

VIDA Y PENSAMIENTO

ISSN 2215-602X VOL. 45, NO. 2, DICIEMBRE-JUNIO, AÑO 2025

REVISTA TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

FELIPE Y EL EUNUCO (Hch 8,26-40)

APROXIMACIÓN DESDE LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD SOCIAL

HANZEL JOSÉ ZÚÑIGA VALERIO*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COSTA RICA, HEREDIA, COSTA RICA

* Es Máster en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana (San José, Costa Rica).

Contacto: hanzel.zuniga.valerio@una.cr

Recibido: 31 de agosto de 2025 / Aprobado: 25 de noviembre de 2025



Felipe y el Eunuco (Hch 8,26-40)

Aproximación desde la teoría de la identidad social

HANZEL JOSÉ ZÚÑIGA VALERIO*

Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, Costa Rica

Resumen: La confluencia de exégesis y ciencias sociales brinda nuevas herramientas de comprensión a textos que, solamente vistos desde la dimensión filológica o literaria, quedan descolocados de su mundo y de los valores presentes allí. La teoría de la identidad social, en su formulación de referentes identitarios de grupos que se bisecan entre sí y de subgrupos internamente, es el lente propuesto en el presente artículo para leer la historia de la evangelización de Felipe y la petición del bautismo de un eunuco en Hechos de los Apóstoles. Un análisis textual minucioso da paso a una mirada desde la psicología social para cuestionar los impedimentos para formar parte de la comunidad de Jesús, ayer y hoy.

Palabras clave: Teoría de la identidad social, exégesis socio-científica, interseccionalidad, género y etnia, Hechos de los Apóstoles.

Abstract: The convergence of exegesis and social sciences provides new tools for understanding texts that, viewed solely from a philological or literary perspective,

* Es Máster en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana (San José, Costa Rica). Contacto: hanzel.zuniga.valerio@una.cr

become detached from their context and the values present within it. Social identity theory, in its formulation of identity markers for groups that bisect each other and for subgroups within them, is the lens proposed in this article for interpreting the story of Philip's evangelization and the request for the baptism of a eunuch in the Acts of the Apostles. A meticulous textual analysis leads to a perspective from social psychology that questions the obstacles to belonging to the community of Jesus, both then and now.

Keywords: Social identity theory, socio-scientific exegesis, intersectionality, gender and ethnicity, Acts of the Apostles.

TEORÍA DE LA IDENTIDAD SOCIAL

La exégesis histórico-crítica se ha visto cuestionada desde que comenzó a forjarse un espacio en los ambientes académicos. Muchos de estos cuestionamientos tuvieron que ver con prevenciones dogmáticas, pero otras iban dirigidas a complejizar el estudio del texto, sus contextos temporales, geográficos y culturales. En este sentido, la irrupción a finales del siglo XX de la exégesis socio-científica ha sido un enorme reto para quienes buscamos traducir no solo palabras, sino símbolos y concepciones de mundo. La ayuda de las ciencias sociales, sus modelos y teorías, es invaluable a este respecto y queremos dar cuenta de ello mediante un ejemplo.

La teoría de la identidad social, en el ámbito de la psicología social, trata de comprender el autoconcepto del individuo derivado de su

relación con distintas colectividades¹. Es decir, el individuo entiende su lugar en el mundo con las narrativas de los grupos que crean coherencia o discontinuidad con las experiencias humanas anteriores a él. Tanto Henri Tajfel² como su discípulo John Turner³ han sido pioneros en proponer el análisis de estas dinámicas y nos han dado cuenta de que la construcción de la identidad no se forja en grupos aislados, sino que construye un tejido social de colectividades que se relacionan entre sí generando nuevas marcas distintivas: unos *versus* otros, o unos en colaboración con otros. Así se gestionan redes macro más complejas. En resumidas cuentas, la teoría de la identidad social “[...] estudia la pertenencia a un grupo, atribuyendo valor y valía a los individuos a través de su participación en un endogrupo, en comparación con otros exogrupos”⁴.

Lograr esta distinción es fundamental porque muchos referentes sociales de la lógica occidental contemporánea buscan destacar la individualidad-individualismo por encima de la colectividad. Los modelos de orientación colectivista predominantes en la antigüedad⁵ forjaban en los individuos una conciencia de sí distinta de la noción de identidad personal que se

1 Cf. Henri Tajfel, “Introduction”, en *Social Identity and Intergroup Relations*, ed. Henri Tajfel (Cambridge University Press, 1982), 5.

2 El primer escrito de Tajfel sobre el tema fue un *paper* publicado junto con varios colegas suyos donde presentaba los resultados de las interacciones entre grupos de personas que, incluso conociéndose previamente, al ser integradas en otros grupos comenzaban estrategias de discriminación, competencia y autodefinción. Cf. Henri Tajfel et al., “Social Categorization and Intergroup Behaviour”, *European Journal of Social Psychology* 1, núm. 2 (1971): 149–78.

3 Cf. “Social Comparison and Social Identity: Some Prospects for Intergroup Behaviour”, *European Journal of Social Psychology* 5, núm. 1 (1975): 5–34.

4 Nickolas A. Fox, *The Hermeneutics of Social Identity in Luke-Acts* (Pickwick, 2021), 14.

5 Cf. Ester Miquel Pericás, “El contexto histórico y sociocultural”, en *Así empezó el cristianismo*, ed. Rafael Aguirre (Verbo Divino, 2015), 61.

olvida de los grupos de adherencia. Este estudio parte de estas alertas: no consideramos adecuado crear dicotomías entre las nociones de “identidad personal” e “identidad social” porque la segunda es una parte de la primera. Dicho de otro modo, “Se entenderá por identidad social aquella parte del autoconcepto del individuo que se deriva de su conocimiento de su pertenencia a un grupo (o grupos) social junto con el valor y el significado emocional asociado a esa pertenencia”⁶. Reconocemos, pues, que existe una ambigüedad en el proceso de formación de la identidad personal⁷ pues esta puede devenir en asociaciones o en cismas a partir de los encuentros con distintos grupos.

¿Cómo llegamos a caminos que se encuentran o se bifurcan en la formación de la identidad? Aaron Kuecker sintetiza el proceso de formación de la identidad social en tres etapas consecutivas⁸: (1) la **categorización**, que implica la clasificación de grupos más o menos distinguibles para el individuo y que son percibidos como afines u hostiles; (2) la **identificación**, pues los seres humanos percibimos la pertenencia a grupos de una categoría social común -que pueden ser varios porque poseemos múltiples identidades sociales-, lo expresamos y relacionamos con la “identidad terminal”⁹; y (3) la **comparación**, como un proceso donde el endogrupo señala marcas diferenciadoras de los demás exogrupos, evalúa las líneas divisorias de “nosotros”-“ellos” y así crea sesgos cognitivos.

6 Tajfel, “Introduction”, 2.

7 Cf. Sean D. Burke, *Queering the Ethiopian Eunuch. Strategies of Ambiguity in Acts* (Fortress Press, 2013), 126–28.

8 Cf. *The Spirit and the “Other”: Social Identity, Ethnicity and Intergroup Reconciliation in Luke-Acts* (T&T Clark International, 2011), 28.

9 “The most significant social identity a person possesses, which ‘embraces and integrates a number of lesser identities. Usually the terminal identity is based upon the answer to the question, ‘Who are my people?’’. Ibid., 50.

El proceso descrito de conformación de la “identidad social” se concreta cuando tres componentes logran estabilizarse en la autoconcepción de identidad personal¹⁰: (a) el **componente cognitivo** de quien se sabe miembro de un grupo; (b) el **componente evaluativo** que mide la clasificación positiva o negativa del impacto de su propio grupo; y (c) el **componente emocional** que evidencia el amor, odio, aprecio o desprecio hacia el propio grupo o hacia quienes no forman parte de él. De alguna manera, esta cristalización de componentes pone en evidencia que, inclusive en las relaciones más interpersonales, ya se identifican categorías de género, etnia o estatus sociales que se han derivado del encuentro con colectividades y han sido interpretadas como marcas intergrupales.¹¹

Los pasos de este proceso de conformación de la identidad social tienen, entonces, un vínculo con la clasificación interna de un grupo en subgrupos o categorías. Esto es lo que la teoría derivada de autocategorización ha subrayado. A esta diferenciación nos abocaremos ahora.

DOS CARAS DE UNA MISMA MONEDA: IDENTIDAD SOCIAL Y AUTOCATEGORIZACIÓN

Relacionar identidad social y categorización social deviene en la comparación social. Debemos distinguir, entonces, que la identidad forjada con respecto a exogrupos implica, de manera simultánea, la

10 Henri Tajfel, “Interindividual Behavior and Intergroup Behavior”, en *Differentiation between social groups*, ed. Henri Tajfel (Academic Press, 1978), 27.

11 Cf. David G. Horrell, *Ethnicity and Inclusion: Religion, Race, and Whiteness in Constructions of Jewish and Christian Identities* (Eerdmans, 2020), 67.

creación de categorías propias en el endogrupo. Siendo dos teorías diferentes, desde el punto de vista epistemológico, la identidad social y la autocategorización social están enzarzadas porque la teoría de autocategorización permite que la identidad social se geste como base sociocognitiva del comportamiento grupal: la identidad social hace posible el comportamiento grupal. He aquí la diferencia fundamental de ambas teorías simbióticamente relacionadas: la identidad social estudia las relaciones de los grupos *ad extra* mientras que la autocategorización estudia los constructos de identidad *ad intra* de los colectivos.¹² Las relaciones de un grupo con otros pueden ser estudiadas mediante la teoría de la identidad social, pero esta no logra explicar con amplitud las dinámicas que configuran los subgrupos nacidos dentro de un mismo colectivo. Para esto, los teóricos han buscado nuevas elucidaciones con la teoría de la autocategorización, siempre teniendo en cuenta la noción de “identidad” y sus descriptores como esenciales para dilucidar distintos comportamientos. Ambas teorías vinculadas nos ayudan, pues, a interpretar las dinámicas endogrupoales y exogrupales. Tendremos en cuenta la diferenciación de dimensiones de las dos teorías, pero las emplearemos en conjunto por su vínculo hablando simplemente de “identidad social”.

