

## Oralidad en la literatura cristiana primitiva

Ángel Narro Sánchez<sup>1</sup>  
Universitat de València

---

Cuando vio aquella muchedumbre, subió al monte; se sentó y se le acercaron sus discípulos. Y abriendo sus labios, así los instruí: *Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los sufridos, porque ellos heredarán la tierra.* (Mt. 5. 1-5)

En el *Evangelio de Mateo* encontramos este célebre pasaje del sermón de la montaña en el que Jesús instruye a sus discípulos con las no menos famosas bienaventuranzas con las que pretendía adoctrinar y arengar a los suyos con su mensaje de salvación. El fragmento nos describe una de las situaciones más cotidianas de la vida de Jesús entre sus seguidores: la predicación, y nos enseña la forma que eligió para difundir sus enseñanzas según el testimonio que dan los evangelistas.

A tenor de lo relatado en los cuatro evangelios canónicos y en buena parte de los considerados apócrifos, la difusión de la doctrina cristiana se lleva a cabo en un contexto fundamentalmente oral que luego con el paso del tiempo se quiso poner por escrito para que las palabras no se las llevara el viento, sino que permanecieran en su cárcel de tinta por los siglos de los siglos, amén.

Uno de los debates más apasionados de los especialistas a lo largo del siglo pasado giraba en torno al papel de la oralidad dentro de la transmisión de los primeros textos cristianos y su implicación en las fuentes utilizadas por los llamados evangelios sinópticos, los de Marcos, Mateo y Lucas, y también por el *Evangelio de Juan*. Ya

---

<sup>1</sup> Investigador becado por la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana gracias al programa de Becas de Formación de Personal Investigador (BFPI).

a principios del pretérito siglo se determinó una supuesta fuente de la que habrían bebido Mateo y Lucas y que completaría así, junto con el *Evangelio de Marcos*, *a priori* el más vetusto de todos los canónicos neotestamentarios, el origen de las narraciones de ambos evangelistas. Ésta se representó con la letra Q mayúscula a partir del alemán *Quelle*.<sup>2</sup> A través de Q, en definitiva un protoevangelio, se trató de explicar la procedencia de los pasajes que no se encontraban en Marcos y se comenzó a discutir sobre si se trataba simplemente de fuentes orales o si existió un hipotético documento que recogiera tales pasajes con las enseñanzas de Jesús, cuya existencia a día de hoy nadie ha logrado demostrar de manera fehaciente.

Sin embargo, a la mitad de ese mismo siglo un campesino egipcio detuvo su camello a la sombra de un acantilado cercano al pueblecito de Nag Hammadi, donde encontró una ánfora cerámica sellada que contenía una serie de libros que decidió vender por un pequeño puñado de piastras.<sup>3</sup> En los mencionados libros, se encontraban nada más y nada menos que 55 textos cristianos de los primeros siglos, de 40 de los cuales los estudiosos de la materia tenían constancia a través de fuentes indirectas. Entre ellos se hallaba el enigmático *Evangelio de Tomás*.

El llamado «quinto evangelio» constaba de 114 *logia* sin artificio narrativo alguno considerados como propios del mismísimo Jesucristo, algunos similares a las palabras a él atribuidas por los evangelistas, y otros, en cambio, totalmente desconocidos, si bien todos tenían en común el hecho de haber permanecido durante siglos en el más absoluto silencio y el haber sido el único testimonio de este género árido de artificio narrativo en la antigüedad.<sup>4</sup> Una vez más, el carácter oral de las enseñanzas de Jesucristo aparecía en este nuevo descubrimiento, que provocó un replanteamiento general del estudio de las fuentes evangélicas y de la cuestión sinóptica que culminó con la edición de los pasajes comunes a los evangelios

---

<sup>2</sup> Una buena panorámica del problema de la llamada «fuente Q» se puede estudiar en profundidad en el volumen retrospectivo publicado bajo los auspicios de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina: J.M. Robinson (ed.), *The Sayings Gospel Q. Collected Essays*, Leuven, 2005.

<sup>3</sup> S. L. Davies, *The Gospel of Thomas*, Boston, 2002, pp. XXXVI-XXXVIII

<sup>4</sup> S. J. Patterson, «Gospels, Apocryphals», en D.N. Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary, Volume 2*, New York, 1992, p. 1080.

de Marcos, Mateo, Lucas y Tomás con traducciones a las lenguas modernas más interesadas en cuestiones de este género.<sup>5</sup>

En este modesto estudio no pretendemos analizar las implicaciones de las relaciones entre los cinco evangelios y sus fuentes, aunque sí que resulte inevitable hacer referencia a un tema tal al abordar un aspecto como el de la oralidad en los textos del cristianismo primitivo. Nuestra premisa inicial remonta al productivo debate sobre la calidad de las fuentes utilizadas por los evangelistas y retoma, pues, la inacabable polémica entre defensores de la oralidad y partidarios del documento escrito.<sup>6</sup>

Así pues, nuestro punto de partida consiste en suponer la existencia de una etapa oral en la que los acontecimientos vitales y las sentencias de Jesús circularon de boca en boca entre las primeras comunidades cristianas hasta que se fijaron por escrito seguramente hacia finales del siglo I. Además, siguiendo la opinión de Koester, la existencia de un documento escrito como Q no supondría, en cualquier caso, la negación de la tradición oral, sino que representaría una alternativa a esta vía de transmisión,<sup>7</sup> la cual, evidentemente, a la larga resultaría mucho más efectiva.

