

RODRIGO LAHAM COHEN – ESTEBAN NOCE
(EDITORES)



CRISTIANOS, JUDÍOS Y GENTILES

REFLEXIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN
DE LA IDENTIDAD DURANTE
LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Rodrigo Laham Cohen – Esteban Noce
(editores)

Cristianos, judíos y gentiles

Reflexiones sobre la construcción de la
identidad durante la Antigüedad Tardía

IMHICIHU



CONICET

Cristianos, judíos y gentiles : reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía / Rodrigo Laham Cohen ... [et al.] ; editado por Rodrigo Laham Cohen ; Esteban Noce. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4934-18-5

1. Judaísmo. 2. Cristianismo. 3. Antigüedad Clásica. I. Laham Cohen, Rodrigo, ed.
II. Noce, Esteban, ed.

CDD 909.04924

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: Fragmento del pavimento musivo de la sinagoga de Hammat Tiberias (ca. IV d.C.) con representación de figura antropomorfa (¿Helios?) en el centro de un disco zodiacal. Foto de Zev Radovan, 1994. (c) The Center for Jewish Art at the Hebrew University of Jerusalem

© 2021 Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas

ISBN 978-987-4934-18-5

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET)

Saavedra 15, 5to. piso, C1083ACA, Buenos Aires, Argentina

Tel.: 4953-2042/8548 • imhicihu@conicet.gov.ar • www.imhicihu-conicet.gov.ar/

ÍNDICE GENERAL

Presentación	5
Índice de autores y autoras	9
Identidades confusas y jerarquías cuestionadas. Un análisis del episodio de Pablo y la esclava oracular / MARIANO SPLENDIDO	11
Indagaciones en torno a los judíos en <i>Quaestiones Convivales</i> de Plutarco: un análisis discursivo / ANALÍA V. SAPERE	25
Judíos reales y judíos retóricos en la Antioquía de Juan Crisóstomo / ANDREA SIMONASSI LYON	47
Sobre el uso de <i>paganus</i> , <i>gentiles</i> y otros términos por los cristianos de la Antigüedad Tardía. Consideraciones iniciales a partir de los <i>Sermones</i> de Máximo de Turín / ESTEBAN NOCE	63
Consecuencias sociorreligiosas de la destrucción de la sinagoga y de la conversión forzosa de los judíos de Menorca en 418 e.c. / RAÚL GONZÁLEZ SALINERO	79
La actitud de Agustín frente a los judíos / ANDERS-CHRISTIAN JACOBSEN y MARGRETHE KAMILLE BIRKLER	103
¿Quién es el enemigo? Algunas reflexiones sobre identidad y otredades en los enciclopedistas latinos tardíos / JULIETA CARDIGNI	115
Nombres e identidad. El caso de los judíos y las judías entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media / RODRIGO LAHAM COHEN	131

PRESENTACIÓN

Publicamos este libro con el deseo de dar a conocer a la comunidad los resultados alcanzados por las investigadoras y los investigadores que conformaron los Proyectos de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) 2016-0583 y 2017-2060. Dada la afinidad temática entre uno y otro, el hecho de que se hayan desarrollado de manera articulada resultaba tan previsible como lo es ahora, próximos a finalizar, la presentación conjunta de sus aportes.

El PICT 2016-0583 –“La literatura *Adversus Iudaeos* en la Antigüedad Tardía”– ha sido dirigido por el Dr. Rodrigo Laham Cohen y ha tenido como ámbito de funcionamiento el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). El PICT 2017-2060 –“El enemigo como recurso para la construcción de la identidad socio-religiosa en el cristianismo y el judaísmo entre los siglos I y VII”–, en tanto, ha sido dirigido por el Dr. Esteban Noce y ha estado radicado en el Instituto de Historia Antigua y Medieval “Prof. José Luis Romero”, perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Las investigadoras y los investigadores nucleados en ambos proyectos han procurado analizar el modo en el cual, desde la Antigüedad Clásica hasta el temprano Medioevo, las autoridades religiosas apelaron a la otredad para definir la identidad –en proceso de construcción– de los colectivos cuya representación se adjudicaban: con frecuencia, los obispos recurrieron a figuras negativas –“pagano”, “gentil”, “hereje”, “judío”– para explicar a su feligresía cómo debía comportarse un cristiano; los rabinos, de similar manera, empleaban términos como “adoradores de estrellas”, “epicúreos” o “naciones” a fin de expresar ante sus oyentes y lectores cuál era el comportamiento incorrecto. La presencia de estos términos en uno u otro discurso, sin embargo, no debe ser siempre leída en tanto que referencia a sujetos reales sino, en la mayor parte de los casos, como un recurso de naturaleza retórica a figuras construidas discursivamente –y convenientemente caricaturizadas– en procura de aleccionar a la propia comunidad a la cual se dirigía el mensaje.

Los capítulos que componen el libro analizan este problema desde diversos puntos de vista con la intención de indagar, por un lado, en torno a los discursos que

aspiraron a constituir identidades; por otro, a conocer tan adecuadamente como sea posible los contextos sociales –muchas veces refractados más que reflejados por los textos que han llegado hasta nuestros días– en que tales discursos fueron generados y difundidos.

El orden de los capítulos sigue un criterio cronológico. Por tal razón, el recorrido comienza con el trabajo de Mariano Splendido, quien recurre al Nuevo Testamento para analizar el modo en el que el autor de *Hechos de los Apóstoles* dio cuenta de la compleja experiencia de los hombres y mujeres que, durante las décadas finales del siglo I y las primeras del II, se volcaron hacia un novedoso movimiento que habría de devenir “cristianismo” solo con el paso del tiempo. A continuación, Analía Sapere considera las referencias de Plutarco (ca. 50-120 d.C.) a los judíos prestando particular atención a su contexto textual en las obras del hombre de Queronea. Andrea Simmonassi Lyon analiza el modo en que Juan Crisóstomo (347-407 d.C.) representó a los judíos en sus textos (entre los que destacan las *Homilias contra judíos*) y la posible vinculación de tal prédica con los judíos reales, de los cuales solo se tiene conocimiento a partir de la evidencia epigráfica. A partir de los discursos de Máximo de Turín (...398-...423), Esteban Noce invita a reflexionar tanto respecto del modo en que los términos *paganus*, *gentilis* y *gentes*, entre otros, han sido tradicionalmente empleados, como sobre las dificultades que tal proceder supone para el estudio de la cristianización del Imperio romano. Raúl González Salinero hace foco en la famosa carta de Severo de Menorca que narra la conversión de los judíos de la ciudad en el 418 d.C. y, a partir de ella, se propone reconstruir, con gran atención a detalles que en muchas ocasiones se pasan por alto, diversos aspectos relativos al evento. Anders-Christian Jacobsen y Margrethe Kamille Birkler, por su parte, se detienen en los escritos de Agustín y rastrean la posición del hombre de Hipona frente a los judíos a partir de sus epístolas y de obras fundamentales como el *Tratado contra judíos*, la *Replica a Fausto el maniqueo* y *La ciudad de Dios*. Julieta Cardigni aborda la obra de Fulgencio el Mitógrafo (siglo V d.C.) para evidenciar la manera en que los textos enciclopédicos latinos tardíos operaron sobre la tradición clásica en procura de construir nuevos modelos de identidad cultural. El libro se cierra con el capítulo de Rodrigo Laham Cohen, quien investiga la evolución de los nombres utilizados por los judíos itálicos de la Antigüedad Tardía al Alto Medioevo y, desde tal análisis, reflexiona no solo sobre la importancia de los nombres en la constitución de la identidad, sino también sobre la temática de la rabinización de Europa.