Puntualizando en las dinámicas internas, debemos anotar que los roces *ad intra* obedecen a estereotipación dentro del mismo grupo, pero también este fenómeno tiene relación con la forma en que, desde fuera, son vistos los miembros de una colectividad. Hay una relación estrecha de percepciones, pero una pluralidad de maneras para resolver las contiendas. La teoría de la identidad social explica el surgimiento de esta competencia mediante el conocimiento de las reglas

12 Cf. Phillip Esler, *Conflictos e identidad en la carta a los Romanos: El contexto social de la carta de Pablo* (Verbo Divino, 2006), 50.

o descriptores de identidad que son asimilados o contestados. Esto se ve en el conflicto exogrupal, impulsado por trazos endogrupales ya previamente recorridos o en progreso porque “[...] un grupo estará sometido a un proceso de búsqueda de consenso en lugar de subsistir en un estado de consenso”.¹³

En el caso de las dinámicas externas, cuando los distintos colectivos comienzan a notar puntos de encuentro y desencuentro se generan comparaciones y, posteriormente, luchas. Las estrategias de diferenciación pueden llegar al punto de que miembros del grupo percibido como inferior eligen dejar dicho colectivo (movilidad social) o, al no poder hacerlo, optan por mutar (cambio social).¹⁴ La segunda posibilidad puede conducirse por tres alternativas de respuesta: (1) el “grupo inferior” trata de asimilarse con el “grupo superior” mediante la imitación de nuevas características; (2) el “grupo inferior” reinterpreta sus características de un modo positivo y valores positivos; (3) el “grupo inferior” posiciona nuevas características que establece como valores positivos de distintividad. Todas estas estrategias de cambio social no modifican el *statu quo*, pero hacen a la identidad subordinada más atractiva, sea por la creatividad de sus miembros (buscando nuevos puntos de comparación, contraculturalidad o comparándose con grupos de estratos inferiores al ya considerado inferior) o por la competición-confrontación.

En suma, los aportes que la teoría de la identidad social ha realizado a la explicación de los comportamientos colectivos podrían resumirse en estos aspectos¹⁵: reducción de sesgos en la comprensión del conflicto

13 Cf. Ibid., 51.

14 Cf. Philip Esler, “An Outline of Social Identity Theory”, en *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, ed. J. Brian Tucker y Coleman A. Baker (Bloomsbury, 2014), 21.

15 Cf. Ibid., 28–38.

intergrupal, profundización en la creación de normas-prototipos en colectivos, el análisis de la noción de liderazgo, creencias y, particularmente, del tiempo por el valor que tiene la memoria cultural en la transmisión de la identidad a nuevos miembros y a las nuevas generaciones.¹⁶ Todos estos elementos se conjugan con las categorías que son grandes “paraguas” para la comprensión de las identidades: “etnidad”, “raza” y “religión” tienen como factor común ser, en mayor o menor medida, componentes de aquello que constituyen los elementos diferenciadores de un grupo étnico.¹⁷ Junto con el género y la sexualidad, serán barreras fluidas que tendremos en cuenta en el análisis que se propone a continuación.

Concretamente, en el Nuevo Testamento encontramos un trabajo comunicativo que conecta realidades sincrónicas de una narración de las primeras generaciones de discípulos de Jesús y una suerte de diacronía en la formulación de una memoria cultural que comunica tradiciones a grupos posteriores. El texto de Hechos de los Apóstoles condensa, en sus estructuras narrativas particulares, estas unidades de memoria. Además, internamente, cada una de estas unidades devela

16 La identidad de los grupos, con el tiempo, va consolidándose y debe comunicarse a los nuevos integrantes de la comunidad. En este devenir, la transmisión de esta identidad es mediada por la memoria cultural de las comunidades. Se trata de una labor que codifica las memorias en relatos, los cuales siguen siendo categorizando, identificando y comparando grupos y personas. La forma en que las personas cuentan historias, construyen referentes sociales y los comunican con sus interpretaciones variadas refleja la manera en cómo entienden la realidad. Jan Assmann nos ha dado cuenta de esto al diferenciar la comunicación primaria, entre miembros contemporáneos entre sí, y la comunicación secundaria que pretende retrair el supuesto origen del grupo de manera diacrónica: “Con la memoria cultural, los abismos del tiempo se abren”. Jan Assmann, *Religión y memoria cultural. Diez estudios* (Lilmod/Libros de la Araucaria, 2008), 44. Estos vínculos del pasado con el presente destacan el supuesto origen del grupo, conforman relatos a partir de la memoria y son utilizados para mantener la estructura grupal.

17 Cf. Horrell, *Ethnicity and Inclusion*, 88.

formas para elucidar las relaciones intra y extracomunitarias. La teoría de la identidad social, las formas de autocategorización y, en este caso concreto, algunas teorías de género, nos pueden ayudar a comprender los procesos de construcción de las identidades.¹⁸ ¿Quiénes forman parte de “nosotros”? ¿Qué nos identifica desde nuestro pasado y en nuestro presente? ¿Cómo categorizamos a los “otros” en términos sociales y de género? ¿Pueden derribarse las barreras entre unos y otros con mayor o menor facilidad? ¿Qué criterios de integración-inclusión y desintegración-exclusión pueden verse en el texto que comunica prácticas de la naciente comunidad cristiana? Esto es lo trataremos de rastrear en un texto muy pintoresco: Hch 8,26-40.

EL CASO DEL “EUNUCO” EN HECHOS

Notas de traducción y análisis desde la crítica textual

²⁶ Un ángel del Señor le habló a Felipe así: “Ponte en pie y ve hacia el sur, por el camino desierto que baja de Jerusalén a Gaza”.

²⁷ [Él] se puso en pie y partió. Entonces, vio un hombre etíope, eunuco y alto funcionario de Candace, reina de los etíopes, que estaba encargado de todo su tesoro y que había venido a dar culto en Jerusalén.

18 Cf. Burke, *Queering the Ethiopian Eunuch*, 118s. El estudio que desarrollamos no empleará exhaustivamente las diversas teorías queer-cuir para la comprensión de los personajes ni de la narración, pero al partir de la teoría de la identidad social, base de muchos trabajos que analizan la ambigüedad y la construcción del género, la raza y la condición social, serán muy visibles los puntos de contacto. En la parte final del *paper* subrayaremos algunos de estos.

²⁸ Regresaba sentado en su carroza y venía leyendo al profeta Isaías.

²⁹ El Espíritu dijo a Felipe: “Acércate y déjate llevar por esa carroza”.

³⁰ Felipe fue corriendo hacia ella, escuchó [al eunuco] leyendo al profeta Isaías y dijo: “¿Acaso entiendes lo que texto te da a entender?”.

³¹ Le respondió: “¿Cómo podría hacerlo si nadie me guía?” Entonces invitó a Felipe a subir y sentarse junto a él.

³² El pasaje de la Escritura que leía era éste: “Como oveja llevada al matadero, como cordero mudo ante el esquilador, no abre su boca”.

³³ “En su humillación la justicia le fue negada. ¿Quién podrá contar su descendencia? Pues su vida fue arrancada de la tierra”.

³⁴ El eunuco preguntó a Felipe: “Te ruego me digas de quién habla así el profeta: ¿De sí mismo o de algún otro?”.

³⁵ Felipe abrió sus labios y, comenzando por esta Escritura, le evangelizó a Jesús.

³⁶ Siguiendo por el camino, llegaron a un sitio donde había agua. El eunuco le dice: “¡Mira, agua! ¿Qué me impide ser bautizado?”.

³⁸ Ordenó detener la carroza y ambos descendieron al agua, Felipe y el eunuco, y lo bautizó.

³⁹ Cuando ascendieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe y el eunuco no lo vio más, pero siguió gozoso su camino.

⁴⁰ Felipe se encontró de pronto por Azoto y, recorriendo todas las ciudades, las evangelizaba hasta llegar a Cesarea.

Varias observaciones son necesarias para explicar el establecimiento del texto. En el v. 26 encontramos dos verbos en modo imperativo: *anastēhi* (*anastēmi*) y *poreíou* (*poreúomai*). Dos distinciones importantes deben subrayarse: la primera estriba en la voz de los verbos pues *anastēhi* está en voz activa frente a *poreíou* que está en voz mediopasiva. Ambos los hemos traducido en el sentido intransitivo de la acción como “ponerse en pie” e “irse”, comunicando la dimensión activa pues *poreúomai* es un verbo deponente. El segundo elemento es el aspecto de la acción: el primer verbo está en aoristo indicando una acción puntual y decisiva que inicia y el segundo verbo está en presente lo que denota una acción durativa o continua en el sentido de “ir” o “conducirse” durante todo el camino. Encontramos en este transitar un paralelo con respecto a los versículos anteriores porque, al tiempo que Pedro y Juan regresan a Jerusalén (Hch 8,25 usa el sustantivo *Hierosóluma* en lugar de *Ierousalèm*¹⁹), Felipe es conducido por camino opuesto al que ha seguido hasta ahora.²⁰ El ángel del Señor²¹ da una orden que inicia de golpe, casi como diciéndole a Felipe

19 “[...] lo que los apóstoles han experimentado en Ierousalem por parte de las autoridades del Templo y lo que han oído de Esteban les ha hecho darse cuenta de que tanto Ierousalem como el Templo habían perdido su singular importancia en el mensaje de Jesús [...] Ahora ya no regresan a Ierousalem sino a Hierosoloma”. Josep Rius-Camps y Jenny Read-Heimerdinger, *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza. Una comparación con la tradición alejandrina. De Jerusalén a la iglesia de Antioquía: Hechos 1-12*, trad. José Pérez Escobar (Verbo Divino, 2009), 504.

