

EL Gnosticismo y sus rituales. Una introducción general

GNOSTICISM AND ITS RITUALS. AN INTRODUCTION

Elena SOL JIMÉNEZ¹
Universidad de Cantabria

Recibido el 6 de septiembre de 2015.
Evaluado el 25 de febrero de 2016.

RESUMEN:

Este artículo presenta una introducción al fenómeno del gnosticismo y los rituales realizados por los grupos gnósticos cristianos, especialmente entre los siglos II y IV, que pueden ser identificados a través de las fuentes directas e indirectas. Comenzaremos con una introducción general del gnosticismo, sus características principales y las fuentes para su estudio orientadas al tratamiento de los rituales, continuaremos con una descripción somera de aquellos rituales también conocidos en la tradición cristiana de la gran Iglesia, atendiendo a sus particularidades gnósticas. El artículo se extiende en la explicación comparativa de dos rituales concretos, la investidura y la cámara nupcial, sus diferencias y puntos de contacto. Finalmente se expone una reflexión sobre la importancia de la investigación de los rituales gnósticos para acercarnos a los aspectos sociales de estos grupos.

ABSTRACT:

This article introduces Gnosticism and the rituals performed by gnostic Christian groups, mostly between 2nd and 4th centuries, which can be identified in direct and indirect sources. It begins with a general introduction of Gnosticism, its main characteristics and its sources, pointing to the ones related to rituals. It continues with a rough description on those rituals shared with the Great Church, attending to their gnostic peculiarities. The article continues with the comparative description of investiture and sacral chamber rituals, their differences and common points. Finally, a consideration about the importance of this investigation is exposed, in order to approach social aspects of these groups.

PALABRAS CLAVE: Gnosticismo, ritual, cámara nupcial, investidura, herejía.

KEY-WORDS: Gnosticism, ritual, bridal chamber, investiture, heresy.

I. Introducción

Entendemos por 'gnosticismo' un fenómeno relacionado con la tradición judeocristiana de los primeros siglos de la era. Estuvo atestiguado a través de las obras de la heresiología eclesiástica de los siglos II al V, lo que condicionó la terminología de la historiografía moderna. El estudio de los grupos gnósticos hubo de remarcar la variedad doctrinal de que el cristianismo preniceno se caracterizaba y dio razones para suponer que representaría una importante contrapartida al creciente y ortocrático cristianismo de la gran

¹ Doctoranda en Ciencias de la Antigüedad en el departamento de Ciencias Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cantabria (Avda. de los Castros 52. 39005 Santander). E-mail: elena.sol@alumnos.unican.es

Iglesia de Roma. Siguiendo la característica de la diversidad interna, dentro del gnosticismo se han podido identificar diversos grupos o corrientes de pensamiento que hacen el estudio del mismo complejo y difícil de sistematizar. Puede ser identificado por casi todo el arco mediterráneo (excepto la Península Ibérica, que solo se vio influenciada por sus obras posteriormente).²

El cristianismo preniceno sufría un proceso de definición interna que pasó por la inevitable separación en unas ocasiones o adquisición en otras de conceptos, contenidos y prácticas que uniformizaran e institucionalizaran la religión. Asuntos como la resurrección de los cuerpos, la formulación del misterio de la Trinidad o la estandarización del canon neotestamentario fueron alejando a algunas formas de cristianismo que no se ajustaron a ellos, siendo condenadas desde Roma y alienadas de las enseñanzas cada vez más mayoritarias. Dentro de la variedad cristiana de los primeros siglos se encuentra este fenómeno del *gnosticismo*³ o gnosis cristiana, que llegó a gozar de gran popularidad en la sociedad romana de los siglos II y III, como demuestra el hecho de que muchos autores eclesiásticos dedicaran su tiempo y esfuerzo en redactar obras que refutaran las enseñanzas gnósticas. Tanto ellos como las fuentes directas demuestran que el fenómeno experimentaría su declive a partir de esta época hasta su definitiva desaparición entre los siglos V y IV. Su surgimiento y desarrollo viene de la mano del general de grupos judeocristianos y cristianos, apreciándose una *pregnosis* o al menos ciertos antecedentes en la tradición apocalíptica judía,⁴ y siendo muy flexible en la recepción de influencias principalmente neoplatónicas, e incluso algunas iránicas y orientales.⁵

La terminología de este fenómeno no deja de ser complicada debido al desarrollo historiográfico que ha sufrido. En primer lugar, la denominación de los grupos que se consideran poseedores de la *gnosis* o conocimiento especial de la divinidad fue fruto de las obras de sus detractores, heresiólogos vinculados a la gran Iglesia y sus enseñanzas que se contraponen a las de los que denominamos “gnósticos”. La historiografía del siglo XIX, además, extendió el uso del término *gnosticismo* ampliando la denominación de un solo grupo⁶ a todos los que podrían integrar este amplio fenómeno,⁷ conservando además parte del carácter despectivo de las fuentes heresiológicas.

Tras el descubrimiento de los trece códices de Nag Hammadi y el enorme incremento de información y fuentes directas que suponía, fue necesaria una revisión terminológica que definiera el fenómeno en relación al cristianismo y a otros similares presentes en otras religiones de la Antigüedad (Upaniṣads, maniqueísmo, hermetismo...). El problema sigue sin embargo pendiente, ya sea por la cronología (tradicionalmente se redujo a los siglos II y III),⁸ las vinculaciones con otras tradiciones (gnosis judaica,⁹ hermetismo¹⁰) o el contenido peyorativo que el término *gnosticismo* pudiera contener en algunas lenguas modernas.¹¹

² Hablamos de la figura de Prisciliano, del siglo IV, a veces llamado el gnóstico hispano, pero a pesar de verse influenciado por la literatura gnóstica que llegara a sus manos, consideramos su desarrollo doctrinal diferente al del gnosticismo.

³ Consultar las dificultades de la terminología desde las actas del Congreso de Mesina de Bianchi 1970, págs. XX-XXI, y el artículo de Robinson 1986, p. 130, traductor de las mismas al inglés. Los autores se encuentran en la necesidad de definir el objeto de su estudio en las monografías; véase como ejemplo la introducción de Marksches 2002.

⁴ Piñero y *et al.* 2011, 100.

⁵ Piñero 2011, 98-99; Pagels 1996, 11-15.

⁶ Ver los que Hipólito denomina *gnostikoi* en *Ref. V 6,3-V 11* o los de Epif. *Pan.* 26.

⁷ Brakke 2012, 19.

⁸ Bianchi 1970, punto A sobre la cronología.

⁹ Montserrat Torrents 2001, 36-37; Alvar 2010, 215-217; Pearson 1986.

¹⁰ Véase la introducción al texto *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada* en Piñero 2011, 437-440.

¹¹ Tanto en su uso por parte de la tradición heresiológica como el contenido que los mismos siguen conservando en idiomas modernos como el alemán, Robinson 1986, 29-32.

En especial, nos interesa el estudio de la variedad de grupos y prácticas en relación con la gnosis cristiana que nos ha llegado por las fuentes, destacando dos corrientes más presentes en ellas: valentinismo y setianismo.¹² Pero la variedad gnóstica no se reduce a ellos, y llega a tal punto que algunos grupos para la historiografía contemporánea son difíciles de encuadrar en las características en principio reconocidas para la definición del gnosticismo, pero sin las que quedaría la investigación incompleta. Uno de los casos más visibles es el de Marción y el desarrollo de sus enseñanzas, contemporáneas al resto de grupos gnósticos y con un desarrollo similar, pero que no coinciden completamente con las del gnosticismo en general.¹³ Sin embargo, los heresiólogos contemporáneos al fenómeno le incluían sistemáticamente, y esta impresión y siendo el desarrollo que experimenta similar al del resto de grupos gnósticos hace que sea difícil apartarle de ellos.