Agradecemos a las investigadoras e investigadores que aceptaron formar parte de los proyectos PICT 2016-0583 y 2017-2060 y que contribuyeron con su trabajo a la realización de este volumen. Por supuesto, nuestro especial agradecimiento al Estado argentino, el cual, en primer lugar, ha financiado ambos proyectos a través

del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT) de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de la República Argentina); luego, ha asumido las tareas relativas a la edición del libro a través del IMHICIHU.

Es nuestro deseo que las reflexiones siguientes estimulen el desarrollo de nuevas investigaciones sobre estas temáticas.

RODRIGO LAHAM COHEN

ESTEBAN NOCE

Julio de 2021

ÍNDICE DE AUTORES Y AUTORAS

Margrethe Kamille Birkler es maestranda en el programa de Teología y Arte de la *Aarhus Universitet* (Dinamarca), donde también se desempeña como estudiante asistente. Forma parte del área de tesorería de la *International Association of Patristic Studies* (IAPS). Su investigación se centra en la tradición patrística y en el teólogo y filósofo moderno Paul Tillich.

Julieta Cardigni es Doctora en Lenguas y Literaturas Clásicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la misma universidad. Su principal línea de investigación consiste en el análisis del discurso de textos literarios y filosóficos en la Antigüedad Tardía. Desarrolla tareas docentes en el Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas y de Posgrado de la FFyL-UBA así como también en el Departamento de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional (UNIPE).

Raúl González Salinero es Doctor en Historia Antigua por la Universidad de Salamanca y actualmente Profesor de esta disciplina en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de Madrid. Ha sido investigador post-doctoral del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) en la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma y *Visiting Scholar* en las Universidades de Cambridge, Parma, Paris IV-Sorbonne, Bari Aldo Moro y Alma Mater Bologna. Está especializado en el estudio de los conflictos sociorreligiosos en la Antigüedad tardía (principalmente del antijudaísmo cristiano) y de los orígenes del cristianismo.

Anders-Christian Jacobsen es Doctor en Teología por la *Aarhus Universitet* (Dinamarca) y Profesor en el área de Teología Sistemática y Arte en la misma universidad. Integra el *Center for the Study of Antiquity and Christianity* (C-SAC) en la Aarhus Universitet. Se desempeña como tesorero de la *Association of Patristic Studies*. Dirige el proyecto Marie Curie “The History of Human Freedom and Dignity in Western civilization”, financiado por la Unión Europea. Es también parte del *Aarhus Institute of Advanced Studies* (AIAS). Sus líneas de investigaciones

principales se concentran en la patrística, principalmente en las figuras de Orígenes, Ireneo y Agustín.

Rodrigo Laham Cohen es Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET), donde también se desempeña como vicedirector. Es profesor de Historia Antigua en la UBA y en la Universidad Nacional de San Martín. Sus principales líneas de investigación se centran en la historia de los judíos y las judías en la Antigüedad Tardía.

Esteban Noce es Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Historia Antigua y Medieval “Prof. José Luis Romero” y como docente de Historia Antigua Clásica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Sus investigaciones abordan diversas problemáticas relativas al proceso de cristianización del Imperio romano, fundamentalmente en la Italia septentrional durante las décadas finales del siglo IV y las primeras del V.

Andrea Simonassi Lyon es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en el nivel medio. Es doctoranda de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, desarrollando sus actividades en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas. Su investigación aborda las homilías de Juan Crisóstomo a fin de analizar la interacción entre los judíos y los cristianos en la ciudad de Antioquía de Siria hacia fines del siglo IV.

Analia V. Sapere es Doctora en Lenguas y Literaturas Clásicas por la Universidad de Buenos Aires. En la actualidad se desempeña como Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Sus investigaciones se centran en el estudio del género biográfico en la Antigüedad. Además, es docente de Filología Griega y de Lengua y Cultura Griegas (UBA) y de Griego y del taller Textos en la Universidad Pedagógica Nacional.

Mariano Agustín Splendido es Doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Hoy en día se desempeña como Investigador del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), perteneciente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Es jefe de trabajos prácticos en la asignatura Historia General II (UNLP) y docente de la Maestría de Estudios Clásicos de la Universidad de Buenos Aires. Sus principales líneas de investigación se centran en la historia y literatura de las primeras comunidades cristianas.

IDENTIDADES CONFUSAS Y JERARQUÍAS CUESTIONADAS UN ANÁLISIS DEL EPISODIO DE PABLO Y LA ESCLAVA ORACULAR

MARIANO SPLENDIDO

Introducción

No hay duda de que el autor de Hch fue un hábil narrador, conocedor de tramas argumentales propias de los relatos de viajes y aventuras de la novela grecorromana. Malentendidos, encarcelamientos, naufragios y turbas iracundas acompañan el derrotero de la fe en Cristo por las ciudades del Mediterráneo. Pedro y Pablo alcanzan la estatura de grandes héroes al recibir revelaciones y visiones (Hch 9.3-5; 10.9-15; 16.9; 18-9-10; 22.17-21; 23.11; 27.23-25), ser rescatados por seres celestiales o portentos (Hch 5.19-20; 12.7-11; 16.26) o realizar milagros (Hch 3.6-8; 9.40; 14.8-10; 16.26; 19.11-12; 20.9-12; 28.3-6).