20 Cf. Josep Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12* (El Almendro, 1989), 221.

21 La extraña aparición de un ángel y del Espíritu en el mismo texto hace debatir a algunos exégetas sobre el papel del Espíritu Santo en la obra de Lucas: “[...] las intervenciones de los ángeles en Hechos, más que paralelas o subordinadas al Espíritu Santo, serían como vegetación espontánea enredada en su tronco”. Gonzalo Haya-Prats, *Impulsados por el Espíritu: El Espíritu Santo en los Hechos de los Apóstoles* (Secretariado Trinitario, 2011), 70. La discusión al respecto sobre quién está subordinado a quién nos parece más de orden dogmático que exegético. Haya Prats reconoce, al pie de página, que efectivamente esta aparición angélica obedece a la tradición recogida por Lucas y que este ha respetado.

“levántate”, “arriba”, porque el camino a recorrer será largo. El v. 26 tiene, además, una expresión que puede ser traducida de dos maneras: *mesembrián* en acusativo puede significar “medio día” (como en Hch 22,6) o simplemente “sur” indicando una dirección geográfica. Hemos seguido esta segunda posibilidad por los indicadores espaciales: la preposición *katá* delante del acusativo²², además de las ciudades de Jerusalén y Gaza, siendo esta la última ciudad judía de la ruta comercial que conducía a Egipto. La misión helenista se desarrolla en territorio judío.²³ También es importante anotar que el viaje emprendido de Jerusalén a Gaza es la ruta hacia un tesoro de incalculable valor: *gáza* es también el sustantivo griego “tesoro”²⁴.

El v. 27 describe una acción pasada, anterior al participio futuro que presenta. El verbo *elelúthei* (*érchomai* en tiempo pluscuamperfecto) indica que el eunuco “había venido” o “iba de vuelta”, es decir, había peregrinado antes de “dar culto” (participio futuro *proskunēsōn*) en Jerusalén. Lo importante acá es que el tiempo pluscuamperfecto señala cómo la peregrinación y sus efectos ya no están en curso al momento de la narración. Hubo una ruptura entre un momento y otro. El participio *proskunēsōn* señala que la intención pasada se vio frustrada en cierto modo.²⁵

Un “eunuco” (sustantivo *eunoúchos* de *eunē* –“lecho conyugal”- y *échō* –“guardar”), que puede ser un funcionario de alto rango o una

22 Cf. Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary* (Eerdmans, 1998), 294.

23 Cf. Francesc Ramis, *Hechos de los Apóstoles* (Verbo Divino, 2009), 145.

24 Cf. Horst Balz, “γάζα”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento (a-z)*, ed. Horst Balz y Gerhard Schneider, Volumen I (Sigueme, 2005), 695.

25 Cf. Rius-Camps y Read-Heimerdinger, *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza*, 507.

persona castrada²⁶, ha hecho un viaje y ha cumplido con los requisitos de la peregrinación, pero su intención de adorar en Jerusalén se ve truncada. La confusión sobre la identidad del personaje queda aclarada en el mismo texto: él es un *eunoúchos dunástes*, eunuco y ministro, porque es ambas cosas y para el autor su condición de marginalidad, por cuanto no puede tener descendencia, será muy importante.²⁷ Sobre su identidad²⁸ –si es un pagano, un prosélito o un judío de la zona de Etiopía (antiguamente la zona de Nubia)– la discusión podría solucionarse al mirar las acciones del personaje: el eunuco viene del Templo y va leyendo las escrituras hebreas por lo que no puede catalogársele de pagano estricto.²⁹ Así pues, la condición

26 Cf. Amador Ángel García Santos, *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento* (Verbo Divino, 2011), 361.

27 Es importante argüir acá que el término *eunoúchos* aparece solo dos veces en el Nuevo Testamento: acá en Hechos y en Mt 19,12 cuando Jesús, en disputa con los fariseos acerca del divorcio, habla de tres maneras de ser eunuco: quienes nacen con una discapacidad, aquellos que han sido castrados y los que se “hacen eunucos” de manera metafórica por el Reino de los cielos. En la Biblia Hebreo el término *sáris* hace referencia a una clara condición física en Is 39,7;56,4-5; Est 2,14; pero también el lexema se presta para la alusión a un puesto militar como en Jr 34,19 o 2 R 25,19. Cf. David G. Monaco, “The Rhetoric of Narrative in Acts 8:26–40. Ramifications of the Baptism of the Ethiopian Eunuch for the Author of Luke-Acts”, en *The History of Religions School Today. Essays on the New Testament and Related Ancient Mediterranean Texts*, ed. Thomas R. Blanton IV et al. (Mohr Siebeck, 2014), 131. La manera en que la obra lucana emplea el término en la perícopa que estamos estudiando no se presta para ambigüedad semántica, contrario a lo que cree Fitzmyer, por la delimitación *eunoúchos dunástes*; cf. Joseph A. Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles: Traducción, introducción y comentario* (1, 1-8, 40). (Sígueme, 2003), 563.

28 Cf. Jongmun Jung, *The Ethnic-Religious Identity of the Ethiopian in Acts 8:26-40. Echoic Allusion, Culture, and Narrative* (Wipf and Stock Publishers, 2024), 109–27.

29 Cf. Antonio Piñero, “Hechos de Apóstoles”, en *Los libros del Nuevo Testamento. Traducción y comentario*, ed. Antonio Piñero (Trotta, 2021), 1041. Martin Leutzsch argumenta que no es posible pensar que un judío nato pueda contravenir la norma de la Torá sobre los eunucos, por lo tanto, sería imposible que sea judío. Lo que no toma en cuenta es que los textos hablan de estas realidades. Además, los “niveles de lectura” de los que hablaremos más adelante (nivel del texto final y el más antiguo nivel de la tradición recibida) podría ser la clave para responder estas posibles contradicciones de “interseccionalidad”; cf. Martin

de “extranjería” debe ser entendida en términos de género³⁰ y no tanto de etnia³¹, ya que está excluido de la “asamblea de YHWH” (Dt 23,2). El hecho de ser “etiópe”, africano y posiblemente de piel negra, ilustra la intención del autor de extender el evangelio a todas las gentes.³² De esta manera, nuestro extraño personaje es descrito en el v. 28 con dos participios dependientes del verbo *eimí* en tiempo imperfecto: él “estaba regresando” (*hupostréphō*, en voz activa) y “sentándose” (*kathémenos*, en voz media como acción refleja) sobre

Leutzsch, “Eunuch und Intersektionalität. Ein multiperspektivischer Versuch zu Apg 8,26-40”, en *Doing Gender - Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, ed. Ute E. Eisen et al. (Mohr Siebeck, 2013), 408.

30 Es un detalle importante señalar las categorizaciones de las “otras” naciones desde el punto de vista greco-romano que mezclan estereotipos espaciales y de género: “The eunuch's association with wealth also suggests his ‘unmanliness’ since elite authors frequently connected effeminacy with both extravagance and ‘distant’ nations”. Brittany E. Wilson, “Neither Male nor Female”: The Ethiopian Eunuch in Acts 8.26–40”, *New Testament Studies* 60, núm. 3 (2014): 418.

31 Si consideramos que el eunuco etíope es el primer pagano bautizado (estrictamente en términos étnicos) estaríamos rompiendo la consecución de la narración que decanta en el relato del bautismo de Cornelio y su familia (Hch 10,1-11,18): “Su origen africano (el actual país de Sudán) lo sitúa como alguien que procede de las regiones más lejanas de la tierra (cf. Sal 68,32; Sof 3,10). No obstante, es judío, pues el autor introduce a los paganos en el relato sólo en 10,1, con la figura de Cornelio”. Rius-Camps y Read-Heimerdinger, *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza*, 506. Es plausible, siguiendo la propuesta de Senén Vidal, que esta tradición de Hechos, así como otras que hacen referencia a Samaria, sean independientes al marco narrativo anterior de la obra, pero el resultado final que tenemos entre manos ha ensombrecido u ocultado esta posibilidad. Cf. Senén Vidal, *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos* (Sal Terrae, 2015), 12. La existencia de judíos en las zonas de Etiopía y otros destinos distantes en la diáspora nos hacen decantarnos por la postura minoritaria de los comentaristas al considerar a nuestro eunuco como parte del pueblo judío, que venía leyendo un costoso rollo de Isaías, un texto que se vendía a judíos casi exclusivamente. Cf. Ramis, *Hechos de los Apóstoles*, 146. Una discusión sobre la identidad como personaje literario, digna de ser considerada, se encuentra en el estudio de Patrick Fabien, *Philippe “l'évangéliste”, au tournant de la mission dans les Actes des apôtres* (Du Cerf, 2010), 191–210.

32 Cf. Witherington III, *The Acts of the Apostles*, 295.

la carroza, venía leyendo en voz alta al profeta Isaías.³³ La lectura de un rollo escrito a mano, en boca de alguien poco experimentado, se hacía pronunciando las palabras como si se deletrearan.³⁴ Ambas acciones, “dar culto” y “leer en movimiento”, son la contraposición de dos duraciones: una ya terminada y otra abierta al presente. El texto deja claro que “Ante la insuficiencia del culto judío oficial, lo sigue buscando en la Escritura profética”³⁵

Hemos traducido en el v. 29 el verbo *kolléthēti* (*kolláō*) como “déjate llevar” por dos razones. El verbo en modo imperativo designa la orden dada por el Espíritu para que Felipe sea el objeto directo de la acción, así como la voz pasiva implica que quien ejerce fuerza sobre él sea la carroza que, en realidad, es la voluntad divina no esperada por él. Se ve, nuevamente, una diferencia en las dos órdenes pues “acércate” (*próseltē*) está en voz activa, ya que Felipe es quien debe tomar la iniciativa, pero “déjate llevar” (*kolléthēti*) está en voz pasiva por lo que no es solo su ímpetu el que actúa, sino el de Dios.

En el v. 30 hay un interesante juego de palabras: la pregunta que Felipe le hace al eunuco, luego de escuchar que está leyendo al profeta Isaías, es de sumo interés.³⁶ El verbo *ginóskō* (“conocer” o “entender”) da paso al verbo compuesto *anaginóskō* (“da a entender” o, de forma concreta, “leer”).³⁷ Ambos están conjugados en presente, segunda persona singular, lo que no es particular, pero sí la pregunta por una comprensión profunda, sumergida, en la lectura que el eunuco va

33 Cf. Juan Chapa, *La transmisión textual del Nuevo Testamento: Manuscritos, variantes y autoridad* (Sígueme, 2021), 45s.