Considerando el carácter iniciático de los rituales, este trabajo propone la identificación de estadios internos de los individuos de los grupos gnósticos, en contraste con las repetidas acusaciones de total igualdad en la heresiología, pero entendiendo que no se trata de una ortocracia¹⁴ tan desarrollada como la jerarquía eclesiástica. Pretendemos además acercarnos a las sociedades gnósticas, las relaciones internas entre sus integrantes y las posibles relaciones que tuvieran con paganos, los cristianos de la gran Iglesia o entre grupos gnósticos diferentes. Su propia consideración de sí mismos como integrantes del cuerpo de la Iglesia (visible en las fuentes directas e indirectas)¹⁵ obliga al investigador a permanecer en este punto de vista para una mejor comprensión del pensamiento y prácticas gnósticas, en lugar de dejarse llevar por las obras heresiológicas que luchaban por diferenciarles de los cristianos "ortodoxos".

Este artículo repasará los rituales del bautismo, eucaristía y confirmación cristianos en su versión gnóstica para poder extenderse con dos rituales propiamente gnósticos desconocidos por la corriente cristiana de la gran Iglesia: cámara nupcial e investidura.

II. Características principales de la gnosis

A pesar de las diferencias visibles entre grupos de gnósticos cristianos, es posible identificar una serie de características presentes en mayor o menor medida en casi todos ellos, que ya desde el Congreso de Mesina antes mencionado intentaron ser definidas dada la variedad de enseñanzas gnósticas.

La gnosis cristiana se caracterizó por una dualidad divina entre el dios identificado con el Yahvé del Antiguo Testamento bíblico y un dios de carácter trascendental que habría sido predicado por Jesús y del que sería posible extraer referencias también en el Antiguo Testamento. La exégesis bíblica inunda las reflexiones teológicas gnósticas presentes en las fuentes directas que de ellos nos han llegado, y presenta asimismo otra de las características principales de este tipo de espiritualidad: el ansia de investigación que promueve el sincretismo de fuentes y conceptos ajenos a la tradición cristiana con ella. Y, de la misma forma, la falta de un dogma establecido que a la vez permite variaciones y dificulta su estudio por la historiografía, que pivota entre una labor sistematizadora y la atomización del fenómeno.

¹² Otros grupos gnósticos han podido ser bien estudiados e, incluso, relacionados con otras corrientes. Es el caso de los ofitas, vinculados a la corriente setiana. Véase Rasimus 2005.

¹³ De esta opinión, que compartimos, es Montserrat Torrents 2001, 17 respecto al marcionismo, que difícilmente puede encuadrarse dentro de la *gnosis* en general si nos atenemos a las constricciones de la investigación e historiografía actuales. El debate fue monografiado por Williams 1996 y sigue apareciendo en la historiografía, como en King 2003, 8-19.

¹⁴ García Bazán 2000, 118.

¹⁵ Iren. *Adv. Haer.* 1, Prefacio, 2; véase la introducción a *Interpretación del conocimiento* en Piñero 2011, 235-238 o Thomassen 2008, 86-89.

La dualidad divina comprende de la misma forma una dualidad en la comprensión de la Creación. Ésta, fruto de la obra material del Demiurgo o Yahvé, se encontraría muy por debajo de la realidad trascendental y espiritual que comparte la naturaleza de la divinidad última, el Uno o Padre inefable,¹⁶ de la que también forman parte los cristianos gnósticos. Supone así un rechazo de la vida terrenal, un anticosmismo respecto a toda la creación demiúrgica que contrasta con la auténtica naturaleza espiritual del dios verdadero y del gnóstico, que se diferencia del resto de cristianos, de judíos y de paganos fruto del dios creador y la materia.

El pensamiento gnóstico comprende además un elemento escindido del dios trascendental o Padre que inicia el proceso de creación del Demiurgo y su obra material. El proceso de definición del dios trascendente en el sistema gnóstico es muy complejo y variado según los grupos, consistente en una serie de emanaciones en serie por voluntad del Uno de figuras denominadas *eones*, que en conjunto forman el Pleroma, región superior de los elementos espirituales al que aspira a llegar el gnóstico. El último de los eones emanados suele identificarse con la figura de Sabiduría,¹⁷ que se separa del Padre y el resto de eones al cometer el error de buscar al Padre cuando él aún no ha tenido la voluntad de ser conocido por sus emanaciones. Este fallo, error o pecado “a destiempo” (pues el Padre se dará a conocer a los eones en un momento posterior) provoca su salida temporal del Pleroma y el nacimiento del Demiurgo, que es llamado “aborto” de Sabiduría al nacer sin que ésta posea pareja pleromática. A partir de este momento, el denominado “mito gnóstico” que narra este evento (con variables según la corriente gnóstica) continúa con el relato veterotestamentario de la Creación a manos del Demiurgo.

A nivel social, el elitismo propio de los sistemas gnósticos de otras religiones de la Antigüedad¹⁸ está también presente en su versión cristiana. Este “mito gnóstico” junto con la profunda exégesis del Génesis da lugar a la descripción de una tripartición en el género humano, externa e interna, donde una parte de la raza humana (los “hijos de Set”) contienen la chispa divina consustancial al Padre inefable. Los rituales gnósticos se diferencian consecuentemente de los cristianos de la gran Iglesia como un escalón superior de acercamiento a la divinidad como élite cristiana, pero en principio ajena a la jerarquía eclesiástica, a la que consideran terrenal. Sin embargo, el contenido élite hace que el grupo se inscriba siempre entre el conjunto de la cristiandad y a través de las fuentes sabemos de algunos maestros gnósticos que formarían parte de comunidades cristianas o serían miembros de la jerarquía; a la vez, comprenderían su papel en el grupo gnóstico hasta ser rechazados por la Iglesia.

El gnosticismo cristiano diferencia tres naturalezas vinculadas a cada uno de los estadios del mito: una naturaleza espiritual propia del dios trascendente y sus emanaciones, incluida Sabiduría; una naturaleza psíquica propia del Demiurgo, ajena al ámbito trascendente pero relacionado con él por su nacimiento a través de Sabiduría; y una naturaleza material fruto de la creación demiúrgica del mundo. Estas tres naturalezas se identifican a su vez con tres tipos de personas, así: los de naturaleza espiritual serían los pneumáticos (*pneuma* o espíritu), los gnósticos conocedores del Padre trascendente; de naturaleza psíquica (*psiché* o alma) serían todos aquellos cristianos que habrían conocido tan solo al Demiurgo, poseedores de fe pero ignorantes del verdadero dios; y los de naturaleza material (hílicos) serían los paganos. A su vez, el gnóstico poseería las tres

¹⁶ El gnosticismo se basa en la paradoja del conocimiento por parte del iniciado gnóstico de un dios superior que no puede ser nunca aprehendido. La doctrina gnóstica coloca al Padre trascendente en un punto inalcanzable, al que se remite en los textos con un lenguaje apofático o de negación: “incognoscible”, “no creado”, “inalcanzable”... ya que no es posible definirle en su trascendencia.

¹⁷ Denominada también *Prúnica* en la literatura ofítica; ver Iren. *Adv. Haer.* 1, 30, y en las fuentes directas *Apocalipsis de Juan* (BG,2) 51, 4; *Trueno, Mente perfecta* (VI 2) 13, 18; 19; *Tratado del Gran Set* (NHC VII 2) 50, 25-28.

¹⁸ Gnosis upaniśádica, por ejemplo, donde de la misma manera la *gnosis* o conocimiento divino está al alcance tan solo de unos pocos.

naturalezas en su vida terrenal y se desnudaría¹⁹ de ellas en su ascenso hacia el Padre, quedando solo la “chispa divina” contenida en él para unirse con el dios trascendente.