La historia que nos conserva Hch, destinada, como Lc, al *κράτιστος Θεόφιλος*, es un relato meticulosamente construido con fines apologéticos y organizativos. La búsqueda de un consenso pacífico entre diversas vertientes de creyentes parece ser la aspiración máxima de su autor, que pertenecería a una tercera generación de creyentes en Éfeso, ciudad en la que habría varias iglesias hacia el 115-120 d.C.¹. Las cartas de Pablo habrían conocido una primera edición en esta urbe, aumentando el interés por el autoproclamado apóstol de los gentiles, que, no obstante, seguía siendo una figura compleja para ciertos grupos de fieles (Koester, 1995: 119-140; Pervo, 2012: 97-106). En este sentido, Hch promueve un Pablo alejado de exabruptos, celos, rupturas y reproches para mostrarlo en amable sintonía con los apóstoles de Jerusalén y con una misión orientada en primer lugar a las sinagogas. Evidentemente el autor conoce información histórica más o menos precisa del itinerario paulino y

¹ Seguimos la datación tardía de Hch, ubicada en las primeras décadas del siglo II d.C. Fitzmyer (1981: 53-62); Esler (1987: 27-30); Pervo (2006: 15-200). Sobre la identidad del autor de Lc-Hch hay diversas opiniones. Varios analistas como Munck (1967: xxix-xxxv) y Hengel (1979: 59-68) reconocen a un compañero de Pablo, el médico Lucas preferentemente, como redactor del texto; otros como Conzelmann (1966: 298-316) y Fitzmyer (1981: 35-52) se inclinan por considerar que la autoría se debe a un cristiano proveniente de la gentilidad.

el público al que este apóstol se dirigía: los gentiles. Pese a eso, transforma las noticias históricas en episodios donde se vuelcan inquietudes y tensiones propias de los cristianos de las primeras décadas del siglo II².

Este trabajo se propone identificar en el episodio de Pablo y la esclava oracular de Filipos (Hch 16.16-19) tres cuestiones que evidenciarían que el autor está promoviendo una reflexión acerca del comportamiento de los fieles en el seno de la ciudad: la relación con otros cultos, la identidad socio-religiosa y la autoridad doméstica. Para analizar esto recurriremos no solo al vocabulario del pasaje en cuestión, sino que propondremos comprender las acciones que ocurren en el episodio en comparación con otros materiales de la doble obra lucana y otra literatura cristiana contemporánea.

El πνεῦμα Πύθωνα y el Θεος Ὑψίστος

Algunos analistas como Richter Reimer (1995: 154-156) y Matthews (2001: 89-90) han comprendido el episodio de la παιδίσκη de Filipos como una confrontación de divinidades, lo cual no es errado. La misión de Pablo en Hch es presentada como amenazadora para las deidades locales, como ocurre en Éfeso (Hch 19.23-28), e incluso los espíritus reconocen su identidad, tal como sucede en el episodio de los hijos de Esceva (Hch 19.15). Estos elementos refuerzan el paralelo entre el misionero y Jesús, y, si observamos finamente, colocarían a Pablo por encima de Pedro en cuanto a autoridad. En Hch tenemos solo un testimonio de la actividad exorcista de Pedro en Jerusalén (5.16)³, pero esta es presentada en el marco de uno de los resúmenes acerca de la vida de la comunidad y, sobre todo, después que Pedro se ha vuelto el portavoz del Espíritu Santo ante el fraude de Ananías y Safira, a quienes Satanás habría tentado⁴.

El exorcismo que Pablo opera en la παιδίσκη oracular es un caso extraño. El autor de Hch presenta a la muchacha como poseedora de un πνεῦμα Πύθωνα, es decir, un espíritu vinculado con la serpiente Pitón y asociado con el dios Apolo. Quienes comparan Hch 16.16-19 con Lc 8.26-39, en donde Jesús exorciza al endemoniado de Gerasa, dividen sus opiniones acerca de la clase de espíritu que habita

² Conzelmann (1963:128-135), Haenchen (1968: 370-374) y Walanskay (1983: 15-67) propusieron que Hch tenía por objetivo mostrar un cristianismo políticamente inocuo y bien recibido por las autoridades imperiales, postura que recibió duras críticas de parte de aquellos que privilegiaban en el relato la polémica relacionada al vínculo con el judaísmo. Maddox (1982: 67); Barret (1961: 63).

³ En Lc 9.1 el Jesús lucano otorga a los doce apóstoles, con Pedro a la cabeza, δύναμις y ἐξουσία sobre los demonios, habilidad que también reciben los setenta discípulos (Lc 10.17).

⁴ Marguerat (2002: 137) explica que la comunidad (πληθος) adquiere la categoría de ἐκκλησία mediante la acción del juicio de Dios, que se realiza a través de la palabra del apóstol. Cf. Witherington (1998: 219-220).

en la joven. Richter Reimer (1995: 154, 171-174), Brenk (2000: 3-21) y Matthews (2001: 88) observan que no se describe negativamente al espíritu, ya que no se lo denomina πονηρός (cf. Hch 19.12-13,15) ni ἀκάθαρτος (Lc 4.33; 6.18; 9.42; 11.24; Hch 5.16). A esto debemos agregarle que no se habla de δαμιόνιον (cf. Lc 4.33; 6.18; 9.1; 11.15, 19-20)⁵, mucho menos de διάβολος (cf. Lc 4.2-3,5-6, 13; 8.12), sino simplemente de πνεῦμα. Esto nos señala, como dice Klutz (2004: 215-217, 244-247), que el espíritu que actúa en la joven no es demoníaco, sino premonitorio⁶. Por contraposición, el Jesús lucano se ha enfrentado a espíritus impuros que provocan severo daño a sus víctimas, alejándolas de sus familias y exponiéndolas al peligro.

