



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 13

CBX 113 METODOLOGÍA DEL ESTUDIO BÍBLICO

Támez Luna, Elsa L. “Introducción”, “Los ricos y las luchas de poder en la comunidad cristiana”. En *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo: un estudio de la Primera carta a Timoteo*, 17-59. Santander: Sal Terrae, 2005.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Introducción

LA Primera carta a Timoteo, así como la Carta a Tito y la Primera carta de Pedro, son escritos del Nuevo Testamento que no se utilizan en los círculos de lectura comunitaria¹ de la Biblia. Y cuando se utilizan, se leen textos interesantes, como el de 1 Tm 4,12: «Que nadie te menosprecie por ser joven. Procura ser un ejemplo para los creyentes en tu palabra, comportamiento, amor, fe y pureza», pero sin tomar en cuenta el contexto conflictivo y apologético que da lugar a esas palabras. Evadimos o, como se dice popularmente, «hacemos la vista gorda» frente a ciertos textos de la misma carta que perjudican a los excluidos, como las mujeres y los esclavos.

La razón por la que se evita este escrito es obvia: la lectura de la Biblia desde la perspectiva de los excluidos y las excluidas no encuentra en esta carta, como en otros libros de la Biblia, palabras de aliento y esperanza que les animen a sobrellevar y resistir la vida difícil a que se enfrentan en medio de la pobreza y la discriminación. Varios versículos de la carta son los responsables; los más problemáticos son aquellos que hablan sobre las mujeres, como, por ejemplo, 1 Tm 2,11-12, donde se dice: «La mujer aprenda en silencio, con toda obediencia. No permito que la mujer enseñe ni domine al varón. Que se mantenga en silencio».

1. Con el término «lectura comunitaria de la Biblia» nos referimos a la forma de leer la Biblia en las comunidades cristianas populares desde la perspectiva de los excluidos. En algunos países se llama «lectura popular de la Biblia» o «lectura pastoral de la Biblia». En este escrito usaremos estos tres términos indistintamente.

En las comunidades cristianas y en los comités de barrios, por ejemplo, las mujeres son un eje importantísimo. La mayoría de las veces son ellas las que dirigen, sostienen y animan la comunidad. Leer la Primera carta a Timoteo y obedecerla sin discernimiento significaría dar pasos atrás, guardar silencio y seguir ideales que en la práctica cotidiana no tienen cabida. Lo mismo podríamos decir de la condición de explotación y marginación de los hombres y las mujeres que gozan de la dicha de un empleo o subempleo. La necesidad les hace obedecer al patrón calladamente, aún en condiciones de explotación y a veces indecentes, como hemos escuchado en tantos testimonios. Leer en esta carta, sin ninguna actitud crítica, que los esclavos consideren a sus amos como dignos de todo honor, y que si éstos son creyentes les sirvan mejor aún (cf. 6,1-2), no sólo puede entenderse como una legitimación bíblica de situaciones inhumanas, sino como una gran ausencia de Dios, que se ha revelado como solidario con los pobres y en quien se han puesto esperanzas de liberación.

También incomodan ciertos textos que rayan en la intolerancia para un diálogo sobre costumbres y pensamientos teológicos diferentes (1,3-4; 4,1-3) y otros textos que presentan una defensa férrea de la tradición (1,10b.20; 6,20), como si todo lo nuevo fuera malo. El llamamiento a la defensa de una doctrina utilizando imágenes militares de lucha contra un enemigo (1,18; 6,12) da miedo. Los horrores de las cruzadas, de la Inquisición, de la quema de herejes, de excomuniones, de traiciones asesinas, de demonizaciones por no pensar lo mismo..., vienen a la mente cuando se leen esos textos de intolerancia, dichos con tono amenazador.

Las instrucciones sobre las cualidades de los dirigentes que aparecen en 1 Tm 3,1-7 serían, asimismo, textos un tanto incómodos para las comunidades cristianas que se rigen por un modelo democrático. En primer lugar, porque la tradición de la iglesia institucional ha querido leer en ellos la instalación de un poder jerárquico, en el cual el supervisor (*episkopos*) es el obispo, y bajo él se someten todos los demás líderes y miembros de la comunidad cristiana. Y, en segundo lugar, porque las

cualidades que se le asignan principalmente al supervisor (*episkopos*) coinciden con los valores de la casa patriarcal, en la que el *pater familias* implantaba la autoridad (vertical) y la diferencia entre las personas (superioridad) y se imponía sobre la esposa, los hijos y los esclavos. Valores, además, que más correspondían a los ricos, porque tenían casa y esclavos.

