

EL EXTRAÑO CASO DE QAMȘŪ DE EDESA, LA MUJER “A QUIEN LA TIERRA VOMITÓ”

FRANCISCO DEL RÍO SÁNCHEZ

ffdelrio@ub.edu
Universidad de Barcelona
Barcelona, España

Summary: The Strange Case of Qamșū of Edessa, the Woman “Whom the Earth Threw Up”

Ephrem of Nisibis mentions in two excerpts the history of a woman in Edessa who, during his time or even before, was the spiritual head of the *Šabtāyē*. The account is remarkably similar to the legend of Pope Joan and should serve to ridicule the ignorance of those people who were mocked by a female. The history of this woman also appears, with more details, in a letter written by Jacob of Edessa. This article presents the Syriac text and a Spanish translation of these texts and analyzes the historicity of this information.

Keywords: Syriac – Jewish-Christianity in Mesopotamia – Polemics.

Sumario: El extraño caso de Qamșū de Edesa, la mujer “a quien la tierra vomitó”

Efrén de Nísibe menciona en dos extractos la historia de una mujer de Edesa la cual, durante su tiempo o incluso antes, llegó a ser la cabeza espiritual de los *Šabtāyē*. La historia es muy similar a la leyenda de la Papisa Juana, y posiblemente sirvió para ridiculizar la ignorancia de esos herejes, que habrían sido engañados

Artículo recibido: 9 de octubre de 2019; aprobado: 16 de noviembre de 2019.

* Este artículo se ha realizado con soporte económico del Ministerio de Economía y Competitividad del Reino de España (Proyecto JAWNE, I+D FF12016-80590 — “MINECO/FEDER-UE”). Los contenidos de este documento no reflejan en ningún caso las opiniones de dicha institución o sus representantes.

Antiguo Oriente, volumen 17, 2019, pp. 39–58.

por una mujer. La historia de Qamṣū también aparece, con más detalles, en una carta escrita por Jacobo de Edesa. Este artículo presenta ese texto siríaco y su traducción al español, y analiza la historicidad de esta información.

Palabras clave: Siríaco – Judeo-cristianismo en Mesopotamia – Polémica.

Efrén de Nísibe (m. 373), probablemente el poeta más importante y prestigioso dentro de la tradición literaria en arameo siríaco, pasó los últimos diez años de su vida en Edesa (la actual Şanlıurfa, en Turquía) después de emigrar de su ciudad natal que, en año 363, había sido cedida por el emperador Joviano a los sasánidas¹. Edesa, que había quedado integrada en la estructura del imperio romano después de que su último soberano autónomo fuera depuesto el año 213, estaba situada en una encrucijada cultural en la que se encontraban el mundo semítico, el griego y el armenio. Además, era uno de los centros más florecientes de un cristianismo primitivo fuertemente influenciado por el judaísmo. El contraste entre Nísibe y Edesa, una ciudad en la que convivían diferentes creencias cristianas entremezcladas y enfrentadas, además de una importante comunidad judía, debió perturbar a Efrén². En ese contexto, el poeta dedicó buena parte de su ingenio a polemizar contra los herejes, los judíos y la influencia que éstos últimos mantenían sobre los cristianos de lengua semítica que habitaban en la ciudad. En al menos dos pasajes de sus obras, y con el claro propósito de advertir acerca de las herejías de su tiempo, se repite una lista de los doce grupos heterodoxos que Efrén debió considerar especialmente dañinos para la ortodoxia.

¹ Una semblanza actualizada de su figura en S. Brock (2011: 145–147).

² Drijvers 1970: 4–33. También H. Drijvers (1985: 8–102). Sobre la innegable influencia judía en la obra de Efrén y Afraates, R. Murray (2006).

El texto de Mārūtā sigue siendo el testimonio que más detalles ofrece acerca de este grupo de cristianos⁷ que celebraban la liturgia eucarística en sábado por considerarlo más digno que el domingo, seguían observando la Pascua según la costumbre judía, daban un lugar preferencial a la lectura de la Torá en sus celebraciones y conservaban la práctica de la circuncisión⁸.