Si consideramos a la παιδίσκη una mediadora de un espíritu de adivinación, eso explicaría su actividad errática, ya que va del ágora al προσευχή día tras día, y también la vaguedad de su discurso. En este punto es interesante observar que Hch designa la actividad de la muchacha con el verbo μαντεύομαι, que normalmente es traducido por “pronunciar oráculos” o “decir la fortuna”, y que supone una carga despectiva en cuanto a la sentencia emitida, ya que carece de precisión y en general se la vincula con el fraude. La proclama de una profecía veraz generalmente se expresa en Lc-Hch con los verbos σημαίνω (Hch 11.28) o, más directamente, προφητεύω (Lc 1.67; 22.64; Hch 2.17-18; 19.6; 21.9). Al decir que la joven pronuncia oráculos y que cobra por ellos, el autor la estaría colocando en inferioridad de condiciones frente a los misioneros de Cristo. Pablo no es apóstol para Hch⁷, pero sí es un profeta y un maestro, características que son particularmente subrayadas en el capítulo 16. Por un lado, su inspiración celestial queda confirmada al recibir en Tróade la ὄραμα del ἀνήρ Μακεδών que le clarifica el rumbo (Hch 16.9)⁸, un rumbo que anteriormente no parecía muy definido a raíz de cierta tirantez con

⁵ En Lc 4.33 el autor habla de πνεῦμα δαμονίου ἀκαθάρτου, o sea un espíritu demoníaco inmundado.

⁶ Kistemaker (1990: 592) y Johnson (1992: 297), siguiendo posiblemente lo que Juan Crisóstomo (*Homilias a los Hechos de los apóstoles*, 35) propone, ponen en paralelo a la esclava con Simón Mago (Hch 8.9-11) y con Elimas (Hch 13.6-8) al considerar que en los tres casos es Satanás quien se opone a la misión.

⁷ Solo en Hch 14.4 y 14 se llama ἀπόστολοι a Pablo y Bernabé. Sin embargo, en 1.21-22, en la reunión para reemplazar a Judas, se explicita que para ser un apóstol se debe haber sido testigo del ministerio terreno de Jesús. Cf. Burchard (1970: 136-168); Praeder (1983: 107-129); Jervell (1986: 378-392); Beker (1993: 517-519). Pablo era una figura compleja para las primeras generaciones cristianas, por lo cual uno de los objetivos del autor de Hch sería legitimar su actividad. Baur (1963: 1-146); Jervell (1972: 153-183); Gaventa (1985: 439-449); Campbell (2007: 49-52); Sterling (2008: 74-98); Buttica (2018: 411-442).

⁸ Strelan (2004: 183-184) opina de manera similar, pero enfatiza tres particularidades: que el autor de la doble obra lucana usa ὄραμα para referirse a la visión (Hch 7.31; 9.10, 12; 10.3, 17, 19; 11.5; 12.9; 18.9) y el verbo ὄραω para calificar su accionar (Lc 1.11; 22.43; 24.34; Hch 7.2, 30; 13.31); que la denominación ἀνήρ Μακεδών (16.9) tiene un sentido abarcativo de la gentilidad (similar a la expresión ἀνήρ Αἰθίοψ en Hch 8.27); que la expresión ἐζητήσαμεν ἐξελεῖν εἰς Μακεδονίαν (Hch 16.10) supone deliberación y discernimiento por parte del equipo apostólico. Cf. MacGregor (1955: 215); Philhofer (1995: 156-158); Dunn (1996: 218).

las personas divinas (Hch 16.5-6)⁹. Cuando los planes humanos se oponen a las directivas celestiales, la misión no encuentra un norte¹⁰. Por otro lado, Pablo se muestra como un διδάσκαλος en el προσευχή a las afueras de Filipos, sentándose y dialogando con las asistentes (Hch 16.13).

En el encuentro entre la παιδίσκη y los misioneros, el relator aún mantiene la narración en la primera persona del plural, la cual desaparece solo cuando Pablo decide actuar individualmente. Lo que provoca al apóstol es la insistencia de la joven en una declaración concreta: Οὔτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ Θεοῦ τοῦ Ὑψίστου εἰσὶν οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας. ¿A qué divinidad se refiere con Θεος Ὑψίστος? ¿A Apolo?, ¿a Yahvé? Cobb (2019: 187, 190-191) y Gaventa (2003: 238) ven en esta proclama una yuxtaposición de significados, al estilo de la heteroglosia bajtiniana, que dan carácter ambiguo a lo que se dice. Un oyente gentil podría interpretar que el Dios Altísimo es cualquiera del panteón grecorromano, ya que el discurso no es claro. Evidentemente los lectores de Hch comprenderían la expresión de la joven, muy utilizada en la doble obra lucana (Lc 1.32, 35, 76; 2.14; 6.35; 8.28; 19.38; Hch 7.48). Al hablar de un ὁδὸς σωτηρίας, se crearía la misma dificultad, ya que los creyentes asocian la expresión “camino” con el conjunto de los hermanos en la fe (Hch 9.2; 19.9, 23; 22.4; 24.14, 22), pero para otros oídos esto podría entenderse como una alusión a cualquier otro culto místico (Cf. Trebilco 1989: 51-73; Cobb 2019: 192). Lo cierto es que, sea como sea, la παιδίσκη no miente, y, es más, dice el oráculo espontáneamente, como arrastrada por la fuerza de los representantes del Θεος Ὑψίστος, descuidando la ganancia.

El πνεῦμα Πύθωνα no hace sufrir a la joven, sino que es su don y la base de su sustento, ya que provee a sus κύριοι. Al encontrarse con los misioneros cristianos, este espíritu inferior parece perder el control de sus oráculos, obsesionado con Pablo, Silas y Timoteo. Pese a que todos sufren los gritos de la joven, solo Pablo reacciona y la exorciza. Este acto no es resultado de la fe de la παιδίσκη ni de la piedad del apóstol, sino de un arrebato. A diferencia de Jesús, Pablo no entabla un diálogo con

⁹ Strelan (2004: 89-93) considera que se debe diferenciar entre el Espíritu Santo (16.6) y el espíritu de Jesús (16.7), ya que implicarían experiencias distintas. Para referirse al accionar del Espíritu Santo se usa el verbo κωλύω, que se refiere a una intervención humana en la mayoría de los casos que se hallan en la doble obra lucana (Lc 6.29; 9.49-50; 11.52; 18.16; 23.2; Hch 8.36; 10.47; 11.17; 24.23; 27.43); al hablar del espíritu de Jesús, posiblemente se refiere a alguna visión en forma angelical-celestial de Jesús (al estilo de la de Hch 9.5). Farahian (1993: 197-207) observa tres intentos en el accionar paulino, cada uno asociado a un nombre divino; los dos primeros son infructuosos (16.6-7), pero finalmente Dios permite la misión (16.10).