De hecho, buena parte de los estudiosos han subrayado la compatibilidad de tradición oral y escrita en los primeros siglos del cristianismo,<sup>8</sup> la primera de las cuales habría sobrevivido a la propia fase de escritura y habría logrado subsistir después de ella.<sup>9</sup> Aquella tradición oral habría predominado sobre todo en las comunidades cristianas de los primeros siglos,<sup>10</sup> y habría estado compuesta fundamentalmente por máximas atribuidas a Jesús

---

<sup>5</sup> J. Robinson; P. Hoffmann & J. Kloppenborg (eds.) *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospel of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, Leuven, 2000.

<sup>6</sup> Para una panorámica general véase: T. C. Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency*, Tübingen, 2005. H. Wansborough, *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, London & New York, 2004. W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Philadelphia, 1983.

<sup>7</sup> H. Koester, «Written Gospels or Oral Tradition?», *JBS* 114 (1994), p. 294.

<sup>8</sup> B. W. Henaut, *Oral Tradition and the Gospels. The Problem of Mark 4*, Sheffield, 1993, pp. 94-95.

<sup>9</sup> S. Byrskog, *Story as History – History as Story*, Tübingen, 2000, pp. 138-144.

<sup>10</sup> D. Rhoads, «Performance Events in Early Christianity: New Testament in an Oral Context», en A. Weissenrieder & R. B. Coote (eds.), *The Interface of Orality and Writing. Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, Tübingen, 2010, pp. 168-169.

memorizadas por los primeros cristianos,<sup>11</sup> aunque también podrían formar parte de esta tradición las leyendas sobre los apóstoles.

Además, el propio género narrativo de los evangelios refleja un contexto de oralidad innegable en el que no sólo palabras, sino gestos, miradas y otros recursos escénicos, propios de una *performance* en toda regla, habrían jugado un papel importante.<sup>12</sup>

Por otro lado, desde el punto de vista filológico, no podemos caer en el error de omitir o minimizar la importancia de la tradición oral para aferrarnos cual clavo ardiendo a nuestra querida letra escrita. En los contextos más populares podemos observar todavía hoy día –quién sabe por cuánto tiempo– la importancia de la tradición y la transmisión oral, por un lado, de manera totalmente independiente de la tradición escrita y, lo que es más importante, por otro, de forma paralela y complementaria sin que la existencia de la una suponga la inexistencia de la otra.

### **La oralidad en el relato. Los relatos orales**

En los relatos evangélicos, pues, encontramos numerosos pasajes en los que se refleja un contexto de difusión doctrinal claramente marcado por la oralidad y que se articula en torno a la predicación de Jesús rodeado de sus apóstoles y de las masas que continuamente se atrae y le acompañan. Un aspecto interesante de estas escenas de predicación en las que Jesús, en tanto que maestro, adoctrina a los suyos es la propia naturaleza de los discursos por él pronunciados, que atestigua el uso de ciertos esquemas narrativos de un acusado carácter retórico que se relaciona, de nuevo, con contextos de oralidad.

Es decir, en la propia intrahistoria reflejada en los evangelios, que describe un contexto oral de difusión de la doctrina cristiana, encontramos, precisamente en esas escenas, el uso de algunos subgéneros literarios de carácter preeminentemente oral. Éste es el caso, por ejemplo, de los macarismos incluidos en el *Evangelio de Mateo* con los que abrimos el presente estudio. Fitzmyer señala la existencia de un total de 41 macarismos en los textos neotestamentarios que comienzan con el término griego μακάριος, μακαρία

<sup>11</sup> H. H. Hollander, «The Words of Jesus: From Oral Tradition to Written Record in Paul and Q», *NT* 42-4, 2000, pp. 351-354.

<sup>12</sup> W. Shiner, *Performing the Gospel. First-Century Performance of Mark*, Harrisburg, 2003, pp. 46-52

o el plural μακάριοι,<sup>13</sup> 14 de los cuales muestran su estructura al completo tal y como se emplean en las bienaventuranzas de Mateo. Sirvan como ejemplo la primera y la sexta donde observamos el uso de presente o futuro en la oración causal introducida por ὅτι (Mt. 5. 3 y 8).

μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.  
(...)

μακάριοι οἱ καθαροὶ τῆ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.

La estructura que presentan estos macarismos se articula en torno al mencionado adjetivo μακάριος en sus diferentes variantes con el artículo concordante pospuesto que sustantiva a su vez el participio o el adjetivo precedente. La segunda parte se abre con un ὅτι causal que introduce una oración con el verbo, como norma general, bien en presente de indicativo con valor de futuro como en el primer ejemplo, bien directamente en futuro como en el segundo. Esta tradición, según la crítica, remonta al Antiguo Testamento, donde es utilizada de forma reiterativa en el libro de los *Salmos*, y se basaba aquí también en el uso del término hebreo יְשָׁע, en griego μακάριος, cuya función principal consistía en referirse en la literatura sapiencial a aquellos hombres que obtienen y gozan del favor de Dios.<sup>14</sup> Con todo, la cuestión más importante para nuestro estudio es que esta tradición de los macarismos ha sido considerada como un género literario de carácter breve e independiente, con unas reglas propias, y con un carácter claramente retórico que se empleaba en los círculos hebreos y pasó, con el nacimiento del cristianismo, a formar parte de sus recursos expresivos.<sup>15</sup>