34 Cf. Frederick Fyvie Bruce, *The Book of the Acts* (Eerdmans, 1988), 175.

35 Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía*, 224.

36 Cf. Daniel Marguerat, *Los Hechos de los apóstoles (1-12)* (Sígueme, 2019), 418.

37 Esta paranomasia fue empleada anteriormente por Pablo en 2 Co 3,2.

haciendo del texto profético: el verbo *ginóskō* con la preposición *aná* implica un conocer “de abajo arriba”³⁸, “hacia arriba”³⁹, un “conocer de nuevo” o un “reconocer” las palabras de un escrito.⁴⁰ Nosotros hemos traducido “¿Acaso entiendes lo que texto te da a entender?”⁴¹ conservando el sentido griego, aunque no sea muy explícito para el castellano, pero sí coloca al texto como personaje en la narración, un personaje que toma la iniciativa también. El uso de partícula interrogativa *árá(ge)* solo se encuentra en los escritos paulinos y en la obra lucana.⁴² La respuesta dada en el v. 31 es otra pregunta igualmente fuerte y elegante: “¿Cómo podría hacerlo si nadie me guía?”. El optativo potencial *án dunaímén* (“cómo podría”) refiere a algo hipotéticamente posible⁴³ pues la capacidad intelectual del eunuco no está en discusión, sino que el debate es por el comprender el sentido cristiano que se le da a las escrituras hebreas. El verbo *hodégō*, “guiar por el camino” (teniendo en cuenta su composición desde la raíz *hodós* o “camino”), conjugado en tiempo futuro, abre la ruta a la posterior interpretación del pasaje donde Felipe y el eunuco, “sentados juntos” (verbo infinitivo *katízō*) en la carroza, van a profundizar sobre el sentido del mismo.

38 Cf. Inmaculada Delgado Jara, *Gramática griega del Nuevo Testamento* (Verbo Divino, 2013), 183.

39 Cf. Gerhard Schneider, “ἀνά”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento (a-z)*, ed. Horst Balz y Gerhard Schneider, Volumen I (Sigueme, 2005), 220.

40 Cf. García Santos, *Diccionario del griego bíblico*, 64.

41 Cf. Marguerat, *Los Hechos de los apóstoles*, 418.

42 Cf. Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles* (Fortress Press, 1987), 68.

43 Cf. Max Zerwick y Mary Grosvenor, *Ánalisis grammatical del griego del Nuevo Testamento* (Verbo Divino, 2008), 446. Max El texto occidental cambia el optativo por el presente de indicativo “¿cómo puedo yo?”, cf. Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles*, 565.

Los vv. 32 y 33 están en el centro del relato. La estructura nos hará saber que un fragmento de los “cánticos del Siervo Sufriente” está enmarcado acá. Aunque dichos cánticos jugaron un papel fundamental en la lectura cristológica en particular y en las interpretaciones mesianicas del Judaísmo del Segundo Templo en general⁴⁴, esta es la única citación directa en el Nuevo Testamento: el uso acá de *hē perijé* y en el v. 35 de *hē graphé* es evidencia de cómo el fragmento ha sido seleccionado adrede por el narrador del cuarto cántico (Is 52,13-53,12) fijado en los versículos de Is 53,7b-8c. No están incluidos los vv. 53,7a y 53,8d que conectan sufrimiento y pecado ajeno.⁴⁵ Al no tratarse acá de una cita parafraseada, sino de un texto directamente referido (*hē periochē*), es evidente que Lucas no asume una lectura sacrificial de la cruz. La interpretación de una muerte vicaria no está aquí atestiguada.⁴⁶ El cordero mudo es llevado al matadero, en el v. 33 es humillado⁴⁷, se le niega la justicia/derecho y nadie puede contar su descendencia (*geneā*) pues “su vida fue arrancada (*aíretai*) de

44 Cf. Darrell Hannah, “Isaiah within Judaism of the Second Temple Period”, en *Isaiah in the New Testament*, ed. Steve Moyise y Maarten J. J. Menken (T&T Clark, 2005), 27–32.

45 Cf. Morna D. Hooker, *Jesus and the Servant. The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament* (S.P.C.Q., 1958), 113s. Algunos autores argumentan que, aunque no esté citado todo el fragmento de Isaías, es evidente que el autor lo conocía pues cita Is 52,13 en Hch 3,13 e Is 53,12 en Lc 22,37 (suponiendo que es el mismo autor): “But if we pay attention only to the clauses that Luke reproduces, it would be difficult to deduce from them anything but a theology of suffering”, Bruce, *The Book of the Acts*, 176.

46 Cf. Rius-Camps y Read-Heimerdinger, *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza*, 509.

47 El sustantivo *tapeinōsei* (“humillación”) es seguido por el pronombre *'autoū* en la mayoría de los testigos textuales, pero no se encuentra presente en el Papiro 74, códice Sinaítico, códice alejandrino, códice Vaticano, manuscritos 103, 629, 1642, 1739^c y la Vulgata. La opción por el texto más breve es mayoritaria, pero las ediciones críticas del Griego de Nuevo Testamento han dejado indicado el posesivo entre corchetes en razón de que el texto de Is 53,8 en la Septuaginta conserva dicho pronombre. Cf. Barbara Aland et al., eds., *Nuevo Testamento Griego* (Deutsche Bibelgesellschaft, 2014), 425.

la tierra”.⁴⁸ La expresión del texto hebreo es entendida por Hechos en el sentido de la procreación (*hē génesis*)⁴⁹: al siervo se le ha privado de la posibilidad de engendrar vida, así como al eunuco. Son tres los personajes que comparten un destino humillante pero que esperan ser reivindicados por Dios: “Tres historias se superponen [...] en el que el lector puede identificar por turno el destino del siervo sufriente, de Jesús o del eunuco etíope”.⁵⁰

En el v. 34 el eunuco pide revelar la identidad de quién se está hablando en el texto. Es una petición solemne porque le “ruega” (*déomai*) conocer si es una auto-revelación (pronombre reflexivo *heautoū*)⁵¹ o una referencia a alguien más (adjetivo *heterouū*). Se trata, en palabras de Hans Conzelmann, de preguntas “[...] que el lector ideal de la Biblia no cristiana debería hacerse, pero que solo el lector cristiano puede hacerse”.⁵² Esta petición solemne es sucedida por una declaración igualmente solemne: “habiendo abierto su boca”,

48 El verbo *'uirō* también puede ser traducido por “levantar” o “elevar”. Cf. García Santos, *Diccionario del griego bíblico*, 40. Si tomamos esta lectura tendríamos que traducir “su vida fue elevada de la tierra” y esta ambigüedad en la traducción puede corresponder a la intención de Lucas que entiende al Siervo en paralelo con Jesús. Lucas conoce ambos sentidos del verbo (cf. Lc 4,11; Lc 8,12; Hch 2,34; Hch 13,34-37).

49 Cf. Victor Hasler, “γενέσις”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento (a-z)*, ed. Horst Balz y Gerhard Schneider, Volumen I (Sigueme, 2005), 728.

50 Marguerat, *Los Hechos de los apóstoles*, 420.

51 La pregunta del eunuco por la posible auto-referencialidad del profeta no es vacua. Es posible que Lucas conociera la interpretación hagádica según la cual Isaías es identificado con el siervo sufriente: “From Acts 8:34 we can guess that the haggadah about Isaiah’s violent death was already known and the fate of Isaiah is comparable with that of Jesus. In the descriptions of Isaiah’s martyrdom, it is also said that he made no answer to the accusations. Like Isaiah, Jesus and Stephen are buried with much honour”. Bart Koet, “Isaiah in Luke-Acts”, en *Isaiah in the New Testament*, ed. Steve Moyise y Maarten J. J. Menken (T&T Clark, 2005), 98.

52 *Acts of the Apostles*, 69.

que nosotros hemos traducido “abrió sus labios”, para destacar el inicio de la enseñanza de un maestro (cf. Mt 5,2 en el primer discurso mateano), a lo que sigue “comenzando por esta Escritura” (cf. Lc 24,27 donde el Jesús exaltado se revela a sí mismo camino a Emaús). El cordero que no abrió su boca en la cita precedente se contrapone con la predicación pascual de quien ahora abre sus labios. Pareciera que, en el desarrollo de la narración, se propondría una explicación teórica de orden cristológico, no obstante, todo queda resumido en la expresión “le evangelizó a Jesús” (*euēggelisato autō tòv Iēsoún*). Otras traducciones hablan de “le anunció el evangelio de Jesús”, no obstante, esta alternativa difumina el objeto directo centrado en la persona de Jesús (que está en acusativo) y ubica el evangelio como algo distinto. Por eso hemos preferido conservar la expresión *supra*. Debemos anotar que el verbo *euaggelízō* en tiempo aoristo voz media expresa una acción reflexiva en la que el sujeto realiza la acción, en este caso, en interés propio⁵³: “evangelizó para él”. Es decir, el mensaje del profeta implica también a Felipe y comunica una convicción propia: ser cristiano significa confiar en una persona (nótese que Felipe predica *tòn Iēsoún*, a diferencia de la predicación en Samaria donde anunció *tòn Christón*), no es una profecía sin rostro, una meditación teórica o un tratado especulativo.

En el v. 36 los personajes son confrontados. Después de haberse adentrado por el camino que vienen recorriendo, tanto físico en la carroza como hermenéutico en el texto, providencialmente encuentran agua. La expresión *hidou* (del verbo *horáō*) -en voz media nuevamente que recuerda cómo el viaje no lo hace solo el eunuco o Felipe, sino ambos- subraya lo insólito del encuentro por la región de Samaria. Esto no es impensable geográficamente en una zona rica en recursos

53 Cf. Delgado Jara, *Gramática griega del Nuevo Testamento*, 65.

naturales, sino que se quiere subrayar lo providencial de la situación: el Espíritu sigue guiando el relato, interpelando a Felipe, dirigiendo la conversación por la palabra del eunuco. La pregunta “¿Qué me impide ser bautizado?” tiene una clara respuesta: el verbo *kōlūō* o “impedir”, seguido del pronombre personal acusativo, significa “desviar”, “obstaculizar”, inclusive “rechazar”, como inicialmente fue denegado el bautismo del pagano Cornelio (cf. Hch 10,47)⁵⁴, o contrariado el hecho de que los niños se acercaran a Jesús (cf. Lc 18,16). Se trata de una pregunta retórica que no recibe respuesta (excepto por la glosa del texto occidental que veremos de seguido), pues la integración de los excluidos forma parte de la estrategia del Espíritu y no puede haber impedimentos de ningún tipo.