¹⁰ Históricamente hablando podría pensarse que al focalizar la atención en el Espíritu el autor nos está ocultando un fracaso de Pablo. Si vamos a Gal (1.6-10, 3.1-5, 4.12-20), hallamos que las comunidades gentiles de la zona se han volcado a la circuncisión, situación que deviene en el cuestionamiento de la misión paulina. MacGregor (1955: 213); Breytenbach (1996: 99-170). Al verse sin un horizonte esperanzador, Pablo habría dirigido sus pasos hacia Macedonia, adonde Hch prefiere decir que se le rogó que fuera.

la persona liberada; podría decirse que no se preocupa para nada de la muchacha, quien, junto con el espíritu, desaparece del relato.

El exorcismo de la esclava mántica no es un exorcismo dentro de los parámetros establecidos. La disputa entre dioses evidentemente se resuelve a favor de Yahvé, pero esa no parece ser la intención de Pablo, quien actúa simplemente por irritación (aspecto sobre el que volveremos). El πνεῦμα de la muchacha es real, pero, como indica el verbo μαντεύομαι, inestable e impreciso. ¿Es esto un indicio de que los cristianos de las primeras décadas del siglo II tenían en muy baja consideración a adivinos y otros nigromantes? Podría pensarse que con este relato se ridiculiza a quienes viven de estas artes, personajes marginales a los que simplemente hay que hacer callar para que no entorpezcan la prédica de la fe. ¿Le otorgaría esto cierta comicidad a la narración para los oídos de las audiencias en las ἐκκλησίαι? Es verosímil que así fuera, ya que la literatura grecorromana ridiculiza a estos individuos de fiabilidad dudosa (Heliodoro, *Etiópicas* 427; Luciano de Samosata, *Alejandro o El falso profeta*); la ficción cristiana de los *Hechos de Pedro* (esp CodVerc 17-18) profundizó esta crítica con la figura de Simón Mago.

La παιδίσκη, los δούλοι, los Ἰουδαῖοι

La confrontación entre Pablo y la muchacha está cargada de un simbolismo social muy potente para la comunidad de creyentes. Primeramente es interesante señalar que entre el misionero y la joven hay una notoria diferencia de género y estatus: él es un hombre libre y ella es una mujer esclava. Sin embargo, el encuentro entre ambos provoca una alteración de estas categorías.

Pablo ha llegado a Filipos como resultado de una visión esclarecedora que le ha ordenado predicar a los gentiles. Pese a esto, el misionero se dirige al προσευχή judío local, no al ágora. El autor de Hch nos muestra en el capítulo 16 un Pablo que, irónicamente, insiste en judaizar, aspecto que queda patente con la circuncisión de Timoteo, hijo de una Ἰουδαίας πιστῆς (Hch 16.1,3)¹¹. Al encontrarse con la esclava, Pablo se enfrentaría plenamente a la gentilidad.

Que la joven sea designada como παιδίσκη no indicaría simplemente su edad, sino también su posible condición de nacida y criada en un οἶκος. La doble obra lucana menciona a otras dos παιδίσκαι en el relato, la primera de ellas perteneciente al sumo sacerdote (Lc 22.56-57), la segunda a una creyente de la comunidad de Jerusalén (Hch 12.12-16). Dejaremos para más adelante la consideración del rol

¹¹ Mucho se ha debatido acerca de la circuncisión de Timoteo. En Gal 2.3 Pablo subraya que Tito, otro de sus colaboradores, no fue compelido a circuncidarse pese a ser griego. Cf. Rius-Camps (1984: 90-91); Fitzmyer (2003: 232-235).

esclavo en la cosmovisión de Lc-Hch, pero en materia de estatus, no deja de ser significativo que una mujer de condición servil sea la que provoque a Pablo.

La παιδίσκη designa a Pablo y Silas como δούλοι τοῦ Θεοῦ τοῦ Ὑψίστου, expresión que podría comprenderse de diversas maneras. Por un lado, como dice Cobb (2019: 196), decir que los misioneros son esclavos puede interpretarse como una verdad metafórica, dado que serán tratados como tales por las autoridades de Filipos. Esta propuesta descansa en una lectura que entiende la narración de Hch como tendiente a la reversión carnavalesca en los episodios. Por otro lado, δούλος es utilizado por el mismo Pablo en sus cartas como un epíteto propio de la retórica de la autoridad¹². Que la esclava utilice esta palabra en relación a Pablo en una obra en la que a este se le niega el título de apóstol no deja de ser sospechoso.

Más allá de las propuestas anteriores, todas verosímiles, la presentación de Pablo como δούλος τοῦ Θεοῦ podría entenderse como un recordatorio de su pertenencia a la divinidad y el deber de obediencia hacia la misma. Si evidentemente el propósito del autor en Hch 16 es mostrarnos un Pablo frustrado (Hch 16.5-6) y que no cumple el encargo de ir a la gentilidad, las palabras de la esclava oracular tendrían como objetivo la provocación. La reacción del misionero no sería entonces por el escándalo de la insistente muchacha, sino porque entendería que su proyecto de misión está siendo cuestionado.

Un último aspecto aporta a la confusión de identidades que el autor de Hch quiere corporizar en Pablo. Al realizar el exorcismo, los amos de la παιδίσκη ven perdida una fuente de ingresos y arrastran a Pablo y Silas al ágora. Es interesante que la expulsión del πνεῦμα Πύθωνα ha ocurrido, aparentemente, camino al προσευχή, el lugar que Pablo ha elegido para la misión, pero los κύριοι de la joven arrastran al misionero al ágora, el centro cívico y religioso de la colonia romana. El autor de Hch ha construido inteligentemente un relato en el que la gentilidad, en la ὄραμα del varón macedonio, lleva a Pablo de Tróade a Filipos, y, una vez allí, un πνεῦμα inferior lo conduce del espacio judío por excelencia al espacio gentil, donde debe encarar a las autoridades romanas.

