

Εcos de la πότνια y el δεσπότης θηρῶν
en los cinco principales *Hechos* apócrifos
de los apóstoles

Echoes of the πότνια and the δεσπότης θηρῶν
in the Five Major Apocryphal Acts
of the Apostles

Ángel Narro
Universitat de València
angel.narro@uv.es

RESUMEN	SUMMARY
El presente trabajo consiste en un análisis de una de las características básicas de la πότνια y el δεσπότης θηρῶν de la Antigüedad, el control sobre los animales, en cuatro de los cinco grandes <i>Hechos</i> apócrifos de los apóstoles —estas escenas no aparecen en los <i>Hechos de Andrés</i> —. En estos textos se observan animales acatando las órdenes emitidas por los apóstoles o mostrando una actitud sumisa y reverente ante su presencia. Por ello, estudiaremos su aparición en cada uno de los textos que componen el núcleo principal de los <i>Hechos</i> apócrifos y la motivación, origen y significado de estas escenas.	This study aims to analyze one of the main features of the πότνια and the δεσπότης θηρῶν in Antiquity, the control over animals, in four of the five major apocryphal Acts of the Apostles. This chapters does not appear in the Acts of Andrew. In these texts we have the presence of some beasts obeying the orders of the Apostles or showing a submissive and reverent attitude towards them. Because of this, this paper aims at studying the apparition of this motif in each one of the texts composing the main core of the apocryphal Acts and the purpose, the origin and the meaning of these scenes.
PALABRAS CLAVE	KEY WORDS
Literatura griega cristiana, <i>Hechos</i> apócrifos de los apóstoles, πότνια, δεσπότης θηρῶν.	Christian Greek Literature, Apocryphal Acts of the Apostles, πότνια, δεσπότης θηρῶν.
ÍNDICE	
Señoras y señores de los animales en la religiosidad griega El dominio sobre los animales en el ámbito judeo-cristiano Algunos antecedentes judeo-cristianos importantes Animales que obedecen las órdenes del apóstol Animales que se postran ante el apóstol sin su intervención Tecla como πότνια θηρῶν Conclusiones.	

SEÑORAS Y SEÑORES DE LOS ANIMALES
EN LA RELIGIOSIDAD GRIEGA

En la mentalidad religiosa del hombre prehistórico suponemos un imaginario mucho más simple y sencillo, más acorde con los elementos naturales que lo rodeaban o con los fenómenos atmosféricos cuya explicación a duras penas podía atisbar. Es en aquel tiempo, concretamente en la Edad del Bronce¹, cuando parecen surgir en la iconografía las figuras de la πότνια y el δεσπότης θηρῶν², representaciones en las que se ha observado tradicionalmente a una divinidad arquetípica que, entre otras atribuciones, tiene la facultad de proteger y dominar a los animales con los que aparece representada. Este es precisamente un rasgo común entre ambas figuras, que presentan, sin embargo, algunas diferencias en cuanto a su función. De hecho, la πότνια θηρῶν simboliza en sus orígenes la fertilidad y asume las funciones de la gran madre tierra, mientras que el δεσπότης θηρῶν es una divinidad relacionada sobre todo con la caza. Sin embargo, como veremos, tiempo después las características de una y otra figura se irán fusionando y entrecruzando en las diferentes deidades que asumen sus funciones primitivas.

En un principio, hacia el cuarto milenio a.C. encontramos los primeros testimonios artísticos del “señor de los animales” en el oeste de Irán y el sur de Mesopotamia³, convirtiéndose en el milenio siguiente en un motivo bastante popular sobre todo en la región mesopotámica⁴. La figura flanqueada por animales representaba a un héroe, más que a un dios, y con el tiempo fue perdiendo fama frente a su equivalente femenino, la πότνια θηρῶν. Esta figura no parece surgir hasta el segundo milenio a.C., gozando de cierta relevancia en la región siro-palestina. En este caso la “señora de los animales” aparece representada como una divinidad capaz de controlar los animales que la rodean en actitud de sumisión. Si bien no existe una propuesta segura, normalmente se la ha relacionado con la diosa siria Anat o con la egipcia Qudshu⁵.

Con posterioridad ambos tipos de representaciones, tomadas de Oriente Próximo⁶, aparecen ya en la cultura minoica⁷. De hecho, Barclay sostiene que es

¹ BARCLAY (2001) 373.

² La terminología de πότνια θηρῶν fue adoptada por vez primera por STUDNICZA (1890) 153-165. Acerca de la iconografía del δεσπότης θηρῶν consúltese la obra de COUNTS-ARNOLD (2010).

³ GARRISON (1988) 30-36.

⁴ BARCLAY (2001) 374-375.

⁵ WESTENHOLZ (1998) 72-79.

⁶ NILSSON (1950) 357-368 y 383-388; SPARTZ (1962); CHRISTOU (1968).

en la costa de Asia Menor en torno a los siglos XIV y XIII a.C. donde y cuando se produce la transmisión de esta figura divina a las civilizaciones minoica y micénica⁸. Así, la πότνια θηρῶν habría conseguido llegar hasta la cultura griega, donde se la relaciona con la diosa Ártemis, cuyos orígenes parecen remitir al paleolítico y relacionarse con lidios y licios⁹.

De esta manera, la asimilación de su culto en Grecia se habría producido en una fecha indeterminada antes de la aparición de los poemas homéricos (siglos VIII-VI)¹⁰, donde se la llama πότνια θηρῶν (HOM., *Il.* 21,470). La “señora de los animales” se convierte por extensión en “señora de las montañas y de los montes”¹¹, como aparece por ejemplo en Esquilo¹² y de una manera mucho más descriptiva en el *Himno a Ártemis* de Calímaco¹³. En esta misma línea, su *status* divino se ha relacionado con la parte más virginal, pura y salvaje de la naturaleza, aunque presente una ambivalencia clara al estar también relacionada con la caza¹⁴ —dualidad que, sin embargo, ya aparecía desde la época arcaica¹⁵—. La importancia de Ártemis para la religión griega queda fuera de toda duda. Su imagen de cazadora fue la que más trascendió a la posteridad dando como resultado su asimilación a la figura de Diana en la religión romana¹⁶.

Por otro lado, su homólogo masculino, el δεσπότης θηρῶν, comparte con ella el dominio y control sobre los animales, aunque se relaciona de una manera mucho más clara con el ámbito de la caza. En Grecia, según Chittenden¹⁷, sus atributos habrían sido asumidos por Hermes, quien recibe la tutela de toda una serie de animales domésticos y salvajes en el himno homérico a él consagrado (versos 567-571)¹⁸. Sin embargo, nos mostramos de acuerdo con Nilsson¹⁹, quien considera más determinante en el caso de Hermes su relación con los animales de ganado y el hecho de que este sea una divinidad griega y no como Ártemis,

⁷ BURKERT (2007) 60-61.

⁸ BARCLAY (2001) 381.

⁹ BURKERT (2007) 201-202.

¹⁰ Tradicionalmente se ha considerado que los poemas homéricos se redactaron en el siglo VIII, aunque parece mucho más probable que, como apunta SIGNES CODOÑER (2004), su redacción por escrito fuera algo posterior a causa de una serie de incompatibilidades que presenta en su monografía.

¹¹ NILSSON (1955) 481-500.

¹² A., Fg. 342 Radt: δέσποινα νύμφη, δυσχίμων ὀρών ἄναξ.

¹³ CALL., *Dian.* 18 y 20: δὸς δέ μοι οὔρεα πάντα ... / οὔρεσιν οἰκήσω...

¹⁴ OTTO (1979) 83-84.

¹⁵ TRACHY (1977) 20-23.

¹⁶ GRIMAL (1981) 53-54.

¹⁷ CHITTENDEN (1947).

¹⁸ VERGADOS (2012) 587.

¹⁹ NILSSON (1950) 515-516.

importada de Oriente. Así, Hermes compartiría el poder de dominar a los animales con el arquetipo del δεσπότης θηρῶν, que aparece por todo el mundo mediterráneo²⁰, pero en esencia no serían figuras similares, como sostiene Simon²¹.

EL DOMINIO SOBRE LOS ANIMALES EN EL ÁMBITO JUDEO-CRISTIANO

No obstante, el dominio sobre los animales como rasgo característico del arquetipo de la πότνια y el δεσπότης θηρῶν parece no diluirse del todo con el paso del tiempo, por lo menos en cuanto al cristianismo primitivo se refiere. Por todos es sabido que el cristianismo sincretizó algunos elementos procedentes de tradiciones religiosas anteriores que se fueron incorporando a su propio acervo cultural para formar parte de su identidad religiosa. En el caso que nos ocupa, esa capacidad de control sobre los animales que ejercen los apóstoles en los *Hechos* apócrifos procedería en esencia del pensamiento religioso judío, aunque no se puede olvidar el influjo de la tradición popular y culta de carácter helenístico para este motivo que observaremos a continuación en diferentes textos cristianos primitivos.

En primer lugar, hemos de precisar nuestra elección al restringir el estudio a los cinco grandes *Hechos* apócrifos de los apóstoles, a pesar de que este tipo de escenas no aparezca en los *Hechos de Andrés*. Tradicionalmente, la mayoría de estudiosos reduce el análisis de los *Hechos* apócrifos a los cinco textos más importantes de este género: los textos de Andrés, Juan, Pablo, Pedro y Tomás. La principal razón de la exclusión de este corpus “canónico” de *Hechos* apócrifos de otros escritos similares obedece a la cronología de los mismos, situada normalmente, a pesar de ligeras oscilaciones y clasificaciones de dependencia intertextual, entre los siglos II y III²². Ceñidos a esta cronología, la reducción del corpus hace que queden fuera de nuestro análisis otros textos del género que se basan claramente en estos cinco primeros *Hechos* apócrifos, como los de Felipe —cuya cronología parece situarse, a tenor de la opinión de Bovon y Matthews²³, en el siglo IV—, los de Andrés y Matías (siglo V), Pedro y Andrés (siglo V), Bernabé

²⁰ BLÁZQUEZ (1958).

²¹ SIMON (1980) 299-300.

²² DEL CERRO (1992); MAC DONALD (1997); KLAUCK (2008) 12.

²³ BOVON-MATTHEWS (2012) 29-30.

(siglos V-VI) o Tadeo (siglo VII)²⁴. En estos textos tardíos, entre los que tal vez deberíamos incluir también los *Hechos de Jantipa y Polixena* que pertenecen al ciclo legendario del apóstol Pablo y datan del siglo VI, según las últimas interpretaciones²⁵, encontramos también diferentes escenas en las que los animales son protagonistas a causa de su obediencia o su disposición a ayudar al apóstol o a otros personajes de la narración. Sin embargo, la mayoría de estas escenas, algunas de las cuales comentaremos sucintamente a lo largo de nuestro estudio, se inspiran en las que aparecen en los textos más antiguos, y en ocasiones la influencia se observa incluso en el lenguaje utilizado.

En segundo lugar, hemos de precisar la relación entre el atributo principal del δεσπότης y la πότνια θηρῶν de la religiosidad griega y el poder de los apóstoles para controlar a los animales que aparecerán en las escenas que van a centrar nuestra atención. La relación entre ambos arquetipos de figuras obedece seguramente a razones antropológicas. La domesticación de animales salvajes, el hecho de poder ejercer un control determinado sobre ellos, parece ser un elemento sobrenatural compartido por el imaginario de la época arcaica, clásica e imperial, que aparece también *a posteriori* en relatos medievales de carácter folclórico o legendario, o incluso mucho más actuales. En definitiva, en diferentes épocas y contextos hallamos esa misma fascinación por el poder de control sobre los animales, lo que refuerza nuestra hipótesis del carácter antropológico de la relación entre unas figuras y otras.

Sin embargo, en el caso que nos ocupa no es menos cierto que el ámbito religioso en el que se desarrolla esta idea es completamente diferente y merece una distinción de base que nos ayude a entender cómo ese mismo motivo básico se utiliza en dos contextos completamente diferentes. La primera diferencia significativa radica en la naturaleza de las entidades a las que se les atribuye ese poder. El δεσπότης y la πότνια θηρῶν son, en esencia, dioses —a pesar de que, como hemos podido observar, también representaban en ocasiones a héroes—, por lo que el poder de controlar a los animales les es propio y forma parte de su naturaleza divina, mientras que los apóstoles son seres humanos privilegiados que gozan de una especial relación con el Dios cristiano, la auténtica fuente de su poder. El apóstol no es un dios (θεός), sino un hombre divino (θεῖος ἄνθρωπος) —siguiendo la terminología de Bieler²⁶— o, si se quiere, un θεράπων Κυρίου

²⁴ La cronología y los textos se pueden consultar en el segundo volumen de los *Écrits apocryphes chrétiens*: GEOLTRAIN-KAESTLI (2005).

²⁵ SZEPESSY (2004) 317-340.

²⁶ BIELER (1935) 104-111.

—igual que el santo cristiano que define Lasso de la Vega²⁷—; en definitiva, un ser humano cuya δύναμις taumatúrgica no es innata, sino que proviene directamente de Dios.

El cristianismo primitivo configura un nuevo sistema de valores y creencias en los que este tipo de motivos adquiere, sin duda, una nueva significación. La relación desde el punto de vista antropológico del δεσπότης y la πόντια θηρῶν con las escenas que veremos en las páginas siguientes demuestra la perdurabilidad de algunas creencias primitivas en la nueva religión, aunque también hay que tener presente, como no podía ser de otra manera, el influjo del pensamiento judío y la continuidad y desarrollo de postulados que aparecen ya en el *Antiguo Testamento* y continúan en el *Nuevo* a través de los cuales se explica la relación del hombre con el animal.