QAMṢŪ, LA LÍDER DE LOS ŠABTĀYĒ. LOS TESTIMONIOS DE EFRÉN DE NÍSIBE Y JACOBO DE EDESA

Es precisamente en ese contexto polémico donde deben situarse dos pasajes en los que Efrén se refiere de nuevo a estos *šabtāyē*. En ellos menciona en tono satírico que cierta mujer de Edesa se había convertido en su líder religioso.

ܩܡܣܘܬܐ ܕܩܡܣܘܬܐ ܕܩܡܣܘܬܐ ܕܩܡܣܘܬܐ ܕܩܡܣܘܬܐ ܕܩܡܣܘܬܐ
ܕܩܡܣܘܬܐ ܕܩܡܣܘܬܐ ܕܩܡܣܘܬܐ ܕܩܡܣܘܬܐ ܕܩܡܣܘܬܐ ܕܩܡܣܘܬܐ

*Una mujer de los šabtāyē / les obligó a que sus cabezas inclinaran
ante su mano. / En el trono que está sobre el bēmā /interpretó [las
Escrituras] en sus oídos, / ¡Se mofó en sus [mismas] barbas!*⁹

⁷ El texto fue editado en latín, con una traducción glosada, por A. Echellensis, *Concilii Nicaeni Praefatio, una cum titulis, et argumentis Canonum, ac Constitutionum eiusdem, qui actenus apud Orientales nationes extant* (1945: 23–33). Existen dos versiones en alemán del mismo: O. Braun (1898) y A. Harnack (1899). Ignacio Efrén Rahmani publicó el texto siríaco y una traducción latina: Rahmani (1909: 76–80 y 98–103), respectivamente. Por fin Arthur Vööbus realizó una edición crítica del mismo, ofreciendo una traducción inglesa: Vööbus 1982. La versión árabe del texto, junto con una traducción francesa aparece en L. Villecourt *et al.* (1929).

⁸ Me remito de nuevo a del Río Sánchez (en prensa). Véase también Jullien y Jullien 2001.

⁹ Texto siríaco en Beck: 1957: 7; Assemani 1740 (Vol. 2): 440.

En otra estrofa perteneciente a uno de sus himnos contra los herejes, Efrén, lamentándose de los abominables tiempos que le ha tocado vivir, revela el nombre de esa mujer, y la coloca entre Mani (m. 276) y Arrio (m. 336), los dos grandes heresiarcas de su tiempo y entorno. Para el poeta, la desaparición de estas figuras es la prueba de que ninguno de ellos ha recibido la verdadera tradición apostólica.

ܩܡܫܘ ܐܡܪܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܝܪܝܐ ܕܡܢܝܐ ܕܥܝܪܝܐ ܕܡܢܝܐ ܕܥܝܪܝܐ

*¿Quién es Arrio hoy? / ¿O Mani, que surgió ayer? / ¿O Qamšū, a quien vomitó la tierra?*¹⁰

Aparte de este pasaje, no existe ninguna otra mención sobre Qamšū en la literatura siríaca hasta Jacobo de Edesa (m. 708 d.C.), a su vez el escritor siro-occidental más prestigioso de la segunda mitad del siglo VII d.C., y seguramente uno de los principales testigos ilustrados del período que marcaría el fin de la antigüedad tardía¹¹. Nacido hacia el año 733 en la aldea de ʿĒdebā, cerca de Antioquía, estudió griego en Qennešrīn y en Alejandría. Alternó su nombramiento como obispo de Edesa con largos períodos de retiro monástico en los que se dedicó al estudio y enseñanza de las Escrituras y a la traducción, y la producción literaria, filológica y teológica. Polígrafo eminente, fue autor de numerosas obras, y de una importante colección de epístolas relacionadas con diferentes temáticas. Al final de su vida, Jacobo escribió alrededor de diecisiete cartas dirigidas a un estilista llamado Juan de Litarba (m. 737) en las que tocaba temas relacionados con la exégesis bíblica y cuestiones éticas o litúrgicas, siguiendo

¹⁰ Texto siríaco en Beck 1957: XXIV, §19. Morehouse 2013: 218.

¹¹ Baumstark 1922: 248–256; Wright 1894: 141–154,

Antiguo Oriente, volumen 17, 2019, pp. 39–58.

