

Globethics Repository



La mujer en el cristianismo primitivo [Women in early Christianity]

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	Aguirre, Rafael
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-24 05:39:02
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/223008

LA MUJER EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Por RAFAEL AGUIRRE

I. HERMENEUTICA FEMINISTA Y CRISTIANISMO PRIMITIVO

El tema de estas páginas requiere unas explicaciones previas que muestren su seriedad y lo plantee con rigor. Porque mucho me temo que suscite una sonrisa, entre condescendiente y escéptica, de quien piense que se trata de otra moda; o que alguien espere la apologética obligada del teólogo ante las críticas que buena parte del feminismo dirigen al cristianismo, como legitimador ideológico y moral de la opresión que la mujer sufre en nuestra sociedad.

1. En buena medida el feminismo está introduciendo un nuevo paradigma científico y, por lo que afecta a nuestro tema, puede hablarse de una hermenéutica feminista de la historia cristiana y de los textos bíblicos. No es una afirmación exagerada. En la actualidad hay una enorme proliferación de estudios sobre la mujer procedentes de todas las ciencias humanas y sociales. También se producen muchos trabajos teológicos y exegéticos, sobre todo en Centroeuropa y Estados Unidos, con frecuencia de auténtico nivel científico, y expresiones tales como «teología feminista» y «hermenéutica feminista» están alcanzando reconocimiento incluso académico (1).

(1) Dos obras en colaboración con trabajos valiosos: A. Y. COLLINS (ed.): *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Society of Biblical Literature, Chico-California, 1985; L. M. RUSSELL (ed.): *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia, 1985. Hay que destacar los

Una hermenéutica feminista es la que plantea a los textos y a la historia las preguntas por la condición de la mujer, por su papel, por sus movimientos de liberación y por sus sufrimientos. Nos alerta ante dimensiones de la realidad ocultas y ocultadas. Una hermenéutica feminista no es una empresa meramente teórica —para conocer mejor la historia real de las mujeres—, sino esencialmente práctica, porque está movida por la voluntad emancipadora en el presente.

Lo que está en juego no es sólo recuperar la historia de las mujeres, sino recuperar el cristianismo primitivo en su conjunto. Lo que se ventila siempre en la emancipación de la mujer es la causa de la integridad de la humanidad. Pienso que el estudio del papel de la mujer ofrece una perspectiva particularmente rica para conocer la naturaleza y evolución de todo el cristianismo primitivo.

Y esto debe interesar no sólo a los que se acercan al fenómeno cristiano como creyentes, sino también a los grupos feministas como tales. No deben éstos renunciar a la importante historia de las mujeres, que se encuentra en las comunidades cristianas de los siglos I-III. Sería un error por su parte aceptar la visión del cristianismo proporcionada por la mentalidad patriarcal y no recuperar las posibilidades liberadoras de tan influyente fenómeno social.

2. Pero este propósito encuentra una primera y grave dificultad. Las fuentes a nuestro alcance —fundamentalmente los textos escritos— transmiten una visión androcéntrica de la historia. Es una historia hecha por varones desde su propio punto de vista, y que consideran con toda naturalidad que el varón es el prototipo de la humanidad y la mujer es «lo otro», lo que se define por relación al hombre. Como dice SIMONE DE BEAUVOIR, «el hombre se piensa sin la mujer, pero la mujer no se piensa sin el hombre... Ella se determina y se diferencia por relación al hombre y no éste

trabajos de E. SCHÜSSLER FIORENZA, sobre todo *In Memory of Her. Feminist Reconstruction of Christian Origins*, New York, 1984, donde se dedican las páginas 1-95 a la hermenéutica feminista. Esta autora ha publicado muchos artículos sobre esta cuestión, y el aspecto hermenéutico aparece tocado en: «You are not to be called Father Early Christian History in a Feminist Perspective», *Cross Currents*, 29, 1979, págs. 301-323; «The Study of Women in Early Christianity. Some Methodological Considerations», en *Critical History and Biblical Faith New Testament Perspectives*, ed. T. J. Ryan, Villanova, 1979, págs. 30-58; «Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung», en *Traditionen der Befreiung. 2 Frauen in der Bibel*, ed. W. Schottroff-W. Stegemann, München, 1980, págs. 60-90; «La mujer en el primitivo movimiento cristiano», *Concilium*, núm. 111, 1976, págs. 8-24; «Remembering the past in creating the future: historical-critical scholarship and feminist biblical interpretation», en la obra citada dirigida por A. Y. COLLINS. B. J. BROOTEN: «Methodenfrage zur Rekonstruktion urchristlicher Frauengeschichte», en *Bibel und Kirche*, 1984, págs. 157-164.

por su relación a ella. La mujer es lo inesencial ante lo esencial. El es el Sujeto, él es el Absoluto; ella es lo Otro» (2).

Es curioso que esta relación entre los sexos se refleja en el calendario eclesiástico, que define a los santos varones por su función propia (obispo, pastor, confesor, mártir...); pero, en cambio, a las mujeres las define, con frecuencia, por su relación al sexo y al hombre (virgen, viuda); es decir, define la relación de la mujer con Dios por su relación sexual con el hombre y a través de las estructuras patriarcales de la familia y de la Iglesia.

Dice GUSTAVO GUTIÉRREZ que «la historia humana ha sido escrita por una mano blanca, por una mano de varón, por la clase social dominante. La perspectiva de las víctimas de la historia es diferente. Se han hecho intentos para borrar de su memoria el recuerdo de sus luchas. Esto sería privarles de una fuente de energía, de una voluntad histórica de rebelión» (3).

El hacer la historia de las mujeres es ir a contrapelo de la historia oficial. La falta de fuentes sobre las mujeres es parte de la historia de las mujeres. Se requiere una «hermenéutica de la sospecha» que descubra la cara oculta de la historia, la historia escrita por mano negra, por mano de mujer, por las clases dominadas, la historia de las víctimas.

MARY DALY (4) dice que las mujeres tienen «prehistoria», con lo que da a entender la diferencia entre la historia de los hombres y la de las mujeres. El estudio de los períodos prehistóricos es difícil, porque conocemos menos cosas que de los períodos de los que se conservan recuerdos escritos. Por eso, hacer la historia de las mujeres requiere unos métodos diferentes. Hay que fijarnos en indicios humildes, medio enterrados, que nos ponen en la pista del papel de las mujeres y que son como un iceberg que señala toda su historia escondida.

Si las mujeres, la mitad del género humano, están ausentes de unas fuentes, podemos pensar que no nos proporcionan una pintura adecuada de la historia humana (5). La hermenéutica feminista es una hermenéutica crítica y de la sospecha.

3. Pero ¿una hermenéutica feminista no será poco objetiva?

(2) *Le deuxième sexe*, París, 1949, pág. 15.

(3) «Where Hunger is, God is Not», *The Witness*, abril 1977, pág. 6.

(4) *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, 1978, pág. 24.

(5) B. J. BROOTEN: «Early Christian Women and their Cultural Context: Issues of method in historical Reconstruction», en A. Y. COLLINS (ed.): o. c. en la nota 1, pág. 67.

Esta objeción surge mientras se acepta tranquilamente, como la objetiva, la visión de la historia hecha por los varones y desde su punto de vista. Son, quizá, estos presupuestos los que le traicionan al evangelista cuando dice que está hablando de hombres «sin contar a las mujeres y a los niños» (Mt 14,21; 15,38).

En realidad, la historia no es nunca neutra. BULTMANN nos ha enseñado que es imposible la comprensión de un fenómeno si no partimos de una cierta precomprensión de él. En la percepción histórica siempre interviene la subjetividad humana y jamás es mero reflejo de hechos brutos. Toda labor historiográfica es una selección de datos del pasado, realizada desde el horizonte del presente y con unos intereses determinados.

El historiador, al seleccionar unos datos, los que le parecen relevantes, les está adscribiendo significado histórico de acuerdo con el modelo teórico que ordena su información.

J. BLANK ha observado acertadamente que en los estudios sobre el cristianismo primitivo son palpables las preocupaciones actuales de los investigadores. Dice: «El interés para legitimar y también para criticar y reformar el cristianismo contemporáneo en todas sus formas y expresiones es probablemente un motivo esencial, incluso el más fundamental, para el estudio de la historia del cristianismo primitivo» (6).

El conocimiento histórico, como reconstrucción del pasado, es inseparable de la anticipación del futuro. La visión del futuro que se posee alerta y sensibiliza para descubrir dimensiones del pasado; y las posibilidades del pasado que no prosperaron invitan a crear caminos nuevos en el futuro.

La hermenéutica feminista se interesa por recuperar el pasado de las mujeres, ignorado por la historia hegemónica, con el deseo de enriquecer las posibilidades de las mujeres en el presente y en el futuro. Los actuales estudios feministas están cuestionando la objetividad y pretendida neutralidad de muchos de los esquemas intelectuales vigentes.

Una hermenéutica feminista es una hermenéutica liberadora, porque está movida por el interés emancipador de la mitad del género humano. Y —como la teología de la liberación procedente de Tercer Mundo— reclama las ventajas gnoseológicas y la mayor coherencia evangélica de su peculiar punto de vista.

4. Que la exégesis habitual es normalmente androcéntrica se pone de manifiesto en muchas ocasiones por la forma como se suelen interpretar,

(6) *Vom Urchristentum zur Kirche*, München, 1982, pág. 16.

por autores muy acreditados, afirmaciones sobre las mujeres que aparecen en el Nuevo Testamento. Se podría presentar una auténtica colección de perlas cultivadas, pero prefiero no alargar más esta primera parte y reservar algunos ejemplos para cuando, a lo largo de la exposición, nos encontremos con los textos concretos.

Pero el problema radical no es que se den interpretaciones actuales androcéntricas de los textos, sino que los mismos textos del Nuevo Testamento, en buena medida, son ya producto de una mentalidad y de una redacción androcéntrica.

El que un texto sea canónico y que se le considere inspirado no elimina el que sea un producto humano y, como tal, condicionado históricamente y culturalmente. Responde a la naturaleza específica de la revelación cristiana, que se da en la historia y a través de la historia. La hermenéutica feminista plantea un cuestionamiento muy radical, porque desvela condicionamientos culturales y antropológicos tan profundos que resultaban invisibles.

Pero hay que decir más. La misma delimitación del Canon, el reconocimiento de unos libros como oficiales e inspirados fue una operación condicionada por una mentalidad androcéntrica. Espero que esta afirmación se entienda mejor a lo largo de mi trabajo. Quiero decir que la canonización de los libros del Nuevo Testamento fue realizada por la Iglesia cuando se estaba consolidando su proceso de institucionalización, y se marginaron escritos provenientes de grupos en los que el protagonismo de las mujeres era mayor y que reflejaban este protagonismo.

«El proceso de canonización del Nuevo Testamento se hizo en medio de fuertes polémicas sobre el papel de la mujer en la Iglesia. El Canon refleja un proceso patriarcal de selección y ha funcionado para excluir a las mujeres del liderazgo eclesial» (7). La vida eclesial de los siglos II y III está recorrida por fuertes polémicas, en las que se muestran muy activos grupos con un gran protagonismo de las mujeres. «Debemos a estas polémicas el que hayan sobrevivido unos pocos trocitos de informaciones históricas —aunque sean transmitidas en medio de prejuicios y discusiones— sobre el liderazgo de mujeres en varios grupos del cristianismo primitivo» (8).

Los grupos subalternos suelen estar presentes en literaturas marginadas más que en la hegemónica y oficializada. Por eso una hermenéutica feminista no puede limitarse al canon del Nuevo Testamento, sino que tiene

(7) E. SCHÜSSLER FIORENZA: art. c. de *Cross Currents* (cfr. nota 1), pág. 310.

(8) E. SCHÜSSLER FIORENZA, en *íd.*, pág. 311.

que considerar la literatura proveniente de los grupos cristianos marginados; una literatura que se conoce poco, porque precisamente por ser marginal tuvo siempre dificultades para editarse y difundirse.

«El estudio histórico de las mujeres no puede limitarse al cuerpo de literatura canonizado por hombres o elevado al nivel de normatividad por hombres... Esto significa que quienes deseen estudiar la historia de las mujeres en el cristianismo primitivo no pueden limitarse al canon del Nuevo Testamento y no pueden excluir a las iglesias cristianas primitivas consideradas heréticas por otras ramas del cristianismo primitivo» (9). Asimismo, no hay que confundir lo que piensan sobre las mujeres los varones que han redactado los textos (10) y el papel efectivo que las mujeres desempeñaron.

BULTMANN habló de la desmitologización del Nuevo Testamento, entendida como la interpretación actualizada y aceptable para una mentalidad racional y científica del lenguaje mítico de la Biblia. Hoy hay que hablar de una interpretación despatriarcalizadora, que recupere el genuino mensaje bíblico más allá de sus condicionamientos patriarcales. «Si estamos hoy al final de la cultura patriarcal, entonces es razonable que se plantee críticamente cosas que hasta ahora parecían evidentes e indiscutibles» (11).

II. LA MUJER EN EL MOVIMIENTO DE JESUS

¿Cómo se ha llegado a la patriarcalización de las estructuras eclesiales y a la legitimación cristiana de la sociedad patriarcal? ¿Es un proceso necesario e irreversible? ¿Se realizó sin tensiones? ¿No hay otros modelos y otras posibilidades en la primitiva tradición cristiana?

1. ¿Cuál era la situación de la mujer en el movimiento de Jesús? Es necesariamente el primer paso de nuestro recorrido histórico.

(9) B. J. BROOTEN: art. c. (cfr. nota 5), pág. 85.

(10) Es posible que se considere con demasiada facilidad que todos los autores de las primitivas obras cristianas son varones. HARNACK apuntó en varias ocasiones la posibilidad de que Priscila fuera la autora de la Carta a los Hebreos. Vid., especialmente, «Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes», ZNW, 1, 1900, págs. 16-41. S. DAVIES: *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*, London-Amsterdam, 1980, considera que los Hechos Apócrifos proceden de un grupo de mujeres.

(11) J. MOLTSMANN: «Die Bibel und das Patriarchat», *EvTh*, 42, 1982, pág. 481.

Hay que notar que me pregunto por el movimiento de Jesús y no por el Jesús histórico. Es un planteamiento más correcto del asunto, que no puedo justificar ahora en toda su extensión. Es mucho más difícil e hipotético conseguir la precisión histórica sobre una personalidad concreta, que no describir sociológicamente un movimiento social. Ciertamente, son mucho más precisables los rasgos genéricos del comportamiento de un grupo social, que no las palabras concretas de una personalidad del pasado. Más aún, será el comportamiento del grupo lo que más nos pueda enseñar sobre la persona que está en su origen. Metodológicamente es éste el camino más adecuado, cuando se conocen las enormes disparidades y el escepticismo final a que llegó la ingente investigación sobre el Jesús histórico del siglo XIX y primera parte del XX.

Por movimiento de Jesús entendemos al grupo formado por Jesús y sus discípulos en Palestina antes de su muerte y que continúa hasta la destrucción de Jerusalén del año 70.

Desde un punto de vista sociológico, el movimiento de Jesús es un movimiento de renovación intrajudío, contracultural, que cuestiona las dos instituciones sociales y religiosas centrales, la Ley y el Templo. Ahora bien, el movimiento de Jesús, a diferencia de otros fenómenos similares contemporáneos —por ejemplo, los esenios del Qumrán— no es de carácter exclusivo, sino inclusivo. Es decir, no se restringe a una elite de puros, que se margina de los demás, sino que convoca a todos, de manera especial a los excluidos por el sistema vigente de la Ley y del Templo. Los que veían confirmada religiosamente su discriminación social —es decir, «los pecadores»—, los publicanos, los niños, «los leprosos», los pobres, las mujeres, encuentran acogida y se reconocen en el movimiento de Jesús.

Así se explica el papel central desempeñado por las mujeres en el movimiento de Jesús. La misma disposición material del templo reflejaba un sistema religioso discriminatorio. Había un patio al que podían acceder los paganos, pero no podían ir más allá. En otro atrio se permitía la entrada a las mujeres judías, que, sin embargo, no tenían acceso al recinto de los varones. Podríamos hablar aún de la separación entre laicos y sacerdotes e, incluso, de la existente entre Dios —en su Santo de los Santos— y el pueblo en general. Con una terminología moderna se diría que el sistema religioso del templo era racista (separación judíos-paganos), sexista (hombres-mujeres) y clasista (clero-laicos).

También es evidente la marginación de la mujer en la Ley: en princi-

pio, el divorcio es una prerrogativa del hombre (12); la circuncisión, señal de pertenencia al pueblo judío, es un rito absolutamente machista e imposible para las mujeres; las normas de pureza legal controlaban la vida de las mujeres más que la de los hombres y determinaban restrictivamente su acceso a Dios.

En el movimiento de Jesús se resitúa a Dios, caen las discriminaciones, se abre el acceso a Dios a todos los miembros del pueblo, y especialmente a aquellos que, a causa de su situación, tenían menos posibilidades de experimentar a Dios en el Templo y en la Ley (13).

La participación de las mujeres en el movimiento de Jesús no se puede reducir al eco que encuentra entre los pobres. La superación de las estructuras patriarcales está presente en el anuncio del Reino de Dios y, por eso, la mujer se siente interpelada en cuanto mujer (14).

El Dios de Jesús restituye su dignidad a las mujeres, igual que a los hombres. A esta luz hay que entender la prohibición absoluta del divorcio. La misma pregunta —«¿Puede el marido repudiar a su mujer?»— muestra ya la ventaja del hombre. La ley antigua permitía el divorcio «por la dureza de vuestro corazón», por lo arraigado de vuestra mentalidad patriarcal. Pero para Jesús las cosas tienen que ser de otra manera. «Dios los hizo varón y hembra. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y los dos se harán una sola carne. Lo que Dios unió, no lo separe el hombre.» La intención última de las palabras de Jesús no es establecer una ley ni, menos, una casuística, sino denunciar una ley injusta, que discriminaba a la mujer, y promover la relación entre personas iguales. De ahí que la falta del hombre que abandona a su mujer y se une con otra no consista en la ofensa contra el propietario de la que ha tomado, sino en la injusticia contra la que ha abandonado, que no es un mero objeto de posesión, sino un sujeto

(12) Esta es la opinión más común. Defiende que también la mujer podía tomar la iniciativa en el judaísmo para divorciarse la autora B. BROOTEN: «Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben? Überlegungen zu Mk 10,11-12 und Kor 7,10-11», *EvTh*, 42, 1982, págs. 65-80. Conviene ver la respuesta de E. SCHWEIZER: «Scheidungsrecht der jüdischen Frau? Weibliche Jünger Jesu?», *EvTh*, 42, 1982, págs. 294-300.

(13) E. SCHÜSSLER FIORENZA: *In Memory of Her* (cfr. nota 1), pág. 141.

(14) L. SCHOTTRUFF piensa que, desde la perspectiva del movimiento de Jesús, la opresión de la mujer era reducible a la general que sufrían los pobres: «Women as Followers of Jesus in New Testament Times: An Exercise in Social-Historical Exegesis of the Bible», en N. K. GOTTWALD (ed.): *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, New York, 1983, págs. 418-427; id.: «Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit», en W. SCHOTTRUFF-W. STEGEMANN (ed.): *Traditionen der Befreiung. 2 Frauen in der Bibel*, München, 1980, págs. 91-133.

personal, con quien se establecen relaciones recíprocas (Mc 10,11; Mt 19,9, y 5,32; Lc 16,18). Así se explica la reacción absolutamente machista de los discípulos ante estas palabras tan nuevas de Jesús: «Si tal es la condición del hombre respecto de la mujer, no trae cuenta casarse» (Mt 19,10).

La reciprocidad total de las relaciones entre el hombre y la mujer, basada en la igualdad de su condición personal y ante Dios, es una novedad que Jesús introduce y que estaba llamada a tener hondas repercusiones históricas.

2. Una consideración, que podríamos llamar de mínimos según los más exigentes criterios de crítica histórica y, por eso, de mucho valor: los evangelios están escritos en un momento en que el proceso de patriarcalización está decididamente en marcha en la Iglesia; pero, sin embargo, jamás se atribuye a Jesús nada que pueda resultar lesivo o marginador de la mujer. La Iglesia no puede basarse en Jesús para justificar sus comportamientos patriarcales y recurre a la Torá o a pasajes del Antiguo Testamento (Gén 2-3), lo que es notable porque normalmente intentaba justificar sus comportamientos recurriendo a sentencias de Jesús.

«Es un contraste instructivo que Jesús nunca pinta a la mujer como algo malo, ni en ninguna parábola se le ve con luz negativa, ni se advierte nunca a sus discípulos de la tentación que pueda suponerles una mujer. Dicho brevemente, Jesús se diferencia de sus colegas judíos y de la mayoría de los maestros religiosos de antes y de después de él, tanto orientales como occidentales. Y actuando así, Jesús ignora incluso afirmaciones despectivas para la mujer, que se encuentran en las propias Escrituras, como Ecl 7,25-30; Sab 19,2; 22,3, y 42,14» (15).

3. El anuncio del Reino de Dios rompe las estructuras patriarcales e implica una forma nueva de valorar a la mujer, que no la restringe a la maternidad y a las tareas del hogar.

Le dicen a Jesús: «tu madre y tus hermanos están fuera y te buscan». El les responde: «¿quién es mi madre y mis hermanos?... Quien cumpla la voluntad de Dios ése es mi hermano y *hermana* y madre» (Mc 3,31-35; Mt 12,36-50; Lc 8,19-21). Es notable que prevea no sólo la vinculación de los hombres como hermanos, sino la de las mujeres como hermanas, lo que no venía exigido por la afirmación de los circunstantes. El movimiento de

(15) W. KLASSEN: «Mussonius Rufus, Jesus and Paul: Three First-Century Feminists», en P. RICHARDSON and J. C. HURD (ed.): *From Jesus to Paul. Studies in Honour of F. Wright Beare*, Ontario, 1984, pág. 199.

Jesús crea unas vinculaciones alternativas a las vigentes, una «fratría» de iguales en que las mujeres tienen las mismas posibilidades que los hombres.

Se confirma por otro pasaje: «Jesús respondió: yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio quedará sin recibir el ciento por uno: ahora al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el tiempo venidero, vida eterna» (Mc 10,29-30). Los discípulos de Jesús rompen sus vinculaciones anteriores (16) y encuentran en la comunidad cristiana una nueva familia, en la cual, sin embargo, no se menciona la existencia del padre. La comunidad de Jesús no reproduce las relaciones patriarcales vigentes, sino que es una alternativa fraterna ante ellas.

El fundamento último radica en que la aceptación de Dios como el único Padre es la subversión crítica de todas las estructuras de dominación, incluidas las patriarcales: «...vosotros sois todos hermanos. No llaméis a nadie Padre vuestro en la tierra porque uno sólo es vuestro Padre... El mayor entre vosotros sea vuestro servidor. Pues el que se ensalce, será humillado; y el que se humille será ensalzado» (Mt 23,8-12). El «padre» Dios de Jesús hace posible la fraternidad o, quizá mejor, la hermandad negando el derecho a la existencia a todo otro «padre» y a todo patriarcado. Ni los «hermanos» ni las «hermanas» pueden reclamar la «autoridad del padre» en la comunidad cristiana, porque significaría reivindicar un poder que sólo a Dios pertenece (17).

Y esto, lejos de ser periférico o marginal, pertenece a lo más específico del proyecto de Jesús. El Reino de Dios invierte los valores y las estructuras hegemónicas en el mundo. Las palabras de Jesús al respecto son tan importantes que se han transmitido bajo siete formas diferentes en la tradición sinóptica (Mc 10,42-45; Mt 20,26-27; Lc 22,24-27; Mc 9,35-37; Mt 18,1-4; Lc 9,48; Mt 23,8-11). «Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las gobiernan como señores absolutos y los grandes las

(16) El seguimiento de Jesús supone la ruptura de las anteriores vinculaciones sociales, entre ellas las de carácter patriarcal, pero no de la vinculación entre el hombre y la mujer. Cfr. Mc 10,29-30; Mt 19,29. En cambio, Lucas, que es el posterior entre los sinópticos, también habla de la ruptura de la vinculación entre el hombre y la mujer: 14,26 (diferente, Mt 10,37) y 18,29. Contra lo que se suele pensar con frecuencia, Lucas es el sinóptico más hipotecado por una redacción androcéntrica. Cfr. E. SCHÜSSLER FIORENZA: art. c. de *Cross Currents* (cfr. nota 1), págs. 307 y sig.

(17) E. SCHÜSSLER FIORENZA: *In Memory of Her.* (cfr. nota 1), pág. 151.

oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros; sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos» (Mc 10,42-44).

Por eso en el movimiento de Jesús —movimiento contracultural y alternativa radical— se reconocían los pobres, los marginados de varias clases, y, entre ellos, las mujeres. Encontraban allí esperanza y acogida.

4. En efecto, la participación y el protagonismo de la mujer en el movimiento de Jesús fue notable, aunque para detectarle tengamos que rastrear los indicios textuales que se han salvado de la censura patriarcal de la iglesia posterior. He aquí dos datos de interés, aunque no son los más decisivos.

a) Cuando los textos hablan genéricamente de «los discípulos» o de la gente que sigue a Jesús, hay que incluir, al menos en muchos casos, a mujeres. Es un reflejo androcéntrico pensar sólo en varones. De hecho, en varias ocasiones surge de entre la gente el gesto o la palabra de unas mujeres (Mc 5,25-34; Lc 11,27), cuya presencia —como la de otras muchas— se presupone como algo obvio.

b) Lucas informa que en un momento determinado Jesús designó «a otros 72 discípulos y los envió de dos en dos delante de sí» (10,1). ¿Por qué pensar que todos estos discípulos eran varones? Nos traicionaría, otra vez, el presupuesto androcéntrico de nuestra cultura. Parece lógico que entre estos setenta y dos discípulos hubiera mujeres e, incluso, matrimonios. ¿No conocemos con certeza la existencia de parejas de esposos, ambos activos misioneros, en las primeras iglesias de Asia Menor y Roma? Recordemos a Priscila y Aquila, a Andrónico y Junia (Roma 16,7) o lo que Pablo dice de los apóstoles, los hermanos del Señor y Cefas, que iban acompañados de una mujer creyente —su mujer— durante sus itinerarios apostólicos (1 Cor 9,5).

5. Pero el testimonio decisivo sobre el seguimiento de Jesús por parte de un grupo de mujeres lo encontramos en los textos de la muerte de Jesús y de los acontecimientos pascales. Aquí hay un recuerdo tan importante e insólito que no ha podido ser borrado.

Los evangelios coinciden en decir que a los pies de la cruz de Jesús se encuentra un grupo de mujeres, mientras que los varones se han escapado. Y los sinópticos afirman «que eran muchas y que le habían seguido desde

Galilea» (Mc 15,40; Mt 27,55; Lc 23,49). Son discípulas, porque «seguir» a Jesús (*akolouthēin*) es el comportamiento típico de los discípulos. Estas mujeres han roto con su situación anterior, se han entregado a la causa del Reino de Dios y llevan la vida itinerante y desinstalada del grupo de Jesús. Lucas nos lo dice explícitamente en un momento del ministerio de Jesús y nos da el nombre de varias de estas mujeres, entre las cuales sobresale María Magdalena (8,1-3).

Un gran estudioso de los evangelios, muy conocido y acreditado en el mundo exegético, SCHÜRMANN, dice la siguientes palabras: «que Jesús admitiese mujeres en su seguimiento, es ciertamente un comportamiento muy escandaloso en el contexto palestino, que debía dar un estímulo inicial para la situación social y religiosa de la mujer en la iglesia y fuera de ella... Con su comportamiento sin prejuicios Jesús libera fundamentalmente a la mujer para una consideración social... Las mujeres están presentes con toda naturalidad en las reuniones de los discípulos de Jesús; tienen en la vida de la comunidad tareas importantes» (18).

Son un grupo de mujeres los testigos de la muerte de Jesús y de su sepultura («se fijaban dónde era puesto: Mc 15,47; Mt 27,61; Lc 23,55); son ellas también quienes primero descubren la tumba vacía y reciben el anuncio pascual (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-8); e incluso, en los evangelios de Mateo y Juan, el Resucitado se aparece en primer lugar a estas mujeres. Y hay que notar que son precisamente estos hechos —la muerte de Jesús, la sepultura, la resurrección y su aparición— los que se confiesan en el credo cristiano más primitivo (1 Cor 15,3-5). De ellos son testigos un grupo de mujeres.

Este protagonismo de las mujeres es imposible que haya sido inventado y responde a los requisitos de los más exigentes criterios de crítica histórica. En primer lugar, al criterio de atestación múltiple, pues, como hemos visto, se transmite en todas las fuentes evangélicas. Y, en segundo lugar, al criterio de discontinuidad, porque este protagonismo de la mujer choca con la mentalidad judía, para la cual el testimonio de la mujer no tenía valor jurídico alguno, pero tampoco se explica como proyección de la iglesia posterior, que tiende a reducir su papel en beneficio del de los apóstoles varones.

Hay ciertas fluctuaciones en los nombres de las mujeres en las diversas listas de los evangelios, pero siempre se menciona a María Magdalena.

(18) H. SCHÜRMANN: *Das Lukas Evangelium. Erster Teil*, Freiburg, 1969, págs. 446 y siguientes.

Ella es testigo de la muerte de Jesús y de su sepultura, la que descubre la tumba vacía y recibe el anuncio pascual, la que primero proclama la buena nueva de la resurrección y la que primero se encuentra con el Señor resucitado. Sin duda, esta mujer, María Magdalena, tuvo en los orígenes del cristianismo una importancia tan grande como Pedro, si no mayor (19). Es significativo y elocuente que los textos canónicos –la literatura oficial– hablen mucho de Pedro y muy poco de María Magdalena, mientras que la literatura cristiana marginal –apócrifos– mantiene muy vivo el recuerdo de esta mujer.

Si María Magdalena hubiese vivido en el seno de una familia judía, lo normal es que se le hubiera designado por la adición del nombre de un pariente varón (cfr. María la de Santiago, María la de José). Por el contrario, se la conoce por su origen, Magdala, localidad en la ribera occidental del lago Tiberiades. El nombre indica que había abandonado su pueblo, que no vivía ya en él, pues difícilmente los habitantes de Magdala la hubieran llamado Magdalena. Era así conocida por judíos de dentro y de fuera del movimiento de Jesús. Es decir, se trata de una mujer que participaba de la vida itinerante del grupo de Jesús y que no estaba, en aquel momento, vinculada a un marido (20).

Ahora bien, muy pronto comienza un proceso de relegación del papel decisivo de las mujeres en el origen, para favorecer el protagonismo de los apóstoles varones y, especialmente, el de Pedro. La institucionalización eclesiástica fue de la mano de un androcéntrico creciente.

Voy a señalar algunos detalles de cómo se presentan las cosas en los textos canónicos. En los evangelios sinópticos las mujeres reciben el anuncio pascual y son las encargadas de darlo a conocer a los demás discípulos. En el evangelio de Lucas, el sinóptico más tardío, se dice que anunciaron «a los once y a todos los demás» (24,9), que no creen a las mujeres «porque todas estas palabras les parecían desatinos» (v. 11; cfr. v. 24); el mismo Lucas presupone un aparición a Simón –que suplanta la más antigua a las mujeres (Mt 28,9-10; Jn 20,11-18)– y que, además, sí tienen valor y es digna de crédito (24,34). En el evangelio de Juan, posterior a los sinópticos, las mujeres no reciben el anuncio pascual en la tumba y no se

(19) L. SCHOTTRUFF: «Women as Followers of Jesus in New Testament Times: An Exercise in Social-Historical Exegesis of the Bible» (cfr. nota 14), pág. 419.

(20) En las fuentes clásicas se conoce el caso de una mujer que fue filósofa cínica itinerante. Su nombre era Hipparchia; joven y de rica familia, recorrió, en plan mendicante, Grecia junto con Krates (*Diog. L.*, VI, págs 96 y sigs.). Cfr. L. SCHOTTRUFF: art. c. en la nota anterior, pág. 420.

atreven a entrar en ella; van respetuosas a dar la noticia a Pedro y al discípulo amado, para que sean ellos los primeros que testifiquen del sepulcro vacío. Por fin, Pablo transmite una fórmula oficial del credo y en ella se dice que «Cristo murió... fue sepultado... resucitó... se apareció a Cefas y luego a los Doce...» (1 Cor 15,3-5). Aquí ya han desaparecido totalmente las mujeres que, sin embargo, habían sido los primeros testigos de todos los hechos confesados (21). Pero su testimonio no tenía valor, podía ser hasta contraproducente, y su puesto ha sido ocupado por «Cefas y los Doce».

6. Es muy interesante seguir este proceso a través de la literatura apócrifa. Lo señalo a grandes resgos.

En varios apócrifos María Magdalena ocupa un lugar muy importante, en alguna ocasión en compañía de los apóstoles (22). En el famoso Evangelio de Tomás (no posterior a mediados del siglo II) está presente el antagonismo entre Pedro y María Magdalena. Hay un momento en que Pedro llega a decir: «¡que se aleje María de nosotros, pues las mujeres no merecen la vida!» [114] (23).

En *Pistis Sophia*, escrito gnóstico del siglo III, María Magdalena tiene un puesto preeminente entre los discípulos. Ella pregunta treinta y nueve de las cuarenta y seis cuestiones que se dirigen a Jesús y tiene también un papel destacado a la hora de dar interpretaciones. La hostilidad que le tie-

(21) L. SCHOTTROFF: «Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu», *EvTh*, 42, 1982, pág. 13. M. HENGEL: «Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen», en *Abraham unser Vater (Fest. Für O. Michel)*, Tübingen, 1963, págs. 246. E. SCHÜSSLER FIORENZA: art. c. de *Cross Currents* (cfr. nota 1), pág. 308.

(22) *Sophia Jesu Christi: Diálogo del Salvador: sobre todo el Evangelio de Felipe*. Se trata de textos gnósticos. Una magnífica edición, cómoda y con notas de estos textos y de los que después menciono: M. ERBETTA: *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. 1/1 Vangeli. Testi giudeo-cristiani e gnostici*, Casale Monferrato, 1982 (los números de los párrafos que cito se refieren a esta edición). También J. M. ROBINSON: *The Nag Hammadi Library*, San Francisco, 1981.

(23) A lo que Jesús responde: «He aquí que yo la atraeré para hacerla hombre. Así también ella se convertirá en Espíritu viviente, semejante a vosotros hombres. Toda mujer que se hace hombre entrará en el Reino de los cielos» [114]. Evidentemente, esta respuesta de Jesús plantea problemas sobre la consideración de la mujer, en que no puedo entrar ahora. Se parte de una dualidad entre el principio masculino y el femenino, entre el *pneuma* y el *nous*, pero ambos principios se dan tanto en la mujer como en el varón. M. V. MEYER: «Making Mary Male: The Categories "Male" and "Female" in the Gospel of Thomas», *NTS*, 31, 1985, págs. 554-570, piensa que no hay subordinación de la mujer. En el fondo, existe el ideal del andrógino con la reconciliación y superación de lo masculino y de lo femenino y da realmente la impresión de que la mujer está más lejos de él. Cfr. E. PAGELS: *Los Evangelios Gnósticos*, Barcelona, 1982, págs. 91-115.

ne Pedro es patente (36,146), el cual llega a exclamar: «Señor mío, no podemos soportar a esta mujer, porque habla todo el tiempo y no nos deja hablar a nosotros.» María Magdalena, a su vez, se queja y apenas se atreve a hablar, porque Pedro, que «odia a las mujeres» [72], la intimida. Pero Jesús dice que quien recibe la revelación y la gnosis debe hablar y da lo mismo que sea hombre o mujer. Más aún, Jesús la declara bienaventurada y afirma que María puede hablar francamente, porque su corazón está dirigido al cielo más que el de los otros discípulos [17]. Es claro que esta discusión entre Pedro y la Magdalena refleja el debate existente en la primitiva iglesia sobre el papel de las mujeres en la transmisión de la revelación y la tradición (24).

Pero es, quizá, el *Evangelio de María* (que se refiere, evidentemente, a la Magdalena) el texto que mejor refleja la polémica existente en la iglesia primitiva en torno al papel de las mujeres (25). Es una obra breve, que no se conserva en su totalidad, procedente del siglo II. La primera parte consiste en una revelación de Cristo resucitado que pronto desaparece. En la segunda, María Magdalena se presta a descubrir la verdad. Lo mejor es que leamos el texto que sigue. Después de haber escuchado a esta mujer, Andrés dice: «Decid lo que pensáis sobre lo que ella ha dicho. Yo, por mi parte, no creo que el Salvador haya proferido cosas semejantes» [15]. Pedro, igualmente, se interroga: «¿El Salvador ha hablado con una mujer a escondidas de nosotros? Pero ¿es que debemos ponernos a la escucha de ella, como si fuera preferida a todos nosotros?» [16]. María se echó a llorar y se dirigió a Pedro: «Hermano mío, Pedro, ¿qué piensas? ¿Crees, quizá, que me he inventado estas cosas o que digo mentiras en lo que respecta al Salvador?» [17]. Entonces Leví, tomando la palabra, responde a Pedro: «Pedro, tú siempre eres colérico. Observo que tratas a las mujeres como si fuesen enemigos. Si el Señor la ha hecho digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Ciertamente el Salvador la conoce muy bien. Por eso la ama más que a nosotros. Es mejor que nos avergoncemos, nos revistamos del hombre perfecto, nos formemos (o ¿nos separemos? como él nos ha mandado y prediquemos el evangelio, sin imponer más mandato o ley que lo dicho por el Salvador» [18].

Evidentemente, para nada importa saber si se dio alguna vez históricamente un diálogo de este estilo entre Pedro y María Magdalena. Lo que

(24) A. HARNACK: *Über das gnostische Buch Pistis-Sophia*, TU, 7, 1891.

(25) Además de las obras citadas en la nota 22, puede verse *L'Évangile selon Marie* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Textes» 10), editado por A. Pasquier, Quebec, 1983, que tiene una introducción muy valiosa.

está claro es que en el siglo II había un sector de la Iglesia que reclamaba la autoridad de Pedro y que marginaba el papel de la mujer, mientras que otros grupos cristianos reivindicaban su protagonismo y pensaban ser así más fieles al Señor.

III. LA TRADICION PAULINA

Por razones de claridad he anticipado el desarrollo de la patriarcalización del cristianismo. Hemos visto cómo se disimula primero y se margina después el papel que la mujer tuvo en el movimiento de Jesús. A la vez, hemos vislumbrado las tensiones y polémicas que esta cuestión suscitó en la Iglesia primitiva.

Ahora es necesario describir más concretamente este proceso y, sobre todo, revelar las causas que lo movieron. Esto implica estudiar la tradición paulina. Es en ella donde se acuña la forma hegemónica de cristianismo, la que marca la historia posterior. Además, todos los textos neotestamentarios que subordinan a la mujer pertenecen a la tradición paulina y —excepto en el caso de 1 Pd— reclaman la autoridad del apóstol Pablo para esta postura (26).

¿Se puede decir que es Pablo quien encamina al cristianismo por una línea patriarcal y androcéntrica? Para estudiar ordenadamente la cuestión hay que distinguir los siguientes pasos: 1. El movimiento misionero cristiano en Asia Menor y Roma, en el que Pablo participa decisivamente, pero que es anterior a él. 2. La actitud del mismo Pablo reflejada en sus cartas auténticas (1 Tes, Gal, Fil, 1 y 2 Cor, Rom, Flm). 3. Las Cartas de la Cautividad (Col, Ef, a las que podemos adjuntar 2 Ts), que no proceden de Pablo, sino de su círculo, a las que se pone su nombre para acreditar su valor; las denominaré postpaulinismo. 4. Las Cartas Pastorales (1 y 2 Tm, Tito), que son también un caso de seudonimia (atribución «falsa» a un autor escondiéndose el verdadero) y que reflejan un momento posterior y más institucionalizado de la Iglesia; las llamaré deuteropaulinismo.

(26) Comúnmente, se relaciona a 1 Pd con la tradición teológica paulina. Cfr. W. O. WALKER, Jr.: «The "Theology of Woman's Place" and the "Paulinist" Tradition», *Semeia*, núm. 28, 1983, págs. 101-112.

1. El movimiento cristiano misionero

El cristianismo comenzó a difundirse por la cuenca del Mediterráneo antes de la actividad de Pablo. En este momento inicial, la nueva fe tiene un carácter carismático y entusiasta, no institucionalizada, que permite hablar sociológicamente de «movimiento cristiano misionero». Mientras el movimiento palestino de Jesús era de renovación intrajudía, el que ahora nos ocupa se dirige también a los gentiles, se difunde fuera de Palestina, y aspira a una renovación sin ningún tipo de fronteras étnicas. Conocemos este movimiento a través de las cartas paulinas. Nos encontramos con un fenómeno social muy entusiasta y carismático, que se entiende como la ruptura con las antiguas formas de vida y el inicio de una nueva humanidad. San Pablo nos transmite su gran proclama, sin duda, una fórmula bautismal, que existía en su comunidad y que él repite: «cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. No existe judío ni griego, no existe siervo ni libre, no existe varón y hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,27-28) (27). Es una magnífica expresión del entusiasmo del rito de iniciación, de la entrada en una forma nueva de existencia. Esto chocaba frontalmente con los valores dominantes en la sociedad helenista. Existía un tópico retórico sobre «los tres motivos de gratitud», que se atribuían a Tales o a Platón, que decía: «porque he nacido ser humano y no bestia, hombre y no mujer, griego y no bárbaro» (28). Este dicho fue adoptado por los rabinos del siglo II d. C. y parece que, incluso, entró en la liturgia sinagogal: «R. Judá dice: se deben decir diariamente tres bendiciones: bendito seas porque no me hiciste gentil; bendito seas porque no me hiciste mujer; bendito seas porque no me hiciste esclavo» (29).

Lógicamente, en el seno de las comunidades cristianas se rompían las diferencias que separaban a las personas en la sociedad estamental greco-romana y se vivía una singular igualdad y fraternidad. Parece claro que una característica peculiar, en relación a su ambiente, era su heterogeneidad: el esclavo, el liberto, el ciudadano, el artesano, las mujeres... participaban en pie de igualdad. Se explica que estas comunidades —como tam-

(27) Sobre Gal 3,28, como fórmula bautismal prepaolina: W. A. MEEKS: «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», *History of Religions* 13, 1974, págs. 166, 180-183. R. SCROGGS: «Paul and the Estachological Woman», *JAAAR*, 40, 1972, págs. 291 y sigs.

(28) Diogenes Laertius 1,33, que los atribuye a Tales. Lactantius, *Divinae Institutiones* 3,19 a Platón.

(29) Talmud de Palestina *Berakot* 9,2. Talmud de Babilonia *Menahot* 43b.

bién otros cultos orientales— ejerciesen una singular atracción sobre muchas mujeres en el imperio, que encontraban en ellos unas posibilidades de participación y protagonismo, que les eran negadas en la sociedad en general. El terreno era propicio, porque en este tiempo existían fuertes tendencias que pugnaban por un mayor reconocimiento del papel público de la mujer y de sus derechos; pero, a la vez, otros sectores se oponían ferozmente a estos deseos (30). Sin duda, la situación social de la mujer era una cuestión candente y debatida, lo que no se puede decir de los esclavos, pues no existen en este tiempo corrientes de opinión relevantes ni, menos aún, fuerzas sociales que pugnen por cambiar su situación (31).

Estas tendencias emancipatorias se daban, preferentemente, entre mujeres de cierta posición social. Hay bastantes casos de mujeres emprendedoras en los negocios, que hacen dinero, y que encontraban en cultos no oficiales y de origen extranjero el reconocimiento y protagonismo que se les negaba en la vida pública. Se comprende así por qué «el problema femenino» fue una cuestión clave cuando el cristianismo comenzó a extenderse por el imperio.

Los datos que podemos espigar, sobre todo en las cartas de Pablo, indican que las mujeres participan muy activamente en el movimiento cristiano, al mismo nivel que los varones, y ejercen funciones misioneras, de enseñanza y de liderazgo de las comunidades (32).

Los Hechos de los Apóstoles nos informan de la conversión de mu-

(30) W. A. MEEKS: art. c. en la nota 27, págs. 165-180. Del mismo autor, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven and London, 1983, páginas 23 y sigs.

(31) F. LAUB: *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, Stuttgart, 1982. J. CARCOPINO: *Daily Life in Ancient Rome*, New Haven, 1940, pág. 64. H. KOETTER: *Introduction to the New Testament*, Vol. One: «History, Culture and Religion of the Hellenistic Age», Philadelphia, 1982, págs. 59-62.

(32) La declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la «Cuestión de la Ordenación de Mujeres al Sacerdocio Ministerial» del 15 de octubre de 1976 (*Doc. Cath.*, 74, 1877, págs. 158-164), dice que el texto del Gal 3,28 «no se refiere en absoluto a los ministerios: afirma solamente la vocación universal a la filiación divina, que es la misma para todos» (pág. 164). Pero es muy claro que, al principio por lo menos, la proclamación de Gal 3,28 se entendía como estímulo a unas relaciones intracomunitarias fraternas y alternativas, de modo que las mujeres podían participar en las responsabilidades eclesiales en pie de igualdad con los hombres. Y este factor no es ajeno al indudable atractivo que el primitivo cristianismo ejercía entre las mujeres. W. W. MEEKS acaba su excelente artículo, citado en la nota 27, con las siguientes palabras, que se refieren a Gal 3,28: «Después de unos pocos intentos meteóricos de apropiarse su poder la declaración de que en Cristo ya no hay varón y hembra se degradó en una metáfora inocua, quizá esperando la llegada de su momento oportuno» (pág. 208).

chas mujeres de buena posición (Hch 17,4-12). En efecto, encontramos varias mujeres que han fundado y sostenido iglesias domésticas. Por las cartas de Pablo conocemos a Apfia, que, junto con Filemón y Arquipo, era líder de una iglesia en Colosas (Flm 1-2); Nínfa tiene en Laodicea una iglesia en su casa (Col 4,15); Priscila, con su marido, Aquila, son los jefes de una iglesia en Efeso, primero (1 Cor 16,19), y en Roma, después (Rom 16,3-5); Lidia fue la primera convertida en Filipo, y parece que en su casa radicaba una iglesia doméstica (Hch 16,15). De la iglesia de esta ciudad, de Filipo, conocemos el nombre de dos mujeres, Evodia y Síntique, que debían ser muy importantes, porque a San Pablo le preocupan las repercusiones que podía tener para la comunidad la rivalidad que ha surgido entre ellas (Fil 4,2-3).

El matrimonio formado por Priscila y Aquila precedió a Pablo en la tarea misionera, colaboró con el apóstol, pero nunca estuvieron subordinados a él. Se les menciona siete veces, y en cuatro ocasiones se nombre en primer lugar a la mujer (1 Cor 16,19; Rom 16,3-5; 2 Tm 4,19; Hch 18,10 2-418.26). Además, Priscila siempre es nombrada por su nombre y no por el de su marido. Probablemente fue una misionera muy destacada y más conocida que Aquila. Parece, incluso, que era una mujer instruida, porque intervino en la enseñanza cristiana de Apolo, que es presentado como un hombre culto (Hch 18,26). Priscila y Aquila aparecen en Corinto, Efeso y Roma. Su trabajo profesional —eran, como Pablo, constructores de tiendas de campaña— les daba independencia económica y les permitía viajar y ser misioneros. Conocemos por su nombre a buen número de mujeres de la Iglesia de Roma, por las menciones que Pablo les hace al final de la carta que dirigió a los cristianos de esta ciudad. El apóstol saluda a cuatro mujeres —María, Triena, Trifosa y Perside—, de las que dice que «han trabajado mucho en el Señor» (Rom 16,6-12).

El verbo griego que usa —*Kopiao* (trabajar, fatigarse)— es el mismo con que designa el trabajo apostólico de los que tienen autoridad en la comunidad (cfr. 1 Cor 16,16; 1 Tes 5,12); o su propio trabajo apostólico (1 Cor 15,10; Gal 4,11; Fil 2,16; Col 1,29).

Saluda a la madre de Rufo (16,13). Una mujer, Junia, es llamada apóstol sin ninguna restricción (33). Pablo le saluda a ella y a Andrónico, pro-

(33) Muy pronto el prejuicio androcéntrico consideró intolerable que se llamase apóstol a una mujer, y los comentaristas, con frecuencia, convirtieron a Junia en varón, lo que no es sostenible. Otras veces, cuando aceptan que se trata de una mujer, dicen que es apóstol, pero «en sentido amplio».

bablemente su marido, de los que dice que son cristianos y misioneros antes que él mismo (Rom 16,7).

Saluda a otras dos parejas –Filólogo y Julia, Nereo y su hermana– que, probablemente, son también dos matrimonios, quizá igualmente misioneros (Rom 16,15). No sólo tenemos el caso de Priscila y de Aquila, sino que sabemos que los hermanos del Señor y Cefas misionaban acompañados de sus respectivas mujeres (1 Cor 9,5) (34).

Por fin, hay que mencionar a una mujer, Febe, que probablemente es la portadora de la Carta a los Romanos, de la cual Pablo dice que es *diácono y patrona o presidente* de la iglesia de Cencreas (el puerto de Corinto) (Rom 16,1-2). Como se trata de una mujer, con frecuencia, los intérpretes intentan rebajar el sentido de estos títulos. Pero el perjuicio androcéntrico queda patente ante las normas filológicas más elementales. La raíz griega de la palabra que traduzco como patrona o presidente, es usada por Pablo para designar las tareas de los que gobiernan la comunidad (1 Ts 5,12; Tm 3,4; 5,17). Cuando llama a Febe diácono no es correcto entenderlo como si de una función eclesial subordinada se tratase, por ejemplo, de atender a los pobres, a los enfermos y ayudar a vestir y desvestir a las mujeres en su bautismo. Así sería en los siglos posteriores el papel de las diaconisas. Pero en el sentido paulino, el diácono es responsable de toda la iglesia e implica el oficio eclesial de misionar y de enseñar.

En resumen, en el movimiento cristiano misionero encontramos muchas mujeres y muy activas. Aparecen, a veces, colaborando en pie de igualdad con Pablo, enseñando, como misioneras itinerantes; se las designa apóstol, diácono, protectora o dirigente. En este momento encontramos mujeres en todos los ministerios y responsabilidades eclesiales mencionadas (35).

(34) En Rom 16,15 habla de «Nereo y su hermana», como en Cor 9,5 de una «mujer hermana», que acompaña a Cefas y a los hermanos del Señor. Hay que entender que se trata no de una hermana de sangre, sino de una cristiana, que es probablemente su mujer.

(35) En los evangelios las mujeres juegan un papel decisivo en el mismo inicio de la misión a los gentiles. En Mc 7,24-30 es una mujer pagana, en la región de Tiro, la que provoca con su actitud el acercamiento de Jesús a los no judíos. En Jn 4,1-42, una mujer samaritana es la primera misionera en la región de Samaria (4,39, comparado con 17,20: equiparación de la fuerza misionera de la palabra de la samaritana con la de los apóstoles). Es bien conocida la importancia que tuvo la misión en Samaria, como transición hacia el mundo helenista. Cfr. Hch 8,1-25. Es significativo de la redacción androcéntrica de Lc, que ya he señalado, el hecho de que en el relato de Hechos sea Felipe el primer evangelizador de Samaria (8,5 y sigs). E inmediatamente Pedro y Juan van a inspeccionar esta misión (8,14). La preocupación institucional fue, de hecho, acompañada de un androcentrismo creciente.

2. El apóstol Pablo

A) LA AMBIGÜEDAD CREATIVA

Muchos responsabilizan a Pablo de lo que se considera el secular anti-feminismo cristiano; en cambio, para otros es el gran promotor de los derechos de la mujer (36).

En cualquier caso, está fuera de duda su importancia para la historia del cristianismo posterior. ¿Cuál fue la actitud del apóstol ante la mujer? Prescindamos ahora de la tradición posterior que reivindica su nombre.

Pienso que las ideas y las actitudes de Pablo sólo se pueden entender cuando se las relaciona con su estrategia pastoral, con su forma de implantar las iglesias y de relacionarse con la sociedad del imperio. Con frecuencia los estudios sobre Pablo son ideológicos en exceso, muy condicionados por las polémicas surgidas en la Reforma, pero pierden de vista el contexto real de quien, sin duda, fue también un fino estratega, a juzgar por el éxito de su tarea.

No sólo en la actualidad, sino siempre, se han dado interpretaciones muy contrapuestas de Pablo. Y se explica porque entiende de una manera radicalmente ambigua la relación del cristiano con el mundo (37). Pablo se mueve sociológicamente entre la secta, que se cierra en sí misma y es hostil al mundo, y la iglesia, que se abre y hasta se acomoda a él. Por una parte, usa un lenguaje afectivo, que subraya las relaciones internas de la comunidad y crea una barrera con «los de afuera»; pero, a la vez, le preocupa mucho lo que éstos puedan pensar y descubrir en la comunidad cristiana. Considera que los cristianos no deben recurrir a los tribunales paganos, sino a sus propias instituciones, para dirimir los conflictos existentes entre ellos (1 Cor 6,1-6); pero, a la vez, echa puentes —en la cuestión de los matrimonios y de la participación en banquetes con carnes sacrificadas— para que sea posible su relación con la sociedad pagana.

Pablo mantiene una actitud ambigua, inestable y, por eso mismo, muy creativa. Así se explica que la tradición paulina —y no sólo los comentaristas—

(36) La exégesis moderna se inclina frecuentemente por esta opinión. Cfr. R. SCROOGS: art. c. en la nota 27. W. KLASSEN: «Musionius Rufus, Jesus and Paul: Three First Century Feminists», en P. RICHARDSON-J. C. HURD (ed.): *From Jesus to Paul. Studies in Honour of F. Wright Beare*, Ontario-Canada, 1984, págs. 185-206. F. X. CLEARY: «Women in the New Testament St Paul and the Early Pauline Churches», *Bib Theol Bull*, X, 1980, págs. 78-82.

(37) W. A. MEEKS: «“Since Then You Would Need to Go Out of the World”». Group Boundaries in Pauline Christology», en T. J. RYAN (ed.): *Critics History and Biblical Perspective*, Villanova, 1979, págs. 4-29.

tas posteriores— se bifurcase en direcciones muy distintas. Pues bien, esta ambigüedad se refleja también en la actitud del apóstol ante la mujer. Lo voy a señalar brevemente.

B) EL MATRIMONIO COMO REPROCIDAD TOTAL VARÓN/MUJER Y EL CELIBATO COMO SUBVERSIÓN DEL ORDEN PATRIARCAL

Por la 1 Cor sabemos que en la comunidad de Corinto se plantearon graves problemas en torno a las mujeres y a las relaciones entre los sexos. Se daban desde tendencias ascéticas, que, al parecer, negaban el matrimonio, hasta tendencias libertinas para las que toda promiscuidad sexual «era lícita» (5,1-8; 6,12-20; 7; 11,2-16). Pero la raíz es común: Un entusiasmo incontrolado que se manifiesta como ruptura de lo que se considera el orden natural, como ruptura de las convenciones sociales por un lado y por el opuesto, lo que crea serios problemas internos y en la relación con la sociedad.

Pablo afronta el problema, sobre todo, en el capítulo 7 de 1 Cor, que es un prodigio de equilibrios. Desarrolla los tres miembros de la proclama de Gal 3,38: judío/gentil (v. v. 18-19), esclavo/libre (21-23), hombre/mujer. Son las relaciones de este último por las que desarrolla por extenso. Las otras o ya están claras en Corinto (la relación judío/gentil) o no presentan aún problema (la relación esclavo/libre). El problema radica en la consideración de la mujer y sus relaciones con el hombre. Curiosamente, en 1 Cor 12,13 repite la fórmula de Gal 3,28, pero amputada de su último miembro: «en un sólo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres». No habla ya de varón y hembra. Pablo se da cuenta que el primitivo mensaje de libertad provoca unos movimientos muy problemáticos entre las mujeres. Y usa ahora un lenguaje más cauto.

Es interesante observar que una carta posterior de la tradición paulina, la carta a los Colosenses, reproduce también esta fórmula bautismal, en la versión censurada: «Despojaos del hombre viejo con sus obras y revestíos del hombre nuevo..., donde no hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo en todos» (Col 3,9-11).

Pablo es inflexible y no cede en la superación de toda diferencia entre circuncisión e incircuncisión, entre judío y gentil. Llega a tener, por este motivo, un duro enfrentamiento con el mismo Pedro (Gal 2,11-14). Y es que en este tema se jugaba Pablo la universalidad del cristianismo y la viabilidad de su proyecto misionero. Ante la mujer mantiene una actitud muy

diferente y no se empeña con el mismo rigor en sacar todas las consecuencias de su declaración inicial. Al contrario, el mismo interés de la extensión del cristianismo, la viabilidad de su proyecto misionero, le llevan a amortiguar la conflictividad que la actitud de muchas mujeres cristianas provocaba en aquellos momentos.

Pero la postura de Pablo es muy compleja. En primer lugar, proclama la ventaja de permanecer sin casarse, en lo que coincide con los interlocutores del capítulo 7. «Mi deseo sería que todos los hombres fuesen como yo» (v. 7). «Yo os quisiera libres de preocupaciones. El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo...» (v. v. 32-34). A los jóvenes les recomienda que no se casen.

Dos observaciones para comprender a Pablo en este punto:

1. Situado en su contexto histórico, este consejo es una verdadera subversión del orden social. Lo que está en juego no es la renuncia al sexo, sino la liberación de las estructuras patriarcales. La situación de las vírgenes Vestales de Roma se consideraba un privilegio, y, aunque tenían una vida muy regulada, bajo muchos aspectos eran las mujeres más emancipadas (38). Augusto había introducido una severa legislación sobre el matrimonio para fortalecer la familia patriarcal tradicional. Favorecía el alto número de nacimientos y de hijos; imponía sanciones y fuertes tasas a los solteros; a una viuda sólo se le permitía que permaneciera sin volverse a casar si había cumplido ya los cincuenta años de edad (39). Al final del siglo I, Domiciano reforzó aún más esta legislación. El consejo de Pablo de permanecer libre de los vínculos del matrimonio era un ataque frontal a la ley existente y a los valores culturales dominantes, sobre todo teniendo en cuenta que se dirigía a personas de los centros urbanos del imperio (40).

(38) S. B. POMEROY: *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, New York, 1975, pág. 213. L. PINKUS: *Il mito di Maria. Un approccio, simbolico*, Roma, 1986, pág. 138: «Sabemos que en la antigüedad, sobre todo en las religiones de Asia, en el triángulo comprendido entre el Tigris y el Eufrates, como también en el Mediterráneo oriental y después en la India, la virginidad «sacra» significaba, ante todo, autonomía de lo masculino y, también, del conformismo con los valores y comportamientos de las culturas respectivas. No es una casualidad que las vírgenes «sacras» rompiesen a menudo con modalidades que a nosotros nos resultan paradójicas (prostitución sagrada), las redes de sujeción a las normas sociales de la relación hombre-mujer y de la sexualidad.»

(39) P. E. CORBETT: *The Roman Law of Marriage*, Oxford, 1930, págs. 120 y sig.

(40) E. SCHÜSSLER FIORENZA: o. c. en nota 1, pág. 225. La virginidad como libertad de las estructuras patriarcales en Cipriano, «De habitu Virg 22» (CSEL, 3, 1, pág. 203), y Leandro de Sevilla, «De institut. virg., prefacio» (PL 72, 880 A). Es notable la figura de Tecla, que aparece en los *Hechos de Pablo y Tecla*, que renuncia al matrimonio, lo cual es considerado

Podemos imaginarnos cómo tenía que sonar el celibato cristiano, leyendo el duro ataque de Epicteto a los epicúreos por no casarse: «En el nombre de Dios, ¿puedes imaginar una ciudad epicúrea? Uno dice “yo no me caso”. “Ni yo tampoco”, dice otro, “la gente no debería casarse”. “No tengas hijos, no cumplas tus deberes de ciudadano.” ¿Qué te imaginas que sucedería entonces? ¿De dónde vendrían los ciudadanos?, ¿quién los educaría? Trae un joven y edúcale según tus doctrinas. Tus doctrinas son malas, subversivas de la ciudad, destructoras de la familia, malas para las mujeres. Renuncia a estas doctrinas...» (41).

2. Para Pablo es necesario ser célibe para poder ser plenamente misionero cristiano, porque el casado y la casada no tienen más remedio que «ocuparse de las cosas del mundo» (1 Cor 7,32-34). Afirmación que resulta contradictoria, porque como ya hemos visto, Pablo menciona a varios matrimonios que son misioneros de su mismo rango.

Pero Pablo no sólo afirma las ventajas del celibato. Defiende el matrimonio contra las tendencias ascéticas que lo negaban. El énfasis y reiteración con que subraya la reciprocidad y la igualdad de las relaciones entre los sexos es notabilísimo y no encuentra parangón ni en la sociedad judía ni en la pagana de su tiempo (cfr. 1 Cor 7,3.4.5 10-11. 12-14.16) (42). En esto Pablo parece recoger muy fielmente la tradición de Jesús (43). Y, por cierto, nunca pone la unión entre el varón y la hembra en función de la procreación.

Pablo hace más aún. Defiende la estabilidad del matrimonio, incluso cuando uno de los cónyuges se hace cristiano y el otro no. «Si un hermano tiene una mujer no creyente y ella consiente en vivir con él, no la despidas. Y si una mujer tiene un marido no creyente y él consiente en vivir con ella, no la despidas» (v. v. 12-13). Sorprende porque el judaísmo consideraba roto el vínculo en estas circunstancias. ¿Por qué esta actitud de Pablo?

una subversión intolerable e intentan matarla. Sobre los reproches que se dirigieron a la Iglesia primitiva de alterar el orden social por la repercusión de su doctrina en muchas mujeres: D. L. BALCH: *Let Wives be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*, Michigan, 1981, páginas 65-80. R. E. BROWN: *The Churches the Apostles Left Behind*, New York, 1984, págs. 43 y sigs. W. A. MEEKS: o. c. en la nota 30,23-25. D. C. VERNER: *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles*, Chico-California, 1983, págs. 64-79, 185 y sig.

(41) Epicteto 3.7.19-29.

(42) W. A. MEEKS: art. c. en la nota 27, págs. 199 y sig. R. SCROGGS: art. c. en la nota 27, pág. 295. J. Y. THERIAULT: «La femme chrétienne dans les textes pauliniens», *ScEsp*, XXXVII, 1985, pág. 303.

(43) W. KLASSEN: art. c. en la nota 36, pág. 200.

Hay un objetivo misionero: no se puede perder la esperanza de convertir a la parte no cristiana (v. 16). Pero esto no lo explica todo. Hay, además, el intento de mostrar que en toda circunstancia se puede ser cristiano. Por eso repite que «cada uno permanezca en el estado en que le encontró el Señor» (v. v. 17.20.24). Responde al plan misionero de Pablo de hacer del cristianismo una realidad viable, posible en diversas situaciones, y, por tanto, con capacidad de extensión. Esta es la razón del éxito histórico de la forma paulina de cristianismo.

Pero hay una clave sociológica que subyace a la opción de Pablo por la estabilidad del matrimonio: su deseo de que los cristianos respeten la casa patriarcal tradicional, que era la estructura básica de aquella sociedad. Quiere evitar al cristianismo las acusaciones que se le dirigían de romper las casas, perturbar a las mujeres y, por tanto, subvertir el orden social.

Pablo reconoce diversas posibilidades de existencia cristiana. Pero hay que decir más. Su proyecto pastoral contenía una ambigüedad latente en su relación con el mundo, en su relación con las estructuras patriarcales, en su consideración de la mujer. El pensamiento y la actitud de Pablo se pueden desarrollar en sentidos distintos y hasta contrapuestos.

C) EL VELO DE LAS MUJERES (1 Cor 11,2-16) (44)

La ambigüedad de Pablo se pone de manifiesto en la solución que da a un problema concreto y muy candente que le presentan los corintios: el de la actitud de algunas mujeres en el culto. Se trata de un texto enrevesado, en el que se combina el Pablo judío, que hace un *midrásh* a partir de los textos del Génesis sobre la creación del hombre, y el Pablo cristiano, que promueve unos valores nuevos y alternativos.

Hay un dato indiscutible: algunas mujeres oran y profetizan en el culto como dirigentes oficiales (v. 5). Pablo lo admite como algo obvio. El problema es que las mujeres realizan estas tareas con la cabeza descubierta (sin velo) y, quizá, con el pelo suelto.

Y aquí surge el problema. La forma de vestir y el porte en general tienen un alto valor simbólico. Las mujeres corintias rompían las convencio-

(44) Con muchos intérpretes actuales considero que no es de Pablo, sino una interpolación posterior, 1 Cor 14,33b-35: 1, porque el «cállense las mujeres en las asambleas» es contradictorio con el papel que Pablo reconoce a las mujeres, que pueden orar y profetizar oficialmente (1 Cor 11,5); 2, estos versículos no son coherentes con el contexto; 3, coinciden con 1 Tm 2,11-15, que es un texto claramente deuteropaulino. Defiende la naturaleza interpolada del texto y presenta bien la problemática J. MURPHY O'CONNOR: «Interpolation in 1 Cor», CBQ, 48, 1986, págs. 81-94.

nes sociales y expresaban su conciencia de libertad e igualdad. Es decir, sacaban las consecuencias de la fe en la que les habían instruido: «en Cristo no hay varón y hembra» (Gal 3,28). Pero esto resultaba enormemente perturbador y escandaloso. Se crean problemas en el desarrollo de la asamblea y se escandaliza a los no cristianos, a los que, Pablo dice, debe admitirse a las reuniones para que conozcan a la comunidad (14,23).

Ante esto, el apóstol quiere que se respeten las convenciones sociales y que las mujeres se cubran la cabeza. Hace un argumento que resulta un tanto artificial. Le sale a Pablo el escriba que es y comenta Gen 1-2: «no procede el hombre de la mujer, sino la mujer del hombre. Ni fue creado el hombre por razón de la mujer, sino la mujer por razón del hombre» (v. v. 8-9). Parece que admite una cierta subordinación natural de la mujer al hombre y quiere que este orden se mantenga y la mujer se vele. Pero después sigue el Pablo cristiano y dice: «pero en el Señor —es decir, en la comunidad cristiana, según los valores del evangelio— ni la mujer sin el hombre, ni el hombre sin la mujer. Porque si la mujer procede del hombre, el hombre, a su vez, nace mediante la mujer— y todo proviene de Dios» (v. v. 11-12).

En toda esta sección (cap. 11-14) Pablo habla del orden en las asambleas y considera como criterio básico «la edificación de la comunidad», es decir, la extensión y consolidación de la Iglesia. Reconoce, desde un punto de vista cristiano, la igualdad radical de los sexos y admite las funciones dirigentes de las mujeres en las asambleas, pero les exige prudencia y que no hagan ostentación de su libertad con un comportamiento externo que planteaba graves problemas a la comunidad en su vida interna y en su relación con la sociedad. A diferencia de la actitud que mantiene en el problema de las relaciones con los paganos, aquí pide a las mujeres flexibilidad y sumisión a determinadas normas patriarcales. La actitud del apóstol es muy matizada y no diluye la capacidad de innovación histórica de la fe. El problema va a estar en cómo va a ser desarrollado muy pronto por la tradición que lleva su nombre (45).

(45) El velo es lo que esconde, protege, oculta, hace públicamente invisible. Se ha asociado siempre en las antiguas culturas orientales con el silencio, anonimato y modestia, que corresponden a las mujeres. En la cultura cristiana han sido, sobre todo, las monjas quienes han personificado esta imagen de la mujer. Aún hoy «tomar el velo» sirve para expresar la entrada en la vida religiosa. En tiempos muy diferentes, movimientos de mujeres han visto en el velo el símbolo de lo que se opone a su desarrollo como personas. Las religiosas, que han llevado tanto tiempo el velo de forma silenciosa y sumisa, cuestionan ahora el hábito y la forma de vestir. Y cuentan con la oposición, bien patriarcal, por cierto, de superiores eclesiásticos varones. No son pequeñeces, pues tienen gran valor simbólico y, en el fondo —entre otras cosas—, plantean el derecho de la mujer a su autodeterminación y emancipación.

3. La tradición postpaulina

El pensamiento de Pablo es desarrollado en línea totalmente patriarcal por la tradición canónica y oficial que reclama su nombre. Esta posibilidad estaba presente en el apóstol, pero no era la única, y, de hecho, otra tradición lo va a interpretar de forma radicalmente distinta; pero esta tradición no va a ser oficializada, sino combatida por la Iglesia. Y así se ha condicionado la comprensión posterior que del mismo Pablo ha existido.

Se pueden distinguir dos estadios en la tradición paulina canónica, que denomino postpaulinismo y deuteropaulinismo. Por tradición postpaulina entiendo unos escritos cercanos al apóstol, pero que no proceden de él, aunque sí de su círculo. Se trata de las cartas a los Colosenses y a los Efesios, a los que se puede añadir 1 Pedro.

Encontramos en ellas los famosos «códigos domésticos», que, en sustancia, legitiman la estructura patriarcal de la casa y el puesto del *paterfamilias* como señor, padre y amo (46). «Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos... Hijos, obedeced en todo a vuestros padres... Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos...» (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1 Pd 2,18-3,7; 5,1-5). Ciertamente aparece una cierta reciprocidad de comportamientos, pero las referencias teológicas se usan abrumadoramente para inculcar la docilidad de la parte sometida y apenas nada para la benevolencia del señor.

Estos códigos recogen una tradición griega muy antigua sobre la *oikonomia* u orden de la casa, que inculcaba la moral patriarcal. Las relaciones del *paterfamilias* con la mujer, con los hijos y con los esclavos era el núcleo de la casa, que, a su vez, constituía la piedra angular de toda la sociedad. La ciudad-estado no era sino la extensión de la casa. Por tanto, alterar la casa era alterar la *polis*, subversión política. Por eso cuando la Iglesia acepta los códigos domésticos y legitima la subordinación de la mujer, tiene, al mismo tiempo, una pretensión política latente, que bien pronto iba a aflorar. Se estaban poniendo las condiciones para hacer del cristianismo la ideología del imperio. La patriarcalización y la institucionalización, de hecho, eran aspectos de un mismo proceso.

En 1 Pd se da un paso más y se percibe con claridad: 1, que el código tiene una intención apologética y pretende evitar las críticas que contra la

(46) He estudiado ampliamente estos códigos en *La evolución de la Iglesia primitiva a la luz de los códigos domésticos: entre la encarnación y la mundanización*, trabajo presentado en el II Simposio Bíblico Nacional (Córdoba, septiembre 1985), y que está a punto de aparecer, junto con las demás ponencias, en edición de la Fundación Bíblica Española.

Iglesia se dirigen. Para ello las mujeres deben aceptar el orden patriarcal. «Tened en medio de los gentiles una conducta ejemplar a fin de que, en lo mismo que os calumnian como malhechores, a la vista de vuestras buenas obras den gloria a Dios en el día de su visita» (2,12; cfr. 3,15. Entre ambas afirmaciones está el código de 2,18-3,7); 2, que el código va unido a la exhortación a ser sumisos a las autoridades políticas: «sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana: sea al rey, como soberano; sea a los gobernantes, como enviados por él...» (2,13-14). Es decir, se explicita la función de legitimación socio-política del código patriarcal.

4. La tradición deuteropaulina

Se trata de las Cartas Pastorales (47), escritas en nombre de Pablo, pero que reflejan una situación eclesial bastante posterior. No están dirigidas, como las cartas paulinas auténticas, a comunidades, sino a líderes individuales. El proceso de institucionalización está bastante avanzado y, lógicamente, también el de patriarcalización. La mujer debe oír la instrucción en silencio, no puede enseñar (1 Tm 2,11-12), lo que se opone a la praxis admitida por Pablo; debe someterse sumisa al marido. Se justifica diciendo que «Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer, que, seducida, incurrió en transgresión» (v. 13-14). Pero el Pablo auténtico no veía nunca a la mujer ni como tentación para el hombre ni como responsable del primer pecado (Rom 5,12-19) (48). Acaba restringiendo el papel de la mujer a la mera maternidad (v. 15), función que Pablo, en su discusión sobre la relación entre el hombre y la mujer en 1 Cor, nunca menciona.

La legitimación del orden patriarcal va acompañada de la aceptación sin reservas del orden político del imperio (1 Tm 2,1-2; Tit 3,1).

Hemos visto que en la tradición postpaulina se justificaba la casa pa-

(47) Sobre las Pastorales, para mi objetivo es especialmente valiosa la obra de D. C. VERNER citada en la nota 40.

(48) Pablo también conoce la historia de la seducción de Eva por Satán «disfrazado de ángel de la luz», pero mientras ve en Eva el tipo de toda la comunidad en peligro de ser seducida por los falsos maestros (2 Cor 11,2-6.12-15), el autor de 1 Tm extrae del relato una conclusión general sobre la debilidad eterna de la mujer. Esta forma de justificar la subordinación de la mujer se encuentra en el Antiguo Testamento (Ecl 25,24-25). El considerar a la mujer principio de tentación para el hombre ha dado pie a innumerables aberraciones y curiosidades. Por ejemplo, los monjes ortodoxos del monte Athos han expulsado siempre de éste incluso a los animales hembras, y recientemente han prohibido el acceso a los hombres con pelos largos, porque parecen mujeres.

triarcal. La tradición deuteropaulina va más allá: el modelo de la casa patriarcal sirve para configurar la vida y las relaciones internas de la comunidad cristiana. Se patriarcaliza la Iglesia, que es llamada la «casa de Dios» (Tm 3,15). Por eso, hay que elegir para *episkopos* a un *paterfamilias* probado y de buena casa (1 Tm 3,2-7; Tit 1,7-9). Lógicamente, la mujer va siendo relegada también en el interior de la comunidad cristiana.

En la tradición deuteropaulina se plantea el problema de «las viudas» (1 Tm 5,2-16) (49). Hay que entender por tal grupo formado por mujeres cristianas no vinculadas a varón y que contaban con un reconocimiento eclesial. Quizá se pueda hablar de «comunidad cristiana de mujeres». A medida que la patriarcalización progresaba, el grupo de las viudas crecía, porque muchas mujeres lo veían como el único medio para mantener una forma de vida relativamente emancipada. Pero este grupo de mujeres incoordinaba y creaba problemas. Por eso, el autor quiere que se reduzca su número. Para ello, ordena que todas las jóvenes se casen. Es decir, contradice frontalmente a 1 Cor 7, donde recomendaba la virginidad. Pero la experiencia ha demostrado que este tipo de mujeres creaba demasiados conflictos. Más aún, sólo podrán admitirse como vírgenes «inscritas» a las mayores de sesenta años (para respetar la ley de Augusto), y que hayan dado previamente buena cuenta de su aceptación de los valores de la sociedad patriarcal (1 Tm 5,9-10).

Las mujeres no pueden enseñar en la Iglesia; sin embargo, las ancianas pueden instruir a las jóvenes, precisamente, y sólo en los valores domésticos tradicionales, para que sean «amantes de sus maridos y de sus hijos... sumisas a sus maridos, para que no sea injuriada la Palabra de Dios» (Tit 2,3-5).

IV. LA CUESTION FEMENINA, PROBLEMA CENTRAL EN EL CRISTIANISMO DE LOS SIGLOS II-III

1. De la marginación, a la disidencia

El conflicto suscitado por las mujeres en la vida interna de la Iglesia y en sus relaciones con la sociedad no amainó a lo largo de los siglos II-III. La patriarcalización de la vida eclesial no se realizó sin oposición y tuvo

(49) La obra citada de D. C. VERNER y J. M. BASSLER: «The Widow's tale: a fresh look at 1 Tm 5,3-16, *JBL*, 103, 1984, págs. 23-41.

que sobreponerse a una teología y a una praxis que reconocía el protagonismo y liderazgo de las mujeres. El cristianismo primitivo encontró un eco particular entre ellas. Algunas de las acusaciones en su contra son, precisamente, que corrompe a las mujeres (50).

El conflicto es especialmente virulento en Asia Menor, donde el papel de la mujer es muy activo (51). De esta región proceden las Pastorales que combaten reiteradamente «doctrinas extrañas», que tienen una gran aceptación entre las mujeres y que, quizá, son propagadas por ellas mismas. Doctrinas que —dice 1 Tm 4,3— «prohíben el matrimonio» y que, por eso, eran vistas por muchas mujeres como liberación de la sumisión patriarcal. En el mismo contexto se tacha a estas doctrinas de «cuentos de viejos» (4,7), lo que puede ser indicio de que no sólo calan entre mujeres, sino de que ellas son quienes las difunden. Además, si las Pastorales prohíben con tanta fuerza a las mujeres enseñar, es porque lo hacían, y esto molestaba.

Las Pastorales reivindican la autoridad de Pablo para combatir estas doctrinas. Pero también estas «doctrinas extrañas» reclaman el nombre de Pablo. El pensamiento del apóstol es ambiguo, e interpretaciones opuestas reivindicaron su nombre y su autoridad. Lo que ha sucedido es que la tradición deuteropaulina, la más androcéntrica y acomodaticia al imperio, prevaleció y fue canonizada. Y esto ha determinado decisivamente la comprensión posterior de Pablo, que ha sido leído a la luz de las Pastorales. Probablemente, en el mismo círculo en que se escriben las Pastorales se introducen los versículos 1 Cor 15,33 b-35 (que responden a 1 Tm 2,11-15, pero que son opuestos al pensamiento paulino auténtico) para llevar al apóstol a su campo e impedir que sus adversarios puedan recurrir a él.

Un escrito muy interesante, *Los Hechos de Pablo y Tecla*, apócrifo del siglo II y procedente de Asia Menor, es un exponente de la tradición paulina emancipadora de la mujer. Las doctrinas combatidas en las Pastorales son las defendidas en estos Hechos apócrifos, que también pretenden basarse en la autoridad de Pablo (52). Una mujer, Tecla, después de escuchar a Pablo, decide no casarse, lo que es considerado un delito, y por dos ve-

(50) Celso, en «Orígenes», C. Cel., 3.55; Porfirio, en S. Agustín, *De civit. Dei*, 19,23. Es muy interesante observar que Marción transmite una variante de Lc 23,2 según la cual a Jesús le acusan de que «corrompe» a las mujeres y a los niños.

(51) Datos en A. HARNACK: *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, t. II, Leipzig, 1924⁴, págs. 52-66.

(52) S. DAVIES: *The revolt of the Widows: The Social World of the Apocriphal Acts*, London-Amsterdam, 1980. D. MACDONALD: «Virgins, Widows and Paul in Second Century Asia Minor», *Seminar Papers SBL*, 1979, vol. 1, págs. 169-184.

ces la condenan a muerte; los hombres gritan contra Pablo: «ha corrompido a todas nuestras mujeres»; Tecla, que es enviada a predicar por Pablo, suscita un enorme entusiasmo entre las mujeres, y muchas se convierten. Es muy significativo que esta obra fuese tenida en mucha consideración, e incluso reconocida como canónica, en varias iglesias (53). De su influjo informa Tertuliano cuando cuenta que hay quienes reivindican la autoridad de Tecla para reconocer a las mujeres el poder de enseñar y de bautizar (54).

Pero iban a ser, sobre todo, grupos considerados heréticos los que seguirían utilizando los Hechos de Pablo y Tecla. Y es que a medida que la mujer fue quedando marginada en la gran iglesia, su papel y protagonismo aparece en grupos cristianos disidentes. Marción permitía a las mujeres administrar el bautismo y realizar funciones oficiales (55). Montano promueve un movimiento espiritual y profético acompañado de dos mujeres, Maximila y Priscila, en el que otras mujeres desempeñaron un papel eminente. Tanto los marcionistas como los montanistas pretenden basarse en la teología de Pablo. El autor del *Apocalipsis* se enfrenta con una profetisa de Tiatira, a la que en plan denigratorio llama «Jezabel», y cuyo influjo no puede contrarrestar. Es significativo que, más tarde, esta ciudad de Tiatira se convirtiese precisamente al montanismo. También entre los gnósticos tuvieron un gran papel las mujeres: Marcos, de la escuela de Valentín tiene especialmente mujeres entre sus seguidores y les permitía celebrar la Eucaristía (56). Frimiliano, obispo de Cesarea, en Capadonia (siglo III), escribe sobre una mujer que bautizaba y celebraba la Eucaristía (57). Epifanio dice que una profetisa llamada Quintila fundó una secta en Pepuza (Frigia) en la que mujeres eran obispos y presbíteros «como si no hubiera diferencia de naturaleza» (58).

A la vez, en la gran iglesia la polémica denigratoria contra la mujer se acentuaba. Juan Crisóstomo reconocía que al principio había mujeres misioneras itinerantes, pero —explicaba— esto era posible por «la condición

(53) Una edición cómoda en M. ERBETTA: *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. II Atti e Leggenda*, Casale, 1966, págs. 258 y sigs.; datos sobre la acogida de la obra en la intraducción, págs. 250-252.

(54) De baptismo 17.

(55) Epifanio, *Haereses* 42,3,4; Tertuliano, *Adv. Marc.* I, 14; III,22.

(56) Irineo, *Adv. Haer.* I, 13,2.

(57) Cipriano, *Ep.* 74.10-11.

(58) *Hereseis* 49,2.

angélica» del momento (59). No es raro que se acuse a la mujer de la tentación del hombre e, incluso, que se vea en ella el principio de todas las herejías (60).

Sin embargo, también el cristianismo ortodoxo siguió manteniendo durante estos primeros siglos una atracción especial para las mujeres. Son mujeres los primeros miembros del orden senatorial que ingresaron en la Iglesia (61), y son también matronas romanas las donantes de las primeras «iglesias titulares» (62). Los ejemplos se podrían multiplicar. Un historiador ha llegado a decir que «vista desde afuera, la iglesia de la época patrística se parecía sospechosamente a un grupo dominado y regulado por mujeres» (63). Pero, en realidad, muy pronto se les cerró lo institucional, y su protagonismo se centró en lo ascético y carismático y aun en esto no tardaron en surgir los sistemas patriarcales de control.

2. Pervivencia y legitimidad de las tradiciones emancipatorias

El conocimiento del pasado abre perspectivas de futuro y se debe traducir en operatividad en el presente. Quienes reclaman una modificación sustancial de la situación de la mujer en la Iglesia tienen buenos argumentos en la historia de los orígenes cristianos. Se impone reconocer los condicionamientos culturales y políticos de la historia del cristianismo y recuperar las posibilidades perdidas en lo que fue la disidencia cristiana. Es decir, se requiere una consideración de la herejía no sólo como el error desechado, sino también como la opción que perdió y la oportunidad que se sofocó. Hay que reconocer que históricamente, a veces, bajo capa de legitimación teológica se han encubierto prejuicios e intereses bien opuestos a la causa del Dios de Jesús. El sentido teológico del estudio histórico del cristianismo no es la búsqueda de autojustificación, sino de conversión. Quiero acabar con una última observación. La iglesia que escribe la carta a los Colosenses se acomoda a la sociedad patriarcal y pide la sumisión de

(59) E. A. CLARK: «Sexual Politics in the Writings of John Chrisostom», *ATHR*, 59, 1977, pág. 15.

(60) Jerónimo 1,48.

(61) W. ECK: «Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.», *Chrion*, 1, 1971, págs. 381-406.

(62) A. HARNACK: o. c. en la nota 51, págs. 846 y sigs.

(63) W. S. BABCOCK: «In Memory of Her from a "Patristic" perspective. A Review Article», *The Second Century*, 4, 1984, págs. 182.

los *hijos*, de los *esclavos* y de las *mujeres*, al mismo tiempo, y paradójicamente, escribe el evangelio de Mc y recupera las tradiciones radicales de Jesús. Y este evangelio es un esfuerzo catequético por hacer comprender a unos discípulos «que tienen los pensamientos de los hombres», la inversión de los valores del poder y del prestigio. Los *niños* son los preferidos (10,13-16). Jesús se hace como un *esclavo* (10,41-45). Cuando todos los discípulos abandonan a Jesús (14,50), son unas *mujeres* las que le siguen hasta el final (15,47). En los discípulos del evangelio de Marcos, que no acaban de comprender ni de entender (8,16 ss.; 6,52), está reflejada una iglesia que se acomoda a la sociedad patriarcal y para la cual Jesús es una instancia crítica radical.

El hecho de que se canonizasen tanto las Cartas Pastorales como el evangelio de Marcos nos indica la complejidad de la vida de la Iglesia primitiva. No es posible admitir ambas tradiciones —y su unidad eventual— sin reconocer la tensión existente entre ellas. Pero el hecho de que la Iglesia haya puesto en primer lugar los evangelios y los haya rodeado de una estima muy particular, indica que reconoce los principios carismáticos de Jesús como su norma fundamental y legitima la crítica institucional desde ellos. Ciertamente, de este proyecto de Jesús surgen exigencias emancipatorias de la mujer muy críticas para la sociedad y para la Iglesia. Estamos legitimados y obligados a promoverlas.