En realidad, el pensamiento judío determina la importancia de este tipo de escenas en los cuatro *Hechos* apócrifos principales en los que aparecen. Los animales son fruto de la creación divina que relata el libro del *Génesis* y su sometimiento forma parte del plan de Dios para gestionar su creación, como cuando se dice que el hombre habría de dominar sobre los peces del mar, las aves del cielo y todo ser viviente sobre la faz de la tierra²⁸. Este sometimiento que relata el *Génesis* es un ideal que evoca la creación primera y original de Dios, el paraíso, y que se aspira a conseguir con la llegada del Mesías. La paz universal entre los hombres y los animales de la que habla el profeta Isaías (Is. 11,6-9; 65,25) se halla presente en esta habilidad sobrenatural de los apóstoles, capaces de lograr puntualmente ese sometimiento utópico de la creación original. Además, también observaremos el carácter negativo de algunos animales como la serpiente, que ya desde el relato de la creación aparece como un aliado de las fuerzas del mal.

A pesar de que el influjo helenístico también se ha de tener en cuenta para explicar la aparición de este tipo de escenas en estos cuatro *Hechos* apócrifos, especialmente por el influjo de la tradición popular y la influencia de los diferentes paralelos literarios que veremos en cada uno de los casos indicados, la idea religiosa principal en la que se fundamenta este tipo de actuación animal responde al esquema antes señalado. Matthews justifica su aparición en la influencia de las fábulas de Esopo, no solo en los autores cristianos de la época, sino también en la literatura rabínica y, en general, en los círculos culturales hebreos, mientras que Spittler señala, sobre todo, corrientes literarias de tradi-

²⁷ LASSO DE LA VEGA (1968)

²⁸ Ge. 1,28: καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.

ción helenística²⁹. Aun así, las influencias de las que hablan son aspectos concretos de cada una de las escenas que comentaremos, pero no explican, sin embargo, la motivación general de la aparición de estas escenas.

En resumen, la conexión con el δεσπότης y la πότνια θηρῶν responde a motivaciones antropológicas. Estas motivaciones estarían también presentes en el judaísmo, en esa idea del sometimiento animal al ser humano del que se habla en el *Génesis* y del utópico regreso a esa armonía —que aparecía en los pasajes de Isaías— en la que el hombre domina al animal. En este contexto el apóstol, en tanto que θεῖος ἄνθρωπος, como hombre cuyo poder procede de Dios, sería capaz de operar este tipo de prodigios y materializar puntualmente esa paz paradisíaca del proyecto divino original.

ALGUNOS ANTECEDENTES JUDEO-CRISTIANOS IMPORTANTES

Sin embargo, este arquetipo del intermediario entre lo humano y lo divino que representan los apóstoles, capaz de dominar a los animales o ser venerado o protegido por ellos, no representa una aportación novedosa del cristianismo primitivo. En el *Antiguo Testamento* aparecen escenas similares a las que después encontraremos en los *Hechos* apócrifos, como por ejemplo la de Moisés y su cayado transformado en serpiente (Ex. 7,8-13) o la de Daniel en el foso de los leones (Da. 6,17-25), revestidas sin duda de un fuerte carácter sobrenatural.

A pesar de que en los *Evangelios* canónicos no encontramos ninguna escena de este tipo que justifique su aparición en los *Hechos* apócrifos de los apóstoles —donde, en cambio, existen otros episodios que recuerdan la vida de Jesús³⁰— sí hallamos, sin embargo, en el *Evangelio de Marcos* una alusión al tiempo que Jesús pasó en el desierto rodeado de animales salvajes, que se podría interpretar de la misma manera que el conjunto de las escenas que nos ocuparán en los párrafos sucesivos. No obstante, en los *Evangelios* apócrifos de la infancia —textos de un marcado carácter sobrenatural³¹— se presentan algunas situaciones más evidentes en las que el pequeño Jesús se relaciona con una serie de animales salvajes, e incluso en alguna escena ostenta ese poder de sometimiento paradisíaco³².

²⁹ MATTHEWS (1999); SPITTLER (2008).

³⁰ BOVON (1988).

³¹ NARRO (2013).

³² Salvo que se indique lo contrario, la edición consultada es la clásica de TISCHENDORF (1853).

Este control ejercido sobre los animales podría ser interpretado en principio como una característica del θεῖος ἀνὴρ definido por Bieler con el que tantas veces se ha relacionado la figura de Jesús³³. Sin embargo, la consideración de Jesús como θεῖος ἀνὴρ es problemática porque a los ojos de los cristianos él no es un hombre, sino Dios encarnado, por lo que ostenta este poder *per se*, sin necesidad de recurrir a otra entidad superior. Desde esta perspectiva, sin olvidarnos en ningún momento del marco general de creencias apenas definido, Jesús sí que podría ser considerado desde el punto de vista antropológico un δεσπότης θηρῶν de su tiempo.

Una primera y tímida aproximación a esta imagen de Jesús en tanto que δεσπότης θηρῶν aparecería en la adoración del buey y la mula de la que se hace eco el *Evangelio* del Pseudo-Mateo (Ps. MATTH., *Evang.* 14). La escena describe al recién nacido flanqueado por un buey y una mula, como ya había anunciado el profeta Isaías (Is. 1,3), donde denunciaba la falta de fidelidad del pueblo de Israel en comparación con ambos animales.

De diferente índole es la escena que encontramos en el texto del *Evangelio de la Infancia de Tomás el Israelita*, el cual se ha considerado una muestra de la literatura infantil cristiana de la época³⁴. El pequeño Jesús se encuentra jugando al lado de un arroyo haciendo una serie de figurillas de barro con forma de pájaro. Un judío que observa la escena acude a casa de José a recriminarle que su hijo estuviera haciendo aquellas estatuillas el *Sabbat* y José acude a reprender al muchacho. En ese momento, Jesús se dirige a las figurillas y les ordena que se marchen creando vida a partir del barro igual que Dios creó a Adán según el relato del *Génesis* (Ge. 2,7).

Καὶ ἔλθων Ἰωσήφ ἐπὶ τὸν τόπον καὶ ἰδὼν ἀνέκραξεν αὐτῷ λέγων· Διὰ τί ταῦτα ποιεῖς ἐν σαββάτῳ ᾧ οὐκ ἔξεστι ποιεῖν; Ὁ δὲ Ἰησοῦς συγκροτήσας τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἀνέκραξε τοῖς στρουθίοις καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ὑπάγετε. Καὶ πετασθέντα τὰ στρουθία ὑπήγον κρίζοντα³⁵.

³³ LIEFELD (1965); BLACKBURN (1991); GONZÁLEZ BLANCO (1999). Como explica HOLLADAY (1977), en realidad la aparición del prototipo del θεῖος ἀνὴρ en el cristianismo primitivo se produce gracias a la intervención de la literatura judeo-helenística, donde figuras como Abraham o Moisés adquieren esta categoría que luego se intentará aplicar también a Jesús y a algunos de sus seguidores.

³⁴ AASGARD (2009a) 202-213 y (2009b).

³⁵ *Ev.Ps.Tom.* 2,4. El texto pertenece a la edición de DE SANTOS OTERO (2003), a pesar de que también existen otras ediciones del pasaje algo diversas, como la de AASGARD (2009) o BURKE (2010). Reproducimos también la traducción de De Santos Otero (2003) 280: "Vino José al lugar y, al verle, le riñó diciendo: «¿Por qué haces en sábado lo que no está permitido hacer?» Mas Jesús batió sus palmas y se dirigió a las figurillas gritándoles: «¡Marchaos!» Y los pajarillos se marcharon todos gorjeando".

En realidad, el texto, de origen claramente folclórico, pretende subrayar la potencia de la palabra de Jesús y su carácter divino, comparable al de su padre en la creación, pero en la escena se encuentra un elemento que se repetirá en buena parte de los episodios que comentaremos en los *Hechos* apócrifos: la orden emitida por Jesús y acatada de inmediato por el animal en cuestión. Por otro lado, el hecho de dar vida a un elemento inanimado recuerda a la escena de Moisés con la vara que transforma en serpiente (Ex. 7,8-13). Incluso el objetivo de ambos textos parece ser el mismo. En el pasaje del Éxodo la finalidad que se persigue es la de demostrar el poder divino e impresionar al emperador, de igual manera que en el texto de Tomás el Israelita Jesús quiere impresionar al fariseo que se había quejado a José.

Mucho más clarificadora es la escena del *Evangelio del Pseudo-Mateo*, en la que los animales que reciben y acatan las órdenes del pequeño Jesús son unas serpientes y unos leones —bestia que aparecerá bastante en los textos que nos restan— que acaban por formar parte de la comitiva que se dirigía hacia Egipto acompañando al matrimonio y al niño.

Et ecce subito de spelunca egressi sunt multi dracones, quos uidentes pueri exclamauerunt. Tunc Iesus descendens de gremio matris suae, pedibus suis stetit ante dracones; illi autem adorauerunt eum, et cum adorassent abierunt. [...] Similiter leones et pardi adorabant eum et comitabantur cum eis in deserto; quocumque Maria et Ioseph ibant, antecedeabant eos ostendentes uiam, et inclinantes capita sua adorabant Iesum. [...] Ambulabant autem leones cum eis simul, et cum bobus et asinis et summariis qui eis necessaria portabant, et nullum laedebant quamuis simul manerent, sed erant mansueti inter oues et arietes, quos secum de Iudaea adduxerant et secum habebant³⁶.

El pasaje muestra una clara relación con el texto de Isaías (Is. 11,6-9), donde se mencionaba explícitamente cómo un niño guiaría a animales salvajes y domés-

³⁶ PS.MATT., *Evang.* 18-20. A partir de este momento, y salvo que se especifique lo contrario, las traducciones han sido realizadas por el autor del presente trabajo: “Y he aquí que de repente de una gruta salieron muchas serpientes, a la vista de las cuales los niños gritaron. Entonces Jesús, descendiendo del regazo de su madre, se erigió sobre sus pies ante las serpientes. Y ellas le adoraron y cuando le hubieron adorado se marcharon. [...] Del mismo modo, unos leones y unos leopardos le adoraban y acompañaban en el desierto. Adonde quiera que María y José fueran, ellos les precedían para mostrarles el camino, mientras inclinaban la cabeza adorando a Jesús. [...] Los leones caminaban junto con ellos, y con el buey y la mula y el resto de animales que les llevaban el equipaje, y no intentaban herir a ninguno, a pesar de que iban con todos ellos, sino que permanecían mansos entre las ovejas y carneros, que con ellos portaban y con ellos estaban desde Judea”.

ticos como los de este texto. Esta imagen representaría de manera clara el ideal de la paz entre hombres y bestias que narraba el *Génesis* y ansiaban los cristianos.

Igualmente, con algunas diferencias que iremos señalando con la aparición de cada texto, este control ejercido sobre los animales, que incluso reverencian a Jesús y contienen su naturaleza salvaje sin atacar al resto de animales domésticos que aparecían en el relato, es una cualidad que los apóstoles en los *Hechos* apócrifos también ostentan, de igual manera que los filósofos en las biografías de época imperial³⁷.

En cuatro de los cinco grandes *Hechos* apócrifos —a excepción de los *Hechos de Andrés*— contamos con un abundante material que podemos dividir en dos tipos fundamentales de escenas³⁸: el primero sería aquel en el que el apóstol emite una orden que el animal acata de inmediato y el segundo consistiría más bien en la muestra de sumisión por parte del animal sin una intervención previa del apóstol. Esta división principal no implica, sin embargo, una categorización cerrada y definitoria de las escenas descritas cuya heterogeneidad hace que cada caso deba ser estudiado de manera particular e independiente.

ANIMALES QUE OBEDECEN LAS ÓRDENES DEL APÓSTOL

La primera escena que veremos aparece en los *Hechos apócrifos de Juan*. El apóstol se encontraba durmiendo y es molestado por unas chinches que anidaban en el jergón sobre el que se había acostado. A continuación, ordena a estos molestos insectos que abandonen el camastro, mandato que obedecen sin demora.

Κατακλιθεὶς οὖν ὑπὸ τῶν κορίων διωχλεῖτο· καὶ ὡς ἐπὶ πλεῖον αὐτῷ ὀχληρότεροι ἐγίνοντο, ἦδη τῆς νυκτὸς τὸ μέσον καταλαβούσης, ἀκουόντων πάντων ἡμῶν ἔφη αὐτοῖς· Ὑμῖν λέγω, ὦ κόρεις, εὐγνωμονήσατε σὺν ἐνὶ πάντες, καὶ καταλιπόντες τὴν νύκτα ταύτην τὸν οἶκον ὑμῶν ἡσυχάσατε ἐν ἐνὶ τόπῳ, καὶ ἔστε πορῶ τῶν δούλων τοῦ θεοῦ³⁹.

³⁷ Para un análisis completo de las propiedades de los apóstoles en comparación con las de los filósofos, véase GRAU-NARRO (2012).

³⁸ Para los textos de los *Hechos* apócrifos se ha utilizado la clásica edición de LIPSIIUS-BONNET.

³⁹ A.lo. 60: “Cuando yacía acostado, fue molestado por las chinches. Y como se pusieron aún más pesadas con él, cuando ya había transcurrido la mitad de la noche, todos nosotros oímos que les decía: «A vosotras os hablo, chinches, portaos todas bien, y abandonad esta noche vuestra morada y quedaos tranquilas en algún sitio. Y permaneced lejos de los siervos de Dios»”.