La vigencia y operatividad de este tipo de composición se observa, como parece demostrado, en el primer cristianismo, aquel que nos transmiten los textos del Nuevo Testamento. Pero, al mismo tiempo, dicha tradición no perece con el canon bíblico sino que se reafirma y continúa utilizándose en los primeros dos siglos en

<sup>13</sup> J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Cambridge, 2000, pp. 111-118. Trece aparecen en el *Evangelio de Mateo* (5, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11; 11, 6; 13, 16; 16, 27 y 24, 46), quince en el de Lucas (1, 45; 6, 20, 21 [bis], 22; 7, 23; 10, 23; 11, 27, 28; 12, 37, 38, 43; 14, 14, 15 y 23, 29), dos en el de Juan (13, 17 y 20, 29), tres en la *Epístola a los Romanos* (4, 7, 8 y 14, 22), una en la *Epístola de Santiago* (1, 12) y siete en el *Apocalipsis* (1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6 y 22, 7, 14).

<sup>14</sup> W. Janzen, «יְשָׁע in the Old Testament», *HTR* 58 (1965), pp. 215-226.

<sup>15</sup> T. Y. Mullins, «Ascription as a Literary Form», *NTS* 19-2 (1973), pp. 194-205.

otros textos de la época, en los que se encuadra también en un contexto propio de la predicación y, por ende, de la oralidad.

En el marco social de las primeras comunidades cristianas es donde nace casi con toda seguridad la mayor parte de evangelios considerados apócrifos y de hechos de los apóstoles con similar calificativo. Ya sea para cubrir los vacíos de información sobre determinados períodos de la vida de Jesús que los evangelios canónicos presentan,<sup>16</sup> ya para crear una serie de historias provechosas para el alma, según la terminología acuñada por Bovon,<sup>17</sup> o creadas para entretener e instruir a la vez que edificar,<sup>18</sup> lo cierto es que a pesar de contar con la existencia de unos textos escritos como los evangelios, en el caso de Jesús, y los *Hechos*, en el caso de los apóstoles, paralelamente se desarrolla una rica literatura cristiana de temática similar que recoge las leyendas que circulaban entre los cristianos de la época y que nos reflejan la manera de pensar y de crear una auténtica mitografía relacionada con los nuevos héroes de estos primeros colectivos.

A este ámbito de lo apócrifo, el investigador del cristianismo primitivo se ve obligado a acudir si no quiere verse privado de una serie de testimonios tan valiosos desde el punto de vista filológico, histórico, social y, cómo no, teológico. Aquí, encontramos fantásticos relatos sobre la natividad y la infancia de Jesús, sentencias atribuidas al propio Jesús desprovistas de artificio narrativo, relatos de marcado carácter gnóstico... y en los *Hechos apócrifos* de los apóstoles el abanico de historias no es menos variado, si bien el argumento central culmina la mayoría de las veces con el martirio del apóstol en cuestión,<sup>19</sup> considerado en tanto que héroe cristiano. En este grupo de narraciones es donde perdura, como apuntaba

---

<sup>16</sup> O. Cullmann, «Infancy Gospel», en W. Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha: Gospels and related writings*, Cambridge, 1991, pp. 414-417.

<sup>17</sup> F. Bovon, «L'enfant Jésus durant la fuite en Égypte. Les récits apocryphes de l'enfances comme légendes utiles à l'âme» (Conferencia inédita pronunciada en el LX Colloquium Biblicum Lovaniense el martes 26 de julio de 2011 en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina).

<sup>18</sup> W. Schneemelcher & E. Hennecke (eds.), *New Testament Apocrypha. Vol. II*, Philadelphia, 1963, p.273.

<sup>19</sup> H. J. Klauck, *Los Hechos apócrifos de los Apóstoles. Una introducción*, Santander, 2008, pp. 11-12. A. Piñero & G. Del Cerro, *Hechos apócrifos de los Apóstoles I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, Madrid, 2004, pp. 73-74. F. Morard, «Souffrance et martyre dans les Actes Apocryphes des Apôtres», en F. Bovon; E. Junod & J.D. Kaestli (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 1981, pp. 95-108.

Byrskog (2000: 138-144), esa tradición de la transmisión oral de las enseñanzas de Jesús que con el tiempo se va viendo ampliada con otras leyendas creadas bien por la mentalidad popular, bien por un autor en concreto, a las que hay que sumar los relatos relacionados con los apóstoles, que no más allá de la primera mitad del siglo II comienzan a aparecer entre las comunidades cristianas.<sup>20</sup>