Ahora bien, en el ágora, Pablo y Silas son acusados de ser Ἰουδαῖοι. A diferencia de las acusaciones que les hacen a Pablo y sus colaboradores en Tesalónica, en donde la βασιλεία de Jesús es el problema (Hch 17.6-7), en Filipos el crimen de Pablo es

¹² Pablo se autodenomina δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ en Flp 1.1 y Rom 1.1. Esta metáfora, con claro sentido de liderazgo, reaparece en Col 4.12, aplicada a Épafras, un discípulo de Pablo, y en Tit 1.1 (δούλος Θεοῦ). Martín (1990: 86-116) opina que designarse como δούλος es parte de la estrategia retórica de Pablo para mostrar su apoyo a los sectores sociales más bajos; Garnsey (1996: 242) interpreta que esta auto-designación tiene por objetivo ejemplificar la obediencia. Cf. Byron (2003: 177-180); Shaner (2018: 42-62). Cf. Sgo 1.1; Jd 1; 2Ped 1.1.

solo ser un judío en actividad proselitista¹³. En otras partes de Hch él proclama su identidad judía abiertamente (13.17, 38; 21.39; 22.1, 3; 23.6; 26.5; 28.17), pero aquí es lo que lo condena. ¿Quiere ser irónico el autor con esto? El misionero viene con una proclividad marcada hacia el ámbito sinagogal y sus simpatizantes. Podríamos decir que Pablo es acusado justamente acorde a la manera en que se ha venido comportando. Es curioso que en la literatura deuteropaulina, contemporánea a Hch, no se haga mención a la identidad judía de Pablo, limitándose a señalar que no es un gentil (Ef 2.11; 3.8) o evaluando su pasado a partir del hecho de su conversión (1Tim 1.13). El autor de Hch parece discrepar con este silencio y recupera la identidad judía de Pablo, que sería un dato importante para muchos fieles que aún mantendrían vínculos con la sinagoga (Mt 5.17-19; Sgo 2.14-26; Tit 1.10-11; Ignacio de Antioquía Mg 8.1; 10.3; Fld 6.1; Bern 8.6). Pese a esto, el término Ἰουδαῖος es cargado políticamente en Hch 16.20 al asociarlo al verbo ἐκταράσσω, generar disturbio¹⁴. Pablo no es un simple judío, sino un judío alborotador. ¿Hay detrás de esto alguna referencia a la revuelta judía del siglo I?, ¿o es simplemente un recurso narrativo para marcar la degradación en la identidad de Pablo? Los κύριοι de la muchacha, acusadores de los misioneros, se reivindicaban como Ῥωμαῖοι, acentuando el contraste con un Pablo frustrado, sin rumbo y judaizante (Elliger 1978: 55-56; Rapske 1994: 116-118; Weaver 2004: 226-233). Esta denuncia por parte de ciudadanos romanos pareciera cumplir la función de preludiar la revelación de la nueva identidad de Pablo como Ῥωμαῖός, con la que cierra el episodio de Filipos (Hch 16.37-38)¹⁵.

La παιδίσκη, sus κύριοι y Pablo

Como hemos mencionado más arriba, el estatus jurídico de la mantis no es un dato menor en el episodio, mucho menos en el contexto en el que se produjo Hch. La organización de las comunidades locales a inicios del siglo II parece haber fomentado una reflexión acerca de los miembros de estatus servil. La necesidad de construir un οἶκος plenamente cristiano habría llevado a la imposición de la fe a muchos subordinados, y las reacciones de estos fueron variadas. Algunos parece que simplemente simulaban adaptación, fingiendo acomodarse a la nueva moral

¹³ Si bien los judíos no son muy estimados en el mundo romano (Ciceron, *Pro Flacco*, 28; Tacito, *Historias*, 5.5; Juvenal, *Sátiras*, 14.96-106), no está prohibido el proselitismo.

¹⁴ Hch 15.24; 17.8, 13; *Carta de Claudio a los alejandrinos* (P. London 73-74); Josefo, *La guerra de los judíos*, 1.216; 4.495; 7.41; *Antigüedades judías*, 17.10. 253; *Autobiografía*, 103. Wills (1991: 631-638); Williams (1997: 254-257); Garroway (2017: 596-598).

¹⁵ Cf. Stegemann (1987: 200-229); Van Minnen (1994: 43-52); Mount (2002: 103-104). El autor de Hch insiste en la ciudadanía romana de Pablo en 22.25 y 29.

doméstica, aunque en el fondo se mostraban reticentes (Col 3.22-25; Ef 6.5-8; Hermas, *El Pastor*, Vis 1.1); otros posiblemente vieron cierta ventaja en la idea de hermandad espiritual con los amos, de la cual parece que se desprendieron serios conflictos de comportamiento en el oikos (1Tim 6.1-2; Tit 2.9-10); algunos, además, habrían considerado la posibilidad de que se los redimiera de su condición con los fondos comunitarios (Ignacio Pol 4.3). Sea como fuere, los escritos de las diferentes ἐκκλησίαι del momento se muestran cautelosos a la hora de abordar la relación entre amos y esclavos. Los nuevos líderes comunitarios son conscientes que los varones y mujeres de condición servil, más allá de su conversión, siguen siendo propiedades sobre las cuales el amo ejerce sus prerrogativas libremente. Por este motivo algunos textos como Col 4.1, Ef 6.9, Did 4.10-11 o Bern 19.7 apelan a un sentido de responsabilidad espiritual de parte del amo con sus subordinados; otros, como 1Ped 3.18-21, reconvienen a los esclavos que, pareciera, traen las quejas contra sus amos a la ἐκκλησία.

La perspectiva de Lc-Hch en materia servil se vislumbra en cuatro figuras específicas (esto dejando de lado los personajes esclavos de las parábolas). Primeramente encontramos al παῖς del centurión de Cafarnaún (Lc 7.2), por el que su amo intercede apelando al poder de la obediencia; luego tenemos a la παιδίσκη del sumo sacerdote (Lc 22.56), que descubre la identidad de Pedro la noche del arresto de Jesús. En Hch, además de la παιδίσκη de Filipos, cobra relevancia el episodio de Roda, la παιδίσκη de María (Hch 12.13-16), madre de Marcos. A la casa de esta hermana de la comunidad va a refugiarse Pedro luego de huir de la cárcel. Cuando el apóstol llama a la puerta, Roda lo atiende; al saber que es Pedro, llena de alegría, corre a dar la noticia a la comunidad reunida, pero no abre la puerta. Los hermanos no creen lo que Roda afirma y finalmente deciden salir a comprobarlo, quedando atónitos¹⁶.