Lo más curioso del caso es que la escena continúa y en el capítulo siguiente Juan despierta, agradece a las chinches que acataran su orden y les ordena que vuelvan de nuevo a su sitio original: ἐπειδὴ εὐγνωμονήσατε φυλάξαντές μου τὸ ἐπιτίμιον, ἔλθετε εἰς τὸν τόπον ὑμῶν⁴⁰.

Junod y Kaestli en su comentario a los *Hechos de Juan* indican como posibles paralelos de este relato siete pasajes divididos a su vez en cuatro grupos de textos: 1) historias de héroes molestados mientras dormían, como Heracles en Diodoro de Sicilia (D.S. 4,22) o Perseo en Claudio Eliano (NA 3,37); 2) historias de insectos que abandonan su naturaleza por un tiempo limitado, como narra de nuevo Eliano a propósito de las moscas del altar de Pisa (NA 5,17); 3) historias donde el extraño comportamiento de los insectos se relaciona con una enseñanza moral (AN 11,18); 4) historias sobre Pitágoras en las que el filósofo convence a los animales de abandonar su naturaleza y adoptar un estilo de vida más acorde a los principios del pitagorismo, como sucede con el buey en Taranto o el oso de Daunia (IAMBL., VP 13,60-61; PORPH., VP 23-24)⁴¹. Spittler, por su parte, además de relacionar el episodio con los mencionados pasajes en los que héroes y filósofos aparecen como protagonistas, advierte del juego de palabras entre las chinches (κόρραι) y las mujeres jóvenes (κόραι), quienes se apartarían del lecho donde el apóstol iba a pasar la noche, sugiriendo de esta manera la actitud continente de Juan⁴². Por último, Plümacher va aún más allá y sugiere una relación entre esta escena de las chinches y el mimo romano a través del género cómico παίγνιον y explica la escena en general como una reelaboración cristiana del motivo poético del *paraklausithyron*, que consistía en el lamento del enamorado ante la puerta cerrada de su amada. Para este investigador, el hecho de que las chinches esperen a la puerta de la alcoba donde Juan pasa la noche serviría para establecer dicho paralelo, reforzado a través del término ἡσυχάζω que utiliza el apóstol en su orden a las chinches⁴³.

En nuestra opinión, Spittler y Plümacher proponen una explicación demasiado compleja, mientras que Junod y Kaestli aciertan en proponer las historias de héroes molestados mientras dormían y los episodios sobre Pitágoras como fuentes de inspiración de la escena. El paralelo parece evidente, aunque Juan alude con claridad a su status de δοῦλος θεοῦ, por lo que su carácter de intermediario, si se quiere de θεῖος ἀνὴρ, similar al que ostentarían, por otra parte,

⁴⁰ A.Io. 61: "Como os habéis portado bien respetando mi orden, volved a vuestro lugar"

⁴¹ JUNOD-KAESTLI (1983) 535-538.

⁴² SPITTLER (2008) 105-109.

⁴³ PLÜMACHER (1992).

héroes y filósofos en los pasajes indicados, quedaría demostrado con sus propias palabras.

Otra secuencia animal con Juan como protagonista aparece un poco más adelante, cuando una serpiente acaba con la vida de un joven al que el apóstol resucita. La serpiente es un reptil con una larga tradición en el ámbito helenístico y el universo bíblico, siendo sin duda el animal más importante del *Antiguo Testamento*. Interpretado como el demonio por los apologetas del cristianismo primitivo⁴⁴, se trata del animal aliado de las fuerzas del mal por excelencia —como se observa en el relato del *Génesis*—, y podría simbolizar, según Merkelbach, el deseo sexual en estos *Hechos* apócrifos⁴⁵. A la llegada del apóstol, acompañado de algunos de sus acólitos, manda este a la serpiente que se aparte de allí invocando el nombre de Jesucristo, orden que el reptil no se atreve a contravenir: ἀποστήθι τοῦ μέλλοντος Ἰησοῦ Χριστοῦ δουλεύειν⁴⁶.

La orden se enuncia en un extraña escena en la que en un sepulcro se observan los cadáveres de Calímaco, sobre quien dormía una enorme serpiente, el administrador de Andrónico, otro de los personajes clave de la narración, y Druisiana, esposa de Andrónico, que había fallecido previamente y que, en consecuencia, era la ocupante original del sepulcro. Tras su muerte, Calímaco, locamente enamorado de ella en vida, había acudido animado por el administrador de Andrónico para profanar su cadáver. Evidentemente, podríamos considerar la serpiente en esta escena, según hace Merkelbach, como un símbolo del deseo sexual; sin embargo, su función en el desarrollo de los acontecimientos es mucho más compleja. Tras la resurrección de Calímaco, que Juan opera invocando el nombre de Dios (A.Io. 75) —de quien estaría recibiendo, pues, su poder para efectuar tal prodigio—, es el propio Calímaco el que aclara que la serpiente había dado muerte a Fortunato, lo que se convierte en detonante del final de la locura (μανία) de amor y pasión de Calímaco.

Πῶς γὰρ ἡδυνάμην τοῦτο διαπράξασθαι; ὅπου τὸ δεινὸν τοῦτο ζῶν τοῦ μὲν Φορτουνᾶτον μονόπληγα ἔβαλεν ὀρώντος ἐμοῦ, καὶ εἰκότως, αὐτοῦ μοι τὴν τοσαύτην μανίαν παραθαρήνοντος ἤδη τῆς ἀκαίρου ἐκείνης καὶ δεινῆς πεπαυμένου μανίας⁴⁷.

⁴⁴ GRANT (1999) 2-5.

⁴⁵ MERKELBACH (1952).

⁴⁶ A.Io. 75: “Apártate del que va a servir a Jesucristo”.

⁴⁷ A.Io. 76: “¿Cómo, pues, habría podido yo llevarlo a término? Cuando ese terrible animal derribó de un solo golpe a Fortunato ante mis ojos, y con razón, pues había alentado en mí esta locura, ya había cesado aquella inoportuna y terrible locura”.

El hecho irrefutable es que la serpiente, al obedecer la orden de Juan, se estaría sometiendo al apóstol, lo que encajaría perfectamente con la idea principal de esa vuelta a la paz paradisíaca en la que se encuadran este tipo de escenas. Además, a pesar de que la serpiente sea siempre un aliado de las fuerzas del mal, en esta ocasión su intervención acaba con la vida del administrador de Andrónico, el auténtico instigador del crimen que Calímaco se disponía a cometer. En cierto sentido, parece que su intervención sea positiva, ya que acaba con la vida de este personaje negativo. No obstante, también podría interpretarse esta imagen de la serpiente durmiendo sobre el cadáver del propio Calímaco como un signo de sometimiento del mal que le había poseído en vida y que le había conducido a la muerte. La serpiente estaría indicando que ese cuerpo pertenecería, en consecuencia, al demonio, a las fuerzas del mal. En definitiva, parece haber cierta ambigüedad en esta escena en la que, sin embargo, sí que se observa una vez más el acatamiento animal de la orden del apóstol.

En segundo lugar, en los *Hechos* latinos de Pedro, los llamados *Actus Petri cum Simone*, donde se relata la épica batalla entre el apóstol y Simón el Mago en Roma, el dominio ejercido sobre los animales es mucho más constatable. El caso de Pedro se ha relacionado con el arquetipo del θεῖος ἀνὴρ⁴⁸, entre cuyas características encontraríamos el control sobre el mundo animal, recordando, con los matices explicados al inicio de este trabajo, a la mítica figura del δεσπότης θηρῶν.

Pedro se dirige hacia la casa de Marcelo, donde se cobijaba Simón el Mago, para hacerle frente rodeado por una gran multitud de ciudadanos romanos, a los que advierte del gran prodigio que van a contemplar: *Magnum et mirabile monstrum uisuri estis* (ACT., *Petr.* 9). A continuación, ordena a un enorme perro que allí se encontraba que entrara en la casa y le dijera de su parte a Simón el Mago que se mostrara en público. La actitud del can es la previsible, como podemos ver en el texto.

Et ilico currens canis introiuit et impetum faciens in medio eorum qui Simoni aderant, et erigens priores pedes, uoce magna usus est et dixit: «Tu Simon, dic tibi Petrus Christi seruus ad ianuam stans: «Procede in publico; propter te enim Romae ueni, improbissime et seductor animarum simplicium»”⁴⁹.

⁴⁸ HERCZEG (1998) 34.

⁴⁹ ACT., *Petr.* 9,6: “Y al instante el perro comenzó a correr y se puso con ímpetu en medio de los que rodeaban a Simón, y levantando sus patas delanteras, con una gran voz, dijo: «Tú, Simón, a ti te dice Pedro, el siervo de Cristo que está en la entrada: ‘Muéstrate en público, pues por causa tuya he venido a Roma, malvadísimo y seductor de las almas sencillas’»”.

El episodio del perro, animal valorado de manera positiva en el texto a pesar de la mala imagen de que gozaba en la tradición bíblica⁵⁰, demuestra para Thomas el trabajo de composición de la versión latina de los *Hechos de Pedro*, que seguirían la profecía de esta escena que aparece en la versión griega de la primera parte de los mismos⁵¹, de la que tan solo conservamos algunos fragmentos en el *Pap. Oxyr.* 849. Desde el punto de vista temático, la puesta en escena del *canis loquens* recuerda a la burra de Balaán que toma voz humana en *Números* (22,21-35)⁵².

Llama la atención que sea un animal doméstico como el perro el que recibe las órdenes de Pedro, algo que, por otro parte, no tendría nada de extraordinario de no ser por su capacidad de hablar. Aun así, el autor intenta mostrar el mérito de la acción del apóstol subrayando el gran tamaño del can a través del adjetivo *magnus*, lo que le acercaría algo más al mundo salvaje del que proceden la mayoría de animales que aparecen en estas escenas. Además, se aprecia en el fragmento una intención clara del autor de humanizar la figura del perro mientras duran los efectos sobrenaturales derivados de la intervención del apóstol. La orden de Pedro, que sirve también como prueba de su capacidad taumatúrgica ante los ciudadanos congregados, hace que el can tome voz humana y que, por tanto, sea capaz de adquirir el uso de la palabra, uno de los aspectos diferenciadores entre hombres y animales. Además, otro rasgo que acerca al perro a la morfología humana es el hecho de que antes de articular palabra se alce levantando sus patas delanteras (*erigens priores pedes*) y convirtiéndose momentáneamente, por tanto, en un ser bípedo.

En el parlamento del perro el apóstol aparece, como en el caso anterior de los *Hechos de Juan*, como un siervo de Jesucristo (*Christi seruus*), haciendo referencia a la fuente de poder que le permite realizar tamaño prodigio. Además, la función del milagro en esta ocasión tiene que ver con impresionar a la muchedumbre que le seguía por las calles de Roma; lo mismo que sucedía en los pasajes ya comentados en los que se les daba vida a objetos inanimados como la vara de Moisés y sus acompañantes o los pájaros de barro del pequeño Jesús.

⁵⁰ FERREIRO (2005) 148-155.

⁵¹ THOMAS (2003) 29-31.

⁵² BALDWIN (2005) 80-82. El pasaje de *Números* aparece también mencionado en la *Segunda Epístola de Pedro* (2 PETR. 15-16) a propósito de los falsos profetas. El hecho de que se mencione este pasaje en la epístola de Pedro es interpretado por HELYER (2012) 295-296 como una prueba de que la escena del *canis loquens* formaría parte de una reelaboración popular novelesca del material legendario sobre el apóstol.

A continuación, la presencia del perro en el texto se ve interrumpida por la escena de la conversión de Marcelo, pero en el capítulo duodécimo vuelve a aparecer para reprocharle a Simón el Mago su cobardía y, tras informar de lo sucedido a Pedro, morir ante los ojos de asombro de la multitud. Spittler subraya el hecho de que en un principio el perro cumpla la función de mensajero de Pedro ante Simón el Mago, pero que en su diálogo con este añada palabras de su propia cosecha que el mismo animal había considerado convenientes para la ocasión⁵³, lo que a nuestro juicio, simplemente, está en relación con la reelaboración novelesca de un motivo folclórico como este. En el momento en el que el animal adquiere, por así decirlo, una naturaleza semi-humana tras la intervención del apóstol no es de extrañar que sea capaz de hablar por sí mismo y aportar palabras de su propia cosecha como cualquier otro ser humano. Algo similar sucede con el onagro que, por orden de Tomás, entra en el patio en el que había unos demonios (*A.Thom.A* 74). Este no se limita a reproducir las palabras de Tomás, sino que también añade frases de su propia cosecha.

Por otro lado, volviendo a los *Hechos de Pedro*, más asombroso es el prodigio que el apóstol realiza con una sardina que se encontraba colgada de una ventana, a la que ordena resucitar y nadar como un pez vivo para conseguir la conversión de los que presenciaban la escena⁵⁴. En nuestra opinión, el texto sigue la misma línea que el pasaje ya mencionado de *Éxodo* (7,8-13) y, en menor medida, el pasaje de los pájaros de barro del *Evangelio de Tomás el Israelita* que habíamos mencionado unas líneas más arriba. El objetivo de Pedro es el de impresionar a la muchedumbre para poder convertirla. Así, Pedro ordena a una sardina colgada de una ventana —a la que imaginamos en salazón, como era costumbre en la época— que viva y que nade en la piscina, igual que Moisés, Aarón y los magos de Egipto lanzan su vara para que se transforme en serpiente o Jesús ordena que las figurillas de barro con forma de pájaro se marchen volando. El modelo general implica dar vida a algo inanimado con una forma parecida al animal en los dos primeros casos. En el último, el que nos atañe, la única gran diferencia respecto de los dos anteriormente citados radicaría en el tipo de animación que se da a las figuras concretas. En efecto, Pedro no da vida a una sardina a partir de un objeto inanimado, sino que, en realidad, “resucita” a la sardina que colgaba de la ventana.