Son éstas, pues, algunas de las razones por las que no se ha trabajado el texto en el ámbito de la lectura comunitaria de la Biblia. La gente quiere a Dios de su parte, ya que la sociedad parece estar en contra de ellos. A diferencia de los evangelios, los profetas, el Éxodo, el Apocalipsis y los Salmos –libros bíblicos en los que se escucha más fuerte la voz de un Dios solidario–, parece ser que 1 Timoteo lo esconde. Biblistas que trabajamos con la Biblia desde una perspectiva liberadora nos hemos animado poco a interpretar 1 Timoteo². Más bien, muchas veces ocultamos esta carta, la silenciamos; y cuando las mujeres sencillas de la comunidad nos preguntan con tristeza sobre ella, la relativizamos totalmente. Decimos que no es normativa y les hacemos girar la cabeza hacia otros textos importantes y contrarios, como Ga 2,28, o el movimiento de Jesús y su trato con las mujeres. Pero en la realidad, muchas personas, con corazón ingenuo y sincero, acostumbradas a ver en la Biblia un discurso literal escrito con la inspiración del Espíritu Santo, lo sienten como normativo y sufren, ya que no entienden por qué Dios «cambió de posición» en estos textos. A otras personas les dará rabia. Rabia porque saben que la carta siempre ha sido normativa a lo largo de los siglos de historia de la iglesia. Sabemos que en tiempos de crisis y de decisiones para el poder eclesial, 1 Timoteo tiene la última palabra. Esto quiere decir que no hemos respondido bien; no lo hemos hecho responsablemente, tal vez por causa de nuestra hermenéu-

2. Son pocas las mujeres que lo han hecho; entre ellas se encuentran Irene FOULKES, quien trabaja «los textos difíciles», como 2,9-15, desde una perspectiva pastoral (apuntes inéditos) y Cristina CONTI, quien, en «Infiel es esta Palabra – 1 Timoteo 2,9-15»: *RIBLA* 37 (2000), pp. 41-56, rechaza ese mismo texto como parte de 1 Timoteo.

tica, centrada en textos liberadores, o por la riqueza de la Biblia, en la que siempre encontramos novedades y nuevos sentidos; o tal vez porque no habían llegado los tiempos apropiados, pues cada cosa tiene su tiempo y su hora, como se dice en el Eclesiastés (3,1).

Pero los tiempos han llegado. La Primera Carta a Timoteo exige ser leída y releída a la luz de nuestro tiempo. Pero con este texto no es posible aplicar los mismos criterios hermenéuticos a que estamos acostumbrados. En el proceso hermenéutico «ver, juzgar y actuar»³, el momento del «juzgar» (análisis del texto) es utilizado para iluminar la práctica a partir de la vida y su contexto. Éste es el momento en que se releen en la Biblia los criterios liberadores que indican lo contrario de la realidad adversa a los excluidos.

Con la Primera carta a Timoteo no ocurre lo mismo, pues en algunas partes, como, por ejemplo, donde se habla sobre las mujeres y los esclavos, la realidad adversa se da la mano con el texto. Nuevos pasos hermenéuticos han de agregarse en el proceso hermenéutico de análisis del texto. Uno de ellos es el de entender el texto a través de una reconstrucción, y el de disentir de ciertas afirmaciones del texto que contradicen el evangelio mismo. Comprender histórica y culturalmente por qué se afirma tal o cual cosa y tener la libertad de no acoger sus declaraciones porque, paradójicamente, van contra la voluntad del Dios solidario, debería ser un paso nuevo en la hermenéutica comunitaria de la Biblia. Tener la capacidad de disentir de estas partes de la Biblia –decía una participante cuando estudiábamos 1 Timoteo en uno de los talleres centroamericanos de Biblia– es un proceso profundamente liberador. Éste es el objetivo de nuestro libro: reconstruir la situación presente que subyace al texto para entender mejor el discurso y

3. Éste es el proceso hermenéutico más común utilizado en las comunidades cristianas populares. Para quienes no están familiarizados con él, el «ver» es el análisis de la realidad, el «juzgar» es el análisis y la interpretación del texto, y el «actuar» es la práctica generada por el «ver» y el «juzgar»; a este proceso hermenéutico se le añade además el de «celebrar» la Palabra.

así disentir de aquellas partes de la carta que oprimen a las personas y se alejan de los principios del evangelio de Jesucristo.