El gnosticismo comprende un elemento redentor del ser humano que deshaga este proceso iniciado por Sabiduría, la pareja pleromática que la completa denominado Salvador. Este elemento aparece para la redención del eón caído y existirá también en el cuerpo de Jesús de Nazaret una vez sea bautizado y se identifique con el Cristo. Su presencia en el mundo material inicia el proceso de regreso de los espirituales al seno del Padre, la reunión de toda la naturaleza espiritual en su origen y la salvación también de aquellos psíquicos a al nivel inferior del Demiurgo, entroncando con la tradición judeocristiana.

III. Fuentes para el estudio del gnosticismo

Las fuentes se dividen entre directas e indirectas, que son complementarias para la comprensión general del fenómeno gnóstico. Las fuentes indirectas (fruto de las críticas de los autores cristianos dentro de la heresiología) se conservaron en la cultura europea y llegaron hasta las manos de los primeros estudiosos del gnosticismo en los siglos XVII y XVIII, condicionando la investigación desde un punto de vista contrario al mismo. La información que entregan supone una serie de dificultades para el investigador actual, que cuenta además ahora con información directa de la gnosis cristiana. La obra heresiológica es incompleta al no participar del gnosticismo o incluso ni llegar a tener contacto con grupos gnósticos contemporáneos a ellos; es parcial, pues ha sido seleccionada con el fin de ser refutada; de la misma manera, ha podido ser deformada por el autor en favor de sus propios argumentos. Las fuentes directas, en cambio, son en muchas ocasiones esotéricas, dirigidas a tan solo un grupo de iniciados en la formación gnóstica específica capaces de entender las referencias y conocimientos expresados en ellas.

Uno de los problemas más acuciantes en el estudio del gnosticismo es la posible identificación de diversas corrientes de pensamiento gnóstico dentro del cristianismo o incluso el judaísmo. Las fuentes indirectas remitían decenas de nombres de grupos gnósticos que se diferenciarían entre ellos por su fundador o algunas prácticas o enseñanzas. Estas diferencias han podido ser comprobadas en las fuentes directas, conservándose textos con terminología y dogmas específicos que se diferencian de los presentes en otros. La identificación de los grupos, sin embargo, sigue resultando un gran reto para los investigadores a la hora de trabajar con las fuentes: multiplicación de grupos por ser mencionados con nombres diferentes, presencia de grupos que no consideramos gnósticos en las fuentes, influencias de una a otra corriente plasmadas en los textos...²⁰

En cuanto a la forma, el método de creación de estas obras se basaba en buena medida en la copia de otras anteriores, generando listas cada vez más largas de herejías que se van sumando cuando recurren a fuentes distintas y las que incluyen de nuevo cuño los autores. Este hecho puede estar provocando además anacronismos en las definiciones de grupos y corrientes, pues grupos desaparecidos pueden seguir apareciendo en fuentes posteriores, un mismo grupo aparecer denominado de dos formas o, viceversa, dos grupos ser confundidos en uno solo. Aunque el valor de las fuentes indirectas para el estudio del gnosticismo sigue siendo un hecho, el investigador debe tener en cuenta estas condiciones para trabajar con ellas y practicar siempre un ejercicio de comparación con las fuentes directas.

¹⁹ *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) 56, 28-32; *Zostriano* (NHC VIII 1) 1, 15; y *Alógenes* (NHC XI 3) 50, 10; 58, 30: “Entonces fui aferrado por la luz eterna y desnudado del vestido que me recubría y fui elevado...”; *Himno de la Perla* 111, 72-113, 89.

²⁰ A este respecto, ver la crítica que Robinson 1986 hace a la posible “invención” de grupos por parte del investigador actual, o la confusión de términos entre los *naasenoi* y *gnosticoi* de Hipólito *Ref.* 5, 6, 3-11, 1.

III.1 Fuentes indirectas

Las fuentes indirectas pertenecen a autores contrarios a las enseñanzas gnósticas, estando comprendidos los más importantes a partir del siglo II, cuando surge el género de la heresiología. Éste se extenderá en siglos posteriores con la intención de identificar aquellas enseñanzas alejadas de las de la gran Iglesia y refutarlas para que sus lectores queden prevenidos contra ellas.²¹ Suelen tomar la forma de listas de grupos que pretenden seguir un orden cronológico en su formación en una perspectiva lineal del desarrollo de las sectas, y toman para definirlos en muchas ocasiones los nombres de líderes o maestros gnósticos.

Ireneo de Lyon escribe el primer libro de los cuatro que forman su *Exposición y refutación de lo que es falsamente llamado 'Conocimiento'* (o más conocido como *Adversus Haereses*) sobre el 178. Su obra ha podido ser contrastada con los hallazgos de fuentes directas, demostrando especialmente en algunas secciones haber estado bien documentado, ya que él mismo llega a tener contacto con algunos gnósticos de la corriente valentiniana, y se vale de escritos gnósticos para ilustrar sus argumentos.²² Los heresiólogos posteriores le tomarán como referencia llegando a copiar pasajes enteros de su obra.²³

Clemente de Alejandría escribe sobre el 216 los ocho volúmenes de *Stromata*, obra dedicada a la exposición de conocimientos orientados a la verdadera filosofía. En ellos cita fragmentos de autores gnósticos como Teodoto, que no parecen haber sido alterados por el eclesiástico, o información sobre la llamada "doctrina oriental valentiniana".

Las obras de Tertuliano (*De Praescriptione Haereticorum*) datan de alrededor del 220. Posee además obras centradas en maestros gnósticos concretos como *Adversus Valentinianus* y *Adversus Marcionem*. Recoge información de grupos existentes en su propia ciudad, Cartago, en el momento en el que escribe.

Hipólito de Roma habría escrito *Syntagma*, lista de herejías perdida, pero que habiendo sido recogida por otras obras es posible reconstruir en buena medida; es la "familia Syntagma" formada por las obras del Pseudo-Tertuliano,²⁴ Filastrio de Brescia y Epifanio de Salamina. La obra de Hipólito que nos ha llegado es la *Refutatio Omnium Haeresium* o también conocida como *Elenchos*, escrita sobre el 225.²⁵ A diferencia de la obra de Ireneo (de la que toma secciones completas a veces), la *Refutatio* está más orientada a relacionar la gnosis con la tradición de los filósofos y matemáticos clásicos que en estudiar y entender profundamente las enseñanzas de los grupos gnósticos, como ha podido ser demostrado al contrastar su información con la aportada por las fuentes directas.

Epifanio de Salamina, autor bastante posterior a los anteriores (escribe *Panarion* sobre el 375), sigue siendo importante por la información que recoge de obras anteriores a él y otros datos que completan la proporcionada por el resto de fuentes indirectas, así como fragmentos gnósticos como la *Carta a Flora* de Ptolomeo.²⁶

Por otro lado y siendo algo anterior a las demás obras, se encuentra el *Discurso verdadero contra los cristianos* de Celso, conocida a través de *Contra Celso*, donde Orígenes cita fragmentos enteros de la obra original del 177. Lo interesante de este escrito radica en que su autor era pagano, su intención es refutar las enseñanzas cristianas en general y, en este proceso, incluye dentro de su discurso enseñanzas propias de la gnosis cristiana, a la que no parece diferenciar del resto del cristianismo. Describe el "diagrama

²¹ Marcos Sánchez 2007, p. 3.

²² Ireneo debió valerse de una copia, probablemente anterior a las que nos han llegado y más sencilla, del *Apócrifo de Juan* (NHC II 1; III 1; IV 1; BG8502 2) en su descripción del sistema barbelognóstico (*Adv. Haer.* 1, 29).

²³ Epifanio en su descripción de los valentinianos (*Panarion* 31) copia el pasaje de Iren. *Adv. Haer.* 1 desde 9, 1 a 32, 8.

²⁴ Fue hallado como un anexo a las *Prescripciones contra todas las herejías* de Tertuliano.

²⁵ Véase Norelli 2011 en el Congreso dedicado a la autoría de la *Refutatio*.