Una vez más los esquemas se repiten y, como sucedía en el *Evangelio de Mateo* con las bienaventuranzas que Jesús pronunciaba en su sermón de la montaña, de la misma manera el apóstol Pablo, al llegar a Iconio y comenzar su predicación en casa del piadoso Onesiforo, introduce en su discurso una serie de macarismos relacionados con el concepto de la ἐγκράτεια<sup>21</sup> –forma activa de autocontinencia que permite dominar los deseos y placeres<sup>22</sup> y que se relaciona con la creencia cristiana según la cual la unión carnal impedía la unión con Dios,<sup>23</sup> la cual dio lugar a la secta de los encratitas cuyo fundador en el cristianismo primitivo fue Taciano de Siria, discípulo de Justino<sup>24</sup> que repiten la estructura utilizada por Mateo que como habíamos visto tenía una larga tradición veterotestamentaria. En total, en este discurso contenido en los llamados *Acta Pauli et Theclae* (5-6) –en realidad una de las partes de los llamados *Acta Pauli* cuya versión más completa recoge el *Papiro de Heidelberg*, escrito en copto<sup>25</sup> se reproducen un total de 13 macarismos, algunos de los cuales remiten directamente a los que encontramos en el Mateo canónico y otros, como los que aportamos en tanto que ejemplo, reflejan el carácter encratita que presenta el conjunto de la narración de los *Acta Pauli*, y en especial la parte del relato donde se refiere la historia de la joven Tecla a propósito de la predicación del apóstol en la ciudad de Iconio.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> G. Del Cerro, «Cronología de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles (AAA)», *Analecta Malacitana* 15, 1-2 (1992), pp. 85-96.

<sup>21</sup> G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma, 1984.

<sup>22</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*, México D.F., 1984, pp. 61-62.

<sup>23</sup> M. A. Mateo, «La enkrateia y las uniones castas cristianas», en C. Alfaro & A. Alexandre (eds.), *Espacios de infertilidad y agamia en la antigüedad*, Valencia, 2007, pp. 131-141.

<sup>24</sup> J. Quasten, *Patrología I*, Madrid, 1984, pp. 219-220.

<sup>25</sup> C. Schmidt, *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushands-Schrift*, Leipzig, 1904.

<sup>26</sup> Para la edición de estos *Hechos de Pablo y Tecla* seguimos la decimonónica edición de Lipsius, reimpresa a finales del siglo pasado: R. A. Lipsius, *Acta Apostolo-*

μακάριοι οἱ ἀγνήν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναὸς θεοῦ γενήσονται.  
μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεός. (A<sup>P</sup>Th 5, 13-15)  
μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν  
τὸν θεόν. (A<sup>P</sup>Th 5, 16-17)  
μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων, ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ καὶ οὐκ  
ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἀγνείας αὐτῶν. (A<sup>P</sup>Th 6, 2-4)

De nuevo una escena de predicación, de nuevo el mismo esquema retórico con una finalidad doctrinal, de nuevo oralidad en una escena de oralidad. Con la aparición de estos macarismos observamos la manera en la que se siguen utilizando este tipo de esquemas retóricos.

Por otro lado, en relación a estos *Hechos apócrifos de los apóstoles* algunos de los investigadores que se han ocupado de su origen y de su contexto de aparición han subrayado el ámbito oral en el que supuestamente habrían surgido esta serie de historias,<sup>27</sup> sobre todo aquellas en las que se refería la conversión de una mujer que decide abrazar la nueva fe y seguir la predicación del apóstol manteniendo una actitud continente en oposición a las implicaciones propias del matrimonio. Davies,<sup>28</sup> en primer lugar, y Burrus,<sup>29</sup> algo

---

*rum Apocrypha*, Hildesheim-Zürich-New York, 1990, pp. 235-272. Para un estudio en concreto de la presencia de los macarismos en el texto y su relación, sobre todo, con el *corpus* epistolar paulino véase: P. Herczeg, «New Testament Parallels to the apocryphal Acta Pauli documents», in J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 1996, pp.147-149. Una traducción española del texto se puede leer en A. Piñero y G. Del Cerro, *Hechos Apócrifos de los Apóstoles. Vol. II. Hechos de Pablo y Tomás*, 2005, Madrid.

<sup>27</sup> D. R. Mac Donald, *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia, 1983, pp. 17-33.

<sup>28</sup> S. L. Davies, *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, Carbondale-Edwardsville, 1980. En esta obra Davies analiza el contexto social en el que podrían haber surgido los llamados *Acta Apostolorum Apocrypha*. El autor otorga una especial importancia a una serie de comunidades cristianas formadas sobre todo por mujeres (pp. 50-69), la mayor parte de ellas viudas (pp. 70-94), para finalmente proponer la autoría femenina de esta serie de textos (95-96).

<sup>29</sup> V. Burrus, *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of Apocryphal Acts*, Lewiston-Queenston, 1987. Esta autora propuso aplicar un análisis de tipo folclórico a este serie de leyendas con mujeres piadosas como protagonistas y determinó una estructura básica, teóricamente común a todas esas historias contenidas en estos *Hechos apócrifos* (pp. 33-44). Además defendió también la existencia de esas comunidades de mujeres narradoras de historias que había propuesto Davies (pp. 67-77), y postuló también la autoría femenina de estas obras (pp. 113-118), aunque su enfoque con los años fue perdiendo adeptos entre los estudiosos de la materia. Otro de los puntos más criticados del estudio de Burrus es el paralelismo, en ocasiones excesivamente forzado, que esta autora observa entre estas *chastity*

más tarde, defendieron la creación de estas leyendas de carácter folclórico en un contexto social cristiano en el que comunidades de mujeres *storytellers* eran las principales encargadas de transmitir esta serie de relatos piadosos, que llegaron a gozar de una destacada fama si atendemos al testimonio de Tertuliano, quien en su *De baptismo* (17. 4-5) censura la autenticidad de los mencionados *Acta Pauli* que ya conocían en las postrimerías del siglo II las mujeres de Cartago.