Causa extrañeza, como dice Christy Cobb (2019: 33-34), que el autor de Lc-Hch utilice a las παιδίσκαι como un recurso narrativo recurrente para contraponerse a los líderes masculinos. La esclava del sumo sacerdote, Roda y la mantis filipense emiten discursos verdaderos, focalizando así la atención sobre sus superiores a nivel jurídico y religioso. En este sentido Cobb (2019: 27-28) concluye afirmando que el autor de la doble obra lucana no sigue los patrones del discurso grecorromano relativo a los esclavos, que los ve como mentirosos y manipuladores. Ahora bien, eso no supone que dejen de ser figuras desafiantes y que plantean resquemores a la comunidad. La obediencia parece ser central en estas historias, ya que el παῖς del centurión recobra la salud gracias a ello, y es por cumplir su tarea como portera que Roda ve a Pedro (Schoedel 1985: 270-271; Harrill 1995: 158-172). La condición servil se manifiesta en que la παιδίσκη del sumo sacerdote y Roda no son creídas, y la

¹⁶ Cf. Pervo (1987: 62-63); Harrill (2006: 59-66); Glancy (2006: 39-40); Cobb (2019: 141-149).

esclava oracular es ignorada por Pablo y su grupo durante varios días. Sin embargo, este último caso terminará de manera indeseada.

Pablo no puede hacer callar al espíritu, que interfiere en su prédica constantemente; como consecuencia realiza el exorcismo, pero, como ya dijimos, llevado por emociones negativas. El texto dice que el misionero estaba διαπονηθείς, o sea harto, irritado. ¿Esto se debe simplemente a los gritos de la joven?, ¿o el estallido de Pablo es por las frustraciones acumuladas? El autor de Lc-Hch no recoge ninguna reacción similar a esta en los episodios de Pedro (y este bien podría haberse encolerizado con Simón Mago o cuando Roda lo dejó esperando en la puerta), mucho menos en los referidos a Jesús (cuya expulsión de los vendedores del templo apenas es mencionada; Lc 19.45-46). En Hch el verbo διαπονέομαι lo volvemos a encontrar aplicado a los sumos sacerdotes, irritados por la prédica de los apóstoles (Hch 4.2). ¿Por qué el autor nos presenta un Pablo que pierde los estribos?, ¿refleja esto información histórica acerca del carácter irascible del misionero? No deja de ser verosímil esta opción, ya que cualquiera que lea la correspondencia de Pablo con los fieles de Corinto puede hacerse una idea de su temperamento; sin embargo, el enojo de Pablo con la παιδίσκη podría comprenderse mejor a la luz de los debates comunitarios sobre los esclavos.

Pablo, más allá de no ser designado apóstol, es una autoridad en Hch. Que un misionero itinerante actúe sobre una esclava ajena, poseída o no, creyente o no, es algo que no parece estar bien visto. Cuando Ignacio de Antioquía aconseja a Policarpo de Esmirna que evite que los esclavos creyentes aspiren a que la comunidad los libere (Ignacio Pol 4.3), probablemente está pensando en cómo podrían tomar eso sus amos; igual situación parece estar detrás de 1Ped 2.18-20 cuando se enfatiza que los amos tienen derecho a hacer uso de la violencia sobre sus subordinados para corregirlos, aspecto en el cual los presbíteros no desean entrometerse. El Pablo de Hch 16 hace todo lo contrario, ya que ejerce su autoridad espiritual y perjudica la ganancia de un οἶκος¹⁷. ¿Podría ser esto una crítica indirecta a apóstoles y profetas itinerantes que se arrogan autoridad sobre los οἶκοι de las comunidades? Si bien Lc-Hch tiene en gran estima a las figuras apostólicas carismáticas, no podría descartarse que presente el episodio como un exceso de autoridad. En este caso ni la esclava ni sus amos son creyentes, lo cual empeora las cosas. Podría pensarse que Pablo ha actuado bien en el caso de Lidia, a cuyos dependientes llegó la fe una vez que ella se bautizó y adhirió al misionero (Hch 16.15); con la παιδίσκη las cosas son diferentes, ya que Pablo entabla trato primero con la esclava, sin tener en consideración los deseos, aspiraciones o la economía de sus amos. La consecuencia es la

¹⁷ Richter Reimer (1995: 175-177) analiza el exorcismo y concluye que el conflicto religioso se transforma en una disputa legal, ya que Pablo dañó "espiritualmente" una propiedad doméstica.

desgracia, ya que los κύριοι lo denuncian a las autoridades y es azotado con varas de manera humillante en el ágora.

Conclusión

La llegada de Pablo a la provincia de Macedonia se da en medio de una conflictiva tirantez entre su identidad judía y la propuesta del Espíritu de abrirse a la gentilidad. Con notable maestría, el autor de Hch entrelaza conceptos del plano sobrenatural, como Θεός y πνεῦμα, con referencias sociales y jurídicas como παιδίσκη, δοῦλος, Ἰουδαῖος y Ῥωμαῖος, todo esto conjugado con emociones violentas, gritos y alteración de la jerarquía doméstica. ¿Qué hay detrás de esta conjunción tan extraña? Hch 16.16-23 es más que una disputa desigual entre dioses o una reflexión indirecta sobre la apostolicidad de Pablo; parecería más bien dar cuenta de la experiencia de los creyentes en las ciudades. Allí se debe convivir con los cultos competidores, se corre el riesgo de ser identificado como judío (y rebelde), o se experimenta la tortura y la cárcel. Pese a esto, el autor no juzga ninguna de las identidades que aparecen, ya que entre los receptores habría judíos, prosélitos, propietarios de esclavos o, incluso, esclavos y esclavas; ni siquiera se envilece al espíritu Pitón, que dice la verdad y no parece causarle mal a la joven, pero sí a Pablo. Este se enfurece y pierde de vista las jerarquías domésticas y las estructuras urbanas, acarreándose problemas.

Encarcelado como judío revoltoso, Pablo resurgirá renovado de la prisión debido a dos situaciones: la entonación de salmos y la demostración de respeto a las autoridades al no escapar durante el terremoto (Hch 16.25-28). Es de esta manera que el carcelero, un gentil, no comete suicidio. Pablo ha alterado el οἶκος de la παιδίσκη, pero ahora preserva el del carcelero. ¿Es esto una lección sobre la correcta manera de proselitismo? Probablemente sí, ya que la hospitalidad, el lavado de heridas y la mesa compartida con alegría son el corolario de la narración (Hch 16.32-34).

marianosplendido@hotmail.com

Bibliografía citada

- Barret, C. K. (1961). *Luke the Historian in Recent Study*, Londres.
- Baur, F. C. (1963 [1831]). “Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom”, en K. Scholder (ed.), *Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1-46.