*A Manichæis ad Sabaticos transit, fæminarumque illius sectæ procacitatem audaciamque redarguit [...] Marcionistas (sic) mulieribus baptizandi officium detulisse, auctor est S. Epiphani. idemque S. Ephræm [...] ritum a primis Christianis in administratione Baptismi exponit: ab illis enim Sabatici acceperunt, quod impie mulieribus permittebant*¹⁵.

Sin embargo, y como han sugerido Florence y Christelle Jullien, los detalles ofrecidos por Efrén sugieren más bien que Qamšū desempeñaba una función primacial propia del sacerdocio cristiano, la interpretación de los textos sagrados, en el lugar de honor reservado a la figura del obispo¹⁶. El término *bēmā*, entendido aquí como el lugar en el que se encuentran algunos elementos litúrgicos esenciales para el culto siro-oriental (es decir, el atril, y el trono episcopal)¹⁷ es una característica constructiva de origen sinagoga que aparece de modo generalizado en las iglesias de Mesopotamia y Persia al menos a partir de la segunda mitad del siglo III.

Si la descripción de Efrén se ajusta a los hechos, entonces los *šabtāyē* habrían adoptado, o dispondrían en Edesa, de un edificio y de una estructura jerárquica similares a las del resto de iglesias cristianas de la época adheridas a la ortodoxia. Cuando, tres siglos más tarde, Jacobo de Edesa se vio obligado a explicar los detalles de esta historia, ya que sus contemporáneos ya no guardaban ningún recuerdo de Qamšū (cf. supra), dejó claro que, en su tiempo, tanto él como los habitantes de la ciudad conocían bien el lugar en el que estaba la iglesia de los *šabtāyē*: “el emplazamiento (ܕܠܟܬܐ dukkātā) de

¹⁵ Assemani 1719 (Vol. 1): 120–121. Respecto a la diferenciación entre σαββατιανοί y *šabtāyē*, consultar Del Río Sánchez (en prensa).

¹⁶ Jullien y Jullien 2001: 157.

¹⁷ Tchalenko 1990: 259–261; Taft 1968: 326–359. Más reciente, E. Loosley (2017). Aunque este último trabajo se centra en los edificios hallados en Siria, ofrece información sobre el origen de este tipo de estructuras.

su iglesia aún existe y es conocido actualmente (*w-qayāmā w-idīcā ... āf hāšā*, ܐܦ ܗܫܐ ... ܕܝܥܐ ܕܝܥܐ). Es plausible que Gregorio Barhebreo (m. 1286) se estuviera refiriendo al mismo sitio cuando en su *Chronicon Ecclesiasticum* menciona que el emir ‘Abdullāh, volviendo de Egipto junto con su hermano Muḥammad en el año 825, destruyó las iglesias de Edesa e inauguró una nueva mezquita en el *tetrapylon* (ܬܬܪܦܝܠܘܢ) que había “enfrente de la antigua iglesia, en el emplazamiento que era llamado ‘la casa del sábado’ (*bēt šabtā*)” (ܒܝܬܐ ܕܫܒܬܐ ܕܝܥܐ ܕܝܥܐ ܕܝܥܐ ܕܝܥܐ ܕܝܥܐ)¹⁸.

El segundo dato para tener en cuenta es la estrofa en la que Efrén incluye a Qamṣū entre Mani y Arrio, dos de los más importantes heresiarcas de su época. De hecho, la vida de Mani transcurrió entre los años 216 y 274, y la de Arrio entre a. 250 y 336. Si a esto se añade lo examinado anteriormente, es decir, la familiaridad de los destinatarios de las estrofas con los datos expuestos y que la descripción de la iglesia de los *šabtāyē* encaja bien con la situación del último tercio del siglo III o comienzos del siglo IV, puede aventurarse, con muchas reservas, que la fecha de la historia de Qamṣū podría encajar bien en ese período de tiempo. Con todo, no hay ningún dato que nos permita afirmar que esta mujer fue la fundadora de ese movimiento judeocristiano¹⁹. En todo caso, queda la duda de si la imagen ofrecida por Efrén responde a la realidad o simplemente está transponiendo los usos litúrgicos y eclesiales de su época y entorno a un hecho sucedido en una época anterior. La inclusión de Qamṣū entre esos heresiarcas, más que implicar que ella misma fuera también fundadora de un grupo herético, parece ser un recurso retórico

¹⁸ Barhebreo explica el nombre del lugar por medio de una etimología popular: “en él descansaban los príncipes (ܕܝܥܐ) tras el oficio matutino (ܕܝܥܐ ܕܝܥܐ), y hablaban de cuestiones eclesiásticas y filosóficas”, Arbeloos 1872 (Vol. 1): 359–360 (citado por Jullien y Jullien 2001: 165).