Un problema no minúsculo se nos presenta en el v. 37, ausente en los manuscritos orientales, que son la base de las modernas traducciones que utilizamos. El libro de Hechos, en su proceso de recepción en la antigüedad, tuvo varias alteraciones o ediciones, incluso agregados significativos.⁵⁵ Estamos frente a un problema complejo porque no sabemos si hubo una doble composición por parte del autor o un trabajo de edición con base en una primera versión. La mayoría de eruditos optan por usar el texto más breve (criterio de simplicidad) como base y el “occidental” como secundario en razón del proceso de canonización llevado que dejó susceptible de cambios la segunda

54 Cf. García Santos, *Diccionario del griego bíblico*, 512s.

55 El texto se nos ha transmitido en dos tipos de documentos con diferencias importantes: (1) El texto “egipcio” (códices Vaticano, Sinaítico, Alejandrino y papiros P⁴⁵ y P⁷⁴) que es base de las traducciones a las distintas lenguas y (2) el texto “occidental” (código Beza) que contiene omisiones y un agregado del 10% más amplio con respecto al “egipcio”. Aunque el texto “occidental” presenta notables correcciones y añadidos, lo que nos hace pensar que es un poco posterior al “egipcio”, tiene tradiciones bastante antiguas y originales.

parte de la obra lucana.⁵⁶ Teniendo en consideración lo expuesto, el v. 37 de nuestra perícopa es uno de los que no figura en la tradición alejandrina y es considerado por la mayoría de comentaristas una inserción posterior que adecúa el relato del bautismo del eunuco a formas rituales de liturgias más elaboradas.⁵⁷ No obstante, Josep Rius-Camps y Jenny Read-Heimerdinger consideran que no se trata de una fórmula bautismal estructurada, sino de una confesión de fe judeocristiana que se remonta al siglo II.⁵⁸ Además, a pesar de que el manuscrito más antiguo que contiene estas palabras data del s. VI, tenemos constancia de que la profesión de fe ya era conocida por Ireneo de Lyon en el s. II (*Adversus Haereses* III,12,8⁵⁹). Nosotros hemos optado por seguir considerándolo un añadido por algunos motivos lingüísticos (la expresión *tὸν Ἰησοῦν Christόν* no es común en el vocabulario de Lucas), pero sobre todo por su irrupción en la narración: “De ser original este texto, no hay razón que explique su omisión por parte de los escribas”.⁶⁰ No parece, pues, necesaria la

56 “El que los Hechos fueran declarados canónicos o sagrados después y aparte del Evangelio hizo con seguridad que su texto quedara desprotegido y más expuesto a alteraciones y enmiendas”. Antonio Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento* (Trotta, 2015), 372s.

57 “El texto occidental, sin embargo, no ha soportado la falta de respuesta ni que no se verifique la fe del catecúmeno. Por eso establece la conformidad con la liturgia bautismal intercalando -se trata del v. 37- una profesión de fe del eunuco [...]. La comparación con Rom 10,9 hace entender que el glosador se ha inspirado en antiguas confesiones de fe bautismales”. Marguerat, *Los Hechos de los apóstoles*, 422s. El autor propone, al pie de página, una discusión al respecto y sitúa la glosa en el siglo II de la era cristiana. Además, las variantes textuales de Hch 11,17 confirman este carácter secundario del versículo, cf. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 69.

58 Cf. *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza*, 512.

59 “Et c'est bien ce que l'eunuque lui-même, ayant cru et demandant aussitôt à être baptisé, disant: 'Je crois que Jésus est le Fils de Dieu' [...]”. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* (Le Cerf, 1985), 326.

60 Cf. Bruce M. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego* (Deutsche Bibelgesellschaft, 2006), 314.

adicción para comprender el carácter excepcional del acontecimiento del bautismo de un marginado. Adherir una confesión de fe antes del bautismo pudo haber sido la motivación de esta corrección en el texto occidental.

El descenso al agua en el v. 38 sugiere una conversión doble: “ambos descendieron al agua, Felipe y el eunuco”. Los verbos anteriores y posteriores enmarcan esta frase porque es el eunuco quien ordena detener el carro (*ekéleusen*) y, posteriormente, es Felipe quien “lo bautizó” (*ebáptisen autón*), ambos verbos en tiempo aoristo modo indicativo, que simplemente describen la acción: un descenso doble y una aceptación *ad intra* de la comunidad donde ella misma debe sumergirse para aceptar el cambio: “Aunque materialmente el bautismo sólo lo haya recibido el eunuco, figuradamente también Felipe ha sellado en el agua su ruptura definitiva con las categorías de su mundo cultural que frenaban su camino”.⁶¹ Debemos subrayar acá que el cruce de voluntades entre ambos personajes se confabula para que el bautismo se dé, uno con el mandato de detener la carroza y el otro realizando la acción de bautizar (*ebáptisen*): es la única vez en toda la obra de Lucas que el verbo *baptízō* es empleado en voz activa para designar un bautizo en nombre de Jesús.⁶² Felipe anuncia y bautiza. Los protagonismos de nuestros personajes interactúan. La acción es inédita pues, una persona impedida por la Torá, “[...] este hombre poderoso y débil [sic] ha seguido un camino de lectura que le ha hecho entender la Pasión de Jesús en su propia humillación”.⁶³ El Siervo Sufriente es acá la prefiguración de la marginalidad del eunuco, condición que es ahora superada por el bautismo.

61 Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía*, 227.

62 Cf. Fabien, *Philippe l'Évangéliste*, au tournant de la mission dans les *Actes des apôtres*, 247s.

63 Marguerat, *Los Hechos de los apóstoles*, 423.

Sumergirse y bajar ha sido la condición para emerger y ascender (v. 39). Todo este desarrollo viene marcado por el “Espíritu del Señor”⁶⁴, quien “arrebata” (*harpázō*) a Felipe sin causar conmoción alguna, del mismo modo que Jesús había desaparecido al ser reconocido por los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,33), pero marcando una diferencia con el desasosiego de Eliseo al ser testigo del arrebatamiento de Elías (cf. 2 R 2,12).⁶⁵ Por el contrario, el eunuco se llenó de gozo (*cháirō*) como resultado de su conversión⁶⁶ y continuó su camino (*eporeuēto* en tiempo imperfecto, subrayando el aspecto durativo) mientras que Felipe apareció por otro derrotero en dirección a Cesarea.

Ubicación del texto y estructura

A nivel de ubicación en el amplio espectro de la obra, el relato en cuestión se enmarca en la primera parte del libro de Hechos. Los capítulos del 1 al 12 muestran el camino de Jerusalén a Antioquía, inclusive hasta el capítulo 15 donde se da el punto de inflexión con la confirmación de

64 Una variante textual amplifica acá el texto: *pneūma hágion epépesen epì tòn eunoúchon, ággelos dé* (“el Espíritu Santo cayó sobre el eunuco, y un ángel del Señor se llevó a Felipe”). La mayoría de los comentaristas reconoce que el texto más breve es preferible pues el añadido trata de mostrar el don del Espíritu Santo en el eunuco, así como para cerrar el quiasmo inicial del v. 26 donde aparece el ángel del Señor. Cf. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego*, 315. La discusión sobre el descenso del Espíritu Santo pertenece más al orden de la dogmática trinitaria que del texto. Una mezcla de ambas perspectivas se puede ver en la preocupación de Haya Prats por dejar el descenso “exclusivo” del Espíritu Santo hasta el relato de Cornelio mediante la imposición de manos. Cf. Haya-Prats, *Impulsados por el Espíritu*, 202.

65 Para ver la correspondencia (A) Discípulos de Emaús (B) Jesús // (A') Eunuco (B') Felipe es importante consultar las minuciosas referencias de Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía*, 227–31.

66 Cf. Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles*, 568.

la misión universal por parte de Pedro. El primer caso de división es geográfico y el segundo es temático. En cualquiera de los dos, nuestro texto está enmarcado en la tradición de Samaria (8,4-11,18), que discurre hacia tierras gentiles, como preludio del bautismo de Cornelio a manos de Pedro. Después del discurso y martirio de Esteban (7,1-8,3) comienza la misión de Felipe en Samaria: encontrándose con Simón el mago (8,4-25), los samaritanos siendo visitados por Pedro y Juan (8,14-17), para llegar al punto culminante con el bautismo del eunuco⁶⁷. La primera intervención de Felipe con Simón el mago es un fracaso; su segunda intervención, ahora con el eunuco, es un éxito⁶⁸. La unidad del relato que está siendo objeto de nuestro estudio se confirma con el v. 40 ya que se trata de un cierre evidente, por el cambio geográfico, el arrebatamiento del Espíritu y porque todos los cauces de la narración conducen a Saúl de Tarso (9,1-20).

Internamente, en lo que se refiere a la estructura de nuestra perícopa, la mayoría de los autores están de acuerdo en la construcción concéntrica estilo quiasmo⁶⁹:

67 Cf. Vidal, *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos*, 24.

68 Cf. Pablo Richard, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles* (DEI, 1998), 79.

69 Cf. Marguerat, *Los Hechos de los apóstoles*, 412. Patrick Fabien discute con detenimiento el quiasmo que encontramos y lo ubica en tres etapas que él denomina “de crecimiento”: (1) La doble inclusión (vv. 26 y 39) de tierras lejanas de Jerusalén; (2) El doble culmen: Escritura y Bautismo donde el vocabulario “leer” (vv. 28. 30. 32), “conocer” (v. 30), “abrir” (vv. 32. 35) se encuentra con “agua” (vv. 36. 38. 39), “bautizar” (vv. 36. 38), “descender/subir” (vv. 38. 39); y (3) Los polos se interconectan y se fusionan con repeticiones lexicales: “camino” (vv. 26. 36. 39), “ángel/Espíritu” (vv. 26. 29. 39), el campo semántico referido a “ver” (vv. 27. 36. 39) y el movimiento “bajar/subir” (vv. 31. 38. 39) seguido de las preguntas que vinculan Escritura y Bautismo (vv. 30. 31. 34. 36). Se mantiene la estructura quiasmática, pero se le buscan campos semánticos para entender la profundidad del contenido y relacionarlo con elementos semióticos. Cf. Fabien, *Philippe “l'évangéliste”, au tournant de la mission dans les Actes des apôtres*, 165s.

