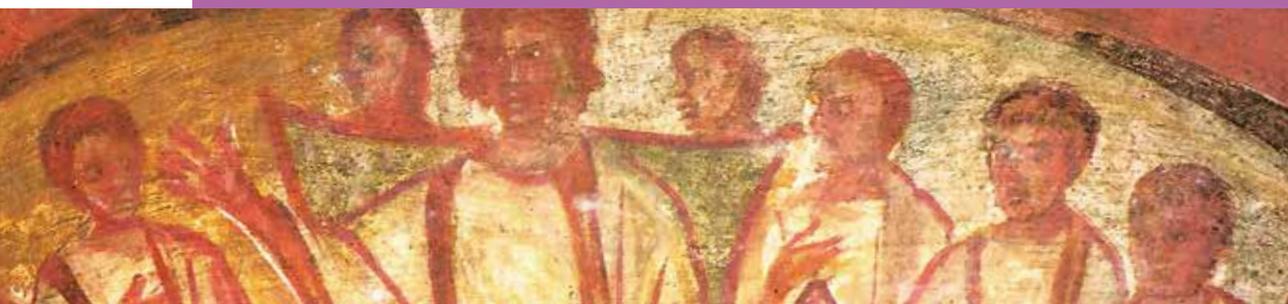


El Nuevo Testamento

Las cartas del Nuevo Testamento

Uta Poplutz - Korinna Zamfir (eds.)

LA BIBLIA
Y LAS MUJERES



LA BIBLIA
Y LAS MUJERES

Las cartas del
Nuevo Testamento



La Biblia y las mujeres
Colección de exégesis, cultura e historia

www.bibleandwoman.org

COORDINADORAS GENERALES

Mercedes Navarro Puerto

Madrid, España

Irmtraud Fischer

Universidad de Graz, Austria

Adriana Valerio

Universidad de Nápoles, Italia

Charlotte Methuen

Universidad de Glasgow, Reino Unido

EDITORIALES

Editorial Verbo Divino

Área hispana

Kohlhammer

Área alemana

Il Pozzo di Giacobbe

Área italiana

Society of Biblical Literature/Brill

Área anglófona

Las cartas del Nuevo Testamento

Uta Poplutz - Korinna Zamfir (eds.)

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección: Francesc Sala
Imagen de cubierta: *Jesús con sus discípulos en la última cena*. Fresco de las catacumbas de San Domitila (Roma, s. IV d.C.).

© Editorial Verbo Divino, 2024

Tratamiento del texto: NovaText, Huarte (Navarra)

Depósito legal: NA 1.308-2024

ISBN: 978-84-1063-054-3

ISBN ebook: 978-84-1063-055-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

ÍNDICE

Siglas y abreviaturas	9
<i>Uta Poplutz y Korinna Zamfir</i> Introducción	17
1. RETÓRICA Y CONTEXTO	
<i>Peter Lampe</i> Observaciones sobre la retórica de género en las cartas	31
<i>Korinna Zamfir</i> Más allá del <i>topos</i> de la mujer ama de casa: trabajo, evergetismo y funciones religiosas en el mundo grecorromano	43
<i>Bernadette Brooten</i> Cargos femeninos en las antiguas sinagogas judías (principalmente siglos II-VII e.c.)	65
2. LA MUJER EN EL HOGAR ANTIGUO (<i>OIKOS</i>)	
<i>William R. G. Loader</i> Mujeres y sexualidad	89
<i>Christine Gerber y Tanja Forderer</i> Las cartas del Nuevo Testamento sobre las esposas, la separación y el divorcio	105
<i>Annette Bourland Huizenga</i> Madres en contexto: intersecciones de cartas y vidas	127

<i>Angela Standhartinger</i> Deberes relativos a la vejez: las ancianas en la literatura epistolar del Nuevo Testamento	143
<i>Michael Sommer</i> ¿Contrastes nítidos? 1 Tim 5 y los estereotipos helenísticos romanos sobre las viudas	159
<i>María José Schultz Montalbetti</i> La sumisión de las mujeres en la Primera Carta de Pedro	175
 3. LAS MUJERES EN LA ASAMBLEA DE LA IGLESIA (EKKLESIA)	
<i>Dominika Kurek-Chomycz</i> ¿Trabajar juntas, liderar juntas? Mujeres apóstolas, colaboradoras y anfitrionas de <i>ekklesiai</i> domésticas, según testimonian las cartas paulinas	189
<i>Korinna Zamfir</i> Las mujeres como maestras y discípulas en el <i>corpus paulinum</i>	209
<i>Marinella Perroni y Silvia Zanconato</i> Virginidad y apostolado: el ejemplo de Pablo	229
 4. LA RETÓRICA DEL GÉNERO	
<i>Silke Petersen</i> ¿Obediencia y subordinación o igualdad y liberación de las mujeres? Una contribución a la historia de la transmisión de las cartas paulinas	245
<i>Marianne Bjelland Kartzow</i> ¿Una polifonía de silencio y palabras? Las ambiguas voces femeninas del <i>corpus paulinum</i>	261
<i>Heidrun Mader</i> Agar, la esclava circuncidada, y Sara, la mujer libre no circuncidada	277
 5. LA TEOLOGÍA DEL GÉNERO	
<i>Beate Kowalski</i> Caracterizaciones femeninas de Dios en las cartas del Nuevo Testamento	291
<i>Miklós Szabó</i> El poder de la mujer en la fe: las mujeres como modelos de fe en la Carta a los Hebreos	307

<i>Elisa Estévez López</i>	
La mujer: de compañera a «engañada engañadora».	
Recepción de Gn 1–3 en las cartas del Nuevo Testamento	321
Bibliografía	337
Editoras responsables y autores	375
Índice de citas bíblicas	379

I. Retórica y contexto

OBSERVACIONES SOBRE LA RETÓRICA DE GÉNERO EN LAS CARTAS

Peter Lampe
Universidad de Heidelberg (Alemania)

A Ute Eva Eisen en su especial cumpleaños 2021

Examinar la retórica de género no significa ocuparse esencialmente de los contenidos relacionados con el género, sino más bien centrarse en la ética del lenguaje, en la forma en que las diferencias de género se introducen o deberían introducirse en el discurso según las normas de la teoría retórica. Ambos aspectos, el descriptivo y el normativo, son importantes. Por ejemplo, cuando en las Cartas Pastorales se habla de las mujeres utilizando la sátira –como veremos–, esto dice algo sobre la retórica de género de estos escritos, y se plantea la cuestión de si esto se corresponde o no con las buenas normas retóricas, es decir, ético-lingüísticas de la Antigüedad y del presente.

Según las teorías antiguas o modernas del lenguaje y de la retórica, ¿cómo deben abordarse las cuestiones de género? Aunque no existen teorías antiguas sobre cómo expresar las diferencias de género, se pueden aplicar algunos principios de la buena retórica a los textos paleocristianos relacionados con el género y cuestionar si los textos cumplen estas normas retóricas más generales¹. Este artículo se limita a cinco ejemplos; aún queda mucho por hacer, por ejemplo, en lo que se refiere a la relación entre lenguaje prescriptivo y descriptivo o a las metáforas de la feminidad y la masculinidad.

¹ Véase el interesante estudio de Beate Kowalski sobre las metáforas de la feminidad en este volumen.

1. ¿ATENCIÓN A LOS DEMÁS Y EMPATÍA?

Según Quintiliano, una buena preparación del discurso incluye prestar atención a los demás, ponerse en el lugar de los otros, especialmente durante la preparación de los discursos judiciales en el foro. De esta manera empática, según Quintiliano, se pueden elaborar argumentos más eficaces:

Quando me veía envuelto en litigios judiciales, procuraba familiarizarme con todas las circunstancias relacionadas con el caso [...] Cuando me había formado una idea general de estas circunstancias, procedía a considerarlas tanto desde el punto de vista de mi adversario como desde el mío propio (*Inst.*, 7.1.4).

El orador debe ponerse en la posición de una tercera persona –a saber, [en este ejemplo] en la posición del juez– e imaginar que el caso está siendo juzgado ante él mismo [es decir, el orador], y suponer que el punto que habría tenido más peso para él mismo si hubiera juzgado el caso [como juez] es probable que sea el que mayor influencia tenga sobre el juez real (*Inst.*, 12.8.15).

La empatía con los demás participantes es un requisito previo para una buena retórica. Para Paul Ricœur², la empatía era constitutiva de su concepto de hospitalidad lingüística. Los hablantes, los escritores o –de lo que trata principalmente el ensayo de Ricœur– los traductores acogen a los demás en su alteridad utilizando su lengua y siguiendo sus «pasos» lingüísticos para comprenderlos a su manera. Puede que incluso disfruten de la lengua, de la perspectiva de los demás. Como mínimo, respetan a los demás «poniéndose en sus zapatos» durante un rato mientras escriben o hablan.

Es cierto que Quintiliano y Paul Ricœur difieren en que el primero utilizó la empatía y el cambio de perspectiva para optimizar su alegato ante el tribunal, no para acomodarse lingüísticamente al otro. Más bien, el cambio de perspectiva mejoraba la capacidad del abogado para luchar con mayor eficacia, mientras que Ricœur aspiraba a una interacción más agradable y hospitalaria.

¿Estuvo el apóstol Pablo a la altura de sus pretensiones de empatía y cambio de perspectiva cuando trataba cuestiones controvertidas de género siendo hombre? Desde el punto de vista teológico, la primera mitad de 1 Cor 11, que trata del velo durante el culto, es el texto más flojo de todos los que escribió Pablo: todas las razones que aduce para apoyar la idea de que las mujeres deben cubrirse la cabeza durante el culto se desmoronan al examinarlas más de cerca³. Ni siquiera intenta comprender el punto de vista de las mujeres

² Cf. Paul RICŒUR, *On Translation* (trad. Eileen Brennan; Londres y Nueva York: Routledge, 2006), 10 («“hospitalidad lingüística”: donde el placer de habitar en la lengua del otro se equilibra con el placer de recibir la palabra extranjera en casa, en la acogedora casa de uno»), 23s *passim*.