¹⁹ Como afirma I. Tal (2011: 423).

que permitiría destacar la peligrosa y poderosa influencia de los *šabtāyē* entre los cristianos de Edesa en la época de Efrén.

INTERPRETACIÓN Y SIGNIFICADO DEL ANTROPÓNIMO

Florence y Christelle Julien proponen para el antropónimo Qamšū una raíz hebrea קמץ, “agarrar” o “cerrar los puños”, sugiriendo que este nombre estaría haciendo referencia a un episodio de ascenso al poder dentro de la comunidad de los *šabtāyē*²⁰. Por su parte, Tal Ilan lo considera un nombre femenino y lo incorpora en su lista de nombres judíos de la diáspora oriental, pero sin justificar los motivos²¹. En realidad, Qamšū es un nombre masculino²² y, aparte de los textos aquí citados, no aparece con esta forma en ninguna otra fuente en siríaco o en arameo judío.

No es necesario acudir al hebreo para señalar al menos dos posibles orígenes para este antropónimo. En primer lugar, si partimos del arameo, es plausible que Qamšū sea un hipocorístico o un apodo familiar derivado de ܩܡܫܐ *qamšā*, “langosta”²³, aunque también podría hacer referencia a una zona geográfica no identificada²⁴. Las traducciones de la frase de Jacobo de Edesa en la que este autor explica la circunstancia de la imposición de ese nombre (ܩܡܫܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ), interpretan el texto en una única dirección: “Elle était appelée chez ses parents Qamsou” (Nau)²⁵,

²⁰ Jullien y Jullien 2001: 166.

²¹ Tal 2011: 423.

²² Probablemente pronunciado *qamšō*.

²³ Consultar Payne-Smith 1879 (vol. 2): col. 2564. Véase también Levy 1867: 369; Jastrow 1903: 1386; Schulthess 1903: 180; Sokoloff 2002: 496a.

²⁴ Aunque no se corresponde con área, la demarcación de Qumšeyyeh en la provincia de Tartus (Siria) debe ese nombre a las poblaciones de Qamšū, Qamšiyeh y ʿArqūb Qamšō, situadas en el sur de dicha división territorial.

²⁵ Nau 1905: 277.

o “she was called Qamsu by her parents” (Brock)²⁶. Sin embargo, la sintaxis de tal sentencia es ambigua, por lo que también podría traducirse: “la llamaban Qamṣū [según el apodo de] la casa de sus padres”. Para apoyar dicha traducción debe tenerse en cuenta que, incluso hoy en día, el apellido Qamṣū/Qamṣō sigue siendo utilizado por algunas familias arameoparlantes de Mesopotamia y del Kurdistan iraquí²⁷. Por otra parte, y sin entrar en contradicción con lo anterior, es necesario señalar que este tipo de antropónimos con nombres de animales aparecen con frecuencia en árabe antiguo²⁸ y, de hecho, el caso concreto de Qmṣ aparece atestiguado en textos preislámicos. Si atendemos a los testimonios epigráficos en arameo palmireno, hatreo y nabateo, los nombres de origen árabe con esquema CvCC-ū debían ser muy comunes en el entorno²⁹.

En la literatura rabínica aparecen atestiguados los nombres masculinos Qamṣā (קמצא) y bar Qamṣā (בר קמצא) en al menos dos pasajes hagádicos. Así, en el Talmud de Babilonia (*Gittin* 55b-56a), se cuenta que por estos dos hombres fue destruida Jerusalén (ירושלים), y la misma historia con mínimas variantes se repite en *Lamentaciones Rabbah* (IV, 2), una obra compuesta entre los siglos V y VII en la Palestina bizantina. En ese contexto, no es aventurado suponer que ambos nombres sean una reinterpretación en arameo del nombre griego Κομψός υἱὸς Κομψοῦ, un personaje que, según Flavio Josefo, fue el líder de la facción prorromana durante la revuelta judía de los años 66–73 d.C.³⁰.

²⁶ Brock 1997: 229.