A – Presentación de los personajes (vv. 26-28)

B – El Espíritu actúa (v. 29)

C – El eunuco lee solo y es interpelado (vv. 30-31)

D – Cita de Isaías 53,7b-8c (vv. 32.33)

C' – Interpretación de Isaías (vv. 34-35)

B' – Bautismo del eunuco (vv. 36.38)

A' – Separación de los personajes (vv. 39-40)

La cita del profeta Isaías es el punto central del relato, a pesar de que el clímax de la acción se da con el bautismo del eunuco, que es también el bautismo de la comunidad representada por Felipe. El escrutinio de las Escrituras es mencionado desde el v. 28 (*anegínōskēn*) hasta los versículos que interpretan el pasaje y lo actualizan desde la lectura mesiánica (vv. 34-35). La resolución de la trama y la separación de los personajes son las consecuencias de la lectura y aplicación de las Escrituras. No debe de extrañarnos que el cumplimiento profético sea un criterio de vital importancia para el acomodo del material en Hechos. El tiempo escatológico que Isaías 56 delinea (con el regreso de los exiliados, la inclusión de los eunucos, la incorporación de los gentiles y su culto en el Templo) ubican nuestro relato como parte de la restauración de Israel (Hch 1,6).⁷⁰

⁷⁰ Las otras profecías tienen correspondencia con la perícopa de Pentecostés (1,9-2,41), la conversión del gentil Cornelio (10,1-11,18), y el viaje de Pablo a Jerusalén/Roma (19,21; 20,22-24; 21,10-14; 23,11; 27,23-24). Cf. Curt Niccum, “One Ethiopian Eunuch Is Not

Elementos socio-históricos

Algo de menor importancia desde el punto de vista de la dimensión narrativa, pero sí fundamental para la recepción de un relato como este, es la pregunta por la historicidad del acontecimiento narrado. Más allá de la evidente dimensión legendaria del episodio, donde suponemos una facticidad casi nula⁷¹, debemos subrayar la diferencia entre las maneras de “contar historia” en la antigüedad. La historiografía griega y judía son divergentes: “La historia griega es esclarecedora, la historia judía es confesante”.⁷² La obra lucana representa, en ese sentido, una interpretación creyente de la historia que celebra los acontecimientos como eventos salvíficos de un “nosotros”⁷³. He aquí la necesidad de ubicar a nuestro autor en el contexto de la historiografía judía que entiende la consecución de hechos como orientados por Dios hacia un horizonte y no de forma cíclica, como los griegos.⁷⁴ En palabras

the End of the World: The Narrative Function of Acts 8:26-40”, en *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam*, ed. Eric Mason (Brill, 2012), 899s.

71 Cf. Piñero, “Hechos de Apóstoles”, 1040.

72 Daniel Marguerat, ed., *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres* (Labor et Fides/Bayard, 2018), 41.

73 Ese “nosotros” aparece en tres lugares clave de la misión de Pablo: al pasar a Europa a partir de la visión de un macedonio (Hch 16,9-10), como introducción de su regreso a Jerusalén (Hch 20,5-15), finalmente, en el viaje de la cautividad a Roma (Hch 27-28). No es de extrañarse que, sea como ficción literaria o recopilación de una costumbre, el “diario de viaje” sea el género literario acá empleado donde se implica al grupo de testigos que caminaron con Pablo.

74 Cf. Marie Françoise Baslez, *Écrire l'histoire à l'époque du Nouveau Testament*, Cahiers Supplément Évangile 142 (Du Cerf, 2007), 35, 59. H.-I. Marrou ha subrayado que no hay historia exenta de la mediación que interpreta dándole un sentido a dicha historia. No hay, entonces, “purezas” en la labor historiográfica porque la teoría siempre la precede y las reconstrucciones están marcadas por una subjetividad presente. Cf. Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique* (Seuil, 1975).

de Jan Assmann, se trata del paso de una memoria comunicacional a una “memoria cultural”, es decir, de una “nemohistoria” (historia de la memoria) leída desde las promesas del Dios de Israel.

La memoria religiosa no conserva el pasado solamente, sino que lo reconstruye y convierte la historia en mito, pero no de forma individual, sino colectiva.⁷⁵ El libro de los Hechos de los Apóstoles está particularmente marcado por esta labor de simbolización e imaginación pues pretende ser el relato fundador de un grupo. En este sentido, Hch 8,26-40 es una metáfora que describe “[...] el proceso de conversión de quienes están muy familiarizados con el judaísmo hasta el punto de que acuden a Jerusalén para rendir culto al verdadero Dios, pero que por razones estrictamente legales no pueden convertirse a la fe de Abrahán”⁷⁶. Escrito hacia finales del siglo I por el mismo autor del tercer evangelio o por alguien cercano a él, perteneciente a su escuela podríamos decir, estamos frente a una narración anecdótica de personajes secundarios. En el curso de la obra, el diácono Felipe juega un papel preparatorio para los personajes principales: Pedro y Pablo.⁷⁷

En concreto, el encuentro de Felipe y el eunuco no es una descripción de hechos acaecidos, sino la concreción de una tradición “amplia” de los cristianos helenistas, anterior a la redacción final de Hechos. La narración presente en 6,1-8,40 y 11,19-21 muestra la independencia de las comunidades “hebreas” y “helenistas”, con misiones diferenciadas, pero que en la labor redaccional del autor se presentan como coincidentes. Dos niveles debemos, por tanto, distinguir: un primer nivel, más plausible históricamente, donde una tradición preexistente

75 Cf. Assmann, *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, 17.

76 Ramis, *Hechos de los Apóstoles*, 144.

77 Cf. Piñero, “Hechos de Apóstoles”, 973.

presentaba a Felipe en su misión por Samaria y la Palestina helenizada, donde desarrolló una misión entre gentiles⁷⁸, incluso antes de que tuviera el “aval” de del grupo de Jerusalén. Un segundo nivel, más reelaborado⁷⁹, que trata de empatar la tradición helenista y hebrea, supeditando la primera a la segunda, pues el tiempo de misión se ordena hacia el bautismo de Cornelio como el verdadero primer gentil que es incorporado en la comunidad.⁸⁰ La ubicación a nivel literario, social y geográfico de esta tradición en el marco narrativo de Hechos explicaría la contraposición de los dos niveles⁸¹, sin que se logre ocultar el interés del autor por presentar a Cornelio como en el primer gentil converso ignorando al eunuco, en caso de que alguna tradición lo entendiera como prosélito.⁸²

Así pues, la representación de múltiples casos de personas que, por condiciones étnicas, legales o morales, no podían participar plenamente del culto jerosolimitano, se encuentra tras estas suturas narrativas: “[...] con o sin apóstoles, Dios iba a cumplir su plan de difundir las buenas nuevas a ‘toda carne’, incluso hasta los confines de la tierra, aunque ello requiriera utilizar a un evangelizador en lugar de un apóstol”.⁸³ La “ingeniería” y el fondo del relato comunica esta pluralidad de experiencias en la misión gentil y retrotrae la mirada

78 En el v. 40 se muestra cómo Felipe es conducido al camino que había recorrido Pedro, a pesar de que sus ámbitos de acción (gentiles y judíos) nunca se cruzan, cf. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 67 y 69.

79 Monaco, “The Rhetoric of Narrative in Acts 8:26–40”, 140.

80 Cf. Vidal, *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos*, 90.

81 Cf. Scott Shauf, “Locating the Eunuch: Characterization and Narrative Context in Acts 8:26-40”, *The Catholic Biblical Quarterly* 71, núm. 4 (2009): 769–73.

82 Cf. Niccum, “One Ethiopian Eunuch Is Not the End of the World”, 891.

83 Witherington III, *The Acts of the Apostles*, 301.

hacia la diversidad de formas de pertenecer a la comunidad de Jesús tal y como se vivió durante la primera y segunda generación cristianas.

¿INTEGRACIÓN DE LO “RARO” DESDE LA IDENTIDAD SOCIAL?

Ahora bien, luego del análisis lingüístico y los apuntes de la traducción que han evidenciado elementos significativos para la comprensión del texto, volvemos sobre el tema de la identidad social. ¿De qué manera las dinámicas de conformación de grupos, de categorización y de estereotipación pueden ayudarnos a comprender Hch 8,26-40?

En la narración, un personaje de la primera generación cristiana entra en contacto con un actor excluido del culto jerosolimitano por una condición corporal-sexual. La presencia de los eunucos en las tradiciones del Segundo Templo no es desconocida y la obra lucana se enmarca en esta comprensión haciendo una deliberada alusión a Is 56,3-5. El texto profético aludido desarrolla una dinámica de integración plena a partir de la relativización de los requisitos legales. Así pues, el autor lucano desarrolla su narración a partir de tradiciones veterotestamentarias conocidas por sus destinatarios. Vamos a señalar algunos elementos que saltan a la vista después de nuestra exégesis, pero que, desde la conformación de identidades y la categorización son más notorias aún.