En cualquier caso, lo que parece claro es que esta serie de historias gozó de una extraordinaria difusión entre las comunidades cristianas e, incluso, se han encontrado *a posteriori* nuevas leyendas sobre las protagonistas femeninas del relato que seguramente podrían haber circulado de manera oral.

Otro colectivo implicado en estos contextos de oralidad en el cristianismo primitivo ha sido el de los niños de aquellas primeras comunidades de fieles. Así, Aasgard argumenta la existencia de una *children's culture* y determina que el llamado *Evangelio de la Infancia de Tomás el Israelita*, que relata con grandes dosis de espectacularidad y taumaturgia algunos episodios de la tierna infancia de Jesucristo que no reflejan los textos canónicos, se apartaría en cierta medida del género evangélico y representaría en realidad un género narrativo diferente dirigido a los más pequeños,<sup>30</sup> es decir, se trataría de una suerte de cuento infantil. Además, en otro estudio reciente, el propio Aasgard destaca cómo el texto mencionado habría gozado de una doble transmisión oral y escrita,<sup>31</sup> como sucedía probablemente con el resto de textos cristianos de los primeros siglos.

### **Interacción entre oralidad y literalidad**

Por otro lado, es importante destacar un hecho que nos ayuda a comprender la relación entre evangelios canónicos y no canónicos ante la ausencia de un canon que no aparecerá hasta por los me-

---

*stories*, como ella misma las nombra, y la novela griega, si bien sí que parece razonable observar ciertas similitudes estructurales. Véase para el análisis completo de la estructura de las novelas griegas: C. Ruiz Montero, *La estructura de la novela griega*, Salamanca, 1988.

<sup>30</sup> R. Aasgard, «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, 2009, pp. 16-25.

<sup>31</sup> R. Aasgard, *The Childhood of Jesus. Decoding the Apocryphal Gospel of Thomas*, Eugene, 2011, pp. 23-34.

nos el año 180. Como subraya Bovon, los evangelios canónicos no circulaban juntos y cuando lo hacían no mantenían la misma secuencia y, además, no eran los únicos que conocían las comunidades cristianas entre las que también los textos apócrifos gozaban de cierta autoridad.<sup>32</sup> En definitiva, ambos grupos de *Evangelios*, junto a los similares *Hechos*, circulaban en una misma época, sobre todo en el siglo II, entre las diferentes comunidades cristianas.

Uno de los aspectos por los que más nos hemos interesado en los últimos tiempos ha sido el de la relación entre el texto escrito y la oralidad. Nuestra principal preocupación se ha centrado en rastrear aquellos elementos que puedan denotar el origen oral de esta serie de narraciones. Precisamente en los últimos tiempos se ha rebatido con fuerza uno de los argumentos que más pesaban en la balanza del lado de los que defendían el origen escrito de los textos de la tradición evangélica: la inclusión de citas procedentes de la tradición veterotestamentaria. En un revelador estudio Horsley apunta el carácter popular de los textos evangélicos canónicos, alejado de los círculos de escribas, y destaca cómo Marcos parece citar los pasajes de la tradición bíblica anterior de cabeza sin necesidad de suponer un texto al lado del cual copiar al pie de la letra cual colegial aplicado.<sup>33</sup>

Además, en un campo de estudio como el nuestro la palabra oralidad se ha relacionado casi de manera inexorable con Homero, nuestra Biblia. Y Homero se relaciona con el metro, y el metro se relaciona con la oralidad. En cambio, nuestra heterodoxa opinión va acorde con lo postulado por Clark Wire, quien al hablar de nuevo del *Evangelio de Marcos* considera que la verdadera importancia reside en el contenido de las noticias por él narradas en las que no existe la necesidad de ceñirlo a un determinado esquema métrico como sucedía con los textos homéricos.<sup>34</sup> Los tiempos habían cambiado.

Por otra parte, cuando se ha abordado el estudio de los evangelios y de su componente oral lo normal ha sido atender a los pro-

---

<sup>32</sup> F. Bovon, «The Synoptic Gospels and the Noncanonical Acts of the Apostles», *HTR* 81-1 (1988), p. 20.

<sup>33</sup> R. A. Horsley, «The Gospel of Mark in the Interface of Orality and Writing», en A. Weissenrieder & R. B. Coote (eds.), *The Interface of Orality and Writing. Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, Tübingen, 2010, pp. 144-152.

<sup>34</sup> A. Clark Wire, «Mark: News as Tradition», en A. Weissenrieder & R. B. Coote (eds.), *The Interface of Orality and Writing. Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, Tübingen, 2010, pp. 53-54 y 69-70.

pios discursos insertos en el relato y que parecen evidenciar una fase de transmisión oral hasta que los textos se fijaron por escrito, es decir, se han ocupado del qué. Nosotros, en cambio, nos hemos centrado en analizar el cómo, es decir, la manera en que los textos cristianos de los primeros siglos, *Evangelios* y *Hechos*, canónicos y apócrifos, se encargan de introducir los discursos en la narración, dada la importancia del estilo directo en este tipo de relatos.

Con la intención de restringir en cierta medida el *corpus* textual con el que trabajar nos ceñiremos únicamente al análisis lingüístico de los cuatro evangelios canónicos que, además, no sólo sientan el precedente, sino que sirven de modelo narrativo para creaciones posteriores. En concreto, nuestra intención es centrarnos en la manera de introducir los discursos en estilo directo en los textos evangélicos.