²⁶ Epif. *Panarion*, 33, 3, 1-7, 10.

ofítico” y menciona a grupos como los marcionitas y simonianos.²⁷ Orígenes en *Contra Celso* desmiente la relación de algunos de estos grupos descritos con los cristianos ortodoxos y los considera herejías o directamente ajenos al cristianismo.

Los heresiólogos prestaron más atención a la cosmología gnóstica, que estaba muy desarrollada, y a sus diferencias doctrinales, como el docetismo que se extiende en el general de las enseñanzas gnósticas. Las propias prácticas que los grupos realizaran reseñadas cuando se trata de anécdotas morbosas o a hechos que consideran fruto de la magia.²⁸

III.2 Fuentes directas

La información proporcionada por los heresiólogos, por tanto, empezó a ser puesta en duda y analizada con mayor cuidado a partir de los hallazgos de fuentes directas de la gnosis. Previamente, las únicas conocidas eran los fragmentos citados por Clemente y otros autores de maestros y obras gnósticas, pero los hallazgos de códices enteros de literatura gnóstica obligaban a un nuevo enfoque del estudio.

Los primeros hallazgos se produjeron entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX en Egipto: los conocidos como Códices Bruce, Askew y Códice de Berlín 8502. Estos códices incluían mayoritariamente textos del gnosticismo tardío (los dos *Libros de Jeu* y *PistisSophía*, del siglo V)²⁹ y algunos relacionados después con Nag Hammadi como el conocido *Evangelio de María*, una versión del *Apócrifo de Juan* o el *Tratado sin título*. Posteriormente, en los años 70 fue conocido también el Códice de Al-Minya o Tchacos, donde se identificó un *Evangelio de Judas* entre otros textos.³⁰

Pero el gran hallazgo se había producido en 1945 en la región de Nag Hammadi, también en Egipto, aunque no sería debidamente estudiado y publicado hasta los años 70.³¹ Consistía en trece códices escritos en copto anteriores a los demás hallados hasta entonces (la factura de los códices pudo ser datada en la primera mitad del siglo IV gracias a las cartas y tratados que habían sido usados para las cubiertas)³² que contenían más de 50 textos de contenido gnóstico o, aunque provenientes de otras tradiciones, que debían ser entendidos con una lectura gnóstica, una actividad propia del sincretismo al que estos grupos cristianos se hallaban abiertos.³³ Algunos textos pueden retrotraerse hasta el siglo II, pues eran conocidos en otros códices o mencionados por otros autores, sin que a los investigadores les hubiera llegado aún el texto original (el *Evangelio de la Verdad*³⁴ o el *Apócrifo de Juan* eran conocidos por Ireneo). La biblioteca de Nag Hammadi entregaba así una enorme cantidad de información antes desconocida para el estudio del fenómeno de la gnosis cristiana.

Sin embargo, el carácter esotérico de la mayoría de textos, que da por sabida una información que debemos destilar, y su complejidad dogmática ha llegado a ser visto como un problema más que como una oportunidad para conocer el gnosticismo.³⁵ En cualquier caso, el valor del hallazgo sigue siendo de la mayor importancia, ya que también permitió

²⁷ Origen. *Cels.* 6, 24.

²⁸ Ver el relato sobre el valentiniano Marcos el Mago en Iren. *Adv. Haer.* 13, 1-5.

²⁹ Traducciones en García Bazán 2003, vols. I y II.

³⁰ García Bazán, 2006; Bermejo Rubio 2012.

³¹ Para conocer la historia que rodea el descubrimiento y conservación de los manuscritos de Nag Hammadi, leer a Pagels 1996, 11-19 o la introducción de Piñero 2011, 19-22.

³² Piñero 2001, 28.

³³ Véase como casos más claros el fragmento de la *República* de Platón (NHC VI5) o las *Sentencias de Sexto* (NHC XII) ya conocidas también en la tradición helénica. El uso de las tradiciones judía o griega por parte de los grupos gnósticos y su reinterpretación de las mismas es también visible en textos con claras incorporaciones cristianas (*Sabiduría de Jesucristo*, NHC III 4), el uso de cierto lenguaje (himnos isíacos que inspirarían la redacción de *Trueno*, *mente perfecta*, NHC VI 2) o el uso de algunos personajes (*Asclepio*, NHC VI 8; *Pensamiento de Norea*, NHC IX 2).

³⁴ Iren. *Adv. Haer.* 3, 11, 19.

³⁵ King 2003, 8-15.

identificar nuevos grupos o corrientes antes desconocidas o casi desconocidas por las fuentes heresiológicas, como ocurre con la corriente setiana, que después de Nag Hammadi ha sido considerada de una importancia y extensión similar a la del valentinismo dentro de los gnósticos.

Los textos que nos han llegado escritos de manos de los propios gnósticos incluyen temas de cosmogonía, filosofía, himnos, ritos, enseñanzas... que pueden mencionar prácticas rituales o podrían ser usados en ellas. Los más importantes para los ritos sobre los que nos vamos a centrar, cámara nupcial e investidura, serían el *Evangelio de Felipe* (NHC II 3), *Zostriano* (NHC VIII 1), *Alógenes* (NHC XI 3) y *Pensamiento trimorfo* (NHC XIII 1), entre otros, todos pertenecientes a la biblioteca de Nag Hammadi.

IV. La cosmovisión de la gnosis cristiana

Como ha sido comentado más arriba, el mito gnóstico consiste en un relato cosmológico mediante el cual quedan establecidos tres tipos de naturalezas (espiritual, psíquica y material), plasmadas a su vez en el género humano. La última emanación del Padre, el eón Sofía o Sabiduría, se adelanta a la voluntad de aquél por conocerle y cae en una “deficiencia” o error que la deja temporalmente en el límite del Pleroma. En ese momento produce un “aborto”, el Demiurgo creador, que a su vez producirá arcontes que le acompañen en la creación relatada por el Génesis. La característica principal del Demiurgo y sus arcontes es su *ignorancia* del Padre trascendente,³⁶ lo que hace que los propios espirituales queden por encima de ellos en el proceso de salvación.

De esta manera, el “cosmos” gnóstico puede dividirse a grandes rasgos en tres áreas correspondientes con esta tripartición: el Pleroma, hogar del Todo o eones emanados por voluntad del Padre trascendente; la *Hebdómada* u hogar de los siete arcontes que acompañan al Demiurgo, identificados con los siete cielos planetarios; y el mundo material que se corresponde con la Tierra. Básicamente, la cosmovisión cristiana ortodoxa es ampliada en un ámbito más y superior a los otros dos, asimismo separado de ellos por un “velo”, “nube” o “Límite”, entre otras denominaciones que aparecen en las fuentes vinculadas a unas u otras corrientes gnósticas.

Los ritos llevados a cabo por los grupos gnósticos pretenden lograr la salvación de sus integrantes al revitalizar el mito cosmogónico e integrar la naturaleza espiritual del iniciado con la del Padre trascendente. El espiritual abandona el mundo material y, en sentido ascensional, recupera su identidad en su unión con el dios, al que pertenecía en origen, una vez abandonados sus vestidos psíquico y material. Estos ritos comprenden el conocimiento o identificación del dios trascendente con el iniciado. Dado el carácter elitista de las comunidades gnósticas, sus implicaciones iniciáticas contienen una integración y avance dentro de la comunidad para los individuos que los realizan. No debemos en ningún caso, sin embargo, asimilar este avance místico a un avance jerárquico dentro del grupo, a semejanza del que desarrollará la Iglesia católica especialmente desde el siglo IV, a pesar de las diferencias internas que podamos identificar, como trataremos más adelante.