En el texto neotestamentario, la identidad de nuestro personaje es apuntalada por el hecho ser “eunuco” (cinco veces así denominado en veinte versículos), no tanto por ser “etiópe”. A pesar de su alta condición social como funcionario de la corte, la perícopa deja clara

su condición de exclusión, desde el momento en que nuestro eunuco es desconocido, carece de nombre propio.⁸⁴ Es dibujado, entonces, como un “grotesco otro”: tanto en el mundo greco-romano como en la cultura del judaísmo de la época se encuentra en los márgenes. Siendo castrado y, total o parcialmente, mutilado no tiene en su cuerpo el signo de la alianza: la circuncisión. Necesariamente, esto lo excluye del culto tal cual lo afirman Dt 23,2 y Lv 21,17-21. No forma parte de la “comunidad de Israel” sino que es estereotipado como un apéndice de segundo orden. Asimismo, su condición de varón “incompleto” cuestiona su masculinidad en la línea de los referentes sociales de género⁸⁵ porque no puede integrarse en la plenitud del sacrificio del Templo, ser cabeza de familia ni dejar descendencia.⁸⁶ Es un amputado, alguien con una condición corporal diferente, que no le permite reproducir en su sexualidad los esquemas jerárquicos propios de su “ser hombre”. Son “árboles secos” (Is 56,3) porque en su cuerpo llevan su propio estigma.

No obstante, debemos reconocer que el referente social del que depende el concepto “etíope” en la Biblia Hebrea se supedita a la manera en que los pueblos de Nubia y Cus eran caricaturizados. Si su

84 Cf. Leutzsch, “Eunuch und Intersektionalität”, 409.

85 “[...] no era ni hombre ni mujer, sino un compuesto, híbrido y monstruoso, extraño a la naturaleza humana”. Luciano de Samosata, *Obras*, trad. Juan Zaragoza Botella, Volumen III (Gredos, 1990), 100.

86 “Eludiréis a los eunucos y rehuiréis todo trato con aquéllos que se han desprendido de la virilidad y del instrumento de la reproducción humana, que Dios concedió a los hombres para acrecentar nuestra raza. Debéis, por el contrario, expulsarlos, como reos de asesinato de niños y, además de eso, por destruir el aparato de reproducción. Pues es claro que, en la medida en que se ha afeminado su alma, en ese mismo grado alteran también su cuerpo. El mismo reproche se dirigirá también contra todo lo que sea considerado una monstruosidad por quienes lo vean. También estará prohibido castrar a los hombres y a las otras criaturas” Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, ed. José Vara Donado, libro IV (Akal, 1997), 229.

condición sexual se convierte en un elemento de marginación, como hemos afirmado, su situación racial y social no necesariamente debe ser leídas como el epítome de la opresión total.⁸⁷ Esta perspectiva interseccional nos pone en alerta para no trasladar nuestros criterios simbólicos de exclusión contemporáneos a un personaje literario proveniente de otro contexto. Aun así, estas valiosas apreciaciones no borran la marca de la desintegración de nuestro personaje con respecto a la comunidad. Por ende, Lucas releyendo a Isaías da un claro “giro de tuerca” pues elabora, como el mismo Martin Leutzsch reconoce, un “contradiscurso a una norma deuteronómica”.⁸⁸

Ahora bien, el texto de Isaías al cual hace referencia Hechos es, desde el punto de vista de la conformación de las identidades de género⁸⁹, contravencional frente a la Torá. Aunque reconoce la incapacidad en la generación de vida, propone una superación de obstáculos para lograr la plena pertenencia a la comunidad de Israel y para recibir los dones de YHWH: “[...] nombre mejor que hijos e hijas; nombre eterno les daré que no será borrado” (Is 56,5). El discurso habilita una comprensión del cuerpo físico y del cuerpo social del eunuco porque su nombre no será “cortado” (verbo hebreo *karat*), como si ha sido cercenada su corporeidad. Su “ser hombre” no es borrado, sino recibido como una forma diferente de masculinidad, donde la comunidad es reconfigurada por Dios a partir de lo diferente: “El cuerpo social del eunuco queda, por lo tanto, desmarginalizado,

87 “El color de la piel y la dependencia de una gobernante femenina no se habrían entendido como indicadores de opresión o discriminación”, Leutzsch, “Eunuch und Intersektionalität”, 416. Esta propuesta se basa en la condición de extranjería no judea del eunuco, algo que hemos rebatido ya.

88 Ibid., 418.

89 Para una lectura atenta desde esta perspectiva: Eric Barreto et al., eds., *Reading Acts in the Discourses of Masculinity and Politics* (Bloomsbury T&T Clark, 2017).

programáticamente y su cuerpo cósmico restaurado”⁹⁰. Opera, entonces, una nueva estrategia de integración porque se ha reconfigurado la identidad del eunuco tal como es leído en la perícopa neotestamentaria que hemos analizado. Los límites en el “mapa” del mundo, de cómo era entendido éste y cómo debían ser las cosas, son puestos “patas arriba”⁹¹: el cuerpo “defectuoso” del eunuco ya no puede ser condición para la exclusión ni para la estigmatización sociocorporal. El mundo greco-romano feminizaba lo extraño, lo que consideraba “incompleto” o “defectuoso”⁹²: extranjerizaba el cuerpo ajeno feminizándolo como microcosmos desde la categorización del macrocosmos dominante masculino. Pero la lectura que podemos hacer a partir de Hechos contrasta con esta estereotipación. La perspectiva lucana del cumplimiento de las profecías posibilita integrar en el grupo nuevos cuerpos, normalmente marginados, pero no solo cuerpos en el sentido fisiológico, sino también cuerpos sociales y grupos estigmatizados. La teoría de la identidad social nos da nuevos lentes para vislumbrar las formas de categorización y luego recategorizar lo “raro”: el texto bíblico tiene material para estas nuevas formas de crítica o “queerización”⁹³.

Así como en Isaías, en Hechos, el sujeto de la acción es Dios: es el Espíritu quien manda a Felipe a unirse (*kolláō*) a la carroza. El mismo verbo griego es empleado por el autor lucano en los momentos de

90 Martti Nissinen, “Relative Masculinities in the Hebrew Bible/Old Testament”, en *Being a Man. Negotiating Ancient Constructs of Masculinity*, ed. Ilona Zsolnay (Routledge, 2017), 230.

91 En la expresión de Neyrey “upside down”, es decir, “al revés”. Cf. Jerome Neyrey, “The Symbolic Universe of Luke-Acts: ‘They Turn the World Upside Down’”, en *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, ed. Jerome Neyrey (Hendrickson Publishers, 1991), 288.

92 Cf. Wilson, “Neither Male nor Female”, 416.

93 Cf. Burke, *Queering the Ethiopian Eunuch*, 65.

encuentro con posibles nuevos miembros del exogrupo (cf. Hch 5,13; 9,29; 10,28; 17,34) y aparece en voz pasiva aludiendo al pasivo divino: Felipe conforma ahora una micro-comunidad al “unirse” con el eunuco, se sienta con él, lee con él, desciende al agua con él. Dicho de otro modo, han formado una familia, una casa donde se estudian las escrituras. Se ha roto una barrera. La imposibilidad de participar plenamente en el culto, con la relectura cristiana de las escrituras, ha convertido el camino y la carroza en una nueva “casa de oración para todos los pueblos” (Is 56,7). La falta de descendencia del eunuco se ve suplida por una nueva condición de familiaridad. De ahí la pregunta temeraria: “¿Qué me impide (*kōjyō*) ser bautizado?” (Hch 8,36). La identidad del eunuco ya no es una “identidad terminal” que lo relaciona plenamente con un grupo excluido. Ahora ha sido incorporado a una “identidad supraordinada” que incluye distintas identidades.⁹⁴ Ya nada le impide formar parte del grupo de Jesús y el juego de verbos nos permite argumentar lo dicho: después “unirse” (*kolláō*) a la carroza del eunuco, Felipe cae en la cuenta de que no puede prohibírselo (*kōjyō*) el ingreso a la comunidad, aun cuando esta se encuentre lejos y sea él el único representante. Al ser identificado con el Siervo Sufriente “humillado”, el eunuco ha sido puesto en paralelo con Jesús y “ha sido levantado”. Ahora tiene familia, forma parte de un nuevo grupo que ha recategorizado sus normas, tiene hermanos y hermanas que han creado nuevas estrategias de inclusión.⁹⁵

Desde la teoría de la identidad social estamos frente a la orquestación intergrupal⁹⁶: el grotesco “otro” es, ahora, parte de “nosotros”. El Espíritu diseña una estrategia alocéntrica que hace que se “unan”

94 Cf. Kuecker, *The Spirit and the “Other”*, 167s.

95 Cf. Fox, *The Hermeneutics of Social Identity in Luke-Acts*, 34.

96 Cf. Kuecker, *The Spirit and the “Other”*, 164.

dos comunidades y conformen una pequeña comunidad que ya no “prohíbe” lo diferente, sino que lo asume. La ruptura de los prejuicios y referentes anteriores alcanza no solo al exogrupo, sino que ha impactado primeramente al colectivo interno para gestar nuevas habilidades de escucha que aboguen por la incorporación de los no-dignos/as. No debemos olvidar que el texto refleja la vida de las comunidades para las que está siendo escrito, por ende, el eunuco proyecta las inseguridades de una audiencia implícita⁹⁷, inseguridades que reciben una respuesta desconcertante por parte de una casa que se atreve a abrir sus puertas. Se trata de rupturas en líneas conformadas por la condición social en unos casos, por la etnia en otros, por el género y la corporalidad en nuestro texto. Estos delimitantes identitarios operaban en los orígenes y siguen presentes en muchas comunidades hoy. El eunuco no ha dejado de serlo, no ha abandonado su identidad anterior, pero ahora ha adquirido un nuevo significado gracias a la acción del Dios de Jesús. Se ven superadas aquí barreras referidas a la proveniencia étnica de la diáspora y a la masculinidad dominante porque el bautismo es la marca física de pertenencia a Jesús que ahora abraza su condición de alteridad.⁹⁸ La nueva identidad supraordinada es lo suficientemente grande para reconocer que quien necesita cambiar no es el eunuco, sino la comunidad que lo estigmatizaba. Su nueva identidad permea a la iglesia porque ahora es asumido no como un “eunuco” *per se*, sino como un bautizado lleno del Espíritu. Todo lo demás es intrascendente.