Sin anticipar datos que unas líneas más abajo revelaremos, podemos avanzar que la presencia de períodos en estilo directo es una constante en cada uno de los cuatro textos evangélicos que configuran el canon. Sin embargo, la manera de introducir dichos períodos se restringirá a unas pocas estructuras de carácter formular, a pesar del gran número de pasajes a introducir, y se utilizará de manera recurrente no sólo aquí, sino también en el resto de textos apócrifos del cristianismo primitivo. En total hemos podido distinguir cuatro tipos de estructuras sintácticas básicas para introducir los parlamentos de los personajes que se insertan en la narración.

### **Las fórmulas de introducción de discursos en estilo directo**

Existen, como decíamos, cuatro estructuras sintácticas básicas que se utilizan en los evangelios canónicos para introducir los discursos en estilo directo de los personajes: la primera que podríamos denominarla simple, la segunda o de participio concertado con el sujeto + *verbum dicendi*, la tercera o de verbo + participio de *verbum dicendi* y la cuarta, oración coordinada o de estilo καὶ. En algunas de estas estructuras, sobre todo en la tercera y la cuarta, aparece al inicio un genitivo absoluto, aspecto que no creamos que sea de especial relevancia para merecer una única categoría, por lo que lo hemos registrado en un quinto grupo que conforma una miscelánea que no llega a representar más del 5 % del total de oraciones introductorias encontradas, cuya cifra es de 1098.

La primera de ellas es una estructura simple en la que como máximo aparecen cuatro elementos: el más importante de todos es el *verbum dicendi* que sirve para insertar el propio discurso, normalmente λέγω en presente de indicativo activo, aoristo o imperfecto; el segundo el sujeto de la oración; el tercero el complemento indirecto en dativo ο, en menor medida, con el sintagma preposicional πρὸς + acusativo y, por último, la conjunción καὶ o alguna partícula, como norma general δέ con valor adversativo para marcar los turnos de palabra en los parlamentos introducidos. Esta estructura sintáctica es la más usual de las cuatro indicadas y se repite en 97 ocasiones en el *Evangelio de Mateo*, 95 en el de Marcos, 138 en el de Lucas y 219 en el de Juan. Se utiliza sobre todo en pasajes en los que se necesita una cierta agilidad en el diálogo y puede aparecer en su mínima expresión (ἔφη, *Jn.* 1, 23) o ir incorporando otros elementos como la conjunción (καὶ εἶπεν, *Mt.* 18, 3), el sujeto (ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, *Lc.* 8, 46), o el complemento indirecto normalmente expresado en dativo (καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ, *Mc.* 2, 24), si bien en algunos casos se prefiera hacer uso del sintagma πρὸς + acusativo (εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς, *Lc.* 9, 50).

El término más importante para introducir el discurso es el propio verbo de la oración, normalmente se trata del verbo λέγω en presente de indicativo activo o en aoristo, aunque también puede aparecer en imperfecto de manera algo menos frecuente. Aparte del verbo λέγω el resto de oraciones en estilo simple regidas por otro verbo diferente representan tan sólo el 13,47 % del total de los 549 discursos introducidos por dicha estructura, gracias en buena medida al *Evangelio de Juan*. El resto de verbos empleados son ἀποκρίνομαι (44 veces), φημί (13), ἐπερωτάω (6), κράζω (5), ἐρωτάω (3), βοάω, ἀπαγγέλλω y κραυγάζω (1).

El segundo tipo de estructura utilizada para introducir los discursos en estilo directo de los personajes consiste en la adición de un participio, normalmente de presente, concertado con el sujeto de la oración regida, de nuevo, por un *verbum dicendi*, generalmente λέγω. Dicha estructura la hallamos 71 veces en Mateo, 53 en Marcos, 55 en Lucas y 19 en Juan. Destaca dentro de la misma el uso de participios relacionados con el campo semántico de la vista, que suman un 20,45 % del total (ἐμβλέψαι αὐτῶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, *Jn.* 1, 42), y sobre todo del participio de aoristo de indicativo del verbo ἀποκρίνομαι tanto en singular como en plural que llega a cubrir un 44,91 % del total del grupo (ἀποκρίθεις δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, *Lc.* 22,

51). En esta estructura observamos también la coordinación de los participios concertados con el sujeto de la oración introductoria mediante la inclusión de la conjunción copulativa καὶ (Καὶ ἔλθῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχοντος καὶ ἰδὼν τοὺς ἀύλητὰς καὶ τὸν ὄχλον θορυβούμενον ἔλεγεν, *Mt. 9, 23-24*) o la aparición de complementos regidos por el propio participio que consigue, así, completar la acción narrativa (καὶ οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων, καὶ ἰδόντες ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἀμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, *Mc. 2, 16*).

La tercera estructura tipo es una variante de la anterior en la que se observa una inversión de los elementos implicados en la introducción discursiva. Si antes el verbo principal era el responsable de anunciar el discurso precedente, en este caso será el propio participio concertado con el sujeto el que asuma tal función y el verbo principal expresará otra acción diferente que parece ser simultánea a la enunciada por el participio del verbo λέγω, que prácticamente siempre aparecerá en presente de indicativo activo (καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες, *Mt. 9, 33*) –en aoristo tan sólo hemos registrado cuatro casos, representando un porcentaje mínimo del 2,39 % de los casos–.

Por su parte, la cuarta de las estructuras mencionadas se caracteriza por la coordinación de dos o más verbos principales cuyos sujetos, a su vez, pueden llevar uno o varios participios concertados como en los casos anteriores. Tenemos aquí el llamado estilo καί, aquel preferido por la lengua popular.<sup>35</sup> Se trataría pues de una mezcla de las dos primeras estructuras mencionadas ya que en ningún caso aparece con un participio de λέγω, pues dicho verbo se halla por norma general en última posición para introducir el discurso en estilo directo del personaje en cuestión (καὶ ἔρχεται καὶ εὐρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ, *Mc. 14, 37*).

Dentro de esta oración coordinada para introducir el discurso destaca por encima del resto una variante del tipo ἀποκρίθεις / -θέντες δὲ + sujeto + λέγω, que observábamos por ejemplo en *Lc. 22, 51*, y que aparecía un total de 75 ocasiones. La alternativa consiste en la coordinación de ambos verbos en la oración principal (ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς, *Jn. 7, 21*), hecho que se aprecia en 29 pasajes, un 21,80 % del total de los casos en que hemos encontrado esta estructura, 27 de ellos en el *Evangelio de Juan*.

<sup>35</sup> S. Trenkner, *Le style καί dans le récit attique oral*, Assen, 1960, p. 74.

En último lugar, hemos encuadrado en una misma categoría con el fin de ser lo más rigurosos posibles todas aquellas estructuras sintácticas que, si bien comparten rasgos con buena parte de las anteriores, presentan algunos pequeños trazos diferenciales. Estas oraciones aparecen en 17 pasajes de Mateo, 10 de Marcos, 16 de Lucas y 8 de Juan.

Entre ellos encontramos la inclusión al inicio de la oración de un genitivo absoluto ( Ἐκούοντος δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, *Lc.* 20, 45), el empleo de diferentes conjunciones ( Ὅτε οὖν ἐξῆλθεν λέγει Ἰησοῦς, *Jn.* 13, 31 / ὡς οὖν εἶπεν αὐτοῖς, *Jn.* 18, 6) o la utilización de una fórmula incipitaria con el infinitivo de λέγω encargándose de introducir el período en estilo directo (ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς, *Mc.* 13, 5), una de las estructuras más utilizadas en este grupo mixto en el que representa un 23,52 % del total de oraciones incluidas. Por otro lado, dentro de esta misma categoría, llama la atención que sólo aparezca un solo φησί ( *Mt.* 14, 8) intercalado en mitad del discurso en estilo directo, algo bastante habitual en la prosa griega.

En resumen, observamos un total de 1098 pasajes en los que se introduce un discurso en estilo directo en los cuatro evangelios canónicos repartidos entre sendas versiones de la manera que aparece en el primero de los cuadros. El segundo de ellos, por su parte, refleja los porcentajes totales y parciales de cada una de las estructuras mencionadas en relación con su importancia en los cuatro evangelios y también respecto al total de la misma. Llama la atención que el estilo más simple se repita justamente la mitad del total de las veces y que la proporción parezca respetarse entre todos los evangelios aunque el de Marcos refleje un porcentaje menor que el resto, sin duda, por tratarse de una obra algo más breve.

	<b>MATEO</b>	<b>MARCOS</b>	<b>LUCAS</b>	<b>JUAN</b>	<b>Total</b>
<i>Simple</i>	97	95	138	219	549
<i>P.c.s. + εἶπεν</i>	71	53	55	19	198
<i>V + λέγων</i>	71	25	56	15	167
<i>Estilo καὶ</i>	19	25	19	70	133

Otros	17	10	16	8	51
<b>Total</b>	275	208	284	331	1098

Oraciones para introducir períodos en estilo directo

	<b>MATEO</b>	<b>MARCOS</b>	<b>LUCAS</b>	<b>JUAN</b>	<b>Total</b>
<i>Simple</i>	35,27 %	45,67 %	48,59 %	66,16 %	50 %
<i>P.c.s. + εἰπεν</i>	25,81 %	25,48 %	19,36 %	5,74 %	18,03 %
<i>V + λέγων</i>	25,81 %	12,01 %	19,71 %	4,53 %	15,20 %
<i>Estilo και</i>	6,90 %	12,01 %	6,69 %	21,14 %	12,11 %
Otros	6,18 %	4,80 %	5,63 %	2,41 %	4,64 %
<b>Total</b>	25,04 %	18,94 %	25,86 %	30,14 %	

Porcentajes correspondientes a cada una de las mencionadas estructuras

Puestos los cimientos, es hora de continuar con los pilares. Como podemos comprobar a la luz de los datos ofrecidos, la incidencia de los discursos de los personajes en estilo directo en los evangelios es de una tremenda excepcionalidad, más si cabe si tenemos en cuenta que hemos omitido de nuestro análisis aquellos discursos en estilo directo que aparecen dentro de otros períodos de similares características como por ejemplo en las numerosas escenas en las que Jesús relata alguna de sus célebres parábolas y en las cuales intervienen una serie de personajes. De haber tenido en cuenta estos pasajes, el número hubiera aumentado sin duda de manera considerable.

Sin embargo, más excepcional aún nos parece el hecho de que sea un reducido número de estructuras sintácticas las que se utilizan a tal efecto, las cuales, por cierto, son idénticas a las utilizadas en los discursos del propio Jesús para introducir los diálogos de sus personajes. Sirva como ejemplo el pasaje de la parábola de la

cizaña que recoge Mateo en el que encontramos en boca del propio Jesús algunas de las estructuras mencionadas:

προσελθόντες δὲ οἱ δούλοι τοῦ οἰκοδεσπότου εἶπον αὐτῷ, Κύριε, οὐχὶ καλὸν σπέρμα ἔσπειρας ἐν τῷ σῶ ἄγρῳ; πόθεν οὖν ἔχει ζιζάνια; ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς, Ἐχθρὸς ἄνθρωπος τοῦτο ἐποίησεν. οἱ δὲ δούλοι λέγουσιν αὐτῷ; Θέλεις οὖν ἀπελθόντες συλλέξωμεν αὐτὰ ὁ δὲ φησιν, Ὅχι, μήποτε συλλέγοντες τὰ ζιζάνια ἐκριζώσητε ἅμα αὐτοῖς τὸν σῖτον. [...] (Mt. 13, 27-29)

Además, como hemos podido comprobar mediante los ejemplos aducidos e incluso en este pasaje de Mateo, en todos los casos excepto en Mt. 14, 8 el orden lógico de la narración se respeta y se coloca primero la oración que introducirá el discurso en estilo directo y a continuación el mencionado parlamento. El orden es otra de las características de estas estructuras sintácticas que nos han llamado la atención.

Llegados a este punto, ¿cuáles son las conclusiones a las que podemos llegar? ¿Qué es lo que podrían sugerir los datos hasta este momento mencionados? En nuestra opinión el gran número de pasajes en estilo directo habla ya por sí solo de la importancia de la oralidad en los cuatro relatos evangélicos canónicos. Esta «oralidad narrativa», pensamos, podría no sólo limitarse al ámbito del texto escrito, más aún en una época y en un contexto como éste en el que la transmisión oral de la doctrina cristiana contribuyó seguramente en gran medida a la difusión de sus ideales, si bien nunca podremos ponderar a ciencia cierta hasta qué punto.

Partiendo de nuevo de la letra escrita a la oralidad, es curioso y bastante significativo que unos textos donde los discursos de los personajes en estilo directo son tan importantes e imprescindibles tan sólo se utilicen por norma general cuatro estructuras sintácticas fijas que parecen remitir a una suerte de estilo formular simple, sencillo y sin demasiado artificio, propio de un contexto oral en el que lo más importante es el contenido del mensaje y no la *ars* retórica del encargado de transmitir el mismo. Otros aspectos a tener muy en cuenta son el orden en que aparece respecto al periodo que introduce, la sencillez de dichas estructuras, no sólo desde el punto de vista sintáctico, sino también del léxico, la constante reiteración de algunas de ellas y la ausencia generalizada de la hipotaxis. Además, su aparición en los discursos puestos en boca del propio Jesús parecen indicar que efectivamente esta serie de estructuras sintácticas de carácter formular se utilizarían en contextos orales para introducir los parlamentos de los personajes en la narración.

En consecuencia, las estructuras sintácticas comentadas representarían un vestigio de un auténtico estilo formular propio de contextos orales que serviría no sólo para insertar los diálogos de los personajes, sino también para hacerlos más ágiles. La operatividad de estas fórmulas de introducción discursiva se extendería, aproximadamente desde el primer al tercer siglo de nuestra era, período en el que la ausencia del canon o su corta vida fomentaban la creación de nuevas historias, generalmente en contextos populares, en los que curiosamente continuaban siendo empleadas con frecuencia, como podemos observar en los evangelios y hechos apócrifos de la época.

Por todas las razones esgrimidas parece lícito suponer, como se ha hecho, un período de difusión oral de la tradición evangélica del que las estructuras sintácticas comentadas serían, a nuestro juicio, un posible vestigio textual. Así, pretendemos defender con este trabajo la hipótesis del origen oral de la literatura cristiana más antigua y reivindicar la importancia de la oralidad en la época no sólo a partir de lo que nos dicen los propios textos, sino también a partir de cómo nos lo dicen.

NARRO SÁNCHEZ, Ángel, «Oralidad en la literatura cristiana primitiva», *SPhV* 14 (2012), pp. 17-34.

## RESUMEN

---

En este artículo pretendemos analizar algunos aspectos de la oralidad en el primitivo cristianismo a través de los evangelios y hechos canónicos y apócrifos. Por otro lado, el análisis lingüístico de los evangelios canónicos nos mostrará la existencia de una serie de estructuras sintácticas básicas para introducir los discursos en estilo directo que podrían demostrar la procedencia oral de estos textos.

PALABRAS CLAVE: Oralidad; Cristianismo Primitivo; Evangelios; Hechos; Canónicos; Apócrifos.

ABSTRACT

---

In this paper we aim to study some aspects about orality in Early Christianity through the canonical and apocryphal Gospels and Acts. On the other hand, the linguistic analysis of the canonical Gospels will show the existence of a group of basic syntactic structures to insert the direct speech which could evidence the oral origins of these texts.

KEYWORDS: Orality; Early Christianity; Gospels; Acts; Canonical; Apocryphal.