- Beker, J. C. (1993). "Luke's Paul and the Legacy of Paul", *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 32, 511-519.
- Brenk, F. E. (2000). "The Exorcism at Philippi in Acts 16:11-40. Divine Possession or Diabolic Inspiration?", *Filologia Neotestamentaria*, 13, 3-21.
- Breytenbach, C. (1996). *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16.6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes*, Leiden.
- Burchard, C. (1970). *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und compositions-geschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*, Göttingen.
- Butticaz, S. (2018). "Paul et la memoire lucanienne des origins", en J. Schröter y otros (eds.), *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings through the Eyes of his Early Interpreters*, Berlín-Boston, 411-442.
- Byron, J. (2003). *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity*, Tübingen.
- Campbell, W. S. (2007). *The "We" Passages in the Acts of the Apostles. The Narrator as Narrative Character*, Atlanta.
- Cobb, C. (2019). *Slavery, Gender, Truth, and Power in Luke-Acts and Other Ancient Narratives*, Cham.
- Conzelmann, H. (1963). *Die Apostelgeschichte*, Tübingen.
- Conzelmann, H. (1966). "Luke's Place in the Development of Early Christianity" en L. E. Keck y J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts*, Nashville, 298-316.
- Dunn, J. D. G. (1996). *The Acts of the Apostles. Narrative Commentaries*, Pennsylvania.
- Elliger, W. (1978). *Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, Stuttgart.
- Esler, P. (1987). *Community and Gospel in Luke-Acts*, Cambridge.
- Farahian, E. (1993). "Paul's Vision at Troas (Acts 16:9-10)", en G. O'Collins, y G. Marconi (eds.), *Luke and Acts*, Nueva York, 197-207.
- Fitzmyer, J. A. (1981). *The Gospel According to Luke I-IX: Introduction, Translation, and Notes*, Nueva York.
- Fitzmyer, J. A. (2003 [1998]). *Los Hechos de los Apóstoles. Hch 9.1-28.31 (Vol. II)*, Salamanca.
- Garnsey, P. (1996). *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge.
- Garroway, J. D. (2017 [2011]). "Ioudaios", en A. J. Levine y M. Z. Brettler (eds.). *The Jewish Annotated New Testament*, Oxford, 596-598.
- Gaventa, B. R. (1985). "The Overthrown Enemy. Luke's Portrait of Paul", en K. H. Richards (ed.), *SBL Seminar Papers 1985*, Atlanta, 439-449.
- Gaventa, B. R. (2003). *The Acts of the Apostles*, Nashville.

- Glancy, J. (2006). *Slavery in Early Christianity*, Minneapolis.
- Haenchen, E. (1968). "Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte", en E. Haenchen (ed.), *Die Bibel und wir*, Tübingen, 338-374.
- Harrill, J. A. (1995). *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Tübingen.
- Harrill, J. A. (2006). *Slaves in the New Testament. Literary, Moral, and Social Dimensions*, Minneapolis.
- Hengel, M. (1979). *Acts and the History of Earliest Christianity*, Filadelfia.
- Jervell, J. (1972). "Paul: The Teacher of Israel. The Apologetic Speeches of Paul in Acts", en J. Jervell (ed.), *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis, 153-183.
- Jervell, J. (1986). "Paulus in der Apostelgeschichte und die Geschichte des Urchristentums", *New Testament Studies*, 32, 378-392.
- Johnson, L. T. (1992). *The Acts of the Apostles*, Minnesota.
- Kistemaker, S. J. (1990). *Exposition of the Acts of the Apostles*, Grand Rapids.
- Klutz, T. (2004). *The Exorcism Stories in Luke-Acts. A Sociostylistic Reading*, Cambridge.
- Koester, H. (1995). "Ephesos in Early Christian Literature", en H. Koester (ed.), *Ephesos: Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to Its Archeology, Religion and Culture*, Valley Forge, 119-140.
- MacGregor, G. H. C. (1955). "The Acts of the Apostles", en N. B. Harmon (ed.), *The Interpreter's Bible Vol. IX.*, Nueva York, 2-352.
- Maddox, R. (1982). *The Purpose of Luke-Acts*, Edimburgo.
- Marguerat, D. (2002 [1999]). *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli*, Milán.
- Martin, D. B. (1990). *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven-Londres.
- Matthews, S. (2001). *First Converts. Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*, Palo Alto.
- Mount, C. (2002). *Pauline Christianity. Luke-Acts and the Legacy of Paul*, Leiden.
- Munck, J. (1967). *The Acts of the Apostles*, Nueva York.
- Pervo, R. I. (1987). *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Filadelfia.
- Pervo, R. I. (2006). *Dating Acts. Between the Evangelists and the Apologists*, Santa Rosa.
- Pervo, R. I. (2012). *Pablo después de Pablo. Cómo vieron los primeros cristianos al apóstol de los gentiles*, Salamanca.
- Philhofer, P. (1995). *Philippi. Die erste christliche Gemeinde Europas*, Tübingen.

- Praeder, S.M. (1983). "Miracle Worker and Missionary. Paul in Acts", en K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Atlanta, 107-129.
- Rapske, B.M. (1994). *The Book of Acts in Its First Century Setting V. 3. Paul in Roman Custody*, Grand Rapids.
- Richter Reimer, I. (1995). *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Minneapolis.
- Rius-Camps, J. (1984). *El camino de Pablo a la misión de los paganos*, Huesca.
- Schoedel, W.R. (1985). *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Filadelfia.
- Shaner, K.A. (2018). *Enslaved Leadership in Early Christianity*, Oxford.
- Stegemann, W. (1987). "War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 78, 200-229.
- Sterling, G.E. (2008). "From Apostle to the Gentiles to Apostle of the Church. Images of Paul at the End of the First Century", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 99/1, 74-98.
- Strelan, R. (2004). *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles*, Berlín-Nueva York.
- Trebilco, P.R. (1989). "Paul and Silas, «Servants of the Most High God» (Acts 16.16-18)", *Journal for the Study of the New Testament*, 36, 51-73.
- Van Minnen, P. (1994). "Paul: the Roman Citizen", *Journal for the Study of the New Testament*, 56, 43-52.
- Walanskay, P.W. (1983). "And so We came to Rome". *The Political Perspective of St. Luke*, Cambridge.
- Weaver, J.B. (2004). *Plots of Epiphany. Prison-Escape in Acts of the Apostles*, Berlín-Nueva York.
- Williams, M.H. (1997). "The Meaning and Function of Ioudaios in Graeco-roman Inscriptions", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 116, 249-262.
- Wills, L.M. (1991). "The Depiction of the Jews in Acts", *Journal of Biblical Literature*, 110/4, 631-654.
- Witherington, B. (1998). *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids.