Globethics Repository



Pablo: ¿un militante misógino? [Paul: a militant misogynist?]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Foulkes, Irene
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-14 12:23:39
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/190025

Pablo: ¿un militante misógino?
Teoría de Género y Relectura Bíblica

Irene Foulkes

Con base en una discusión de la teoría de género, este estudio define un privilegio epistemológico de las mujeres, que surge de su mayor socialización en el área de relaciones interpersonales. Luego de examinar las relaciones de Pablo con amigas y colegas mujeres, se analiza algunos textos sobre la mujer, privilegiando esta praxis concreta como criterio hermenéutico en la definición del carácter de Pablo como militante dentro del movimiento cristiano primitivo.

Based on the discussion of gender theory, this study defines an epistemotlogical privilege on the part of women, because of their greater socialization in the area of interpersonal relations. After examining Paul's relationship to women friends and colleagues, this concrete praxis is used as a hermeneutical criterion in the analysis of certain texts regarding women and in the subsequent definition of Paul's character.

La lectura tradicional de la Biblia en torno al tema de la mujer pretende que Pablo capitaneaba una enérgica campaña en contra de las mujeres y su participación en la iglesia. Se considera que su discurso rebaja y limita a la mujer, si es que no la descalifica del todo. Se le oye un tono de voz que insiste, "haz lo que digo". Sin embargo, una lectura más atenta de ciertos textos de Romanos y Filipenses revela a un Pablo distinto, que se relaciona con las mujeres de otra manera, que admira y apoya su trabajo dentro del movimiento cristiano. Si este mismo Apóstol dijo en más de una ocasión que le imitaran (1 Co 4.16; 11.1; Flp 3.17), tenemos que prestar atención también a este mensaje: "haz lo que hago". Este segundo imperativo no parece concordar con el primero. Frente a esta disyuntiva proponemos que se utilice una herramienta nueva para la relectura de algunos textos del Nuevo Testamento: la teoría de género.

1. Teoría de género y hermenéutica bíblica

Un procedimiento fundamental en la hermenéutica latinoamericana consta de reconocer y examinar las presuposiciones con que los exégetas, consciente o inconscientemente, leen la Biblia. Además de las categorías socio-económicas, políticas e ideológicas que ya se manejan en este aspecto del trabajo hermenéutico, existe otra categoría de análisis que atraviesa todas las demás, y afecta profundamente toda interpretación de la vida humana y los textos escritos que reflejan esta vida: la categoría antropológica de género. Aunque el concepto de género se relaciona con el sexo de las personas, va mucho más allá de este hecho biológico; procura dar razón de las características y conductas que las diferentes sociedades definen como propias de uno u otro sexo. En la socialización temprana de los niños no solamente se les asigna una identidad sexual (eres niño; eres niña) sino que se esfuerza además por formar en él y en ella los sentimientos y los comportamientos que se consideran apropiados para un niño/una niña. Los agentes de la socialización (familia, escuela, iglesia, medios de comunicación) atribuyen cualidades y rasgos específicos a cada género, asignan roles diferenciados y dictan las normas para realizarlos. Un aspecto importante de la socialización en la cultura occidental condiciona a los varones a considerarse, aunque sea inconscientemente, como el representante de ambos sexos. Como exégetas, entonces, los varones han asumido que lo que ellos ven en el texto, y cómo lo ven, es igualmente válido para mujeres y hombres, y que no existe otra perspectiva sobre el texto.

Al internalizar las prescripciones de género que la sociedad nos comunica de mil maneras, corremos el riesgo de que una parte de nuestra potencialidad humana quede limitada o tergiversada si esa parte se ha asignado al otro género.1 Desde una perspectiva global de la sociedad, cuando alguna área de actividad humana es negada a ciertas personas en razón de su sexo, no solo sufren pérdida unos individuos, sino que toda la sociedad pierde lo que estas personas podrían contribuir para enriquecer la comunidad humana en general o una área de actividad en particular. Nuestra sociedad occidental (con la Iglesia cristiana como cómplice) arrastra una larga y a veces brutal historia, que perdura hasta hoy, de desvalorización y marginación del género femenino. Se ha desarrollado una sociedad de tipo patriarcal, en que un reducido número de hombres

aventajados gobierna sobre los demás hombres y todas las mujeres, negocia con el trabajo ajeno, inculca este sistema en la mente de toda la gente y oficia en el culto que legitima este orden. La relevancia de este hecho para el quehacer teológico es señalada por todas las personas que han tomado conciencia crítica de su exclusión y la han denominado pecado. Dios no se refleja en esta situación.

La Buena Nueva comienza donde están los excluidos y desvalorizados, y entre éstos han aprendido a reconocerse las mujeres, en particular las de las clases y etnias no privilegiadas. En los diálogos entre mujeres irrumpe en la conciencia colectiva una historia común de menosprecio, subordinación, desplazamiento, violencia psicológica y hasta física. Se descubre que estas experiencias no son individuales sino sistémicas. Tampoco son "naturales" a la condición de mujer sino que son un producto social, el resultado de las normas de género que operan en nuestra cultura. A esta toma de conciencia le sigue un acto de resistencia: esto no es lo que Dios quiere para nuestra mitad de la raza humana y no vamos a seguir pasivas ante estos atropellos. La estructuración de género en nuestra sociedad obstaculiza la realización de la imagen de Dios en las mujeres y se contrapone al llamado de Jesucristo a una redención plena, tanto personal como comunitaria. Frente a la dominación de género, las mujeres han comenzado a construir críticamente una nueva identidad y dignidad, proceso que constituye uno de los hechos sociales y religiosos más significativos de este fin de milenio. En este proceso las mujeres ofrecen a la Iglesia un don de gran valor: el don de una nueva y acuciante pregunta teológica:2 ¿cómo podemos hablar adecuadamente de Dios y del ser humano como imagen suya cuando sistemáticamente, en la Iglesia y la sociedad, se desprecia y se disminuye la existencia de las mujeres? Es más, ¿cómo podemos cambiar radicalmente esta realidad para que se promocione el valor y el bienestar de todas las mujeres, especialmente de las más marginadas? En ambas preguntas está inextricablemente implicada la tradición exegética y la herencia teológica desde los primeros siglos hasta el presente.

Como sujetos nuevos en el quehacer teológico y eclesial, las mujeres han puesto de relieve el sesgo masculinizante que ha caracterizado este campo y que a través de los siglos ha excluido deliberadamente a las mujeres, no solamente de todo rol protagónico, sino también— y esto va más profundo —de toda posibilidad de ver su propia realidad de mujer como una digna imagen de Dios, de igual valor y envergadura como la del varón.

En el proceso histórico de marginación de la mujer, la teología dominante ha secuestrado el evangelio y lo ha desfigurado para que legitime y aun demande la postergación de las mujeres, en aras de una organización social de tipo jerárquico, y esto hasta en su núcleo más íntimo, la pareja. Para este efecto se ha echado mano de Pablo como supuesto capitán de la misoginia en nombre de Dios.

1. ¿Cómo se manifiesta la diferenciación de género en su cultura y sociedad, y en la experiencia suya? ¿Qué papel juega su iglesia en este proceso?

2. En la teología latinoamericana hablamos del privilegio epistemológico de los pobres, quienes, al tomar conciencia de su exclusión y opresión, disciernen en la Biblia un mensaje de liberación. ¿En qué sentido se puede hablar de un privilegio epistemológico de las mujeres? ¿Se ejercería únicamente frente a los "textos sobre la mujer"? ¿A otros textos... cuáles? ¿A toda la Biblia?

Consulta bibliográfica:

Rafael Aguirre. "Hermenéutica feminista y cristianismo primitivo", *Del movimiento de Jesús a la iglesia primitiva*(Desclée de Brouwer, 1987), pp. 165-170.

María Pilar Aquino. "La hermenéutica bíblica de la sospecha y los atrevimientos hermenéuticos", *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer* (San José: DEI, 1992), pp. 204-216.

Teresita De Barbieri. "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", *Ediciones de las mujeres*#17: *Fin de siglo. Género y cambio civilizatorio* (1992), pp. 112-128.

Marta Lamas. "La antropología feminista y la categoría género", *Nueva Antropología*, Vol. VIII, #20 (México, 1986), pp. 173-198.

2. Pablo y sus compañeras de trabajo

Como varón formado en la sub-cultura judía dentro de la sociedad grecorromana, Pablo revelará no solo por su discurso sino, más fundamentalmente, por su comportamiento, cómo ha sido socializado con respecto al género. Su extensa experiencia en las sinagogas de la diáspora le habría condicionado a ver y aceptar el

liderazgo de mujeres, tanto en la administración como en el ministerio. Numerosas inscripciones en las sinagogas de la diáspora dan cuenta de mujeres que llevaban un papel de protagonistas en la comunidad y que eran designadas con el título de "jefa de sinagoga" (*arjisynagogê*).3 La pauta de mujer-líder de una comunidad religiosa no era descomunal ni desconocida por Pablo.
Lo que toca hacer ahora es privilegiar no tanto los pronunciamientos del discurso paulino sino otro aspecto de su realidad, una área en que las mujeres tenemos cierta ventaja epistemológica: sus relaciones interpersonales, particularmente sus relaciones con amigas y colegas mujeres en el trabajo de la evangelización y el cuidado de las primeras iglesias. La construcción de género en nuestra cultura asigna mayormente a las mujeres el cultivo de las relaciones interpersonales, campo considerado de menor importancia que actividades "varoniles" como gobernar, hacer la guerra o los negocios. Convirtiendo esa falsa construcción en ventaja (a manera de forjar de la cadena una arma), tomemos como filtro para el análisis del discurso de Pablo sus propias actitudes hacia sus amistades mujeres. Luego de examinar su relación con ellas, podremos tomar las actitudes y acciones ahí reveladas como un criterio fundamental para analizar su discurso.

Romanos 16

En cuanto a sus relaciones interpersonales, Pablo se delata a sí mismo cuando, al final de su carta a los romanos, se dedica a saludar a amigos y amigas que se encuentran en Roma. Enumera una veintena de personas con quienes ha trabajado en distintos momentos de sus giras misionales por las provincias orientales del Imperio, y entre estos personajes destacados, 10 son mujeres. Si podemos saber qué sabe Pablo de cada una de ellas, y percibir qué opina acerca de su participación en la iglesia, tendremos una pista bastante segura para determinar su actitud hacia las mujeres en general. Puede ser que estas acciones de Pablo digan más que sus palabras, o que al menos aclaren el sentido de las palabras. El mero hecho de que Pablo considera importante destacar a todas estas mujeres revela mucho no solamente acerca de su personalidad y su estilo de trabajo sino también de su teología. Obviamente Pablo no lo consideraba fuera de orden que hubiera mujeres que ocuparon cargos de responsabilidad y los desempeñaron con ahínco.
Personas de carne y hueso, estas mujeres muestran una amplia gama de roles en la misión cristiana y en las iglesias nacientes, desde el papel maternal de la madre de Rufo "y mía" (16.13) hasta la figura dirigente de Febe (16.1-2). Pablo admira a todas ellas, y las saluda de manera natural al lado de sus amigos y colaboradores varones. Llama la atención que el apóstol haya tenido una relación tan cercana con las mujeres que representan casi la mitad de las amistades que menciona al terminar esta importante carta.
En la traducción de este capítulo hay más de un ejemplo de cómo funciona el condicionamiento de género en los traductores bíblicos. Pablo presenta a Febe (Rm 16.1) con el término *diákonos* (palabra de género masculino), título de una función en el movimiento cristiano que Pablo mismo asume y que aplica también a Apolos y a otros destacados misioneros y dirigentes de la obra cristiana (1 Ts 3.2; 1 Co 3.5). Es decir, Febe ejerce un ministerio reconocido en la comunidad eclesial de Cencreas, puerto de Corinto en el Mar Egeo. Sin embargo, en las versiones castellanas ella aparece como una "diaconisa", vocablo que no lleva la misma connotación de autoridad y responsabilidad dentro de la iglesia y el movimiento misionero. Pablo vuelve a recalcar la importante posición que ocupa Febe cuando cierra su breve presentación de ella con un encomio: "ella ha sido *prostatis* de muchos, aun de mí mismo" (Rm 16.2). El término *prostatis* (género masculino), de uso común en comunidades religiosas judías y paganas, designaba a una persona de cierto rango que presidía el grupo y dedicaba sus capacidades a su desarrollo.4 Lejos de ser la "ayudante" en que la convierten algunos exégetas y traductores de la Biblia, Febe desempeñaba el rol de "benefactora" o "patrona" de la iglesia, papel tan estimado como necesario para la sobrevivencia de un grupo cristiano. Esto podría indicar que disponía de bienes propios. La terminología sugiere que la casa de Febe puede haber sido el lugar de reu-nión de la iglesia en Cencreas. Puesto que Pablo insta a los cristianos en Roma a recibirla en forma digna (16.2), es evidente que Febe cumplió también el rol de emisaria entre las iglesias, llevando esta carta a los cristianos de Roma. De todos estos datos podemos discernir una relación de confianza y aprecio entre Pablo y esta mujer independiente. Se puede percibir también que la dignidad de Febe le proveía a Pablo un valioso respaldo en su esfuerzo por lograr aceptación ante la iglesia de Roma, cuya ayuda necesitaría para respaldar su proyecto de llevar la misión cristiana a España (Rm 15.22-24).
Pero no era necesario que una mujer fuera independiente ni rica para que asumiera responsabilidades a la par de Pablo en la misión cristiana. A Prisca, junto con su esposo Aquila, Pablo les llama sus "colaboradores" o "colegas" (*synergoi*) en la obra de Cristo, trabajo que les llevó a arriesgar su propia vida por su solidaridad con él (Rm 16.3-4). Por esa experiencia y muchas otras5, Pablo se sintió estrechamente ligado con esta pareja. Lejos de considerar a Prisca como ayudante subordinada a Aquila, la nombra primero que a él. Prisca y su pareja conocían ampliamente el mundo grecorromano, desde su provincia original de Ponto hasta la capital del Imperio, habiendo pasado también una temporada de exilio primero en Corinto y luego en Efeso, donde hospedaron a la iglesia en su casa (1 Co 16.19). Ahora Pablo saluda a Prisca y Aquila nuevamente instalados en Roma, y da testimonio de lo que su labor en otras iglesias ha significado para éstas.
Pablo realza a otra pareja judía, Andrónico y Junia, como "apóstoles insignes" (NBE). Ellos también asumieron

los riesgos de la vocación misionera: habían sido encarcelados junto con Pablo (Rm 16.7).6 En una de sus cartas anteriores Pablo reconoció que la forma de trabajo más común entre los apóstoles era la de itinerar como pareja, hombre y mujer (1 Co 9.5). Sin embargo, el condicionamiento de género ha operado en los traductores bíblicos y los exégetas, y ha sido difícil que reconocieran a Junia como mujer. En lugar de reconocer el nombre *Iounian*(caso acusativo) como una forma del conocido nombre femenino Junia, lo han asignado a un nombre masculino hipotético, Junias, que no aparece en ninguna literatura de la época.7 Es con la óptica de un nuevo sujeto teológico, la mujer, que se comienza a rescatar la identidad de esta apóstol apreciada por su colega Pablo.

En relación con las demás misioneras y pastoralistas que Pablo saluda en este capítulo, el elemento más importante es la forma en que él reconoce su labor. María (16.6), Trifena, Trifosa y Pérsida (16.12) han "trabajado duro" y "mucho" en el Señor. Con este mismo verbo *kopiao*, Pablo ha caracterizado su propia labor y la de otros destacados líderes varones del movimiento cristiano (Ga 4.4; 1 Co 15.10; 16.16; 1 Ts 5.12). Respeta a estas mujeres como colegas en sentido pleno y elogia su entrega a la obra eclesial. Para una de ellas en particular, Pablo profesa un afecto profundo: es la "amada Pérsida" (16.12). De Julia y la hermana de Nereo (16.15) no sabemos más que el hecho de que son conocidas por Pablo y que él quiere destacarlas junto con los amigos varones que saluda.

En otra carta, esta vez dirigida a una iglesia que conoce muy bien, la de Filipos, Pablo ofrece sus consejos sobre un conflicto dentro del liderazgo de la congregación. Según Flp 4.2-3, se trata de una discrepancia entre dos mujeres, Evodia y Síntique. El hecho de que Pablo toca este asunto en una carta dirigida a toda la iglesia revela que las dos mujeres son prominentes en la congregación,8 que tienen el derecho de expresar sus opiniones y que sus posturas encontradas han tenido cierta repercusión en la vida de la comunidad. Pablo se limita a rogarles que se pongan de acuerdo. Respetando su autonomía, no trata de ejercer una autoridad apostólica sobre ellas, como tampoco las remite a la autoridad de ninguna figura masculina dentro de la iglesia. Al contrario, solicita a un colega varón que las ayude, al mismo tiempo que pone de relieve la trayectoria de estas mujeres: "lucharon a mi lado por el evangelio, con Clemente y los demás colaboradores míos". Su mismo carácter de luchadoras podría estar a la raíz de su altercado, y Pablo sabe resaltar el valor de este carácter suyo al mismo tiempo que trata de impulsar un trabajo unido de parte de ellas para el bien de la iglesia.

Los saludos de Pablo a sus amigas y compañeras de misión dibujan ante nosotros un cuadro del liderazgo cristiano en que las mujeres al igual que los hombres asumieron responsabilidades, confrontaron peligros y realizaron el duro trabajo de llevar la fe cristiana a través de una vasta zona geográfica. Pablo las consideraba como colegas, no subalternas, en el mismo sentido que Apolos y otros constituían activos colaboradores de la misión cristiana, con sus propias actividades y agenda de trabajo.9

1. En el estudio bíblico y la enseñanza acerca de la Iglesia primitiva que se hace en su propia comunidad eclesial, ¿qué atención se presta a Rm 16 y Flp 4? ¿Cómo se interpretan estos textos? Si no figuran en la reflexión, ¿por qué se han vuelto invisibles o insignificantes?

2. A partir del hecho de que tantas mujeres que asumieron un liderazgo activo en la primera Iglesia fueron reconocidas por Pablo, ¿cómo podemos reconstruir el pensamiento de Pablo hacia la mujer?

3. ¿Cómo pueden las mujeres hoy recuperar su carácter de sujeto histórico en el desenvolvimiento de la Iglesia? ¿Qué congruencia tiene este esfuerzo con el cristianismo del Nuevo Testamento?

Bibliografía de consulta:

R. Aguirre. *Del movimiento de Jesús a la iglesia primitiva*, pp. 180-184.
E. Schüssler Fiorenza. *En memoria de ella: una reconstrucción teológica feminista de los orígenes del cristianism*o (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989), pp. 205-252.
Gerhard Lohfink. "Diáconos femeninos en el Nuevo Testamento", *Selecciones de teología* #84 (1982), pp. 303-310.

3. Pablo y su discurso

Con base en “textos paulinos” del Nuevo Testamento, tradicionalmente se ha enrolado a Pablo en la causa del patriarcalismo, para justificar la jerarquización de la iglesia y la sociedad en términos de género. Se invoca su autoridad para subordinar a las mujeres y restringir sus actividades a esferas que no impliquen conducción ni poder de decisión. La actividad de conducción que llevaban a cabo las mujeres en el movimiento cristiano se ha tornado invisible o insignificante para la mayoría de los estudiosos que han hecho sus reconstrucciones del liderazgo en la iglesia primitiva.

Frente a este cuadro no son pocas las personas que repudian a Pablo como enemigo de las mujeres, pues coinciden con la tradición que lo considera un militante misógino. Con la lectura que hemos hecho de una relación cordial y entusiasta entre Pablo y muchas colegas mujeres se les devuelve a éstas su calidad de sujetos históricos y al mismo tiempo se abre la posibilidad de verlo a Pablo como un sujeto distinto al cuadro tradicional que se hace de él. ¿Con esta óptica nueva se podrá abordar también su discurso referente a las mujeres?

Para trabajar con esta pregunta tenemos que bregar primero con otra: ¿cuáles textos constituyen el discurso de Pablo? Si nos limitamos a las epístolas donde hay consenso sobre su origen paulino, solamente Gálatas y 1 Corintios presentan textos para esta investigación. Sin embargo, sentimos la necesidad de trabajar también con Efesios, Colosenses y las epístolas pastorales, por dos razones. La primera, porque las comunidades que pastoreamos ven que estas cartas ostentan el nombre de Pablo y que tienen autoridad canónica. Poco les importan a los cristianos de la base los debates de la academia acerca de su fecha y autor. La segunda razón: el debate continúa todavía, y en algunos círculos donde trabajamos se sostiene que Efesios y Colosenses, y aun las pastorales, son de Pablo. Trataremos de iluminar un poco esta discusión con la clave epistemológica que hemos esbozado.

3.1. Gálatas

En la conocida enseñanza bautismal de Ga 3.27-28 Pablo resume el carácter radicalmente igualitario de la comunidad cristiana: “los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos. Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (RVR). No pasaron desapercibidas por Pablo las desigualdades reales entre los dos miembros de estos pares de términos opuestos. Sin embargo él quiso resaltar con esta fórmula que en la Iglesia es posible — es necesario — superar esa disparidad de oportunidad, de poder y de acceso a los bienes del evangelio. Si examinamos este pronunciamiento a la luz de la praxis de Pablo, agradecido colega de mujeres diáconos, evangelistas y dirigentes litúrgicas, tenemos que llegar a la conclusión de que Pablo milita a favor de las mujeres y no en contra de ellas. Lo que dice concuerda con lo que hace.

3.2. 1 Corintios

Hemos examinado en otro momento10 la actitud de Pablo hacia las mujeres de la iglesia de Corinto. En consonancia con su mensaje de liberación en Cristo, reconoció la autoridad que tienen las mujeres para contribuir con sus dones al desarrollo del culto (1 Co 11.2-16). Insistió en que las mujeres definieran por cuenta propia su estado civil (1 Co 7), lo cual significaba que se sustraían de la dominación masculina. Pablo sabía que un rechazo al matrimonio tal como él lo sugería a las mujeres representaba una amenaza para el orden público en la sociedad patriarcal. En un texto más problemático, que ordena a las mujeres que se callen en el culto (1 Co 14.34-36), encontramos que esta instrucción contradice la autorización del capítulo 11, a menos que tenga referencia a otro tipo de intervención por parte de las mujeres, es decir, no de carácter ministerial sino desordenada y contraria a las normas culturales que regían la conducta de mujeres casadas en grupos mixtos. Otra posible interpretación de este hecho contradictorio descalifica este texto como una interpolación tardía, con base en las variantes de su ubicación en un grupo de textos antiguos, y la considera una glosa introducida en el texto por un copista. Si aplicamos a este texto el filtro de la praxis paulina, resalta aquí una actitud que choca con la relación respetuosa que Pablo llevaba con mujeres concretas. Por siglos la Iglesia ha echado mano de este discurso en menoscabo de la praxis de Pablo, diciendo, en efecto, “hagamos lo que dice y no lo que hace”. ¿Cómo ha podido prevalecer por tanto tiempo esta actitud? La influencia oculta de los condicionamientos de género permitió que esta desvalorización de la mujer fuera percibida como normal, y orientó a exégetas y lectores sencillos por igual a aceptar que la jerarquía del patriarcado debiera ser reproducida en la Iglesia. Por otro lado, la falta de importancia que la sociedad patriarcal tradicionalmente ha otorgado a las relaciones interpersonales ha tornado insignificantes, invisibles aun, las relaciones personales que Pablo sostuvo con las mujeres. Esta praxis no se ha tomado mucho en cuenta como criterio hermenéutico frente a este texto.

1. ¿Qué contribuye la óptica de género a la interpretación suya de Ga 3.28? ¿Es compartida esta interpretación por su comunidad eclesial? ¿Cómo influye este texto en el cuadro que usted se forma de Pablo?

2. Con base en su lectura y reflexión sobre los textos de 1 Corintios, ¿a qué conclusiones llega respecto a la actitud de Pablo hacia las mujeres?

Bibliografía de consulta

R. Aguirre. *Del movimiento de Jesús a la iglesia primitiva*, pp. 184-190.
I. Foulkes. "Conflictos en Corinto: las mujeres en un iglesia primitiva", *RIBLA* #15 (1993), pp. 107-122.
E. Schüssler Fiorenza. *En memoria de ella*, pp. 253-292.
E. Tamez. "Pautas hermenéuticas para comprender Gálatas 3.28 y 1 Corintios 14.34", *RIBLA* #15 *(*1993), pp. 9-18.

3.3. Los códigos domésticos

Entre los varios criterios que se emplean para determinar si las cartas a los Efesios y Colosenses proceden de Pablo o si representan una escuela posterior, proponemos que se considere la compatibilidad o no de los códigos domésticos con la praxis paulina que hemos visto en Rm 16 y Flp 4. En Ef. 5.21—6.9 y Col 3.18—4.5 se retoman las conocidas instrucciones de los filósofos griegos sobre las relaciones asimétricas que debían regir dentro de aquella unidad de convivencia y de producción llamada la "casa" (*oikos, oikia*). Durante casi un milenio a partir del siglo IV a.C., los tratados de filosofía política incluían extensas secciones dedicadas a los temas (*topoi*) del gobierno del estado, la ciudad y la unidad socio-económica básica, la "casa".11 En ésta se señalaban tres pares de actores sociales ligados por una relación de superior a inferior: esposo/esposa, amos/esclavos, padres/hijos. El autor de las cartas a las iglesias de Efeso y Colosas adaptó estos códigos morales a la comunidad cristiana e instó a su cumplimiento. ¿La relación entre esposa y esposo trazada ahí refleja el carácter de Pablo tal como lo hemos percibido a través de sus relaciones con amigas y colegas mujeres? En primer lugar, examinemos el código cristianizado tal como aparece en Efesios.

El trozo sobre los cónyuges, Ef. 5.21-33, aparece encabezado por una exhortación general que de alguna manera habrá de reflejarse en todo lo que sigue: "someteos los unos a los otros". Los vv. 22 y 33b, sobre la sumisión de la esposa y su respeto hacia el marido, forman el marco general del texto, y representan lo común y corriente de un código doméstico. Un primer apartado (vv. 23-24) desarrolla un poco esta idea tradicional pero con lenguaje que siembra cierta inquietud: el modelo para la relación entre los esposos es la relación entre Cristo y la iglesia. De hecho se insiste en los vv. 25-27 que aquella "cabeza", modelo para el esposo, no ejerce una dominación sino que se entrega a sí misma para potenciar a la otra parte. En la cristianización del código doméstico, es solamente así que el varón demuestra su calidad de "cabeza" del matrimonio, es decir, su calidad de fuente, origen y sustento de la unión tal como se conocía en la antigüedad. En el otro apartado, vv. 28-33a, se insta al esposo a amar de tal forma a la esposa que se identifique plenamente con ella y la promocione en todo.

Aunque podemos percibir aquí el germen de una subversión de la ética dominante, este discurso no apunta a desmantelar el patriarcalismo. Por el contrario, este texto se ha tomado para consagrar una relación jerárquica dentro del matrimonio, típica de las relaciones asimétricas exigidas por la sociedad patriarcal. De hecho, la presencia de estas instrucciones en una carta cristiana bien puede obedecer a un motivo apologético: el movimiento cristiano tenía que defenderse ante la acusación de ser una religión subversiva, ya que las autoridades civiles siempre se mostraban sospechosas de cualquier grupo que promovía una alteración en las relaciones de poder dentro de la sociedad.

Si se superaran todos los otros problemas en torno a una procedencia paulina para estas cartas, ¿qué pasaría al aplicarles el criterio de consonancia con la actitud de Pablo hacia sus amigas y colegas mujeres? A primera vista concluiríamos que no coinciden. Tampoco concuerda esta enseñanza jerarquizante con la mutualidad entre los esposos que Pablo promueve en 1 Corintios 7. Pero, se podría insistir, la realidad del mundo grecorromano era compleja y la situación concreta de las iglesias evolucionaba, hasta el punto de exigir, en un momento más tardío, una táctica misionera distinta, con cierta dosis de apologética social. Todo esto podría afectar la consecuencia entre praxis y discurso. Lo que queda evidente, sin embargo, es que este discurso choca con el Pablo de las amistades con mujeres independientes y activas en la lucha por la extensión del cristianismo.

3.4. Las cartas pastorales

En las cartas pastorales el texto más tajante en relación con las mujeres, 1 Tm 2.9-15, ha sido objetado y denunciado por muchas/os intérpretes que abogan por una iglesia que integre a mujeres y hombres en igualdad de condiciones, como reflejo de su unidad en Cristo expresada en el bautismo. El autor de 1 Ti define ontológicamente a "la mujer" (en forma genérica, es decir, toda mujer) como una transgresora engañada, a diferencia de Adán, quien "no fue engañado". Esta condena de la mujer por ocupar el primer lugar en el pecado se complementa con su desvalorización por ocupar el último lugar en la creación. Este razonamiento contradice en forma flagrante el principio enunciado en Ga 3.28. La exclusión de las mujeres de la docencia y el liderazgo en la iglesia, respaldada por esta argumentación, riñe con la aprobación dada a las mujeres profetas y otras que hacían uso de la palabra en el culto (1 Co 11.2-16). No hay coherencia entre este discurso y la praxis de Pablo, y este hecho provee un elemento importante en la determinación del autor de la carta.12

1. En su comunidad eclesial, ¿cómo se define la relación entre Pablo y estos textos?

2. ¿De cuáles maneras distintas se refleja el condicionamiento de género en las diferentes lecturas que se hacen de estos textos?

3. ¿Cuáles son las opciones que usted y su comunidad consideran válidas para la interpretación de estos textos... a) como paulinas; b) como no paulinas? ¿Cómo es el carácter de Pablo que emerge de las distintas opciones?

Bibliografía de consulta

R. Aguirre. *Del movimiento de Jesús a la iglesia primitiva*, pp. 93-126.
E. Schüssler Fiorenza. *En memoria de ella*, pp. 293-338.
I. Foulkes. "La mujer y su marginación en el culto: 1 Timoteo 2.9-15", *Antología: Pastoral de la mujer* (San José: SEBILA, 1984), pp. 60-65.

4. "Haz lo que digo y también lo que hago"

Lo que Pablo hizo — comportarse como compañero entusiasta de colegas mujeres — clama tan fuerte que tenemos que escuchar lo que Pablo dijo con un oído bien afinado. Para facilitar el desarrollo de esta nueva manera de escuchar, hemos tomado conciencia del condicionamiento de género que ha producido en la iglesia una sordera secular en torno al ser y hacer de las mujeres. Si tanto los hombres como las mujeres logramos otorgarles a las relaciones interpersonales el valor que ameritan, oiremos con más claridad el testimonio de vida de una persona como Pablo, y tendremos más posibilidad de interpretar su discurso teológico. En su praxis personal Pablo realizó en buena medida el principio que enunció en Ga 3.28, como lo hizo también en sus consejos a las iglesias de Corinto y Filipos. Podía decir en buena conciencia: "haz lo que digo, porque concuerda con lo que hago". En cambio las cartas a Efeso y Colosas parecen truncar la trayectoria de mutualidad e igualdad que parte no solamente de Pablo sino del mismo Jesús, a quien Pablo afirma imitar (1 Co 11.1). El cultivo de una nueva relación entre mujeres y hombres pierde impulso aquí, y los códigos domésticos no reflejan la práctica de Pablo. Para hacer lo que dicen estas cartas, habría que desoír lo que Pablo hacía. La trayectoria impulsada por Pablo en Gálatas queda bloqueada y vuelta hacia atrás en el discurso de 1 Tm 2.9-15, que expresa una actitud hostil hacia el mismo ser de la mujer a la vez que impone severas restricciones a sus actividades. Una hermenéutica consciente de la importancia de las relaciones interpersonales para una adecuada expresión de la fe discierne aquí una etapa del pensamiento de la iglesia que hoy hay que superar para recuperar al Pablo de las cartas recibidas por las iglesias de Galacia, Corinto, Roma y Filipos. Estas nos revelan a Pablo como un militante de la fe que, lejos de ser un misógino, se mostró complacido con el compañerismo de mujeres que luchaban arduamente dentro del mismo movimiento.

Irene Foulkes
Apartado 901
1000 - San José
Costa Rica

1 Esta ha sido la experiencia, por ejemplo, en el área de la expresividad emocional, tan necesaria para un desarrollo plenamente humano, pero muy restringido en los varones ("los niños no lloran") y relegada a las mujeres, que, en el perverso juego del sexismo, son etiquetadas luego como débiles o deficientes por eso mismo ("las mujeres no razonan; solo lloran").

2 La pregunta fundamental la define E. A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), p. 14.

3 Véase la extensa documentación en Bernadette J. Brooten, *Women Leaders in the Synagogue.* Chico, CA: Scholars Press, 1982.

4 W. F. Arndt y F. W. Ginrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2nd edition (Chicago: U. of Chicago, 1979), p. 718.

5 El relato de Lucas en Hch. 18.1-3 destaca no solo la hospitalidad de Priscila al recibir a Pablo en su casa durante su larga estadía en Corinto sino también su compañerismo laboral en el oficio común de "tejedores de lona" (NBE).

6 En Hch. 8.3 y 9.2 se da testimonio de que Pablo mismo, en su breve carrera de perseguidor de la naciente iglesia, había encarcelado tanto a mujeres como a hombres.

7 W. F. Arndt y F. W. Ginrich, *op. cit.,* p. 380. Quedan desenmascaradas las presuposiciones androcéntricas de esta obra en la observación de que "la posibilidad de que éste fuera el nombre de una mujer ... probablemente es excluida por el contexto", es decir, no consideran que una mujer pudiera participar de la categoría de apóstol, aun en el sentido amplio que Pablo utiliza el término aquí.

8 I. R. Reimer señala que "fueron principalmente las mujeres las que desarrollaron funciones de liderazgo en esa comunidad [de Filipos]", "Reconstruir historia de mujeres: consideraciones acerca del trabajo y status de Lidia en Hechos 16", RIBLA #4 (1989), pp. 47-64.

9 Respecto a Apolos, véase 1 Co. 3.6-9; cp. 16.12.

10 "Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva", *RIBLA* #15, pp. 107-122.

11 Ver D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (Chico, CA: Scholars, 1981), pp. 21-62. Cp. E. S. Fiorenza, *En memoria de ella* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989), pp. 307-313; R. Aquirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1987), pp. 93-105.

12 R. C. y C. C. Kroeger procuran darle un sentido a este texto que concuerde con Pablo y su manifiesto en Gá 3.28. Según su interpretación del ambiente religioso de Asia Menor, las comunidades cristianas se encontraban infiltradas por personas que propagaban creencias en torno a diosas como la Gran Madre, Cibeles o Demeter, así como una incipiente doctrina gnóstico-judía que privilegiaba a la mujer como el origen de todo lo existente, incluido el varón. Con base en documentos griegos de la época los Kroeger sugieren que el verbo *authentein* en 1 Ti. 2.12 (traducido comúnmente "ejercer domino sobre" o "imponerse a"), se refiere a este contexto religioso y debe traducirse como sigue: "no permito a la mujer enseñar ni *representarse como el origen* del hombre…". Luego el autor de la carta cita el relato de Génesis con el fin de corregir esta aberración doctrinal de parte de las mujeres. Esta hipótesis procura liberar al autor de la acusación de ser un misógino dedicado a instaurar un rígido patriarcalismo en la iglesia. Cp. *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2.11-15 in Light of Ancient Evidence*(Grand Rapids: Baker, 1992), pp. 79-104.