Petrus autem conuersus, respiciens sardam ad fenestram suspensam, adprehendens eam ad populum dixit: “Si uideritis hanc nunc in aqua natantem

⁵³ SPITTLER (2008) 136.

⁵⁴ BREMMER (1998) 12.

sicut piscem, credere poteritis in eum quem praedico?” Illi autem unanimes dixerunt: “Uere credemus tibi”. Tunc piscina adiacente natatoria dixit: “In nomine tuo, Iesu Christe, quousque adhuc non creditur, coram omnibus istis uiue et nata tamquam piscis”. Et misit sardam in piscinam, et uixit et natare coepit⁵⁵.

El hecho de que el apóstol en este tipo de escenas sea una suerte de θεῖος ἀνὴρ que recibe el poder de Dios o de Jesucristo —en cualquier caso una divinidad— se observa claramente en esta escena de la sardina resucitada. La fórmula utilizada por Pedro (*In nomine tuo, Iesu Christe*) sirve para hacer referencia a la fuente de poder cuyo ejecutor es el apóstol. Su equivalente griego (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ) sería utilizada para el bautismo junto a la fórmula trinitaria en el cristianismo primitivo⁵⁶. Sin embargo, también se usa en los *Hechos de los apóstoles* canónicos cuando Pedro ordena a un lisiado que comience a caminar (Act. 4,6) y en los *Hechos de Juan*, ya dentro de nuestro corpus de estudio, para efectuar diferentes resurrecciones (A.Io. 22,19; 47,3; 52,1; 11,7-4), lo que confirma su gran poder taumatúrgico. En consecuencia, no es de extrañar que para llevar a cabo tan peculiar resurrección Pedro utilice dicha fórmula.

En definitiva, los dos episodios destacados de los *Hechos de Pedro* junto con la escena en la que un bebé de siete meses toma voz adulta para asombro de los presentes, constituirían un bloque de milagros encaminados a demostrar la δύνανμις de Pedro y convertir a la muchedumbre que presenciaba el enfrentamiento entre el apóstol y Simón el Mago⁵⁷.

El resto de las escenas de este primer tipo, las que son protagonizadas por animales que obedecen las órdenes del apóstol, las encontramos en los *Hechos de Tomás*, el texto más tardío de estos cinco grandes *Hechos* apócrifos. La primera de ellas acontece con una serpiente que, como en los *Hechos de Juan*, había acabado con la vida de un joven. En este caso, la trama es también bastante compleja y ha sido interpretada en clave dramática, siguiendo los postulados de la *Poética* de Aristóteles⁵⁸, algo a nuestro juicio demasiado aventurado. Tomás encuen-

⁵⁵ ACT., *Petr.* 13: “Entonces Pedro se dio la vuelta y, observando una sardina que colgaba de una ventana, la cogió y dijo al pueblo: «Si veis ahora a esta nadando como pez en el agua, ¿podrías creer en aquel que yo predico?» Aquellos entonces dijeron al unísono: «Ciertamente te creeremos». Había entonces una piscina que estaba allí al lado y dijo: «En tu nombre, Jesucristo, en quien todavía no creen, ante todos estos vive y nada como un pez». Y puso la sardina en el agua, vivió y comenzó a nadar”.

⁵⁶ PIÑERO-DEL CERRO (2005) 765, n. 169.

⁵⁷ MISSET-VAN DE WEG (1998) 106-108.

⁵⁸ ADAMIK (2001) 116-118.

tra un cadáver de un muchacho, ante el que realiza una plegaria. Al punto sale de su refugio la serpiente que había acabado con la vida del joven. El reptil toma voz humana y mantiene una profunda y tensa conversación con Tomás acerca de la motivación que la había llevado a matar a aquel joven y divaga sobre su propia naturaleza animal y diabólica.

En su primera intervención, la serpiente afirma que había acabado con la vida del joven porque este estaba manteniendo relaciones sexuales con una joven de la que el reptil se había enamorado, confirmando así la hipótesis de Merkelbach acerca de las connotaciones sexuales que implica la aparición de la serpiente en estos *Hechos* apócrifos. En la segunda intervención, por su parte, es donde la propia serpiente explica su naturaleza, la relación con las fuerzas del mal que venimos apuntando a propósito de las escenas en las que ya ha aparecido, y su participación en ciertos momentos que reflejan tanto el *Antiguo* como el *Nuevo Testamento* en los que el mal le gana la partida al bien, caso de la tentación de Eva, el asesinato de Abel a manos de Caín, el descenso terrenal de los ángeles para que nacieran hijos de ellos, la esclavitud del pueblo de Israel en Egipto, la acusación de Herodes y Caifás ante Pilato o la traición de Judas.

La extensa escena (*A.Thom.A* 30-33) llega a su fin cuando el apóstol le ordena mostrar su auténtica naturaleza, hacer el bien y, gracias a la succión del veneno que había acabado con la vida del joven, devolverle el aliento. Así, a diferencia de lo sucedido en los *Hechos de Juan*, la resurrección es operada por el apóstol por medio del propio animal que le había envenenado.

Εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ ἀπόστολος· δεῖξον οὖν ἤδη τὴν φύσιν τοῦ πατρός σου. καὶ προσελθὼν ὁ δικάρων ἐπέθηκεν τὸ στόμα ἐπὶ τὴν πληγὴν τοῦ νεανίσκου καὶ ἐξεμύζησεν τὴν χολὴν ἐξ αὐτοῦ. καὶ κατὰ βραχὺ μὲν ἡ χροιά τοῦ νεανίσκου, ὥσπερ πορφύρα οὖσα, ἐλευκαίνετο, ὁ δὲ δράκων ἐφυσᾶτο. ὅτε δὲ πᾶσαν τὴν χολὴν εἰς αὐτὸν ἀνέσπασεν ὁ δράκων, ὁ νεώτερος ἀναπηδήσας ἔστη, καὶ δραμὼν πρὸς τοὺς πόδας τοῦ ἀποστόλου ἔπεσεν. ὁ δὲ δράκων φουσηθεὶς ἐλάκησεν καὶ ἀπέθανεν, καὶ ἐξεχύθη αὐτοῦ ὁ ἰὸς καὶ ἡ χολή⁵⁹.

Como en el caso ya mencionado del *canis loquens*, el animal toma voz humana, se produce el prodigio y después fallece, aunque existen dos diferencias principa-

⁵⁹ *A.Thom.A* 33,2-3: “Y le dijo el apóstol: «Muestra ya la naturaleza de tu padre». Y se acercó la serpiente y colocó su boca sobre la herida del muchacho y succionó el veneno de aquel. Y poco después, la piel del muchacho, que era como de color púrpura, se tornó blanquecina y la serpiente se empezó a hinchar. Cuando la serpiente hubo pasado todo el veneno a sí misma, el joven se incorporó y se puso de pie y fue corriendo a echarse a los pies del apóstol. Y la serpiente, hinchada como estaba, reventó y su veneno y su bilis se desparmaron”.

les entre ambas escenas. La primera, que en los *Hechos de Pedro* no se produce oración alguna por parte del apóstol que sirva a modo de invocación y, la segunda, la propia función de cada uno de estos animales. Aunque la serpiente, como el perro, realiza una acción positiva, ya que resucita al joven que había asesinado previamente, lo cierto es que el perro lleva a cabo un acto positivo *per se*, mientras que la serpiente se limita a restablecer el equilibrio que había alterado dando muerte al muchacho e incluso muestra ciertas reticencias a acatar la orden del apóstol, aunque finalmente la lleve a término.

Una vez más, en la orden de Tomás se aprecia la fórmula mencionada a propósito del episodio de la sardina resucitada en los *Hechos de Pedro*. En este caso Tomás exclama: ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ ἐκείνου τοῦ μέχρι νῦν ἀγῶνα πρὸς ὑμᾶς ποιοῦντος διὰ τοὺς ἰδίους ἀνθρώπους⁶⁰, indicando de nuevo el origen de la δύναμις que le autoriza a realizar el prodigio y someter al animal en cuestión.

En segundo lugar, una nueva orden directa del apóstol es asumida un poco más adelante por una manada de onagros, a los que pide que les lleve en su peregrinación. Tomás había partido hacía poco de viaje con su comitiva, pero los animales que les transportaban mostraban signos de agotamiento. Para poder retomar la marcha, el apóstol ordena al general que le acompañaba que tuviera fe en Cristo y que les diera la orden de ir con él a cuatro de aquellos onagros. En la escena, además del acatamiento de las órdenes por parte de las bestias, se destaca la adoración que estas le tributan al apóstol en su encuentro.

Ἀπιδὼν δὲ εἶδεν ἀγέλην ὀνάγων νεμομένην παρὰ τὴν ὁδόν· καὶ εἶπεν τῷ στρατηλάτῃ. εἰ ἐπίστευσας εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, πορευθεὶς εἰς τὴν ἀγέλην ἐκείνην τῶν ὀνάγων εἰπέ· λέγει ὑμῖν Ἰούδας Θωμᾶς ὁ ἀπόστολος τοῦ Χριστοῦ τοῦ νέου θεοῦ· ἐλθέτωσαν ἐξ ὑμῶν τέσσαρες ὧν ἂν χρειᾶν ἔχωμεν. ἀπῆλθεν δὲ ὁ στρατηλάτης ἔμβορος ὧν· πολλοὶ γὰρ ὑπῆρχον· καὶ ἀπιδόντος αὐτοῦ αὐτοὶ εἰς ἀπάντησιν ἤρχοντο· ἐγγὺς δὲ γενομένων εἶπεν αὐτοῖς κελεύει ὑμῖν Ἰούδας Θωμᾶς ὁ ἀπόστολος τοῦ Χριστοῦ τοῦ νέου θεοῦ· ἐλθέτωσαν ἐξ ὑμῶν τέσσαρες ὧν χρειᾶν ἔχω. ταῦτα ἀκούσαντες οἱ ὄναγροι ὁμοθυμαδὸν δρόμῳ χρησάμενοι πρὸς αὐτὸν ἤρχοντο, ἐλθόντες δὲ προσεκύνησαν αὐτόν⁶¹.

⁶⁰ A.Thom.A 33,1: “En el nombre de aquel Jesús que ha luchado hasta ahora contra vosotros por sus propios hombres”.

⁶¹ A.Thom.A 69-70: “Y mirando alrededor, vio una manada de onagros que pastaba junto al camino. Y dijo al general: «Si tienes fe en Jesucristo, dirígete hacia aquella manada de onagros y diles: ‘A vosotros os dice Judas Tomás, el apóstol de Cristo, el dios nuevo, que vengan cuatro de vosotros, que os necesitamos’». Y el general se marchó temeroso. Pues había muchos. Y cuando iba hacia ellos, estos fueron a su encuentro. Cuando estaban cerca les dijo: «A vosotros os ordena Judas Tomás el

Como se puede apreciar, el argumento es más complejo que en los casos anteriores porque la orden dada a los onagros emana del apóstol, pero se hace efectiva a través del propio general. De nuevo el texto tiene relación desde el punto de vista temático con el episodio del perro parlante de los *Hechos de Pedro*. De hecho, en *Hechos de Tomás* 74, escena que analizaremos unas líneas más abajo, uno de los onagros cumplirá también la misión de mensajero que aquí tiene el general. El perro era utilizado para hacer llegar la orden del apóstol a Simón el Mago, de la misma manera que Tomás deriva la responsabilidad en el general que le acompañaba. En esta ocasión existe pues un doble intermediario para realizar el prodigio. De la δύναμις divina emana el poder que le es concedido a Tomás, quien a su vez lo cede al general, de quien requiere previamente una prueba de fe. El sometimiento de un animal como el onagro supone un acto sobrenatural, motivo por el que aparece en el texto como un acto de fe, una situación que hasta ahora no había aparecido en ninguna de las escenas protagonizadas por animales que hemos analizado hasta el momento.

El episodio de los onagros continúa en los capítulos sucesivos. Más tarde, uno de los onagros, por orden del apóstol Tomás, entra en un patio donde se encontraban unos demonios que tenían poseídas a unas mujeres y les ordena que salgan de allí y que acaben con la posesión (*A.Thom.A* 73-74). En este caso el onagro cumple exactamente la misma función que el *canis loquens* de los *Hechos de Pedro* y, como aquel, entrará donde se encontraban los demonios poseyendo a aquellas mujeres y les ordenará que abandonen sus cuerpos, incluso añadiendo en su discurso palabras de su propia cosecha como sucedía en el episodio canino. Además, existe también una relación con el pasaje apenas mencionado de los *Hechos de Tomás* 69-70. La orden que Tomás da al general para que se la transmita a los onagros comienza por la misma fórmula que el apóstol utiliza para que el onagro la haga llegar a los demonios (λέγει ὑμῖν Ἰουδας Θωμᾶς ὁ ἀπόστολος), aunque el genitivo que le acompaña difiere ligeramente en cada uno de los casos (69: τοῦ Χριστοῦ τοῦ νέου θεοῦ / 73: καὶ μαθητῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ).

Εἶπεν δὲ ὁ ἀπόστολος ἐνὶ τῶν ὀνάγρων τῶν ἐν τῷ δεξιῷ μέρει ἐξευγμένων εἰσελθε ἐντὸς τῆς αὐλῆς καὶ ἐστῶς ἐκεῖσε κάλεσον τοὺς δαίμονας καὶ εἰπὲ αὐτοῖς λέγει ὑμῖν Ἰουδας Θωμᾶς ὁ ἀπόστολος καὶ μαθητῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔλθετε ὥδε ἔξω δι' ὑμᾶς γὰρ ἀπεστάλην καὶ εἰς τοὺς διαφέροντας ὑμῖν κατὰ

apóstol del nuevo dios: 'Que vengan cuatro de vosotros, que os necesitamos'. Al escucharlo los onagros comenzaron a correr todos a una hacia él y cuando llegaron le adoraron".