²⁷ Agradezco esta información al profesor Efrem Yildiz, de la Universidad de Salamanca.

²⁸ Es significativo que el primer antropónimo árabe atestiguado, datado en el año 853 a.C. sea precisamente Gi-in-di-bu-’u (جندب “langosta, saltamontes”). Consultar Retsö 2014: 126.

²⁹ Harding 1971: 488.

³⁰ Consultar S. Mason (2003: §33. 40–41, y nota 201). Belser 2018: 178–181. La

CONCLUSIÓN: ¿HISTORIA O ALEGORÍA?

Florence y Christelle Julien sugieren que la figura de Qamšū podría estar relacionada con un modelo literario tipificado que puede encontrarse en narraciones fundacionales de otros grupos heterodoxos judeocristianos, según el cual una figura preferentemente femenina se utiliza como alegoría de la comunidad. Estos autores hacen referencia al *Ἐλεγχος* de Hipólito de Roma (IX, 13, 1–3) en el que se afirma que el *Libro de Elcasai* estaba dedicado “a alguien llamado Sobiai” (τινὶ λεγομένῳ Σοβιαί), un personaje que encarnaría la comunidad de los fieles bautizados en la fe elcasaíta. Sin embargo, y como ya mostró Wilhelm Brandt, Σοβιαί no es sino una transcripción del participio pasivo arameo צבִיִּע “bautizado”, por lo que es muy posible que Hipólito interpretara mal la información que había recibido de Alcibíades³¹. Otro ejemplo aducido es el epitafio de Abercio de Hierápolis (m. c. 167), en el que se habla de la iglesia como una reina con sandalias y vestidos de oro³². De esta manera, ambos autores proponen que el nombre de esta mujer (al que atribuyen una etimología hebrea que se ha indicado más arriba) pudo servir para personificar un episodio dentro de la comunidad de los *šabtāyē* en el que se había producido una subida al poder de una autoridad religiosa ilegítima.

No hay ningún elemento que impida reconocer un valor histórico a la información proporcionada por Efrén de Nísibe. Sin embargo, la historia de Qamšū tal y como aparece narrada en la carta de Jacobo de Edesa contiene algunos elementos dramáticos que conviene analizar con más detenimiento. En primer lugar, en el relato de Jacobo, la mujer aparece descrita como “amante de la pureza y la

transposición al arameo se produciría por mero parecido fonético, pues κομψός significa “refinado, agradable, inteligente, ingenioso”.

³¹ Consultar Brandt 1912: 42. Véase a este respecto, Luttikhuisen 1985: 54–63. Irmscher 1991: 686–687.

³² Jullien 2001: 166.

modestia” (ܢܙܝܪܘܬܐ ܢܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ). A pesar de la traducción propuesta, el término *nəzīrūtā* (ܢܙܝܪܘܬܐ) sirve también para denominar una ascésis primitiva que encaja bien con las tendencias encratitas propias de los primeros grupos cristianizados de Edesa³³. Con los datos disponibles no es posible establecer conexiones entre el encratismo y los *šabtāyē*; sin embargo, el entorno geográfico en el que se desarrolló esta interpretación rigorista del cristianismo coincide en buena medida con el de estos judeocristianos, que tendrían de esta manera nuevos elementos comunes con otros grupos filo-novacianos³⁴. Por otra parte, los distintos episodios de la vida de Qamṣū, desde su infancia hasta su nombramiento como obispo (ܩܡܨܘܐ) de los *šabtāyē* —a saber, el ocultamiento de su condición femenina, la educación entre varones, su inclusión en el número de los clérigos y su entronización en la sede episcopal—, además de servir para mostrar la catadura moral atribuida a este personaje (“ni la naturaleza ni la vergüenza la pararon”, ܡܬܬܐܬܐ ܠܗ ܕܢܬܝܩܐ ܕܢܬܝܩܐ ܕܢܬܝܩܐ), responden más a un escenario del siglo VII que a uno del siglo III. De hecho, los parecidos con la historia de la papisa Juana, incluyendo también el propósito de tal narración, resultan muy sorprendentes, aunque no hayan sido aún estudiados³⁵. Nos encontramos, pues, con un precedente narrativo de ese famoso relato que por fin proporciona un posible hecho histórico que podría estar en el origen de dicha leyenda.