³ Cf. en detalle Peter LAMPE, «Paulus und die erotischen Reizungen der Korintherinnen (1 Cor 11,2-16)», en Andreas RUFFING y Reiner KNIELING (eds.), *Men-specific Biblical Interpretation. Impulse für Forschung und Praxis* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 196-207.

corintias, ponerse en su lugar. En lugar de ello, se pone en la piel de un hombre de Oriente, de Tarso, en Anatolia oriental, donde, según Dion Crisóstomo, las mujeres de su época llevaban prendas parecidas al burka (*Or.* 33.48); obviamente, ver las cabezas descubiertas de las mujeres en Corinto causó al apóstol un choque cultural. En el versículo final de 1 Cor 11,26, Pablo parece dar a conocer la verdadera motivación por la que defiende que las mujeres se cubran la cabeza. Su motivación principal no es teológica, sino que afirma categóricamente: nosotros (en Oriente) no tenemos esta costumbre, ni tampoco las iglesias de Dios. *Causa finita*. Un marco cultural triunfa sobre el otro sin que Pablo tenga en cuenta lo que los otros tendrían que argumentar en favor de su posición. Un caso de sesgo cultural sin hospitalidad lingüística. Todas las demás «razones» –teológico-exegéticas– que Pablo esgrime, probablemente cuando ya ha tomado una decisión al respecto, son secundarias, y las corintias las habrían podido desmontar fácilmente si se les hubiera preguntado⁴.

Dos ejemplos⁵ pueden bastar. Mientras que en 1 Cor 11,3 (Gn 3,16) se coloca al hombre como *cabeza* (κεφαλή, *kephalē*) sobre la mujer⁶, unos capítulos antes, en 1 Cor 7,1-5, Pablo esboza un elaborado modelo de mutualidad, dotando a mujeres y hombres de los mismos privilegios y deberes en pie de igualdad y considerando a hombres y mujeres iguales en derechos y responsabilidades. No hay ningún atisbo de jerarquía, lo que concuerda con Gal 3,28: «No hay varón y mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús». Así pues, Pablo se contradice en 1 Cor 11,3 cuando vuelve a caer en patrones exegéticos patriarcales en relación con Gn 3,16. Además, las mujeres corintias podrían haber rebatido la exégesis de Pablo sobre Gn 3,16 citando no solo 1 Cor 7,1-5 y Gal 3,28, sino también otros textos autorizados. La mujer no es imagen del hombre (1 Cor 11,7), sino que, como el hombre, es *imagen de Dios*. Según Eclo 17,1-3 (cf. el plural αὐτούς, *autous*), Sab 2,23 y Gn 1,27 LXX, el ἄνθρωπος (*anthrōpos*), es decir, el hombre y la mujer, está hecho a imagen de Dios. Gn 5,1s LXX llama *Adán* tanto al hombre como a la mujer, ambos creados a imagen de Dios (ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς). En *este* sentido la mujer es semejante al hombre (ὅμοιος αὐτῷ, *homoios autō*), como se afirma en Gn 2,20 LXX. Las mujeres corintias podrían haber esgrimido argumentos con las Escrituras en la mano y haber acusado a Pablo de reproducir unilateralmente una exégesis patriarcal similar a la que más tarde defendió, por ejemplo, el Talmud de Babilonia (*Ketubot* 8a).

⁴ Cf. *ibid.*

⁵ Cf. *ibid.*

⁶ 1 Cor 11,7-9 justifica la subordinación de la mujer con Gn 1,26s (el hombre como imagen de Dios) y con Gn 2,18-23 (Eva fue formada de la costilla de Adán y no viceversa; fue creada por amor a él y no al revés).

Las mujeres corintias podrían haber rebatido con la misma facilidad los otros endebles argumentos de Pablo⁷, podrían haber desmenuzado sus justificaciones hasta que solo quedara una: un trasfondo cultural oriental, un código de vestimenta para las mujeres en el este del Imperio, que Pablo intentaba exportar a Corinto (1 Cor 11,26).

2. FORMAS MASCULINAS GENÉRICAS

Acabamos de interpretar ἄνθρωπος (*anthrōpos*) como género inclusivo (masculino genérico). ¿Es esto legítimo o anacrónico? Al menos según Gn 5,1s LXX es legítimo. Ahora es necesario examinar otras formas masculinas genéricas, su capacidad o incapacidad de ser inclusivas de todos los géneros. Los exégetas varones en particular se apresuran a afirmar que los primeros textos cristianos presuponían en su audiencia que todos los géneros estaban incluidos en el masculino genérico. No hay forma de comprobarlo, salvo en los casos en que el masculino genérico incluye *explícitamente* al menos a una mujer, como en Gn 5,1s LXX; también en Gal 3,28 el εἷς (*heis*, «uno») utilizado incluye explícitamente a las mujeres; en otros casos se habla directamente de las mujeres, p. ej. en Rom 6,7 (Andrónico y Junia) o en Rom 16,3 (Áquila y Prisca; cf. también 1 Cor 1,2; 7; 11). En Tit 2,9, sin embargo, queda la duda de si el autor, al utilizar el término genérico δοῦλοι (*douloi*, «siervos/esclavos»), pensaba también en las mujeres. De ser así, el autor habría aconsejado a los esclavos y las esclavas que fueran obedientes a sus amos en *todo*, que fueran agradables y no respondones. ¿Podía ser tan cínico el autor? Tal vez, porque los esclavos varones también corrían el riesgo de sufrir acoso sexual y violación por parte de sus amos.

Sean cuales sean las intenciones de los autores y autoras antiguos, si nos alejamos del autorcentrismo, tenemos que preguntarnos desde el punto de vista de la recepción estética si los lectores/as pensaban realmente en las mujeres cuando se utilizaba un masculino genérico. Es casi imposible averiguarlo en relación con el público antiguo, pero podemos investigar empíricamente la cuestión del masculino genérico en relación con los lectores/as actuales en una lengua bastante similar al griego. Cito algunas investigaciones sobre la lengua alemana, ya que el alemán está más cerca del griego que, por ejemplo, el inglés, al tener tres géneros y la capacidad de crear formas femeninas de sustantivos y adjetivos. Los resultados son desalentadores. Ya en 1996, Lisa Irmen y Astrid Köhnke⁸ documentaron que el 80% de las personas encuestadas (en total 45)

⁷ Cf. LAMPE, «Paul».

⁸ Loisa IRMEN y Astrid KÖHNCKE, «Zur Psychologie des 'generischen' Maskulinums», *Language & Cognition* 15 (1996) 152-166. A diferencia de Elke HEISE, «Sind Frauen mitgemeint? Eine empirische Untersuchung zum Verständnis des generischen Maskulinums und seiner Alternativen», *Language & Cognition* 19 (2000) 3-13, cabe criticar el número relativamente reducido de sujetos (45).

no asociaban a las mujeres con un masculino genérico en singular, sino que el 85 % las asociaban con los hombres. En 2000, Elke Heise⁹ publicó un estudio análogo (150 encuestados/as) con masculinos genéricos en plural. Por ejemplo, los niños (*Kinder*) o los empleados (*Angestellte*), para los que en alemán no existen formas femeninas, se imaginaron mayoritariamente como varones (en aproximadamente el 62,5 % de los casos). En cambio, en el caso de las «formas con barra» explícitamente inclusivas, como vegetarianos/as (*Vegetarien/innen*), aproximadamente la mitad de los encuestados/as imaginaron mujeres. Y tan pronto como se utilizó una versión con una I mayúscula en la terminación en lugar de una barra: vegetarianos/as (*VegetarienInnen*), alrededor del 62,5 % la asociaron con mujeres. Las cifras se basan en los valores medios de todos los encuestados/as. Al hacer la media de los sujetos femeninos y masculinos por separado, las mujeres, como era de esperar, imaginaron más personas femeninas que masculinas. Los resultados concluyentes fueron publicados en 2001 por Stahlberg y Sczesny¹⁰.

Los resultados son aún más reveladores si se añade un estudio de Lera Boroditsky *et al.* (2003)¹¹. Estudiaron sustantivos que denotan objetos y tienen un género gramatical, como *punte* (*Brücke*), que es femenino en alemán y masculino en español. El estudio muestra que la conceptualización de estos objetos depende en gran medida del género gramatical. Con *Brücke* (fem.) los encuestados/as alemanes asociaron adjetivos como *bello, elegante, frágil, apacible, bonito, esbelto*, mientras que los españoles/as asociaron *alto, largo, fuerte, robusto, altísimo*. Es difícil imaginar qué ocurría cuando se conceptualizaban objetos designados por palabras griegas como el femenino *πόλις* (*polis/ciudad*), ya fuera como la protegida de una diosa de la ciudad helenística o como la *polis* Jerusalén personificada. Esta última se convertía en una novia adornada con joyas preciosas (Ap 21,9-11) o se identificaba con madres como Agar o Sara, que a su vez representaban a determinados grupos (Gal 4,21-31)¹².

⁹ *Ibid.*, 3-13.

¹⁰ Dagmar STAHLBERG y Sabine SCZESNY, «Effekte des generischen Maskulinums und alternativer Sprachformen auf den gedanklichen Einbezug von Frauen», *PsR* 52 (2001) 131-140. Lecturas adicionales: véase, por ejemplo, Carolina CRIADO PÉREZ, *Invisible Women. Exposing Data Bias in a World Designed for Men* (Londres: Random House, 2020) (lamentablemente, el enfoque sigue siendo binario como en los estudios citados en las dos notas anteriores); Veit DINKELAKER y Martin PEILSTÖCKER (eds.), *G*tt w/m/d: Geschlechtervielfalt seit biblischen Zeiten* (Oppenheim a.R.: Nünnerich-Asmus, 2021); Todd PENNER y Caroline VAN DER STICHELE, *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses* (Leiden: Brill, 2007); Moisés MAYORDOMO, «Von Androgynen, Weichlingen und Kastraten. Transgressive Männlichkeit im frühen Christentum», en Martin FISCHER (ed.), *Jesus und die Männer. Impulse aus einer Fachtagung zu theologischer Männerforschung* (Theologie und Geschlecht 2; Viena y Münster: Lit, 2014), 97-114.

¹¹ Lera BORODITSKY, Lauren A. SCHMIDT y Webb PHILLIPS, «Sex, Syntax and Semantics», en Dedre GENTNER y Susan GOLDIN-MEADOW (eds.), *Language in Mind. Advances in the Study of Language and Thought* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003), 61-79.

¹² El artículo de Heidrun Mader en este volumen ofrece una nueva y convincente interpretación de Gal 4.

¿Es demasiado atrevido sugerir que no fue casualidad que se eligiera el masculino οἶκος (*oikos*, «casa») –en lugar del femenino οἰκία (*oikia*, «casa»)– para designar un lugar con una estructura jerárquica de poder, donde el marido enseña a su mujer (1 Cor 14,35) y el marido empuña el cetro (1 Tim 3,4-5.12)?¹³

Como conclusión de los estudios empíricos mencionados, puede decirse que categorías lingüísticas como el género gramatical configuran nuestro pensamiento más de lo que generalmente somos conscientes. Esto no solo lo suponen los teóricos/as, sino que está demostrado empíricamente. El masculino genérico, en particular, hace desaparecer a las mujeres más de lo que las ilusiones de personas bienintencionadas creen posible. Si a las 99 ἀδελφαί (*adelphai*, «hermanas») se añade un ἀδελφός (*adelphos*, «hermano»), se obtiene ἀδελφοί (*adelphoi*, «hermanos»). El masculino genérico, muy extendido en las cartas neotestamentarias, deja poco margen para la inclusión de las mujeres (y menos aún de las personas de otros géneros), como demuestran los estudios de la estética de la recepción.

3. EL ORDO LINGÜÍSTICO

Para Quintiliano (*Inst.* 9.4.12) era de «orden natural» decir «hombres y mujeres» (*est et alius naturalis ordo, ut 'viros ac feminas [...] dicas potius*). Para él, esto era tan natural como la ley natural, aunque el *ordo* lingüístico no hacía sino reflejar la jerarquía *social*. En consecuencia –y paralelamente a la clasificación explícita de los varones por encima de las mujeres en 1 Cor 11,3; 1 Tim 2,11-14 y Tit 2,5–, cuando las cartas no utilizan masculinos genéricos sino expresiones específicas de género, se suele mencionar primero a los hombres (p. ej. Rom 16,7a; Flm 1-2; 1 Tim 2,8-10 o 5,1s). En este último texto se dice:

No trates con rudeza a un *hombre mayor*, sino háblale como a un padre. Habla a *los hombres más jóvenes* como a hermanos, a *las mujeres mayores* como a madres, a *las más jóvenes* como a hermanas (1 Tim 5,1s).

El ejemplo refleja una estructura jerárquica en la que la edad está por encima de la juventud y el hombre por encima de la mujer. Un orden similar se encuentra en Tit 2,2-6: ancianos, ancianas, jóvenes¹⁴.

¹³ Cf. también 1 Pe 4,17: la Iglesia de los creyentes como οἶκος (*casa*) de Dios.

¹⁴ En el caso de las jóvenes, el *ordo* lingüístico de estos versos (ancianos, ancianas, mujeres jóvenes, varones jóvenes) se aparta de la jerarquización de la vida real. Las jóvenes solo aparecen directamente después de las ancianas porque estas deben instruir a las jóvenes (2,4s). Las jóvenes ocupan el último lugar en la jerarquía de la carta pastoral (2,5); no se las considera dignas de ser instruidas por el mismo Tito, a diferencia de los ancianos, las ancianas y los varones jóvenes.

Los dos ejemplos (1 Tim 5,1s; Tit 2,2-6) muestran que había cierta indecisión en la clasificación de las mujeres mayores y los hombres jóvenes. Una vez se menciona a los hombres jóvenes antes que a las mujeres mayores, otra vez es al revés. En conjunto, sin embargo, la convención social de situar a los hombres por encima de las mujeres se refleja en el orden lingüístico.

Que el orden lingüístico en las cartas refleja diferentes categorías de roles de género en la vida real también se puede constatar si se compara el orden lingüístico de los roles sociales en las Cartas Pastorales: en 1 Tim 3, los *ἐπίσκοποι* (*episkopoi*, «obispos/supervisores») son tratados antes que los *διάκονοι* (*diakonoi*, «diáconos/siervos»), y, en 1 Tim 6, los *δοῦλοι* (*douloi*, «siervos/esclavos»), antes que los despreciados herejes.

Aparte del contenido semántico de las palabras, solo la *forma* lingüística, en este caso el *ordo* lingüístico, proporcionaba información sobre la sociedad. ¿Era esto buena retórica? Las opiniones sobre la teoría de la retórica estaban divididas. A pesar de su *ordo* lingüístico masculino-femenino supuestamente «natural», Quintiliano insistía en que la forma lingüística no debía estar determinada necesariamente por las prioridades de la vida real, sino también por otros criterios, como el deseo de crear un clímax en una frase poniendo lo más importante al final en vez de al principio, para obtener un efecto retórico (Quintiliano, *Inst.* 9.4.25-27). En general, nuestras cartas están poco influenciadas por este consejo. Se adhirieron –probablemente sin saberlo– a la máxima de la retórica griega de Dionisio de Halicarnaso, según la cual el lenguaje debe seguir el orden de la realidad. Sin embargo, incluso Dionisio admitía que a menudo otros órdenes lingüísticos eran igualmente bellos y eficaces¹⁵. Que el *ordo* lingüístico refleja las prioridades de la vida real se aplica probablemente también a la mención de Prisca *antes de* su marido. Este orden, una excepción al *ordo* lingüístico habitual de marido y mujer, parece indicar que el papel de Prisca en la Iglesia era más activo y significativo que el de su marido (cf. Rom 16,3; 2 Tim 4,19; Hch 18,18.26)¹⁶. De hecho, ella parece haber tenido un rango superior al de su marido en la vida de la comunidad.

4. ELEMENTOS SATÍRICOS

A veces, en las cartas los pasajes relevantes para la perspectiva de género están salpicados de elementos satíricos. 1 Tim 5,11 excluye categóricamente a las viudas jóvenes de la lista de viudas atendidas por la Iglesia. La razón aducida es que no lo necesitan: «Quieren casarse cuando se vuelven disolutas/vagas

¹⁵ Cf. DIONISIO DE HALICARNASO, *Comp.* 5.

¹⁶ Cf. además Peter LAMPE, «Prisca», en *ABD* 5 (1992) 467-468. Sin embargo, el artículo también justifica por qué Prisca no ocupaba una posición socioeconómica más elevada que Áquila.

contra Cristo» (καταστηνιάω τοῦ Χριστοῦ). Para el autor, la cuestión no es si se vuelven lujuriosas, sino solo cuándo se produce este cambio¹⁷. El temporal ὅταν (*hotan*, «siempre que») con subjuntivo describe un *hecho* que se espera tenga lugar en el futuro. En Ap 18,7.9 el simple στρηνιάω (*strēniaō*, «volverse lujurioso») sirve para caricaturizar satíricamente a Roma. El poeta cómico ateniense Antífanes utiliza este verbo¹⁸, al igual que los escritores cómicos Sófilo y Dífilo¹⁹.

1 Tim 5,13-15 continúa diciendo que las viudas jóvenes no trabajan, se vuelven holgazanas (ἀργαί, *argai*), van de casa en casa, hablan tonterías (φλύαροι, *phlyaroi*)²⁰, se vuelven insistentes/curiosas (περίεργοι, *periergoi*), y cuentan lo que más les valdría callarse. El autor concluye:

Por eso quiero que las viudas más jóvenes se casen, tengan hijos, administren sus hogares y no den motivo al adversario para calumniarlas. Porque algunas ya son esclavas de Satanás (1 Tim 5,14).

La Nueva Comedia ateniense utiliza περίεργοι (*periergoi*, «importunar/curioso») en repetidas ocasiones²¹. 1 Tim 5 no es más que un texto satírico misógino sobre las jóvenes solteras, mientras que dos mujeres mayores, más allá de la menopausia, son alabadas por su fe (2 Tim 1,5). Que los hombres puedan ser lujuriosos, especialmente cuando no trabajan (como en 2 Tes 3,6.10-11.15), queda fuera del horizonte de las Cartas Pastorales.

En cambio, los tópicos sobre las mujeres se repiten en 2 Tim 3,6s. El texto caricaturiza a las mujeres como deseosas de aprender y las llama «amantes». El diminutivo despectivo γυναικάριον (*gynaikarion*) también sale de la pluma del comediógrafo Diocles²². En 2 Tim 3,7 dice de manera sexista: «Están constantemente aprendiendo y nunca son capaces de avanzar hacia el conocimiento de la verdad». Sin embargo, *antes* de sacar a colación el afán de aprender en las mujeres, se las presenta como «cargadas de pecados, así como impulsadas por diversas concupiscencias», como fácilmente «cautivadas» por «los que se introducen sigilosamente en los hogares» (3,6). El término «deseos» (ἐπιθυμῖαι, *epithymiai*) evoca principalmente asociaciones sexuales, como puede verse, por ejemplo, en Demócrito²³, que también utiliza el plural, o en Platón²⁴. De este modo, se engaña a los lectores en un primer momento: tienen la impresión de

¹⁷ Del mismo modo, solo se aconseja a las jóvenes que sean castas (ἀγνός, *hagnos*, Tit 2,5s).

¹⁸ 182 = Frag. 3 en John Maxwell EDMONDS (ed.), *The Fragments of Attic Comedy*, vol. 2 (Leiden: Brill, 1959), 629s.

¹⁹ Cf. SÓFILO, 6 (ed. Kock); DÍFILO, 132 (ed. Kock).

²⁰ Véase, por ejemplo, 4 Mac 5,10 LXX.

²¹ Cf. MENANDRO, *Sam.* 85 y *Epitr.* 45.

²² DIOCLES, 11 (ed. Kock).

²³ DEMÓCRITO, 234 (ed. Diels).

²⁴ Cf. PLATÓN, *Phdr.* 232b; cf. también 1 Tim 5,11.

que se habla de mujeres crédulas y promiscuas, hasta que sorprendentemente se dan cuenta de la verdadera naturaleza del deseo de estas mujeres en 2 Tim 3,7, a saber, su pasión por aprender. El mero orden de las frases, el *ordo* lingüístico, transmite a los lectores un prejuicio *antes de que* se enteren del entusiasmo de las mujeres por la educación. Retóricamente, es un medio eficaz de calumnia y difamación; lingüísticamente, es censurable.

El repertorio discriminatorio de las Cartas Pastorales no se agota en estos textos. Según las Cartas Pastorales, las ancianas no solo tienden a difundir fábulas impías (1 Tim 4,7), sino que también son sospechosas de calumniar (*διαβόλους*, *diabólico*, Tit 2,3; cf. 1 Tim 3,11; sobre mujeres y hombres: 2 Tim 3,3), un término que también se encuentra en la comedia (Aristófanes, *Ec.* 45) y que caricaturiza a las ancianas también en Menandro²⁵.

El material satírico recuerda la *sexta sátira* de Juvenal sobre las mujeres. Juvenal se burla (1) de la promiscuidad de las mujeres, (2) de sus peleas, (3) de su bebida, (4) de sus cotilleos y su deseo de noticias, (5) de su afán por la alta educación y la oratoria, que para Juvenal suaviza los roles de género. Por último, el escritor satírico critica (6) las joyas femeninas, el maquillaje y los peinados extravagantes. En la literatura pastoril aparecen motivos similares.

Basten algunos ejemplos para hacerse una idea. (1) Promiscuidad: «Está de moda», se burla Juvenal, «mecer la cama de otro» (Juvenal, *Sat.* 6,21s). «¿Se contentará Hiberina con un solo hombre? Más rápida y fácilmente la obligas a contentarse con un ojo» (6,53s). «Pocas mujeres son dignas de tocar las sagradas cintas de Ceres; ¡pocas cuyo beso no rehuiría su propio padre!» (6,50s). (2) Pelea: «Apenas hubo un caso en la corte en el que una mujer no iniciara la disputa» (6,242s). (3) Beber alcohol: Una mujer ebria «no puede distinguir la vagina de la cabeza» (6,301). (4) Adicción al cotilleo y avidéz de noticias: en 6,402-412 se ríe de que una mujer esté ávida de información:

Sabe anunciar lo que sucede en el mundo entero: lo que traman los tracios y los serer [africanos] [...]; es la primera en advertir el cometa que amenaza a los reyes de Armenia y Partia; recoge los últimos rumores en las puertas de las ciudades [...] cómo el Niphates irrumpe en los pueblos e inunda regiones enteras. Cómo se tambalean las ciudades y se hundén las tierras, lo cuenta a todos los que encuentra en cada encrucijada.

Juvenal da a entender que «ella misma inventa algunas [de las noticias]». También menosprecia el deseo femenino de conocer las noticias del «mundo» al incluir *noticias de carácter global* en la misma frase donde se mencionan cotilleos de barrio:

²⁵ MENANDRO, 878 (ed. Kock). Mientras que a ambos sexos se les exhorta a permanecer sobrios (*νηφάλιος/nēphalis* Tit 2,2; 1 Tim 3,2.11), solo a las ancianas se les advierte contra el peligro de caer en la adicción al alcohol (*μη οἴνω πολλῷ δεδολωμένας*, Tit 2,3).

Sabe «lo que pasaba en secreto entre la madre y el hijastro». Sabe quién ama a quién; qué galán es popular. Te dirá quién dejó embarazada a la viuda y en qué mes; qué dice cada mujer durante el coito y cómo se comporta con sus amantes.

Todo en un solo instante, microcosmos y macrocosmos. (5) Esfuerzo por la educación y la oratoria: en 6,434-456, el autor satírico se indigna ante una mujer que pronuncia un discurso culto en una *cena*. Juvenal teme que la elevada educación de las mujeres subvierta los roles de género:

Aquella que quiera parecer demasiado erudita y elocuente debería acortar su falda hasta las rodillas [eso sería la túnica de un hombre], sacrificar un cerdo a Silvano [cosa que solo hacen los hombres] y darse un baño de peniques. Nunca dejes que la matrona que descansa a tu lado en la mesa posea oratoria propia. Ni la tortures con retorcidos argumentos. Que no conozca todas las historias. Que muchas cosas de su lectura le resulten incomprensibles. Odio a una mujer que siempre está estudiando la «gramática» de Palemón; que observa todas las reglas y leyes del lenguaje; que cita poetas antiguos de los que nunca he oído hablar, y corrige a su amiga analfabeta por errores lingüísticos que no rayarían a un hombre: ¡Al menos deja que los maridos incurran en deslices gramaticales de vez en cuando!

(6) Por último, Juvenal –al igual que 1 Tim 2,9; 1 Pe 3,3– se burla de las joyas, el maquillaje y los peinados elegantes (6,457-507). Juvenal se regodea en estos temas durante páginas. La exageración y la generalización son las características de la sátira.

¿Por qué se recogen en las Cartas Pastorales caricaturas y estereotipos tan misóginos? Se sugieren al menos dos razones retóricas. En 1 Tim 5,11-15, el objetivo es garantizar que las viudas jóvenes vuelvan a casarse para que se las mantenga económicamente y no supongan una carga para el presupuesto de la Iglesia. Hay que admitir que es difícil entender por qué este tema no podría haberse tratado con más seriedad y sin vilipendio satírico. Queda por saber si la sátira contribuyó en algo a alcanzar el mencionado objetivo. Sobre todo, la sátira encubre la debilidad argumentativa del autor. El autor de las Cartas Pastorales dictamina, pero rara vez se toma la molestia de aportar razones y pruebas serias, a diferencia de la mayoría de las cartas paulinas auténticas (aparte de 1 Cor 11,1-16, véase más arriba).

Además, sus elementos satíricos divierten a los lectores masculinos machistas y, de este modo, desacreditan a las mujeres como sujetos de aprendizaje, enseñanza y oratoria en la esfera pública de las comunidades cristianas. Este parece ser el objetivo retórico de un texto como 1 Tim 3,6s (sobre los deseos de instrucción supuestamente inútiles de las mujeres) y de las caricaturas de mujeres libidinosas, entrometidas y crédulas, que calumnian, difunden fábulas impías y balbucean tonterías. Con esta polémica engañosa, el autor prepara el terreno para decretar que las mujeres deben guardar silencio y estar subordinadas a los hombres en las reuniones eclesíásticas (1 Tim 2,11s; Tit 2,5).

La amarga ironía de estos textos satíricos, ignorada por el autor, consiste en acusar a las mujeres de calumniar calumniándose a sí mismas. Ofrecen una retórica populista, alejada de la tradición socrática de la retórica a la que Pablo parece adherirse (o al menos lo intenta), afirmando que no le preocupa la persuasión (πειθῶ, *peithō*) por medio de la brillante y engañosa elocuencia de los sofistas, sino la ἀπόδειξις (*apódeixis*), la demostración sólida (1 Cor 2,1-5).

5. LENGUAJE NORMATIVO FRENTE A LENGUAJE DESCRIPTIVO

El objetivo retórico de silenciar a las mujeres de la comunidad y frenar sus aspiraciones educativas formaba parte de un programa normativo más amplio que presuponía condiciones de vida reales y *opuestas*. De lo contrario, el lenguaje prescriptivo no habría sido necesario. Las Cartas Pastorales utilizaron un lenguaje prescriptivo para defender la moral familiar que proclamaba el *gobierno romano*. En particular, el papel de la mujer propagado por las Cartas Pastorales reflejaba la ideología del Imperio desde Augusto hasta la época de las Cartas Pastorales, como ha demostrado acertadamente Mary R. D'Angelo²⁶. De este modo, estos escritos del NT ejemplificaban una «variante» particular de la atención a los demás (véase el capítulo 1): hablaban el lenguaje prescriptivo del Imperio romano para demostrar que la fe en Cristo estabilizaba la sociedad y sostenía su orden. La propagación de la moral familiar pastoral era, pues, una respuesta apologética a la propaganda imperial o, mejor dicho, el comportamiento que promovían las Cartas Pastorales pretendía tener un efecto apologético.

Esta moral familiar incluía la modestia por parte de las mujeres en cuanto a la intención educativa (1 Tim 2,11s: aprender en silencio, no enseñar) y la apariencia externa (1 Tim 2,9-19: código de vestimenta, joyas). Las mujeres debían traer hijos al mundo (1 Tim 2,15), abstenerse de la promiscuidad y someterse a los hombres que las educaban.

Todas estas paráfrasis reflejan la ideología imperial, como se puede ver en la *Lex Iulia de adulteriis coercendis* de Augusto (ca. 18 a.C.), en la *Lex Iulia de maritandis ordinibus*²⁷ (ca. 18 a.C.) y en la *Lex Papia Poppaea* (9 d.C.)²⁸. Más

²⁶ Mary R. D'ANGELO, «Eusebeia: Roman Imperial Family Values and the Sexual Politics of 4 Maccabees and the Pastorals», *BibInt* 11 (2003) 139-165.

²⁷ Cf. ERNST BALTRUSCH, *Regimen morum. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter in der römischen Republik und der frühen Kaiserzeit* (München: Beck, 1989), 163-178; Angelika METTE-DITTMANN, *Die Ehegesetze des Augustus. Eine Untersuchung im Rahmen der Gesellschaftspolitik des Prinzipats* (Stuttgart: Steiner, 1991).

²⁸ La estricta moral conyugal figuraba en el programa prescriptivo: todo aquel que poseyera la ciudadanía romana debía casarse de acuerdo con su estatus a partir de cierta edad y evitar en consecuencia el adulterio y la promiscuidad.

cercano en el tiempo a las Cartas Pastorales, Plinio (*Paneg.* 83,7s; 84,1) retrató a Trajano como un emperador que se presentaba a sí mismo, a su esposa Plotina y a su hermana Marciana como ideales de modestia. Trajano se había enorgullecido de instruir a su esposa. Las leyes de Augusto tenían por objeto controlar la sexualidad femenina, impedir la multiplicidad de parejas sexuales y aumentar la tasa de natalidad de los ciudadanos/as (proporcionando así al ejército más reclutas potenciales).

Resulta irónico que muchos cristianos/as de hoy defiendan los valores de las Cartas Pastorales, los cuales reproducían la ideología imperial romana para garantizar una vida tranquila en el Imperio sin gobiernos hostiles ni injerencias de los vecinos paganos (1 Tim 2,2; 3,7; 6,1; Tit 2,7s; 3,1-3). Algunos cristianos/as de hoy siguen la misma ideología de los ciudadanos/as romanos 1.900 años atrás, según la cual había que tener más hijos y proporcionalmente más soldados para las legiones. La ironía de esta situación hermenéutica exige una evaluación crítica de estas tradiciones bíblicas.

¡Ojalá que el replanteamiento que hemos propuesto de los cinco campos de investigación retórica en las cartas del NT anime a muchas personas a seguir explorando y descubriendo ulteriores horizontes!

Traducción del alemán de Nuria Calduch-Benages

LA BIBLIA Y LAS MUJERES

COLECCIÓN DE EXÉGESIS,
CULTURA E HISTORIA

*Un proyecto sobre la historia
de la recepción de la Biblia y su influencia en las
relaciones entre los géneros en Occidente.*

www.bibleandwomen.org

Este volumen explora las diferentes opiniones expresadas en las cartas del Nuevo Testamento sobre la posición de la mujer en las comunidades cristianas de primera y segunda generación. Los autores sitúan las cartas en sus contextos culturales, religiosos y sociales más amplios, judíos y grecorromanos, para comprender mejor cómo cambiaron con el tiempo los roles de género, la vida familiar y las responsabilidades de las mujeres en la difusión del Evangelio. Mientras que algunos artículos examinan las realidades vividas por las mujeres como esposas, madres y viudas —tanto las libres como las esclavizadas—, otros examinan la función retórica y teológica de las metáforas femeninas.

ISBN: 978-84-1063-054-3



evd
[www.verbo

divino

.es](http://www.verbodivino.es)