γένος, ἵνα ὑμᾶς ἀπολέσω καὶ διώξω εἰς τὸν ὑμέτερον χώρον, ἕως ὅτε καιρὸς γένηται συντελείας καὶ εἰς τὸ ὑμέτερον βάθος τοῦ σκότους κατέλθῃτε⁶².

Las semejanzas señaladas entre los *Hechos de Pedro* y los *Hechos de Tomás* en las escenas comentadas sugieren una relación directa entre sí. En este último texto no es extraño encontrar la reelaboración de diferentes escenas de los otros grandes *Hechos* apócrifos⁶³. Su autor no habría querido privar a la figura del apóstol Tomás de un poder como este, asociado a la tipología del θεῖος ἀνὴρ cristiano, pero que evocaba al mismo tiempo a una figura mítica como la del δεσπότης θηρῶν.

El final, con todo y con eso, difiere. La escena de los onagros culmina en el capítulo 81, donde Tomás les agradece su labor y se despide de ellos, mientras que en los *Hechos de Pedro* se producía la muerte del animal. Los onagros son liberados en gratitud a los servicios prestados, e incluso el texto destaca cómo Tomás procuró que nadie les hiciera daño alguno hasta que se perdieron de vista.

Como hemos podido comprobar, las escenas comentadas se encuadran dentro de la idea mencionada al principio de nuestro estudio del sometimiento de los animales al ser humano en una especie de vuelta momentánea al plan divino original que se diseña al inicio del *Génesis*. La función del apóstol es la de un intermediario de la divinidad que recibe de Dios el poder para someter a las bestias diferenciándose, a pesar de compartir un motivo básico como el dominio sobre los animales, del δεσπότης θηρῶν de la Antigüedad que poseería *per se* esta cualidad.

ANIMALES QUE SE POSTRAN ANTE EL APÓSTOL SIN SU INTERVENCIÓN

Por otro lado, como habíamos comentado anteriormente, existe también una predisposición de las bestias a abandonar su condición salvaje y mostrar por influjo divino una actitud benevolente y sumisa para con el apóstol en cuestión. Si existe un texto en el que se aprecia esa devoción animal por una figura divina o,

⁶² A.Thom.A 73: “El apóstol dijo a uno de los onagros que estaban uncidos en la parte derecha: «Entra dentro del patio. Y cuando estés allí, llama a los demonios y diles: ‘A vosotros os dice Judas Tomás, el apóstol y discípulo de Jesucristo: Venid aquí afuera. Pues por vuestra causa he sido enviado a los que son diferentes de vuestra especie, para acabar con vosotros y confinaros a vuestra región, hasta que llegue la hora del fin y descendáis a vuestro abismo de oscuridad’»”.

⁶³ DEVOS (1951) 119-130; NARRO (2014a) 76-77.

mejor dicho, intermediaria entre la esfera humana y la divina, ese es el de los *Hechos de Pablo*.

En el siglo IV Jerónimo de Estridón se refería a los *Hechos de Pablo* y *Tecla* como apócrifos y calificaba la historia del león que Pablo bautiza en Jericó con el término latino *fabula*. El pasaje, contenido en la versión copta del Papiro Bodmer, refiere cómo a Pablo, mientras estaba predicando en Jericó, se le acercó un robusto león que tomó voz humana y le pidió que lo bautizara. El apóstol accede y tras darle las gracias desaparece de la escena para reaparecer mucho tiempo después en un momento clave de la narración: el martirio de Pablo en Éfeso.

Como sostiene Saelid Gilhus, “even more problematic than speaking animals were baptized ones”⁶⁴. La historia del león bautizado ha sido analizada por diferentes estudiosos desde principios del siglo pasado con los trabajos de Krüger sobre la valoración del pasaje que emiten Tertuliano (*Bapt.* 17,4-5) y Jerónimo de Estridón (*Vir. ill.* 7)⁶⁵, y la versión de la historia que encontramos en la llamada *Epístola de Pelagia*⁶⁶. Schneemelcher opina que el episodio del león tiene su base en la *Epístola a los romanos* (8,19-23) y que su bautismo significa la redención de la creación de Dios a través de Pablo que el pasaje anuncia⁶⁷, lo que, en nuestra opinión, encajaría a la perfección con la idea primigenia del plan de la creación en el que se encuadran este tipo de escenas.

Por otra parte, Metzger, Drijvers y Adamik⁶⁸ han destacado las similitudes existentes entre el episodio del león bautizado por Pablo y la historia de Androcló narrada en las *Noches áticas* de Aulo Gelio (5,14), quien se hace eco del relato original griego contenido en los *Aegyptiaka* del alejandrino Apión, obra no conservada en nuestros días. Para Drijvers, desde la perspectiva encratita, el león representaría la sexualidad y el bautismo de Pablo y su influencia le haría abrazar la moderación, acorde con esta doctrina que se observa en el texto cuando, después del bautismo, rechaza a una leona que sale a su encuentro sin dirigirle ni siquiera la mirada. Por su parte, Adamik confirma esa relación que comentábamos anteriormente entre el león y la sexualidad con testimonios de la época como el de Plinio el Viejo, quien en su *Historia Natural* destaca esta misma idea

⁶⁴ SÆLID GILHUS (2006) 256.

⁶⁵ KRÜGER (1904a) 163-165.

⁶⁶ KRÜGER (1904b) 261-263; GOODSPEED (1904). La historia del encuentro del apóstol Pablo y Pelagia es una reelaboración de los *Hechos de Pablo* en general, incluyendo el episodio de Tecla. Así, el apóstol será condenado a morir devorado por las fieras, pero el león que debería acabar con su vida es precisamente el mismo que había encontrado, lo cual le salvará de la muerte, mientras que Pelagia será condenada a morir en una pira, aunque la lluvia apagará el fuego y también evitará su fin.

⁶⁷ SCHNEEMLACHER (1964).

⁶⁸ METZGER (1945); DRIJVERS (1990); ADAMIK (1996).

(8,42) y subraya la clemencia de estos animales por sus víctimas (8,48), lo que concuerda con la actitud de ese mismo león en Éfeso o la de la leona de los *Hechos de Pablo y Tecla*. Además, concluye Adamik que el autor de los *Hechos de Pablo* habría imitado la historia narrada por Apión en una suerte de reelaboración cristiana de este pasaje narrado en un contexto pagano. En nuestra opinión, el pasaje de Apión del que se hace eco Gelio es la fuente de inspiración de la segunda escena donde aparece este mismo león —la cual comentaremos en el epígrafe siguiente a propósito de Tecla—, pero seguramente no de la parte inicial. En primer lugar, en el texto del autor latino el encuentro de Androclo con la fiera se produce en una cueva, mientras que el de Pablo tiene lugar en campo abierto. En segundo, en el episodio de las *Noches áticas* el león llega herido, no habla y se acerca a Androclo para recibir sus cuidados, mientras que en los *Hechos de Pablo* el león no sufre ningún daño, toma voz humana y pide ser bautizado. En tercer lugar, en el texto de Gelio se comenta que Androclo tras su encuentro inicial había llevado al león con una correa como un perro —por lo que, suponemos, habrían pasado bastante tiempo juntos hasta que la fiera hubiera sido amaestrada— mientras que en el caso que nos ocupa el león se despide del apóstol tras el bautismo.

Una escena similar en la que aparece un animal de naturaleza salvaje parlante por influencia directa de este episodio la encontramos también en los tardíos *Hechos de Felipe*. En 8,16 se observa a un leopardo que se postra ante el apóstol tomando voz humana y le pide poder hablar. Tras invocar el nombre de Jesucristo, como es habitual en la praxis taumatúrgica de los apóstoles, el leopardo le relata cómo durante la noche había encontrado un cabritillo que en principio iba a devorar. Sin embargo, este cobró voz y le pidió que renunciara a su naturaleza salvaje, y le indicó que los apóstoles Felipe y Bartolomé pasarían por allí y que gracias a ellos se cumpliría la promesa de gloria del hijo de Dios. Los apóstoles acuden junto con el leopardo a ver al cabritillo. Tras ello, ambos animales se postran ante Bartolomé y Felipe en señal de reverencia y les acompañan en su predicación. En esta ocasión, el pasaje no se aleja del marco ideológico general en el que se encuadran estas escenas de los *Hechos* apócrifos: el de la paz universal y la convivencia en plena armonía de animales feroces e inofensivos que describe el profeta Isaías en 11,6-9, donde precisamente se hace mención explícita al leopardo y al cabritillo (καὶ πάρδαλις συναναπαύσεται ἐρίψῳ). En definitiva, esta escena sería el desarrollo de lo descrito por Isaías con la influencia significativa del episodio del león bautizado con Pablo como protagonista.

Volviendo de nuevo al texto de los *Hechos de Pablo*, tiempo después, la reaparición del león en Éfeso en los fragmentos griegos conservados en el Papi-

ro de Hamburgo⁶⁹ será clave para que el apóstol escape de la muerte. Allí, el león se inclina ante Pablo y se produce el reconocimiento entre ambos, escena típica de ἀναγνώρισις que aparece como motivo recurrente en los textos que integran los *Hechos de Pablo*. El episodio, inspirado en el pasaje del de Androclo que narra-ba Aulo Gelio, presenta una serie de similitudes con los martirios de Tecla en Antioquía (*A.Paul. et Thecl.* 28), por la presencia de los leones, y en Iconio (*A.Paul. et Thecl.* 22), por la aparición de una gran tormenta de granizo, casi apocalíptica, que facilita la huida de los protagonistas⁷⁰. El final adoptado por el autor de los *Hechos de Pablo* —entiéndase aquí los *Hechos de Pablo* como el texto unitario que en un principio contenía también los *Hechos de Pablo y Tecla*— es la gran aportación cristiana a ambas historias.

Τοῦ Ἱερωνύμου βάλλον[ο]ς πολλὰ θηρία εἰς τὸν Παῦλον ἀναιρεθῆναι καὶ ἐπὶ τὸν λέοντα τοξότας ὡς κ[αὶ] κείνον ἀναιρεθῆναι, αἰθρίου ὄντος τοῦ ἀέρος χάλα[ζα] πανπλη[θ]ῆς καὶ λίαν μεγάλη σφοδρὰ ἤκοντίσθη ἀπ' οὐραν[ο]ῦ, ὡς πολλοὺς ἀποθανεῖν καὶ τοὺς λοιποὺς φυγεῖν πάντας. Οὐχ ἦπτετ[ο] δὲ Παύλου οὐδὲ τοῦ λέοντος, ἀλλὰ τὰ ἄλλα θηρία ἀπέθανεν ὑπὸ πλήθους τῆς χαλάζης, ὡς καὶ Ἱερωνύμου τὸ ὡτίον παταχθὲν ἀφαιρεθῆναι καὶ βοᾶν τὸν ὄχλον φεύγοντα⁷¹.

Por otro lado, una nueva escena con animales que muestran una predisposición a reverenciar al apóstol la encontramos en los capítulos 39-40 de los *Hechos de Tomás*, donde aparece un pollino parlante: nueva reminiscencia, según Riley⁷², de la ya mencionada burra de Balaán (*Num.* 22,22-41). En nuestra opinión, ambas escenas son bastante diferentes y, mientras que en el pasaje veterotestamentario aparece un ángel que Balaán no ve hasta que su burra no toma voz humana por intervención de Yahvéh, aquí se intenta, sobre todo, ahondar en esa relación idílica del apóstol con el animal y la sumisión que este le muestra. A diferencia de los otros casos que encontrábamos en el apócrifo sobre Tomás, la tipología de esta escena es diferente, porque no aparece una orden anterior del

⁶⁹ SCHMIDT-SCHUBART (1936).

⁷⁰ NARRO (2014b).

⁷¹ *Pap. Hamb.* P.4: “Pero cuando Jerónimo soltó a otras muchas fieras para que mataran a Pablo y envió unos arqueros para que hicieran lo mismo con el león, cayó desde el cielo una violenta y terrible granizada, aunque el aire estaba claro, de modo que muchos murieron y el resto huyó. Pero el granizo no tocó a Pablo ni al león, aunque las otras bestias perecieron abrumadas por el granizo. (Este fue tan terrible) que golpeó y arrancó una oreja a Jerónimo, mientras el pueblo gritaba al huir” (traducción de PIÑERO-DEL CERRO [2005] 799-801).

⁷² RILEY (1991).

apóstol, sino que de manera espontánea, como sucedía con el león de Jericó en los *Hechos de Pablo*, es el pollino el que, tomando voz humana, se pone en contacto con el apóstol, se postra ante él y le ofrece sus servicios.

‘Ο δίδυμος τοῦ Χριστοῦ, ὁ ἀπόστολος τοῦ ὑψίστου καὶ συμμύστης τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποκρύφου, ὁ δεχόμενος αὐτοῦ τὰ ἀπόκρυφα λόγια, ὁ συνεργὸς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ὃς ἐλεύθερος ὢν γέγονας δοῦλος καὶ πραθεὶς πολλοὺς εἰς ἐλευθερίαν εἰσήγαγες, ὁ συγγενὴς τοῦ μεγάλου γένους τοῦ τὸν ἐχθρὸν καταδικάσαντος καὶ τοὺς ἰδίους λυτρωσαμένου, ὁ πρόφασις τῆς ζωῆς τοῖς πολλοῖς γενόμενος ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰνδῶν ἦλθες γὰρ πρὸς τοὺς πλανωμένους ἀνθρώπους, καὶ διὰ τῆς σῆς ἐπιφανείας καὶ τῶν λόγων σου τῶν θεϊκῶν νῦν ἀποστρέφονται πρὸς τὸν ἀποστείλαντά σε Θεὸν τῆς ἀληθείας ἀνελθὼν ἐπικαθέσθητί μοι καὶ ἀναπάθητι ἕως ἂν εἰς τὴν πόλιν εἰσέλθῃς⁷³.