BIBLIOGRAFÍA

- ARBELOOS, J.B. y T.J. LAMY. 1872. *Gregorii Barhebraei Chronicum Ecclesiasticum*. Vol. 1. Lovaina, Peeters.
- ASSEMANI, J.S. 1740. *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera Omnia quae*

³³ Payne-Smith 1879 (vol. 2): col. 2333.

³⁴ Marksches 2012: 161–163; Jullien 2001: 159.

³⁵ Habicht 2018.

- Exstant Graece, Syriace, Latine*. Vol. 2. Roma, Typographia Pontificia Vaticana.
- BAUMSTARK, A. 1922. *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich palästinensischen Texte*. Bonn, Marcus und Webers.
- BECK, E. 1957. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 169. Lovaina, Secretariat du CSCO.
- BECK, E. 1973. *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones IV*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 334, Syri 148. Lovaina, Secrétariat du CSCO.
- BELSER, J.W. 2018, *Rabbinic Tales of Destruction*. Oxford, Oxford University Press.
- BERNARD, D. 2017. *Les disciples juifs de Jésus du 1^{er} siècle a Mahomet: Recherches sur le mouvement ébionite*. Paris, Cerf.
- BOYARIN, D. 2004. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- BOYARIN, D. 2009. "Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines)". En: *Jewish Quarterly Review* 99, pp. 7–36.
- BRANDT, W. 1912. *Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk*. Leipzig, Hinrichs.
- BRAUN, O. 1898. *De Sancta Nicaena Synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom Übersetzte*. Kirchengeschichtliche Studien, Band IV hefte 3. Munich, Heinrich Schönningh.
- BROCK, S.P. 1997. *A Brief Outline of Syriac Literature*. Kottayam, St. Ephrem Ecumenical Research Center.
- BROCK, S.P. 2011. "Ephrem". En: S. BROCK, A. BUTTS, G. KIRAZ y L. VAN ROMPAY (eds.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway, Gorgias Press, pp. 45–147.

- CHABOT, J.B. 1935. *La littérature syriaque*. París, Librairie Bloud et Gay.
- DEL RÍO SÁNCHEZ, F. (en prensa). “Mārūtā’s Testimony about the Šabtāyē, Christian ‘Observers of the Torah’ in the 5th Century a.C.” En: *Journal of Semitic Studies*.
- DRIJVERS, H.J.W. 1970. “Edessa und das jüdische Christentum”. En: *Vigiliae Christianae* 24/1, pp. 4–33.
- DRIJVERS, H.J.W. 1985. “Jews and Christians at Edessa”. En: *Journal of Jewish Studies* 36/1, pp. 8–102.
- DUVAL, R.M. 1901. “Le Testament de Saint Éphrem”. En: *Journal Asiatique* 18, pp. 234–319.
- DUVAL, R.M. 1907. *La littérature Syriacque*. París, Librairie Victor Lecoffre.
- DYE, G. 2018. “Jewish Christianity, the Qur’an, and Early Islam: Some Methodological Caveats”. En: F. DEL RÍO (ed.), *Jewish Christianity and the Origins of Islam*. Papers Presented at the Colloquium Held in Washington D.C., October 29–31. Turnhout, Brepols, pp. 11–29.
- ECELLENSIS, A. 1645. *Concilii Nicaeni Praefatio, una cum titulis, et argumentis Canonum, ac Constitutionum eiusdem, qui actenus apud Orientales nationes extant*. Paris, Antonius Vitre Typographus.
- HABICHT, M.E. 2018. *Pope Joan: The Covered-up Pontificate of a Woman or a Fictional Legend?* Berlín, Epubli.
- HARDING, G.L. 1971. *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*. Toronto and Buffalo, University of Toronto Press.
- HARNACK, A. 1899. *Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Neue Folge 4. Leipzig, Hinrichs.
- IRMECHER, J. 1991. “Book of Elchasai”. En: W. SCHNEEMELCHER (ed.), *New Testament Apocrypha*. Vol. 2. Cambridge y Louisville, James Clarke & Co. Westminster John Knox, pp. 685–690.
- JASTROW, M. 1903. *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*. Londres y Nueva York, Luzac & G.P. Putnam’s Sons.