Por otro lado, el alejamiento de esta carta por parte nuestra y el rechazo de los textos mencionados han hecho posible que varios aspectos importantes e interesantes de la carta no hayan sido considerados. Su concepción, por ejemplo, de la salvación universal es la más interesante y radical de toda la Biblia. En 4,10 el autor escribe: «Por eso trabajamos y estamos en conflicto, porque hemos puesto la esperanza en Dios vivo, que es el Salvador de todos los seres humanos, principalmente de los creyentes». Así mismo, su crítica a los ricos (6,17-19) y a las mujeres ricas (2,9), en especial a quienes quieren enriquecerse o mantenerse en la riqueza (6,9), donde se afirma categóricamente que «la raíz de todos los males es el amor al dinero» (6,10a), son textos que merecen ser tenidos en cuenta. Pero esto no puede hacerse independientemente de los textos vistos como legitimadores de marginación y opresión. Habrá que hacer una lectura de conjunto y considerar todos los elementos, para poder comprender la totalidad de la carta.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, conocida exegeta norteamericana, hizo una afirmación muy importante con respecto a esta carta. Según ella, hay que establecer una diferencia entre lo que significan descripción y prescripción⁴. Y tiene razón: la carta es exhortativa y persuasiva, es decir, da instrucciones utilizando un discurso retórico⁵ con respecto al comportamiento de los líderes y miembros de la comunidad cristiana en Éfeso. El autor no describe cómo es realmente la comunidad, sino cómo debería ser de acuerdo con su visión de mundo. Es muy probable que las mujeres fueran grandes líderes de la comunidad, y que los esclavos se comportaran como personas libres⁶, de acuerdo con los principios democráticos del movimiento de

4. Cf. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, SCM Press, London 1983, p. 310.

5. El estilo retórico se empleaba en la antigüedad con la intención de persuadir y convencer a los oyentes, y para ello se polarizaban posiciones hasta tal punto que podían no calzar con la realidad.

6. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, *op. cit.*, p. 250.

Jesús que habían escuchado al ser bautizados⁷. Tal vez también las otras teologías eran bastante atractivas para algunos miembros de la comunidad, y por eso el autor se ve obligado a desacreditarlas y demonizarlas, ya que las consideraba dañinas o peligrosas.

Por eso, para Schüssler Fiorenza, es importante hacer una reconstrucción de la situación, pues eso ayuda a ser más precavidos y suspicaces con la recepción que hagamos de las declaraciones del discurso del autor de 1 Timoteo hoy en día. En este libro vamos a intentar recrear la situación. Y aunque somos conscientes de que cualquier inclinación que tengamos con respecto a la reconstrucción es hipotética, estamos seguros de que el estudio de la carta que incluye esta perspectiva será mucho más rico y apropiado para la lectura popular, pastoral o comunitaria de la Biblia. Por esta razón las lectoras y los lectores encontrarán una buena cantidad de datos sobre el contexto histórico de los siglos I y II.

Aunque parece difícil trabajar este tipo de textos desde la lectura liberadora de la Biblia, sobre todo porque no estamos acostumbrados a ello, después de habernos introducido en el mundo de la carta, creemos que es posible hacerlo. Porque aquí no se trata de aceptar lo que se dice, sino de entender y disentir de lo que se dice si no refleja los principios del evangelio del Reino. A la lectura comunitaria de la Biblia, familiarizada con el trabajo de los textos a partir del contexto actual, no le será difícil observar que muchas de nuestras comunidades e iglesias locales cristianas presentan conflictos similares: de clase, de género, de posturas teológicas y políticas. Tampoco le será difícil observar en muchas ocasiones las tradicionales respuestas verticalistas por parte de la jerarquía hacia estos conflictos. Esta realidad ayuda en gran medida a entender el porqué de este texto, lo cual es importantísimo en el proceso hermenéutico para convertirnos en entusiastas lectores y lectoras, creadores eficaces. Con ello reducimos la decepción —o ra-

7. Se dice que Ga 3,28 era una fórmula pre-paulina leída en el momento del bautismo.

bia- inútil que se tenga contra este libro bíblico. Pues lo que necesitamos es creatividad, más que decepción, y no sólo en una reconstrucción social para comprender el texto, sino en una posible respuesta nueva a la situación de nuestras iglesias hoy, en las cuales los principios liberadores del evangelio de Jesucristo realmente sean afirmados.

Guiados por todo lo dicho hasta ahora, hemos organizado el libro en cuatro capítulos. En ellos se analizará simultáneamente el contexto histórico de la sociedad greco-romana imperial y de la comunidad cristiana de 1 Timoteo. En el primer capítulo nos dedicaremos a analizar uno de los conflictos más agudos por los que atraviesa la comunidad: las luchas de poder en relación con la posición social. En el segundo analizaremos las relaciones de poder entre los géneros, tomando en cuenta los valores culturales de la sociedad imperial patriarcal greco-romana. El tercer capítulo lo dedicaremos al problema interno de otras enseñanzas que afronta la comunidad, la intolerancia del autor y, a la vez, el peligro de una divergencia inútil en una situación hostil. En el cuarto capítulo estudiaremos los nuevos criterios que propone el autor para la elección de los puestos de liderazgo. En él veremos la relación que tienen las cualidades exigidas con las luchas de poder y las consecuencias negativas para las mujeres, los pobres y los esclavos.

Por razones de falta de bibliografía en español, casi todas nuestras fuentes provienen de la Europa no hispanohablante y de Norteamérica. Sin embargo, los lectores y las lectoras notarán que la discusión que ha dominado el estudio de las Cartas Pastorales⁸ en el primer mundo no estará presente aquí, guiando y condicionando nuestro texto. Nos referimos a la discusión acerca de si 1 Timoteo es una carta de Pablo o de una escuela posterior. Mucho se ha dicho sobre ello, y aunque existe un cierto consenso en ubicar la carta a finales del siglo primero o comienzos del segundo, firmada con el pseudónimo de Pablo⁹

8. 1 Timoteo, 2 Timoteo y Tito forman lo que tradicionalmente se ha llamado «Cartas Pastorales», porque aluden a la organización eclesiástica.
9. Reconocemos que las nuevas propuestas de cartas como epígrafes o

—consenso al que nos unimos—, el debate no está cerrado¹⁰. Las discusiones son interesantes, pero nos parece que, cuando el escrito se dedica a defender o a atacar la autenticidad paulina, se pierde de vista una gran parte del contenido del texto. Para la lectura comunitaria de la Biblia la paternidad literaria no es fundamental. El mero hecho de que la carta forme parte de la Biblia como canon sagrado es suficiente para que sea tomada en serio, se acoja y se discuta con ella.

Tampoco daremos mucha importancia a la otra discusión común presente en varios comentarios a las Cartas Pastorales. Nos referimos a la cuestión acerca de si la carta implica un «aburguesamiento»¹¹ o acomodo de la comunidad cristiana a la sociedad greco-romana, o no¹². Como lo que nos interesa fundamentalmente no es quedarnos en el pasado del texto, sino avanzar hacia el presente de su lectura, nuestra preocupación va más en la línea de cómo leer estos textos en las comunidades cristianas de los países pobres hoy en día, que esperan encontrar en la Biblia una buena noticia; y un primer paso que este libro quiere dar es el de ayudar a comprender la situación de aquel entonces por medio de una reconstrucción.

Por las razones que la mayoría de los comentarios asumen con respecto a la autoría de 1 Timoteo¹³, hemos optado por

seudónimas son muy interesantes y provechosas; sin embargo, aunque emplearemos algunos de los argumentos en nuestro trabajo, éstos no serán de carácter indispensable.