TECLA COMO ΠÓΤΝΙΑ ΘΗΡῶΝ

En cualquier caso, si existe una escena cuya repercusión en el imaginario cristiano tiene un gran peso en la Antigüedad tardía y hace recordar quizá de manera más clara —specialmente en la iconografía— el arquetipo de la πότνια θηρῶν, esa es la del segundo martirio de Tecla. En esta segunda prueba, que tiene lugar en la Antioquía de Siria, la joven virgen es atada a una leona que habría de devorarla y acabar con su vida en una escena que describe a la perfección el ritual que los condenados a muerte debían seguir en la época⁷⁴. A continuación, se produce el prodigio y la leona muestra sus respetos hacia Tecla lamiendo sus pies:

Ἦνικά δὲ τὰ θηρία ἐπόμπευεν, προσέδισαν αὐτὴν λεαίνη πικρᾶ, καὶ ἡ βασιλίσσα Τρύφαινα ἐπηκολούθει αὐτῇ. ἡ δὲ λέαινα ἐπάνω καθεζομένης Θέκλης περιέλειχεν αὐτῆς τοὺς πόδας, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐξίστατο· ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς ἦν ἱερόσυλος. αἱ δὲ γυναῖκες μετὰ τῶν τέκνων ἔκραζον ἄνωθεν λέγουσαι ὦ Θεέ, ἀνοσία κρίσις γίνεται ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. καὶ ἀπὸ τῆς πομπῆς πάλιν λαμβάνει αὐτὴν ἡ Τρύφαινα· ἡ γὰρ θυγάτηρ αὐτῆς Φαλκονίλλα ἦν τεθνεῶσα, καὶ κατ’ ὄναρ εἶπεν αὐτῇ· μήτερ, τὴν ξένην τὴν ἔρημον Θέκλαν

⁷³ A.Thom.A 39: “Mellizo de Cristo, apóstol del altísimo e iniciado de la palabra secreta de Cristo, quien recibió sus discursos secretos, colaborador del hijo de Dios, que siendo libre te convertiste en esclavo y vendido has conducido a muchos a la libertad. Pariente de la gran estirpe que condenó al enemigo y liberó a los tuyos, motivo de vida para muchos en la región de la India. Pues has venido para los hombres que vivían en el error, y a través de tu aparición y tus palabras divinas se convierten ahora a tu dios de la verdad que te ha enviado. Sube, siéntate sobre mí y descansa hasta que hayas entrado en la ciudad”.

⁷⁴ KYLE (2007) 327-328.

ἔξεις εἰς τὸν ἐμὸν τόπον, ἵνα εὕξηται ὑπὲρ ἐμοῦ καὶ μετατεθῶ εἰς τὸν τῶν δικαίων τόπον⁷⁵.

Davis interpreta la escena como una metáfora de la relación entre Tecla y los personajes femeninos de la narración, convirtiéndose la leona en una seguidora más de la muchacha⁷⁶. La sumisión de las fieras ante Tecla nos recuerda de manera evidente la historia de Daniel y los leones narrada en el *Antiguo Testamento* (*Dan.* 14,31-42). De hecho, en algunas representaciones artísticas de la Antigüedad ambos personajes comparten una iconografía similar, rodeados de fieras sentadas a sus pies⁷⁷. En realidad, no es que se quiera mostrar a Daniel como un δεσπότης θηρῶν, ya que se pretende destacar más bien el poder de la oración y la ayuda dada por Dios ante tamañas fieras. Sin embargo, en el caso de Tecla, esa capacidad de control sobre los animales, que en un principio se debería poner en relación con el mismo concepto, podría ser interpretada por los nuevos seguidores de la fe cristiana de aquel tiempo como un rasgo de su δύναμις que la relacionaría, junto con otras características compartidas con la diosa Ártemis que veremos unas líneas más adelante, con la “señora de los animales” en la Antigüedad. A pesar de todo ello, en un principio seguramente la idea principal sería la misma que subyace en el resto de escenas: la comunión con el mundo animal gracias al sometimiento de las fieras que pregona el *Génesis*.

Una segunda escena en la que de nuevo se muestra la sumisión de una leona hacia Tecla aparece un poco más adelante. Dentro de ese mismo episodio martirial otra leona defiende a la muchacha del resto de fieras salvajes que deberían acabar con su vida.

Ἡ δὲ Θέκλα ἐκ χειρὸς Τρυφαίνης ληφθεῖσα ἐξεδύθη καὶ ἔλαβεν διαζώστραν καὶ ἐβλήθη εἰς τὸ στάδιον. καὶ λέοντες καὶ ἄρκοι ἐβλήθησαν ἐπ’ αὐτήν. καὶ πικρὰ λέαινα προσδραμοῦσα εἰς τοὺς πόδας αὐτῆς ἀνεκλίθη· ὁ δὲ ὄχλος τῶν γυναικῶν ἐβόησεν μέγα. καὶ ἔδραμεν ἐπ’ αὐτήν ἄρκτος ἡ δὲ λέαινα δραμοῦσα ὑπὲρ αὐτῆς καὶ διέρρηξεν τὴν ἄρκτον. καὶ πάλιν λέων δεδιδαγμένος ἐπ’

⁷⁵ A.Paul. et Thecl. 28: “Cuando las fieras salían a la arena, la ataron a una cruel leona, y la noble Trífena la acompañaba. Sin embargo, la leona, sentada Tecla sobre ella, lamía sus pies, y toda la muchedumbre se quedó atónita. La acusación de la inscripción era «Sacrilegio». Y así, las mujeres con sus hijos gritaban desde arriba: «¡Oh Dios, impía sentencia se ha dictado en esta ciudad!» Tras el espectáculo, de nuevo Trífena la recogió, pues su hija Falconila que estaba muerta, en sueños le había dicho: «Madre, tomarás a la extranjera Tecla, que está indefensa, en mi lugar, para que rece por mí y sea yo depuesta en el lugar de los justos»”.

⁷⁶ DAVIS (2001) 10.

⁷⁷ DEONNA (1949) 132-134.

ἀνθρώπους ὃς ἦν Ἀλεξάνδρου ἔδραμεν ἐπ' αὐτήν· καὶ ἡ λέαινα συμπλέξασα τῷ λέοντι συνανηρέθη. μειζόνως δὲ ἐπένθησαν αἱ γυναῖκες, ἐπειδὴ καὶ ἡ βοηθὸς αὐτῇ λέαινα ἀπέθανεν⁷⁸.

La escena se asemeja sobremanera a la de Pablo con el león bautizado en Éfeso. Como esta leona, la bestia se aproxima corriendo (ἦλθε δρομαίως) y se postra (ἀνεκλίθη) en este caso junto a las piernas de Pablo (παρὰ τὰ σκέλη), clara *variatio* del pasaje que nos ocupa. Como en la historia del apóstol, el hecho de que sea una leona, símbolo de sexualidad, la que se postre ante Tecla, cuyo rasgo más significativo es su *παρθενία*, no hace sino confirmar la teoría de Drijvers y Adamik al respecto. En ambos casos, como habíamos indicado anteriormente, el autor del texto se inspira en las *Noches áticas* (5,14) de Aulo Gelio. Respecto de la estructura general de la escena, como en los dos pasajes comentados, el episodio se desarrolla en el transcurso de un martirio: Androclo, como Pablo y Tecla, es condenado a morir devorado por las fieras, en su caso en Roma. En el momento de la suelta, un león, cuya fortaleza también se destaca en el texto latino, se le acerca y se postra ante él e incluso le lame las piernas (*crura*), como sucede en el caso de la escena de Pablo. Además, el reconocimiento entre ambos es similar al que se aprecia entre Pablo y el león, si bien las condiciones en que unos y otros se habían conocido eran bastante diferentes.

Por otra parte, la escena también servirá de inspiración al autor de los *Hechos de Jantipa y Polixena* que mencionábamos al inicio de nuestro estudio. En efecto, en el martirio de Polixena (*A.Xanthipp.* 37) el autor narra cómo una feroz leona (λέαινα πικρά) que debía, en principio, acabar con su vida se le acerca y le lame las plantas de los pies en señal de reverencia (περιέλειχε τὰ πέλματα τῶν ποδῶν αὐτῆς), hecho que demuestra la influencia de esta escena en los siglos sucesivos.

Además de todo ello, el aspecto más destacable en el caso de Tecla, y lo que diferencia esta escena del resto de los episodios con animales que aparecen en estos cuatro *Hechos* apócrifos de los apóstoles, es precisamente su fuerza y su repercusión en la iconografía cristiana de la época⁷⁹. Sin otra fuente de la que poder extraer motivos con los que identificar iconográficamente a Tecla que es-

⁷⁸ *A.Paul. et Thecl.* 33: "Tecla, arrebatada de manos de Trífena, fue desnudada, le colocaron un ceñidor y fue arrojada al estadio. Y leones y osos fueron soltados contra ella. Y una fiera leona corriendo hacia ella se postró a sus pies. La multitud de mujeres, por su parte, gritaba con fuerza. Y un oso corrió hacia ella. Pero la leona se levantó corriendo y destrozó al oso. Y de nuevo un león entrenado contra los hombres que pertenecía a Alejandro corrió hacia ella. Y la leona, enzarzada con el león, pereció con él. Las mujeres se lamentaron aún más, cuando su protectora, la leona, también murió".

⁷⁹ Sobre la representación iconográfica de Tecla, cf. NAUERTH-WARNS (1981).

tos *Hechos de Pablo y Tecla* —a diferencia de los apóstoles que aparecían ya en los textos canónicos neotestamentarios—, la elección de los atributos de Tecla viene en parte condicionada por su relación con el mundo animal y su semejanza en algunos de los rasgos característicos de la diosa Ártemis. Sin duda, el momento más importante de su narración es su auto-bautismo en la piscina llena de fieras marinas que se narra en *A.Paul. et Thecl.* 34, pero en la época la fuerza de la imagen de Tecla flanqueada por una o dos leonas gozó de una mayor atención, como demuestran las numerosas representaciones del momento. La intención primigenia, como en el caso de Daniel, quizá radique en el hecho de mostrar a una orante flanqueada por dos figuras animales que gracias a la invocación divina la respetan, pero la estrecha relación de Tecla con la diosa Ártemis hace que probablemente en aquel tiempo su representación iconográfica evocara a la de la diosa griega e hiciera más suave el paso de una serie de estructuras religiosas a otras al hallar elementos compartidos en uno y otro lado.

En efecto, algunos de los nuevos fieles que se fueron convirtiendo al cristianismo en la época eran judíos y tenían conocimientos del *Antiguo Testamento*, pero otros compartían las creencias politeístas, donde el control de los animales era un rasgo característico de la πόντια y el δεσπότης θηρῶν y las divinidades que *a posteriori* asumieron sus funciones. Esta relación directa entre una y otra figura sería quizá la que un pagano de la época podría establecer al ver la imagen de Tecla representada de la manera en la que aparece en las ilustraciones que incluimos a continuación.

La primera imagen (FIGURA 1) corresponde a una *ampulla* en terracota datada en el siglo VI, encontrada en Egipto, en las inmediaciones del templo dedicado a San Menas, y conservada en el Museo del Louvre de París. La segunda imagen (FIGURA 2), por su parte, es un medallón tallado en piedra caliza datado en el siglo V, y también encontrado en Egipto y conservado en el Atkins Museum de Kansas City. Sin embargo, la iconografía es solo una razón más para establecer la similitud entre la Ártemis de la época arcaica y la Tecla del cristianismo primitivo. De hecho, en las fuentes literarias encontramos otros indicios de esta particular relación.

En primer lugar, Tecla, como Ártemis, es una παρθένος —epíteto que se aplicaba también a las sacerdotisas de la diosa, cuya actividad se recoge en Éfeso incluso en los siglos II-III de nuestra era⁸⁰—. En segundo lugar, el travestismo temporal de Tecla, cortando sus cabellos para viajar más segura a Antioquía en *A.Paul. et Thecl.* 25, ha sido calificado por Delcourt como el “síndrome de Dia-

⁸⁰ FLEISCHER (1981).

na”⁸¹, un tópico literario utilizado de manera recurrente en la hagiografía, que consistiría en este cambio de apariencia hacia la esfera de lo masculino en mujeres que desean apartarse y vivir en un contexto monástico rodeadas de hombres o, en cualquier caso, haciéndose pasar por hombres. En tercer lugar, tendríamos precisamente esa sumisión que le muestran los animales en su martirio en Antioquía. Finalmente, el último elemento que posibilita el paralelo entre ambas figuras es la mención explícita a la diosa Ártemis que aparece en los añadidos finales de los *Hechos de Pablo y Tecla*, episodios algo posteriores a la redacción del texto original. En el primero de ellos, el contenido en los manuscritos *Paris. gr. 520 (A)*, 1454 (B) y 1468 (C), Tecla es considerada por los médicos de Seleucia servidora de Ártemis, de quien estaría recibiendo el poder para curar a los enfermos, lo que provoca su enfrentamiento con dichos médicos. Si tenemos en cuenta que la mención de la tumba de Tecla en Roma —confusión con la mujer homónima enterrada en la Via Ostiense en torno al reinado de Claudio II (268-270)⁸²—, que cita la continuación del texto, nos sirve de *terminus post quem* para datar el añadido, podríamos considerar que este es un testimonio de cómo en el ámbito pagano se interpretaba una figura cristiana como la de Tecla. Por ello, en nuestra opinión, el hecho de que el autor del añadido se hiciera eco de esta creencia no es algo casual.