No debemos olvidar nunca que las prácticas rituales variaban de un grupo o corriente gnóstico a otro. Las fuentes permiten distinguir unas características vinculadas de un ritual a según las enseñanzas de qué grupo en ocasiones, pero sigue habiendo falta de información detallada sobre muchos grupos. Las fuentes gnósticas hacen referencia indirecta a las prácticas al tratarse de géneros himnico, cosmogónico, apocalíptico... que pudieran ser usadas durante las prácticas rituales y quedar así los gestos y actos concretos velados a nuestras investigaciones. Por parte de las fuentes indirectas de los heresiólogos conocemos

³⁶ Los gnósticos interpretan el pasaje del saías 45, 5 “Soy yo, Yahvé, no es ningún otro; fuera de mí no hay Dios” como una demostración de la inferioridad de este dios respecto al espiritual y trascendente, del que en último término procede.

algunas prácticas, pero relatadas de forma que causen estupor al lector, cuando no probablemente tergiversadas o simplemente desconocedoras del significado intrínseco del ritual, contaminando así la información que pudieran proporcionar.

V. Los actos rituales

Previamente se ha comentado la insistencia de muchos grupos gnósticos en pertenecer al cuerpo de la Iglesia.³⁷ De esta manera, las prácticas rituales gnósticas se originan como el resto de prácticas cristianas para desarrollarse de manera específica según: 1) las enseñanzas y dogmas gnósticos; 2) las influencias culturales y religiosas que reciban y 3) la corriente, por lo tanto, en la que puedan ser identificados. Los parecidos entre los rituales gnósticos y “ortodoxos” en el cristianismo preniceno son además mayores,³⁸ frente al desarrollo que tendrán los segundos con el crecimiento de la gran Iglesia. Aparecen así fuentes en las que es difícil discernir el nivel de heterodoxia de la descripción del ritual, como en el caso paradigmático de *Exposición sobre el alma*.³⁹

El ritual del bautismo se caracteriza entre los grupos gnósticos por aparecer duplicado. El bautismo tiene la función de integrar al iniciado en el cuerpo de la Iglesia, hacerle partícipe de la fe en Dios y perdonar sus pecados, pero para los gnósticos esta función es solo una primera fase que, por sí sola, no permite la salvación completa. El iniciado gnóstico comprende además un segundo bautismo⁴⁰ de carácter espiritual que completaría al anterior y permitiría la salvación en el Padre. Este rito supondría la entrada del iniciado en el grupo gnóstico y su diferenciación a partir de ese momento del resto de cristianos psíquicos por medio de la unción del iniciado el crisma.⁴¹ Es más visible en la tradición valentiniana, a las que las fuentes se refieren como una vía para superar el poder del demonio⁴² o aplicado a modo de extremaunción, pero cuenta con un carácter más cercano a la redención del iniciado que el primer bautismo.⁴³

Esta redención aparece relacionada tanto con el bautismo como con la cámara nupcial valentiniana en el pasaje de Ireneo sobre Marcos insistiendo en su carácter espiritual, frente al psíquico al que el resto de cristianos llegarían por el bautismo. El iniciado alcanzaría la redención gracias al conocimiento del Padre: “es necesaria para los que han alcanzado el perfecto conocimiento, a fin de ser regenerados en la potencia suprema. De otra manera, es imposible entrar en el Pleroma”.⁴⁴

En la eucaristía, cuya importancia en el cristianismo primitivo era menor a la que, por ejemplo, el bautismo, el iniciado gnóstico recibía el espíritu o *pneuma* bebiendo una mezcla de agua y vino y con el consumo de pan.⁴⁵ Las prácticas eucarísticas relatadas por los heresiólogos se centran mayoritariamente en los grupos de gnósticos libertinos, una minoría sin embargo dentro del fenómeno de la gnosis cristiana. Epifaniorelata cómo los ofitas⁴⁶

³⁷ Un ejemplo de estas relaciones sería el trasfondo del texto *Interpretación del conocimiento* (NHC XI 1).

³⁸ Denzey Lewis 2013, 188.

³⁹ *Exposición sobre el alma* (NHC II 6) contiene terminología común al cristianismo gnóstico y ortodoxo de la época prenicena, y carece sin embargo de términos característicos del valentinismo a excepción de “cámara nupcial”. Sin embargo, el tratamiento de la misma no se aleja de la ortodoxia eclesial, pues parece ser por ejemplo proclive al matrimonio y la procreación (133, 32-134, 5).

⁴⁰ *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) 64, 20; *Tratado Tripartito* (NHC I 4) 127, 25; *Tratado del Gran Set* (NHC VII 2) 49, 30. El primer bautismo propio de los psíquicos es denominado “bautismo de muerte” en *Extractos de Teodoro* 77.

⁴¹ *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) 57, 23-27.

⁴² *Exposición valentiniana* (NHC XI 2) 40, 1-2; Denzey Lewis 2013, 196.

⁴³ Epif. *Panarion* 36, 2, 4-8; Ireneo, *Adv. Haer.* 1, 21, 3. Denzey Lewis 2013, 199.

⁴⁴ Ireneo, *Adv. Haer.* 1, 21, 1-2.

⁴⁵ *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) 75, 17-20.

⁴⁶ Epifanio, *Panarion* 37, 5, 6.

harían que una serpiente tocara el pan para el sacramento, o que los borboritas⁴⁷ practicarían un tipo de rito eucarístico con fluidos corporales.

Los dos ritos sobre los que nos extenderemos más, cámara nupcial e investidura, presentan una serie de características comunes aunque cada uno posea un discurso y contenido propios. Corresponden además a dos corrientes gnósticas bien documentadas en las fuentes, valentinismo y setianismo respectivamente, sin que aparezcan como tales en relación a otros grupos, y cada uno goza de terminología y praxis propias.

Constan, como hemos dicho, de características que permiten situarlos dentro de un trabajo comparativo como el que queremos realizar aquí. En primer lugar, ambas prácticas representan la entrada del iniciado gnóstico al Pleroma o ámbito espiritual, donde se produce la unión o el conocimiento del Padre por parte del iniciado, al que llega en sentido ascensional atravesando los planos material y psíquico.⁴⁸ La entrada en el Pleroma conlleva el abandono por un lado del cuerpo material en la Tierra y por otro del alma en la región planetaria del Demiurgo, mientras el espíritu (liberado de ambas cargas) puede llegar puro hasta la región del Padre inefable. En este trabajo proponemos que ambos ritos poseerían además un carácter de élite, por lo que no todos los miembros del grupo podrían llegar a realizarlos, y proporcionarían así unas capacidades al iniciado que le dotarían de cierto privilegio en su comunidad.

V.1 Cámara nupcial

El rito de la cámara nupcial aparece bien identificado en las fuentes tanto directas como indirectas, siendo mencionado por ejemplo por Ireneo y profusamente tratado en el *Evangelio de Felipe*.⁴⁹ Está siempre relacionado con las enseñanzas propias de la corriente gnóstica valentiniana, cuyo lenguaje está cargado de términos sexuados, a diferencia de otras corrientes que utilizan otros más neutros. La descripción mediante la relación de sexos y su lectura literal por parte de los heresiólogos, hicieron que se llegara a pasar por encima de todo el significado espiritual que este ritual contiene. El descubrimiento de los textos de Nag Hammadi y, en el caso particular de la cámara nupcial, del *Evangelio de Felipe*, permitió comprender la complejidad dogmática que trascendía de un sacramento en principio meramente sexual.

En primer lugar, el rito representa la reentrada en el Pleroma del eón escindido o caído, Sabiduría, gracias a su unión con su pareja o contrapartida (de la que carecía en el momento de su error) denominada Salvador, representado por dos iniciados gnósticos entrando en una habitación. Este eón es identificado también con Cristo en Jesús, quien de la misma manera iniciará el proceso de salvación de los cristianos espirituales y su reincorporación en el Pleroma del Padre trascendente.

La unión de ambos consiste en la reunificación de las dos partes, femenina y masculina, que representan primero el mito gnóstico de Sabiduría y Salvador y, en segundo lugar, la redención del iniciado gnóstico en vida, que es salvado mediante la práctica del ritual.⁵⁰ El contenido redentor de la cámara nupcial está marcado por el papel del Salvador en el mito gnóstico, que permite el conocimiento por parte del iniciado del dios trascendental *en vida*. El *Evangelio de Felipe* incide en la necesidad de que este hecho sea consumado antes de la muerte:

“...la que es denominada «la Mediedad» es la muerte-. Mientras estemos en este mundo nos conviene adquirir la resurrección, a fin de que cuando nos despojemos de la carne seamos hallados en el reposo y no hallamos de deambular en la Mediedad

⁴⁷ Epifanio, *Panarion* 26, 4, 3-7.

⁴⁸ Véase fig. 1.

⁴⁹ *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) 65, 2-27.

⁵⁰ Pagels 1997, 283-286.

(pues numerosos son los que se extravían en el camino). Pues es bueno salir del mundo antes de haber pecado.”⁵¹

Por otro lado, la significación sexual se acentúa en otro aspecto del ritual: la reversión de la separación de los elementos femenino y masculino en el momento de la Creación por el Demiurgo,⁵² que habría dado inicio al alejamiento del ser humano del Padre inefable. La unión en la cámara nupcial recupera la forma del ser humano andrógino original espiritual uniendo ambas partes y acercando así a los iniciados a su forma más auténtica. Esta visión se relaciona también con la concepción de una contrapartida angélica de cada espiritual en el Pleroma: la chispa divina del iniciado (elemento femenino) se unirá en la cámara nupcial (el Pleroma) con el ángel que le completa (elemento masculino): “*Así ocurre si la imagen [el iniciado] y el ángel están unidos entre sí*”⁵³. El valentinismo parece de esta manera haber desarrollado su propia forma de representar la unión del iniciado gnóstico con su contrapartida angélica o pleromática.⁵⁴

El ritual de la cámara nupcial consistía en la entrada de dos iniciados, mujer y hombre⁵⁵, en una cámara donde se unirían espiritualmente mediante un “beso sagrado” convirtiéndose en “esposos”, y a la que solo podrían entrar el padre y la madre de la novia, el amigo del novio y los hijos de éste. La unión carnal queda soterrada por la importancia de la unificación de los elementos varón y mujer “*aun denominándolos con estos nombres*”.⁵⁶ A pesar del general ascetismo visible en las fuentes gnósticas, la cámara nupcial podría también tener contenido sexual, aunque de forma espiritualizada.⁵⁷

Las noticias de los heresiólogos⁵⁸ se centran en criticar una supuesta práctica sexual dentro del grupo de los valentinianos o los simonianos, en relación con otras prácticas libertinas reconocidas en grupos como los carpocratianos o los borboritas.⁵⁹ Pero las fuentes valentinianas muestran un claro desprecio por cualquier tipo de unión carnal y la concepción de hijos que colabore con el mantenimiento del orden material. El texto que mejor nos describe la cámara nupcial, lo que representa y ocurriría en ella, el *Evangelio de Felipe*, se extiende sobre las diferencias entre la unión carnal del resto de personas y la unión espiritual⁶⁰ que se produciría en la cámara por parte de dos gnósticos. Queda además diferenciada la “creación” de la “generación”, cuando lo que surgiría de la unión de los pneumáticos sería entendido más como un «hermano», un tercer espiritual y, por lo tanto, un nuevo iniciado dentro de la comunidad gnóstica. El contenido espiritual del ritual es indudable, conociéndose en cambio una versión más “mundana” del ritual en *Exposición sobre el Alma* (NHC II 6), donde sí se insta a la cópula y generación de hijos.⁶¹ Cabe destacar que este texto ha sido considerado por esta razón no heterodoxo, y aunque contenga expresiones valentinianas como “cámara nupcial”, el lenguaje general sería común al cristianismo preniceno.⁶²

⁵¹ *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) 66, 10-20; 68, 23-26.

⁵² Exégesis basada en Gn 1:27 “Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios los creó, y los creó macho y hembra”.

⁵³ *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) 65, 24.

⁵⁴ Turner 1994. Véase también *Excerpta Theodoto* fr. 21, 1 y 22, 5.

⁵⁵ *Evangelio de Felipe* 69, 1-3: “Una cámara nupcial no es para animales, ni para los esclavos, ni para las mujeres mancilladas; sino que es para los hombres libres y vírgenes”.

⁵⁶ *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) 79, 9.

⁵⁷ De Conick.

⁵⁸ Por ejemplo, Iren. *Adv. Haer.* 1, 13, 1-3; 23, 4; e Hipólito *Ref.* 6, 19, 5.

⁵⁹ Iren. *Adv. Haer.* 1, 25, noticia de la que se hacen eco Hipólito *Ref.* 7, 32, Tertuliano *De anima.* 23, 35 y Epíf. *Pan.* 27, quien se extiende en su descripción de los borboritas.

⁶⁰ *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) 58, 18-59, 6.

⁶¹ *Exposición sobre el Alma* (NHC II 6) 133, 32-134, 8: “Y cuando se unió con él [el novio o amado], recibió de él la simiente que consiste en el Espíritu vivificante, para engendrar de él hijos buenos y nutrirlos.”

⁶² Piñero 2011, 217-219.

V.2 Investidura

La investidura pudo empezar a ser estudiada con el hallazgo de Nag Hammadi, donde textos como *Zostriano* (NHC VIII 1), *Alógenes* (NHC XI 3) y *Marsanes* (NHC X) llamaron la atención de los investigadores por sus características comunes en forma y contenido. Al igual que en el caso de la cámara nupcial, los textos describían un ascenso extático hasta el Pleroma y el Uno, pero el ritosetiano se diferencia del anterior en un contenido más espiritualizado con un aspecto contemplativo mucho más marcado que el de la cámara nupcial. Los textos se redactan en primera persona; el iniciado describe su ascenso a un receptor de esa enseñanza, otro individuo espiritual que presumiblemente tendría que realizar el mismo ascenso más adelante.

El gesto de la investidura se produciría tras la inmersión bautismal (de cuerpo entero), cuando el iniciado queda limpio de sus pecados y vida anterior en general y entra en el grupo gnóstico. Así, la práctica ritual se encuentra directamente relacionada con el bautismo, pero sufre un desarrollo cada vez más complejo hacia una actividad contemplativa donde el lenguaje bautismal se conserva aunque, probablemente, de forma más metafórica que práctica.⁶³ Relacionado con él aparece en las fuentes la expresión “cinco sellos”, cuya definición no queda del todo clara, pues en ocasiones parece referirse a un conjunto de cinco rituales⁶⁴ o cinco inmersiones o fases dentro del rito.⁶⁵

La descripción de todo el proceso ascensal es mucho más rico que en la tradición valentiniana, deteniéndose en la descripción de diálogos, enseñanzas concretas que recibe el iniciado, descripción de los sentimientos del mismo, sus actos... El gnóstico inicia el ritual cargado de su cuerpo material, su alma y su espíritu o chispa divina, descritos como túnicas o vestidos.⁶⁶ Al iniciar el ascenso, se desnuda del primer vestido carnal que recubre su alma y espíritu, y atraviesa las esferas planetarias donde, como hemos explicado más arriba, se encontrarían el Demiurgo y sus arcontes. Una vez superada esta región, el iniciado se desviste de su parte psíquica (su alma) y queda en su total naturaleza espiritual. La entrada en el Pleroma, así, es la última parte del ascenso que también consta de fases o “bautismos” y enseñanzas por parte de figuras pleromáticas que guían al iniciado en dirección al Padre inefable.⁶⁷ Una vez llegado a él, las descripciones del “silencio” o “reposo”, así como la teología negativa se hacen norma. El carácter contemplativo del ritual sería identificable en este tipo de descripciones cuando el gnóstico mismo experimenta en sí el conocimiento cada vez más elevado de las realidades pleromáticas y es revestido por su luz, metáfora continua del alcance del dios trascendental y su conocimiento (o no-conocimiento) por el iniciado. El lenguaje de la teología negativa, muy profuso en la literatura gnóstica, busca describir aquello que es indescriptible. Si el dios gnóstico es superior a todo lo demás es Todo, individual, Uno... cualquier descripción del mismo traicionaría su trascendencia.

Una vez termina el descenso por el mismo camino y recupera sus vestiduras psíquica y carnal, el espiritual se encuentra (de manera similar a la salvación en vida experimentada en la corriente valentiniana) en un cuerpo revitalizado y fortalecido por el conocimiento adquirido.

El relato de la experiencia ascensal por parte del iniciado gnóstico dirigido a otro u otros iniciados parece una práctica derivada del mismo ritual. Al final de los textos

⁶³ Turner 1994.

⁶⁴ *EvFel* (NHC III 2) 67, 28-30: “El Señor hizo todo en un misterio, un bautismo, una unción, una eucaristía, una redención y una cámara nupcial”.

⁶⁵ *Zostriano* (NHC VIII 1) podría resultar un desarrollo del bautismo y las diferentes fases que existirían en él como en 5,15-29 y 53,18, pero desarrollado en el ritual de la investidura, como se verá en el punto III.2.

⁶⁶ *Pensamiento Trimorfo* (NHC XIII 1) 45, 18; *Zostriano* (NHC VIII 1) 1, 15; *Alógenes* (NHC XI 3) 50, 10; 58, 30.

⁶⁷ La figura de Yoel ejerce este papel de revelador de los misterios en *Evangelio de los Egipcios* (NHC III 2) 50, 2 o en *Alógenes* (NHC XI 3) 50, 19-20. En *Zostriano* (NHC VIII 1) acompaña al iniciado en su ascenso por los eones desde 57, 15 hasta su descenso en 62, 15-18: “La que pertenece a todas las glorias, Yoel, me dijo: ‘Tú recibiste todos los bautismos en que vale la pena ser bautizado, y te hiciste perfecto...’”.

mencionados, el espiritual es instado a extender el nuevo conocimiento del que goza, se le entrega la capacidad y obligación de predicar la verdad a aquellos iniciados en la gnosis, de una forma esotérica pero que busca el proselitismo a sus filas dentro de aquellos que ya habrían entrado en las enseñanzas cristianas.

VI. Conclusión

Un lenguaje más filosófico y el uso de expresiones más cercanas a la tradición judía hicieron que textos como estos fueran adscritos a la corriente denominada “setiana” del gnosticismo, que parece tener un desarrollo doctrinal anterior al de la corriente valentiniana,⁶⁸ si bien es posible que a medida que avanzaran los siglos las influencias fluyeran en ambas direcciones. Las enseñanzas y prácticas setianas, sin embargo, aparecen mucho más desvinculadas a las de la gran Iglesia, mientras las valentinianas parecen desarrollar cada vez un mayor acercamiento a ellas.

Ambos rituales ofrecen un componente de élite interno en los grupos gnósticos. En ambos prevalece al final la capacidad por parte de los que lo realizan de predicar, unir a otros individuos a la comunidad gnóstica, como serían los “hijos” o “hermanos” resultado de la cámara nupcial valentiniana o las órdenes a predicación que cierran los tratados setianos. Una de las diferencias principales entre el cristianismo de la gran Iglesia y los grupos gnósticos radica en la compleja jerarquía que desarrolla la primera, mientras los segundos parecen carecer de cualquier tipo de estatus en su comunidad, pensamiento al que ha colaborado el relato de Tertuliano: “Y así, hoy es obispo uno, mañana otro; hoy es diácono el que mañana será lector; hoy es presbítero el que mañana será laico. Porque también a los laicos encargan funciones sacerdotales”.⁶⁹ Sin embargo, la capacidad de ejercer la prédica e introducir nuevos gnósticos al grupo podría ser solo capacidad de algunos individuos. Dice *Interpretación del conocimiento* (texto inscrito en la tradición valentiniana):

“Ahora bien, ¿progresas alguien en el Logos? No tropieces en esto; no digas: ¿por qué éste toma la palabra y en cambio yo no hablo? Pues bien, lo que éste dice es cosa tuya. El que conoce al Logos y el que habla es un solo poder.”⁷⁰

Este texto puede estar refiriéndose a un conflicto entre individuos gnósticos en el que unos tendrían la capacidad de predicar mientras otros carecerían de ella. Habría así dos estadios internos donde unos gnósticos serían solo iniciados y otros “perfectos”, redimidos o concedores completos del Padre inefable. Setianismo y valentinismo, aun con prácticas y enseñanzas diferentes, comprenderían esta diferenciación de acercamiento a la *gnosis* total no solo respecto al resto de cristianos (psíquicos), sino también dentro de los propios espirituales.

Los descubrimientos de textos gnósticos aportaron un gran contrapunto a la tradición historiográfica contemporánea, que tendía a tratar el cristianismo antiguo como un bloque cuyo desarrollo lógico termina en la institución de la Iglesia ortodoxa. Sin embargo, estudios como el que proporciona el gnosticismo permiten una visión más cercana de lo que sería el cristianismo de los primeros siglos: una religión todavía en proceso de institucionalización, con enormes diferencias internas en una u otra zona del Imperio, donde se dejó influir e influyó en las tradiciones locales y se desarrolló sobre ellas. El trabajo de los autores eclesiásticos y Padres de la Iglesia permitiría, sobre esa variada base, la formación de la ortodoxia tras siglos de especulación teológica. Por otro lado, observar el fenómeno del gnosticismo obliga a una concepción también variada del mismo, como demuestran las

⁶⁸ Piñero 2011, 51.

⁶⁹ Tertuliano, *Praes.* 41, 8. De esta opinión es Pagels 1994.

⁷⁰ *Interpretación del conocimiento* (NHC XI 1) 16, 31-44.

distintas fuentes, y le inscribe aún más en el ámbito del cristianismo ya que participan de esa misma condición de heterogeneidad. Para su estudio debemos tener en cuenta las diferencias según las corrientes y tradiciones gnósticas que sea posible identificar, pero intentando no caer en el efecto contrario de la historiografía del cristianismo y llegar a exagerar el número de grupos y diferencias entre ellos.

El estudio de los rituales debe tener en cuenta la variedad doctrinal, de influencias y de prácticas de los grupos gnósticos para poder comprenderlos de la forma más profunda posible. Nuestra principal herramienta para hacerlo, las fuentes directas, permiten contrastar la información que los heresiólogos dieron de las prácticas y enseñanzas gnósticas, que estaría en mayor o menor medida tergiversada por la intención de los autores; pero la aportación de estos a nuestra propia comprensión del gnosticismo no debe ser nunca desdeñada.

Conocer mejor las prácticas que las comunidades gnósticas practicaran permite una mejor comprensión de las relaciones entre los individuos que formaban parte de ellas, cuestiones como si tanto hombres como mujeres participarían de ellos o de qué manera, las diferencias entre iniciados y perfectos, o las relaciones e influencias que entre unas comunidades gnósticas y otras podrían haber existido. Todo ello pretende aportar más información para una mejor comprensión de un fenómeno tan complejo y apasionante como es la gnosis cristiana de los primeros siglos.

VII. Bibliografía

VII.1. Fuentes - Textos gnósticos

Evangelio de Judas, García Bazán, F. (trad.), Madrid, Trotta, 2006.

Evangelio de Judas. Texto Bilingüe y Comentario, Bermejo Rubio, F. (trad.), Salamanca, Sígueme, 2012.

Extractos de Teodoto y otros fragmentos en *Los Gnósticos 2*, Montserrat Torrents, J. (trad.), Madrid, Gredos, 2001.

Papiro Gnóstico de Berlín y otros textos en *La Gnosis Eterna. Vol. I: Antología de Textos Gnósticos, Griegos, Latinos y Coptos*, García Bazán, F. (trad.), Madrid, Trotta, 2003.

Para los textos de la Biblioteca de Nag Hammadi:

Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados Filosóficos y Cosmológicos, en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., Bermejo, F. y Trevijano, R. (trads.), Madrid, Trotta, 2011.

Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, Hechos, Cartas, en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., Bermejo, F. y Quevedo, A. (trads.), Madrid, Trotta, 2009.

Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos, en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., Bermejo, F. y Quevedo, A. (trads.), Madrid, Trotta, 2009.

Pistis Sofía en La Gnosis Eterna. Vol. II, García Bazán, F. (trad.), Madrid, Trotta, 2003.

VII.2. Fuentes - Otros textos

Celso, *Discurso verdadero contra los cristianos*, Bodelón, S. (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Epifanio de Salamina, *Panarion*, en Thomassen, E. (ed.), *The Nag Hammadi, The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books I-III. Translated by Frank Williams*, Leiden, Brill, 1997.

Hipólito de Roma, *Refutatio* V, VI, VII y VIII en Montserrat Torrents, J. (trad.), *Los Gnósticos 2*, Madrid, Gredos, 2001.

Ireneo, *Adversus Haereses* I, en Montserrat Torrents, J. (trad.), *Los Gnósticos 1*, Madrid, Gredos, 2001.

Ireneo, *Adversus Haereses* IV, en Montserrat Torrents, J. (trad.), *Teología de San Ireneo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

Tertuliano, *De praescriptione Haereticorum*, traducción y notas por Vicastillo, S. (trad.), *Tertuliano. Prescripciones contra todas las Herejías*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2001.

VII.3. Bibliografía

Alvar, J. et al. (2010): *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, Fuenlabrada, Madrid, Ediciones Cátedra.

Bianchi, U. (ed.) (1967): *Le Origini dello Gnosticismo. Coloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*, Leiden, Brill.

Brakke, D. (2012): *The Gnostics: Myth, Ritual and Diversity in Early Christianity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Ch. W. Hedrick y R. Hodgson Jr. (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 127-175.

De Conick, E.A. (2003): "The Great Mystery of Marriage. Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions", *Vigilia Christiana* 57:3, 307-342.

Denzey Lewis, N. (2013): "The Problem of Bad Baptisms: Unclean Spirits, Exorcism, and the Unseen in Second-Century Christian Practice", en Iricinschi, E., Genot, L., Denzey Lewis, N. y Townsend, Ph. (eds.), *Beyond the Gnostic Gospel: Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, Mohr Siebeck, 187-203.

E. Norelli, G. y Aragione (eds.) (2011), *Des évêques, des écoles et des hérétiques: actes du Colloque international sur la Réfutation de toutes les hérésies*, Prahins, Zèbre.

García Bazán, F. (2000): *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Valladolid, Trotta.

King, K. (2003): *What is gnosticism?*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press.

Marcos Sánchez, M. (2007): "Minorías y sectas en el mundo romano", *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 3, 1-6.

Markschies, Ch. (2002): *La Gnosis*, Barcelona, Herder.

Pagels, E. (1996): *Los Evangelios Gnósticos*, Barcelona, Crítica.

_____ (1997): "Ritual in the Gospel of Philip", J. D. Turner, A. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Leiden, Brill, 280-292.

Pearson, B. A. (1986): "The Problem of 'Jewish Gnostic' Literature", en Hedrick, Ch.W. y Hodgson Jr.R. (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 15-35.

Rasmus, T. (2005): "Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library", *Vigiliae Christianae* 59:3, 235-263.

Robinson, J.M. (1986): "On bridging the gulf from Q to the Gospel of Thomas (o vice versa)", en *The Saying Gospels* Q, 203-258.

Thomassen, E. (2008): *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*, Leiden, Brill.

Turner, J.D. (1994): "Ritual in Gnosticism", *SBL Book of Seminar Papers*, University of Nebraska-Lincoln, 136-181.

Williams, M.A. (1996): *Rethinking «Gnosticism». An Argument for Dismantling a Doubious Category*, New Jersey, Princeton University Press.

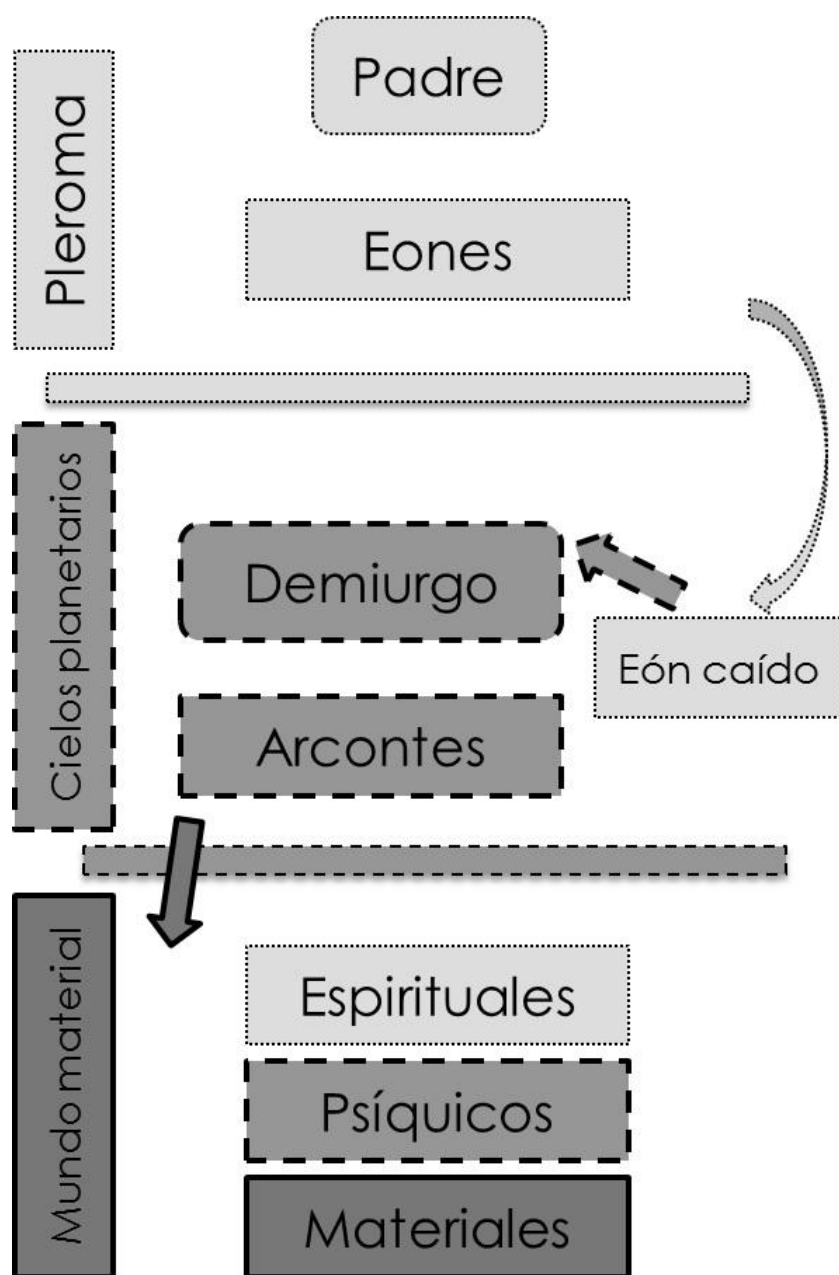


Figura 1: Diagrama esquemático de la cosmovisión gnóstica de los planos espiritual, psíquico y material, elaboración propia.