- JULLIEN, F. y C. JULLIEN. 2001. “Aux temps des disciples des Apôtres: Les Sabbatiens d'Édesse”. En: *Revue de l'Histoire des Religions* 218/2, pp. 155–170.
- LEVY, J. 1867. *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums*. Leipzig, Baumgärtner.
- LOOSLEY, E. 2012. *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth-to-Sixth-Century Syrian Churches*. Leiden, Brill.
- LUTTIKHUIZEN, G. P. 1985. *The Revelation of Elchasai. Investigations into de Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*. Tubinga, J.C.B. Mohr Paul Siebeck.
- MARKSCHIES, C. 2012, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*. Munich, C.H. Beck.
- MASON, S. 2003. *Live of Josephus*. Boston y Leiden, Brill.
- MIMOUNI, C.S. 2013. “Le judaïsme chrétien ancien. Quelques remarques et réflexions sur un problème débattu et rebattu”. En: *Judaïsme Antique-Ancient Judaism* 1, pp. 266–274.
- MOREHOUSE, R.J. 2013. *Bar Dayṣān and Mani in Ephraem the Syrian's Hagiography*. PhD. Dissertation. The Catholic University of America.
- MURRAY, R. 2006. *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. Londres, T&T Clark.
- NAU, F. 1905. “Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d'Édesse”. En: *Revue de l'Orient Chrétien* 10, pp. 258–282.
- OORÍZ DE URBINA, I. 1965. *Patrologia Syriaca*. Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- OVERBECK, J.J. 1865. *S. Ephraemi Syri, Rabbulae Episcopi Edesseni, Bal-laei Aliorumque Opera Selecta*. Oxford, Clarendon Press.
- PAGET, J.C. 1999. “Jewish Christianity”. En: W. HORBURY, W.D. DAVIES, J. STURDY (eds.), *The Cambridge History of Judaism: The Early Roman Period*. Vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press.

- PAYNE-SMITH, R. 1879. *Thesaurus Syriacus*. 2 vols. Oxford, Clarendon Press.
- RAHMANI, I.E. 1909. *Documenta de Antiquis Haeresibus*. Studia Syriaca IV. Charfeh, Typis Patriarchalibus in Seminario Scharfensi.
- REED, A.Y. 2018. *Jewish-Christianity and the History of Judaism. Collected Essays*. Tubinga, Mohr Siebeck.
- RETSÖ, J. 2014. *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*. Londres y Nueva York, Routledge.
- SCHULTHESS, F. 1903. *Lexicon Syropalaestinum*. Berlín, Riemer.
- SOKOLOFF, M. 2002. *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. Baltimore, Londres and Ramat Gan, John Hopkins University Press.
- TAFT, R.F. 1968. "Some notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions". En: *Orientalia Christiana Periodica* 34/1, pp. 326–359.
- TAL, I. 2011. *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part IV: The Eastern Diaspora 330 BCE–650 CE*. Tubinga, Mohr Siebeck.
- TCHALENKO, G. 1990. *Églises syriennes à bēma*. Vol. 1. París, Geuthner.
- TISSERANT, E. 1928. "Maruta de Maypherqat". En: J.M.A. VACANT, E. MANGENOT y É. AMANN (eds.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Vol. 10/1. París, Letourzey et Ané, pp. 142–149.
- VAN GINKEL, J. 2008. "Greetings to a Virtuous Man. The Correspondence of Jacob of Edessa". En: B. TER HAAR ROMENY (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*. Leiden-Boston, Brill.
- VILLECOURT, L., E. TISSERANT y G. WIET. 1929. "Livre de la lampe des ténèbres et de l'exposition (lumineuse) du service (de l'église), par Abū'l-Barakāt connu sous le nom d'Ibn Kabar". En: *Patrologia Orientalis* 99 20/4. París, Firmin-Didot, pp. 580–733.
- VÖÖBUS, A. 1982. *The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqat and relates sources*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 440, Syri 192. Lovaina, Peeters.

WRIGHT, W. 1867. "Two epistles of Mar Jacob, Bishop of Edessa". En: *Journal of Sacred Literature* 10, pp. 430–460.

WRIGHT, W. 1894. *A Short History of Syriac Literature*. Londres, Black.

ZELLENTIN, H. 2013. *The Qur'an's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*. Tubinga, Mohr Siebeck.