FIGURA 1



FIGURA 2

⁸¹ DELCOURT (1958).

⁸² ARMELLINI (1889).

Τινές δὲ τῆς πόλεως Ἕλληνες ὄντες τὴν θρησκείαν, ἱατροὶ δὲ τὴν τέχνην, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὴν ἄνδρας νεωτέρους σοβαροὺς ἐπὶ τὸ φθεῖραι αὐτήν· ἔλεγον γὰρ ὅτι τῇ Ἀρτέμιδι δουλεύει παρθένος οὖσα, καὶ ἐκ τούτου ἰσχύει πρὸς τὰς ἰάσεις⁸³.

Otro tanto sucede, a nuestro juicio, en el segundo añadido, contenido en el código *Oxon. Barocc.* gr. 180. De nuevo, los médicos afirman que el poder curativo de Tecla procedía de la diosa Ártemis y deciden enviar unos delincuentes para violarla, pues pensaban que su virginidad era lo que le aseguraba la asistencia de la diosa.

Αὕτη ἡ παρθένος ἱερὰ τυγχάνει τῆς μεγάλης θεᾶς Ἀρτέμιδος· καὶ εἴ τι ἄν αἰτήσῃ αὐτήν, ἀκούει αὐτῆς ὡς παρθένου οὔσης, καὶ φιλοῦσιν αὐτήν πάντες οἱ θεοί. δεῦτε οὖν λάβωμεν ἄνδρας ἀτάκτους καὶ μεθύσωμεν αὐτοὺς οἶον πολὺν καὶ δώσωμεν αὐτοῖς χρυσίον πολὺ καὶ εἴπωμεν αὐτοῖς· εἰ δυνηθῇτε φθεῖραι καὶ μιᾶναι αὐτήν, διδοῦμεν ὑμῖν καὶ ἄλλα χρήματα. ἔλεγον οὖν πρὸς αὐτοὺς οἱ ἱατροὶ ὅτι ἐὰν ἰσχύσουσιν αὐτήν μιᾶναι, οὐκ ἀκούουσιν αὐτῆς οἱ θεοὶ οὔτε Ἀρτεμις ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων⁸⁴.

Las conjeturas de los médicos de la ciudad tienen una base histórica, ya que en la época se creía que las παρθένοι consagradas a Ártemis poseían una serie de poderes proféticos que podrían *a posteriori* desembocar en curaciones milagrosas de pacientes enfermos a través del ritual de la *incubatio*⁸⁵. Sin embargo, los cuatro nexos entre Ártemis y Tecla se verían reforzados por otro hecho que aporta más argumentos para establecer una posible sustitución de cultos entre ellas en el cristianismo primitivo. En este caso se trata de la posibilidad de que el famoso templo dedicado a la santa en Seleucia, donde tienen lugar los milagros narrados en el texto del siglo V de la *Vida y Milagros de Santa Tecla*⁸⁶, hubiera sido fundado sustituyendo a un culto anterior a otras divinidades entre las que se encontraría la diosa Ártemis.

⁸³ A. Paul. et Thecl. 44: “Algunos hombres de la ciudad que eran griegos de religión y médicos de profesión le enviaron impetuosos hombres jóvenes para seducirla. Pues decían que como era virgen era también servidora de Ártemis y por ello tenía poder para curar”.

⁸⁴ “«Esta virgen debe ser una sacerdotisa de la gran diosa Ártemis. Si alguien le pregunta, escucha de ella que es virgen y que todos los dioses la estiman. ¡Vamos! Cojamos unos delincuentes, emborrachémoslos con vino en abundancia, démosles dinero en abundancia y digámosles: ‘Si sois capaces de seducirla y violarla os daremos aún más dinero’». Los médicos comentaban entre ellos que si fueran capaces de violarla, ni sus dioses ni Ártemis la escucharían a favor de los enfermos”.

⁸⁵ GUERRA (1987) 302-303.

⁸⁶ El texto griego y la traducción francesa del mismo pueden verse en DAGRON (1978). Una traducción inglesa de los *Milagros* se puede leer en TALBOT-JOHNSON (2012).

López-Salvá sospecha que, aunque Ártemis no aparece citada entre las divinidades que Tecla expulsa de la ciudad de Seleucia para establecer su santuario (*Mir. Thecl.* 1-4), seguramente habría existido un cierto culto a ella⁸⁷. Su afirmación se basa en un pasaje de Estrabón en el que se menciona un oráculo de Ártemis Sarpedonia⁸⁸.

En efecto, los investigadores no dudan de que en la zona existía un culto a Sarpedón, fusionado con Apolo en un Apolo Sarpedonio, en torno a la tumba del cual parece instaurarse un culto heroico y un templo oracular, como destacan López-Salvá y Dagron⁸⁹. Sin embargo, como subraya Mackay, los únicos testimonios que tenemos de dicho oráculo son puramente literarios⁹⁰. En primer lugar, Diodoro Sículo (D.S. 22,10,2) se hace eco de la consulta que hizo Balas, rey de Siria, a un oráculo de la zona de Cilicia. El segundo testimonio, mucho más concreto, puesto que ubica el templo en la ciudad de Seleucia, es el de Zósimo (Zos. 1,57,2-4), quien menciona una embajada a dicho templo oracular de las gentes de Palmira, datada en la última parte del siglo III, para consultar si se extendería el poder de su reina Zenobia.

Con el soporte de los dos pasajes aducidos, la mención de Estrabón nos indicaría una asimilación cultural, dadas las semejanzas ya reseñadas entre Tecla y la diosa Ártemis. A pesar de que se produjo cierto debate acerca de si Estrabón se equivocaba al situar el oráculo en el mismo lugar donde se encontraba el templo del Apolo Sarpedonio⁹¹, la mayor parte de investigadores ha defendido su corrección⁹². Así, en el caso concreto del culto a Tecla en Seleucia, López-Salvá se muestra de acuerdo con Dodds⁹³, quien más que de sustitución habla de un proceso de “aglomeración”, según el cual un nuevo esquema de creencias no sustituye por completo el esquema anterior, sino que ambos perviven en oposición, aunque son aceptados contemporáneamente por diferentes individuos o

⁸⁷ LÓPEZ-SALVÁ (1972).

⁸⁸ STR. 14,677: ἐν δὲ τῇ Κιλικίᾳ ἐστὶ καὶ τὸ τῆς Σαρπηδονίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν καὶ μαντεῖον, τοὺς δὲ χρησμούς ἔνθεοι προθεσπίζουσιν (“En Cilicia está también el santuario y el oráculo de Ártemis Sarpedonia, y los poseídos pronuncian oráculos”). Esta divinidad toma su epíteto del héroe de la *Iliada* Sarpedonio, cuyo culto alcanzó su mayor apogeo en Cilicia. En realidad, el hecho de que una divinidad tenga un epíteto derivado de un héroe es un fenómeno habitual en la Antigüedad griega, si observamos los casos de la Atenea Ayantis de Megara, el Heracles Mantiklos de Mesenia, la Deméter Pelasgis de Argos o la Afrodita Neleia de Magnesia de Tesalia: cf. FARNELL (1921) 16-17.

⁸⁹ LÓPEZ-SALVÁ (1972) 256-257; DAGRON (1978) 85-87.

⁹⁰ MACKAY (1989) 2110-2113.

⁹¹ BOUCHÉ-LECLERQ (1880) 258.

⁹² PICARD (1922) 397-398; PARKE (1985) 194-196.

⁹³ LÓPEZ-SALVÁ (1972) 258; DODDS (1960) 169.

incluso por los mismos. En este caso nos mostramos plenamente de acuerdo con López-Salvá, ya que esa aglomeración y esa confusión de atributos de la que habla se aprecia a la perfección en el texto de la *Vida y Milagros de Santa Tecla*, donde los seguidores de la religión helenística atribuían las curaciones de Tecla a Sarpedón, provocando el enfado y la indignación del hagiógrafo y, en ocasiones, incluso de la propia santa.

En el caso de Tecla el proceso de aglomeración es explicado por Nissen⁹⁴, con quien nos mostramos totalmente de acuerdo. En un principio Sarpedón era la divinidad local, después su templo se transformó en el de un Apolo Sarpedonio y de una Ártemis Sarpedonia a los que Tecla finalmente sustituyó, dadas las capacidades taumatúrgicas que compartía a ojos de la ciudadanía con aquellas divinidades paganas. Sin duda, las semejanzas destacadas entre ella y Ártemis habrían ayudado en este proceso.

CONCLUSIONES

Con los pasajes examinados dentro del núcleo principal de los *Hechos* apócrifos de los apóstoles parece claro que el atributo principal de la πόντια y el δεσπότης θηρῶν, es decir, el control ejercido sobre los animales, formaba parte del repertorio taumatúrgico de los acólitos privilegiados de Cristo en sus misiones de predicación. Antropológicamente estaríamos ante una misma creencia en un hecho sobrenatural (el sometimiento de los animales) que se desarrolla en dos esquemas de pensamiento completamente distintos.

La idea principal de seguir el plan ideal trazado en la creación que narra el libro del *Génesis* aparece como el motivo principal en el que se encuadran todas las escenas mencionadas, a pesar de que cada una de ellas reciba la influencia de otras corrientes y textos que hemos ido señalando en cada uno de los casos. En este contexto la diferencia principal entre el δεσπότης y la πόντια θηρῶν y los apóstoles radica respectivamente en la capacidad propia o adquirida de Dios que poseen cada uno de ellos. De hecho, en la mayoría de escenas los apóstoles apelan a su condición de siervos de Dios o invocan directamente el nombre de Jesucristo para llevar a cabo sus acciones.

En cualquier caso, es llamativo que no aparezcan escenas de este tipo en los *Hechos de Andrés*, para Piñero y Del Cerro probablemente los más antiguos de los cinco y los que menos relación directa presentan con los textos bíblicos⁹⁵. An-

⁹⁴ NISSEN (2001).

⁹⁵ PIÑERO-DEL CERRO (2004) 139-144.

drés, como el resto de los apóstoles, posee una serie de capacidades taumatúrgicas, por lo que el hecho de que no aparezcan escenas con animales no es un motivo extraño, dada la heterogeneidad de los textos que conforman los cinco grandes *Hechos* apócrifos de los apóstoles.

Su presencia, con todo, no solo se reduce a los textos más primitivos, sino que el motivo gozará también de una notable atención en los textos más tardíos como los *Hechos de Felipe* o los de *Jantipa y Polixena*, donde, como hemos podido observar de manera concisa, a partir de las escenas examinadas con anterioridad se formulan nuevos episodios protagonizados por animales. No obstante, por razones de extensión hemos decidido dejar un análisis más pormenorizado para otra ocasión, quizá en conjunto con los textos hagiográficos bizantinos, donde este tipo de escenas se repetirán con profusión.

En el origen de estos episodios en los textos analizados se mezcla, como hemos podido observar, el material legendario, el pensamiento religioso judío y las fuentes literarias de tradición helenística en las que, incluso contemporáneamente, es fácil encontrar situaciones similares en textos como las biografías de filósofos, donde, en cualquier caso, se traen a colación historias sobre seres idolatrados cuyas facultades superan lo natural y cuya sabiduría excede los límites de la capacidad humana (θεῖος ἄνθρωπος). Esta doble vertiente hace que el estudio individualizado de cada uno de los episodios señalados sea una labor imprescindible y demuestra la complejidad de la composición de estos textos y la utilización de material de muy diversa procedencia.

La mayoría de animales que aparecen en las diferentes escenas que hemos comentado destaca por su naturaleza salvaje (onagros, serpientes) e incluso por su fiera (leones), aunque también encontramos animales domésticos, como el perro parlante de los *Hechos de Pedro* o el pollino de los *Hechos de Tomás*; otros que sirven de alimento, como la sardina del apócrifo de Pedro, e incluso insectos molestos, pero a la vez tan insignificamente pequeños, como las pulgas de los *Hechos de Juan*. Este amplio abanico de fauna concuerda con esa idea del Génesis del sometimiento al hombre de todas las fieras que por mediación divina los apóstoles son capaces de conseguir en momentos determinados.

Así pues, la relación con la πότνια y el δεσπότης θηρῶν se reduce al control sobre los animales. Sin embargo, es curioso observar cómo en el caso de Tecla, cuya excepcionalidad hemos remarcado en las páginas anteriores, esa relación desde el punto de vista de los nuevos creyentes pudiera quizá ser algo más estrecha. Como señalábamos, su caso dentro de este grupo es especial, ya que la única fuente para conocer su vida son los *Hechos de Pablo y Tecla*. Los apóstoles ya aparecían en los *Evangelios* y protagonizaban los propios *Hechos*, sobre todo Pablo y Pedro.

Por eso, que en la iconografía cristiana primitiva no encontremos referencias a estas escenas, al menos tanto como en el caso de Tecla —quien casi siempre se representa flanqueada por dos leonas—, no es algo que deba extrañar.

En cualquier caso, la intención primigenia de la representación de Tecla quizá fuera la de mostrar a una orante cuya devoción es recompensada con el milagro de las leonas. Dicha escena cobra una importancia relevante para su identificación a primera vista. Es aquí donde se materializan los ecos que recuerdan a la πότνια θηρῶν. Los nuevos cristianos, antiguos seguidores de la religión politeísta, podrían haber simplificado la imagen de la santa y lo habrían hecho recurriendo al arquetipo, a la figura de un ser sobrehumano flanqueado por dos animales que le muestran sumisión. El recurso a esta imagen totémica se adentra en el subconsciente colectivo, recuperando un esquema claro, simple, potente, capaz de provocar la reacción del que la observa y su relación con Tecla. La identificación con un rasgo tan claro y propio de la divinidad como el control sobre los animales ayudaría, así, al paso de una serie de estructuras de pensamiento a otras.

Por ello, a pesar de las diferencias indicadas en el mismo motivo en la religiosidad griega y en el cristianismo primitivo, la presencia de estas escenas en los *Hechos* apócrifos de los apóstoles nos muestra la continuación en la tradición judía de uno de los rasgos definitorios que también poseía el arquetipo divino de la πότνια y el δεσπότης θηρῶν.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ediciones y traducciones

- AASGARD, R. (2009), *La infancia de Jesús. Texto bilingüe del Evangelio Apócrifo del Pseudo-Tomás*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- BOVON, F.-C.R. MATTHEWS (2012), *The Acts of Philip. A New Translation*, Waco, Baylor University Press.
- BURKE, T. (2010), *De Infantia Iesu Evangelium Thomae Graece*, Turnhout, Brepols.
- DAGRON, G. (1978), *Vie et Miracles de Sainte Thècle* (en colaboración con M. Dupré La Tour), Bruxelles, Société des Bollandistes.
- DE SANTOS OTERO, A. (2003), *Los evangelios apócrifos*, Madrid, BAC.
- GEOLTRAIN, P.-J.D. KAESTLI (2005), *Écrits Apocryphes Chrétiens*, vol. 2, Lonrai, Gallimard.
- JUNOD, E.-J.D. KAESTLI (1983), *Acta Iohannis*, Turnhout, Brepols.
- LIPSIUS, R.-M. BONNET (1891), *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig, Mendelssohn.
- PIÑERO, A.-G. DEL CERRO (2004), *Hechos apócrifos de los Apóstoles*. Vol. 1. *Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, Madrid, BAC.
- PIÑERO, A.-G. DEL CERRO (2005), *Hechos apócrifos de los Apóstoles*. Vol. 2. *Hechos de Pablo y Tomás*, Madrid, BAC.
- SCHMIDT, C.-W. SCHUBART (1936), *Πράξεις Παύλου*. *Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek*, Glückstadt-Hamburg, Augustin.

TALBOT, A.-M.-S.F. JOHNSON (2012), *Miracle Tales from Byzantium*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.

TISCHENDORF, C. (1853), *Evangelia Apocrypha*, Leipzig, Mendelssohn.

Estudios

AASGARD, R. (2009a), *The Childhood of Jesus*, Eugene, Cascade Books.

AASGARD, R. (2009b), "Uncovering Children's Culture in Late Antiquity: The Testimony of the Infancy Gospel of Thomas", en C.B. HORN-R.R. PHENIX (eds.), *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1-27.

ADAMIK, T. (1996), "The Baptized Lion in the Acts of Paul", en J.N. BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, Kok Pharos, 60-74.

ADAMIK, T. (2001), "The Serpent in the Acts of Thomas", en J.N. BREMMER (ed.) *The Apocryphal Acts of Thomas*, Lovaina, Peeters, 115-124.

ARMELLINI, M. (1889), "Oratorium und Coemeterium der Hl. Thecla", *RQA* 3, 343-353.

BALDWIN, M.C. (2005), *Whose Acts of Peter?*, Tübingen, Mohr Siebeck.

BARCLAY, A.E. (2001), "The Potnia Theron: Adaptation of a Near Eastern Image", *Aegeum* 22, 373-386.

BIELER, L. (1935), *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, vol. 1, Viena, O. Höfels.

BLACKBURN, B. (1991), *Theios Anēr and the Markan Miracles Traditions*, Tübingen, Mohr Siebeck.

BLÁZQUEZ, J.M. (1958), "El 'despotes therón' en Etruria y en el Mundo Mediterráneo", *Zephyrus* 9, 163-175.

BOUCHÉ-LECLERQ, A. (1880), *Histoire de la divination dans l'Antiquité III*, París, Librairie de la Société Asiatique de L'École des Langues.

BOVON, F. (1988), "The Synoptic Gospels and the Noncanonical Acts of the Apostles", *HTR* 18, 19-36.

BREMMER, J. (1998), "Aspects of the Acts of Peter: Women, Magic, Place and Date", en J.N. BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism*, Lovaina, Peeters, 1-20.

BURKERT, W. (2007), *Religión griega arcaica y clásica*, trad. esp. H. Bernabé, Madrid, Abada Editores (= Stuttgart, Kohlhammer, 1977).

CHITTENDEN, J. (1947), "The Master of Animals", *Hesperia* 16, 89-114.

CHRISTOU, D. (1968), *Potnia Theron: Eine Untersuchung über Ursprung, Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt einer Gottheit*, Tesalónica, Uden Förlag.

COUNTS, D.B.-D. ARNOLD (eds.) (2010), *The Master of Animals in Old World Iconography*, Budapest, Archaeolingua.

DAVIS, S.J. (2001), *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press.

DEL CERRO, G. (1992), "Cronología de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles (AAA)", *AnMal* 15.1-2, 85-96.

DELCOURT, M. (1958), "Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne", *RHR* 153, 1-33.

DEONNA, W. (1949), "Daniel, le 'Maître des Fauves': À propos d'une lampe chrétienne du Musée de Genève", *ArA* 12, 129-140.

DEVOS, P. (1951), "Actes de Thomas et Actes de Paul", *AB* 69, 119-130.

DODDS, E.R. (1960), *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. M. Araújo, Madrid, Revista de Occidente (= Berkeley, University of California Press, 1951).

DRIJVERS, H.J.W. (1990), "Der getaufte Löwe und die Theologie der Acta Pauli", en P. NAGEL (ed.), *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988*, Halle, Martin Luther Universitätsverlag, 181-189.

FARNELL, L.R. (1921), *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, Clarendon Press.

- FERREIRO, A. (2005), *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Tradition*, Leiden, Brill.
- FLEISCHER, R. (1981), "Artemis Ephesia und Aphrodite Von Aphrodisias", en M.J. VERMASEREN (ed.), *Die orientalischen Religionen in Römerreich*, Leiden, Brill, 298-308.
- GARRISON, M. (1988), *Seal Workshops and Artist in Persepolis. A Study of Seal Impressions Preserving the Theme of Heroic Encounter on the Persepolis Fortification and Treasury (Volumes I-III)*, Michigan, University of Michigan.
- GATHERCOLE, S.J. (2014), *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*, Leiden, Brill.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. (1999), "Jesús theios aner en el cuarto evangelio. La integración de los títulos mesiánicos en el cuadro de su teología política", en P.L. LADRÓN DE GUEVARA-G. MASALI-A.P. ZAMORA (coords.), *Homenaje al profesor Trigueros Cano*, Madrid, Universidad de Murcia, 217-236.
- GOODSPEED, E.J. (1904), "The Epistle of Pelagia", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 20, 95-108.
- GRANT, R.M. (1999), *Early Christians and Animals*, Londres-Nueva York, Routledge.
- GRAU, S.-Á. NARRO (2012), "Vidas de filósofos y Hechos apócrifos de los apóstoles: algunos contactos y elementos comunes", *Estudios Clásicos* 143, 65-99.
- GRIMAL, P. (1981), *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, trad. esp. F. Payarols, Barcelona, Paidós (= París, Presses Universitaires de Frances, 1951).
- GUERRA, M. (1987), *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en los primeros siglos del cristianismo)*, Toledo, Seminario Conciliar.
- HELYER, L.R. (2012), *The Life and Witness of Peter*, Nottingham, Apollos.
- HERCZEG, P. (1998), "Theios aner Traits in the Apocryphal Acts of Peter", en J.N. BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism*, Lovaina, Peeters, 29-38.
- HOLLADAY, C.R. (1977), *Theios Aner in Hellenistic-Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, Missoula, Scholars Press.
- KLAUCK, H.J. (2008), *Los Hechos apócrifos de los Apóstoles. Una introducción*, trad. esp. M^cC. Blanco Moreno-R.A. Díez Aragón, Santander, Sal Terrae (= Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2005).
- KRÜGER, G. (1904a), "Der getaufte Löwe. Bemerkungen zu Tert. bapt. 17 und Hieron. de vir. ill. 7", *ZNTW* 5, 163-165.
- KRÜGER, G. (1904b), "Noch einmal der getaufte Löwe", *ZNTW* 5, 261-263.
- KYLE, D.G. (2007), *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden, Blackwell.
- LIASSO DE LA VEGA, S.J. (1968), *Eroe greco e santo cristiano*, Brescia, Paideia.
- LIEFELD, W.L. (1965), "The Hellenistic 'Divine Man' and the Figure of Jesus in the Gospels", *Journal of the Evangelical Theological Society* 16, 195-205.
- LÓPEZ-SALVÁ, M. (1972), "Los *Thaumata* de Basilio de Seleucia", *CFC* 3, 217-319.
- MAC DONALD, D.R. (1997), "Which Came First? Intertextual Relationships Among the Apocryphal Acts of the Apostles", *Semeia* 80, 11-41.
- MACKAY, T.S. (1989), "Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia", *ANRW* 2.18, 2045-2129.
- MATTHEWS, C.R. (1999), "Articulate Animals: A Multivalent Motif in the Apocryphal Acts of the Apostles", en F. BOVON-A.G. BROCK-C.R. MATTHEWS (eds.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Cambridge, Harvard University Press, 205-232.
- MERKELBACH, R. (1952), "Drache", *RAC* 4, 226-250.
- METZGER, B.M. (1945), "St. Paul and the Baptized Lion", *Princeton Seminary Bulletin* 39, 11-21.
- MISSSET-VAN DE WEG, M. (1998), "'For the Lord Always Takes Care of His Own'. The Purpose of the Wondrous Works and Deeds in the Acts of Peter", en J.N. BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism*, Lovaina, Peeters, 97-110.

- NARRO, Á. (2013), "Lo sobrenatural en los evangelios canónicos y apócrifos sobre la infancia de Jesús", en C. PADILLA-J. REDONDO (eds.), *Les literatures antiques a les literatures medievals III. El sobrenatural a les literatures mediterrànies*, Àmsterdam, Hakkert, 195-216.
- NARRO, Á. (2014a), "A Woman's Revolution in Early Christianity", en M.Z. GONÇALVES DE ABREU-S. FLEETWOOD (eds.), *Women Past and Present. Biographic and Multidisciplinary Studies*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 71-79.
- NARRO, Á. (2014b), "Apoc. 11, 19 y su influencia en las escenas martiriales de los Hechos de Pablo", en J. REDONDO (ed.), *Apocalipsi, mil·lenarisme i viatges a l'inframón a les literatures clàssiques i la seua recepció*, Àmsterdam, Hakkert, 81-95.
- NAUERTH, C.-R. WARNS (1981), *Thekla. Ihre Bilder in der frühchristlichen Kunst*, Wiesbaden, Harrasowitz.
- NILSSON, M.P. (1950), *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, Kungl.
- NILSSON, M.P. (1955), *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 1, München, C.H. Beck.
- NISSÉN, C. (2001), "Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos", *Kernos* 14, 111-131.
- OTTO, W.F. (1979), *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*, Norfolk, Thames & Hudson.
- PARKE, H.W. (1985), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, Sidney-Dover, Croom Helm.
- PICARD, C. (1922), *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'ionie du Nord*, París, Boccard.
- PLÜMACHER, E. (1992), "Paignion und Biberfabel: zum literarischen und popularphilosophischen Hintergrund von Acta Iohannis 60f. 48-54", *Apocrypha* 3, 69-109.
- RILEY, G.J. (1991), "Thomas Tradition and the Acts of Thomas", en E.H. LOVERING (ed.), *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 533-542.
- SAELID GILHUS, I. (2006), *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Christian Ideas*, Nueva York, Routledge.
- SCHNEELMECHER, W. (1964), "Der getaufte Löwe in den Acta Pauli", en W. BIENERT-K. SCHÄFERDIEK (eds.), *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*, Tesalónica, Patriarchal Institute for Patristic Studies, 223-249.
- SIGNES CODOÑER, J. (2004), *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*, Madrid, Akal.
- SIMON, E. (1980), *Die Gotter der Griechen*, München, Hirmer.
- SPARTZ, E. (1962), *Das Wappenbild des Herrn und der Herrin der Tiere in der Minoisch-Mykenischen und Frühgriechischen Kunst*, München, Universitäts-Bibliothek.
- SPITTLER, J.E. (2008), *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- STUDNICZA, F. (1890), *Kyrene. Eine algriechische Göttin*, Leipzig, F.A. Brockhaus.
- SZEPESSY, T. (2004), "Narrative Model of the Acta Xanthippe et Polyxenae", *AAntHung* 44, 317-340.
- THOMAS, C.M. (2003), *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel*, Oxford, Clarendon Press.
- TRACHY, C.L. (1977), *The Mythology of Artemis and her Role in Greek Popular Religion*, Michigan, University of Michigan.
- VERGADOS, A. (2012), *The 'Homeric Hymn to Hermes'. Introduction, Text and Commentary*, Berlín-Boston, De Gruyter.
- WESTENHOLZ, J.G. (1998), "Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC", en L. GOODISON-C. MORRIS (eds.), *Ancient Goddesses. The Myths and the Evidence*, Londres, British Museum, 62-82.