusion of women in New Testament prophetic ministry*. Virginia: Regent University.
- Morris, B. (2017). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós Básica.
- Mosterín, J. (2022). *Los cristianos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schussler Fiorenza, E. (1996). *In Memory of Her. Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. SCM Press.
- Serra, C. (2020). *Manual ultravioleta. Feminismo para mirar el mundo*. Barcelona: Penguin Random House.
- Solans, P. (2022). *La mordaza de Ifigenia*. Madrid : Ediciones Akal.
- Tervahauta, U., Miroshnikov, I., Lehtipuu, O., & Dunderberg, I. (2017). *Women and Knowledge in Early Christianity*. Brill.
- Topete , T. (2017). *The Gospel of Mary: Reclaiming Feminine Narratives Within Books Excluded from the Bible*. Irvine: University of California.
- Van Oort, J. (2016). The Holy Spirit as feminine : early Christian testimonies and their interpretation. *Hervormde teologiese studies*, 71(1), 1–6.
- Woolf, V. (2001). *A room of one's own & Three guineas*. Londres: Vintage Books.

WEBGRAFÍA

ESTILO DE CITACIÓN: APA Séptima Edición

- Bastante, J. (28 de Abril de 2023). El alumnado que elige Religión marca un nuevo mínimo histórico y los obispos culpan a la ley Celaá. *eldiario.es*. Obtenido de https://www.eldiario.es/sociedad/alumnado-elige-religion-marca-nuevo-minimo-historico-obispos-culpan-ley-celaa_1_10160820.html
- Bechdel, A. (1985). *The Rule*. Recuperado el 7 de Julio de 2024, de <https://dykestowatchoutfor.com/the-rule>
- CIS. (Noviembre de 2023). *Percepciones sobre la igualdad entre hombres y mujeres y estereotipos de género*. Obtenido de https://www.cis.es/documents/d/cis/es3428vp_Total_A
- II, J. P. (1994). *Apostolic Letter. Ordinatio sacerdotalis of John Paul II to the Bishops of the Catholic Church on Reserving Priestly Ordination to Men Alone*. Obtenido de https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html
- Lovgren, S. (6 de Abril de 2006). Lost Gospel Revealed; Says Jesus Asked Judas to Betray Him. *National Geographic*. Obtenido de <https://www.nationalgeographic.com/science/article/lost-gospel-judas-revealed-jesus-archaeology>
- Marinas, R. (23 de Marzo de 2023). El número de no creyentes alcanza un nuevo récord en España y ya suponen cuatro de cada 10. *El País*. Obtenido de <https://elpais.com/sociedad/2023-03-29/el-numero-de-no-creyentes-alcanza-un-nuevo-record-en-espana-y-ya-suponen-cuatro-de-cada-10.html>
- Naciones Unidas. (10 de Diciembre de 1948). *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Obtenido de <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Vatican-News. (2 de Octubre de 2023). Pope Francis responds to dubia submitted by five cardinals. *Vatican News*. Recuperado el 30 de 05 de 2024, de <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2023-10/pope-francis-responds-to-dubia-of-five-cardinals.html>