El Espíritu, al parecer, gusta actuar en espacios “raros”, con personas “raras”, rompiendo barreras sociales que establecen separaciones binarias o esquemas fosilizados. La figura del eunuco, ciertamente,

97 Cf. Fox, *The Hermeneutics of Social Identity in Luke-Acts*, 33.

98 Cf. Horrell, *Ethnicity and Inclusion*, 165.

no puede asociarse sin más con las modernas categorías referidas a identidades sociales y de género como “gay”, “trans” o “queer-cuir”, entre otras, pero sí podemos comprender que los textos, como el de Hechos de los Apóstoles, dan posibilidades para interpretar las categorizaciones sociales como construcciones dependientes del contexto y que, en muchos casos, pueden ser cuestionadas.

Así pues, las iglesias deben plantearse nuevas rutas de autocomprendión para crear identidades supraordinadas, más amplias, donde quepan todas las personas. La labor exegética sería sustenta estas opciones políticas. Tomar ruta hacia las personas excluidas, tal como lo hizo Felipe, abre nuevos horizontes y nos posibilita transitar el camino recorrido por Jesús.⁹⁹ ¿Será que las distintas iglesias pueden repensar su rumbo para salir del “sectarismo de la rigidez”¹⁰⁰? El encuentro de Felipe con el eunuco comunica una memoria atrevida, una memoria que apuesta hacia lo diferente, una memoria que va al núcleo del cristianismo: “Optar por una postura más inclusiva, también muy presente en la tradición, puede conllevar un riesgo, ya que invita a las personas a abrirse a lo incierto y desconocido, pero es un riesgo que el autor considera que vale la pena correr”.¹⁰¹ ¿Sería infidelidad al texto que nosotros/as discutamos hoy las identidades sociales establecidas, así como algunas tradiciones cristianas antiguas lo hicieron?¹⁰² Todo apunta a que no. Muy por el contrario, para la comunidad de amigos/as de Jesús, hacerlo es un deber irrenunciable.

99 Cf. Richard, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia*, 79s.

100 Cf. Papa Francisco y Carlo Musso, *Esperanza. La autobiografía*, trad. Ana Curans y César Palma (Plaza Janés, 2025), 320.

101 Monaco, “The Rhetoric of Narrative in Acts 8:26–40”, 144.

102 Cf. Burke, *Queering the Ethiopian Eunuch*, 147.

BIBLIOGRAFÍA

- Aland, Barbara, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo Maria Martini, y Bruce Metzger, eds. *Nuevo Testamento Griego*. Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- Assmann, Jan. *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Lilmod/Libros de la Araucaria, 2008.
- Balz, Horst. “γάζα”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento (a-z)*, editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, Volumen I. Sigueme, 2005.
- Barreto, Eric, Matthew L. Skinner, y Steve Walton, eds. *Reading Acts in the Discourses of Masculinity and Politics*. Bloomsbury T&T Clark, 2017.
- Baslez, Marie Françoise. *Écrire l'histoire à l'époque du Nouveau Testament*. Cahiers Supplément Évangile 142. Du Cerf, 2007.
- Bruce, Frederick Fyvie. *The Book of the Acts*. Eerdmans, 1988.
- Burke, Sean D. *Queering the Ethiopian Eunuch. Strategies of Ambiguity in Acts*. Fortress Press, 2013.
- Chapa, Juan. *La transmisión textual del Nuevo Testamento: Manuscritos, variantes y autoridad*. Sigueme, 2021.
- Conzelmann, Hans. *Acts of the Apostles*. Fortress Press, 1987.
- Delgado Jara, Inmaculada. *Gramática griega del Nuevo Testamento*. Verbo Divino, 2013.
- Esler, Philip. “An Outline of Social Identity Theory”. En *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, editado por J. Brian Tucker y Coleman A. Baker. Bloomsbury, 2014.
- Esler, Phillip. *Conflictos e identidad en la carta a los Romanos: El contexto social de la carta de Pablo*. Verbo Divino, 2006.

- Fabien, Patrick. *Philippe "l'évangéliste", au tournant de la mission dans les Actes des apôtres*. Du Cerf, 2010.
- Fitzmyer, Joseph A. *Los Hechos de los Apóstoles: Traducción, introducción y comentario (1, 1-8, 40)*. Sigueme, 2003.
- Flavio Josefo. *Antigüedades judías*. Editado por José Vara Donado. Libro IV. Akal, 1997.
- Fox, Nickolas A. *The Hermeneutics of Social Identity in Luke-Acts*. Pickwick, 2021.
- García Santos, Amador Ángel. *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*. Verbo Divino, 2011.
- Hannah, Darrell. “Isaiah within Judaism of the Second Temple Period”. En *Isaiah in the New Testament*, editado por Steve Moyise y Maarten J. J. Menken. T&T Clark, 2005.
- Hasler, Victor. “γένεδ”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento (a-z)*, editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, Volumen I. Sigueme, 2005.
- Haya-Prats, Gonzalo. *Impulsados por el Espíritu: El Espíritu Santo en los Hechos de los Apóstoles*. Secretariado Trinitario, 2011.
- Hooker, Morna D. *Jesus and the Servant. The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*. S.P.C.Q., 1958.
- Horrell, David G. *Ethnicity and Inclusion: Religion, Race, and Whiteness in Constructions of Jewish and Christian Identities*. Eerdmans, 2020.
- Jung, Jongmun. *The Ethnic-Religious Identity of the Ethiopian in Acts 8:26-40. Echoic Allusion, Culture, and Narrative*. Wipf and Stock Publishers, 2024.
- Koet, Bart. “Isaiah in Luke-Acts”. En *Isaiah in the New Testament*, editado por Steve Moyise y Maarten J. J. Menken. T&T Clark, 2005.

- Kuecker, Aaron. *The Spirit and the “Other”: Social Identity, Ethnicity and Intergroup Reconciliation in Luke-Acts*. T&T Clark International, 2011.
- Leutzsch, Martin. “Eunuch und Intersektionalität. Ein multiperspektivischer Versuch zu Apg 8,26–40”. En *Doing Gender - Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, editado por Ute E. Eisen, Christine Gerber, y Angela Standhartinger. Mohr Siebeck, 2013.
- Luciano de Samosata. *Obras*. Traducido por Juan Zaragoza Botella. Volumen III. Gredos, 1990.
- Lyon, Irénée de. *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*. Le Cerf, 1985.
- Marguerat, Daniel, ed. *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*. Labor et Fides/Bayard, 2018.
- Marguerat, Daniel. *Los Hechos de los apóstoles (1-12)*. Sígueme, 2019.
- Marrou, Henri-Iréneé. *De la connaissance historique*. Seuil, 1975.
- Metzger, Bruce M. *Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego*. Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Miquel Pericás, Ester. “El contexto histórico y sociocultural”. En *Así empezó el cristianismo*, editado por Rafael Aguirre. Verbo Divino, 2015.
- Monaco, David G. “The Rhetoric of Narrative in Acts 8:26–40. Ramifications of the Baptism of the Ethiopian Eunuch for the Author of Luke-Acts”. En *The History of Religions School Today. Essays on the New Testament and Related Ancient Mediterranean Texts*, editado por Thomas R. Blanton IV, Robert Matthew Calhoun, y Clare K. Rothschild. Mohr Siebeck, 2014.

Neyrey, Jerome. “The Symbolic Universe of Luke-Acts: ‘They Turn the World Upside Down’”. En *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, editado por Jerome Neyrey. Hendrickson Publishers, 1991.

Niccum, Curt. “One Ethiopian Eunuch Is Not the End of the World: The Narrative Function of Acts 8:26-40”. En *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam*, editado por Eric Mason. Brill, 2012.

Nissinen, Martti. “Relative Masculinities in the Hebrew Bible/Old Testament”. En *Being a Man. Negotiating Ancient Constructs of Masculinity*, editado por Ilona Zsolnay. Routledge, 2017.

Papa Francisco, y Carlo Musso. *Esperanza. La autobiografía*. Traducido por Ana Curans y César Palma. Plaza Janés, 2025.

Piñero, Antonio. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Trotta, 2015.

Piñero, Antonio. “Hechos de Apóstoles”. En *Los libros del Nuevo Testamento. Traducción y comentario*, editado por Antonio Piñero. Trotta, 2021.

Ramis, Francesc. *Hechos de los Apóstoles*. Verbo Divino, 2009.

Richard, Pablo. *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. DEI, 1998.

Rius-Camps, Josep. *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*. El Almendro, 1989.

Rius-Camps, Josep, y Jenny Read-Heimerdinger. *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza. Una comparación con la tradición alejandrina. De Jerusalén a la iglesia de Antioquía: Hechos 1-12*. Traducido por José Pérez Escobar. Verbo Divino, 2009.

- Schneider, Gerhard. “ἀνδρός”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento (a-z)*, editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, Volumen I. Sígueme, 2005.
- Shauf, Scott. “Locating the Eunuch: Characterization and Narrative Context in Acts 8:26-40”. *The Catholic Biblical Quarterly* 71, núm. 4 (2009): 762–75.
- Tajfel, Henri. “Interindividual Behavior and Intergroup Behavior”. En *Differentiation between social groups*, editado por Henri Tajfel. Academic Press, 1978.
- Tajfel, Henri. “Introduction”. En *Social Identity and Intergroup Relations*, editado por Henri Tajfel. Cambridge University Press, 1982.
- Tajfel, Henri, Michael G. Billig, Robert P. Bundy, y Claude Flament. “Social Categorization and Intergroup Behaviour”. *European Journal of Social Psychology* 1, núm. 2 (1971): 149–78. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2420010202>.
- Turner, John C. “Social Comparison and Social Identity: Some Prospects for Intergroup Behaviour”. *European Journal of Social Psychology* 5, núm. 1 (1975): 5–34. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2420050102>.
- Vidal, Senén. *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos*. Sal Terrae, 2015.
- Wilson, Brittany E. “Neither Male nor Female? The Ethiopian Eunuch in Acts 8:26–40”. *New Testament Studies* 60, núm. 3 (2014): 403–22.
- Witherington III, Ben. *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*. Eerdmans, 1998.
- Zerwick, Max, y Mary Grosvenor. *Ánalisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*. Verbo Divino, 2008.