10. En el nuevo comentario de Luke Timothy JOHNSON sobre las Cartas Pastorales, este autor se inclina por la autoría de Pablo: cf. *Letters to Paul's Delegates, 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Trinity Press International, Valley Forge (Pennsylvania) 1996, p. 26.
11. Conocida propuesta que surge con Dibelius: cf. Martin DIBELIUS — Hans CONZELMANN, *The Pastoral Epistles*, Fortress, Philadelphia 1972.
12. Varios comentarios o libros sobre las Cartas Pastorales contestan a Dibelius proponiendo otras salidas a las del acomodo a la sociedad greco-romana. Cf. Reggie McREYNOLDS KIDD, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles. A «Bourgeois» Form of Christianity*, Scholars Press, Atlanta 1990; Roland SCHWARZ, *Bürgerliches Christentum in Neuem Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen*, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1983; Philip H. TOWNER, *The Goal of our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1989; y otros.

considerar el texto como una producción de finales del siglo I o comienzos del siglo II¹⁴. Además, no nos parece apropiado estudiar las tres Cartas Pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito) como si correspondieran a la misma situación y al mismo autor. Si bien es cierto que 1 Timoteo y Tito son bastante semejantes y pudieron ser redactadas por la misma mano, 2 Timoteo nos parece un escrito muy diferente. Su contenido, su teología y su tono lo vinculan más a un escrito nacido de un prisionero condenado injustamente a muerte. Se trata de otro género literario que aún no se ha establecido como tal en los debates académicos, pero que bien podríamos denominar «cartas de la prisión». Si se leen las cartas de prisión del alemán Dietrich Bonhoeffer, del brasileño Frei Betto, del afroamericano Martín Luther King, del sudafricano Mandela y de tantos otros, así como también ciertos escritos de Pablo desde la prisión (cf. la Carta a los Filipenses), se notarán varias constantes que indiquen la existencia de un género literario que bien podría llamarse «cartas de la prisión»¹⁵. De manera que preferimos salirnos del consenso de considerar el conjunto de las tres cartas llamadas «Cartas Pastorales» y proponer que se analicen por separado¹⁶. En este libro sólo estudiaremos 1 Timoteo.

Así mismo, aunque asumimos el consenso de considerar 1 Timoteo como un escrito redactado por un autor que utiliza el seudónimo Pablo –y que, por tanto, el nombre de Timoteo también sería un seudónimo debido a la ubicación tardía de la carta–, creemos que la realidad concreta a la que se alude no es inventada, sino real. Es decir, creemos que la comunidad, o este tipo de comunidad, existía y presentaba los problemas y

13. Razones basadas en el contenido teológico, terminología y estilo, entre otras.
14. Ya que Policarpo muy posiblemente cita la carta en su *Carta a los Filipenses*, no podríamos fecharla más allá del año 120 d.C. Tenemos dicha carta de Policarpo, en español y en griego, en Daniel RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos. Texto bilingüe completo*, BAC, Madrid 1967, pp. 661-671.
15. Cf. Elsa TAMEZ, «Las cartas de la prisión como un género literario», trabajo inédito, 2001.
16. Otros biblistas, como Luke Timothy Johnson, también prefieren analizar las cartas independientemente.

conflictos que encontramos en la carta. Por esa razón, optamos por asumir lo que el texto dice con respecto a Éfeso (cf. 1,3) como el lugar donde se ubica la comunidad destinataria de las instrucciones del autor, las cuales fueron encargadas a un delegado llamado Timoteo en la carta.

Una de las cosas más interesantes de 1 Timoteo es la diversidad en la composición de los miembros de la comunidad. Entre ellos, las mujeres ricas (2,9-10), los ricos (6,17-19), las viudas (ricas, pobres, jóvenes, viejas; 5,3-16), los que quieren enriquecerse (6,9-10), los patrones, creyentes o no, que tienen esclavos (6,1-2) y, en un plano sumamente importante, los que tienen una posición teológica diferente con respecto a la tradición (1,3-4; 4,1-7; 6,3-5.20-21). Figura importante es Timoteo, descrito como un joven (4,12), ordenado por presbíteros (4,14; 1,18) y con problemas estomacales (5,23), quien tiene la tarea de terminar con las tensiones por medio de las instrucciones de quien lo envía. Se trata de una diversidad en tensión¹⁷, no sólo por posiciones doctrinales diferentes, sino por las luchas de poder de diversa índole. Encontramos complicadas relaciones de poder entre los géneros, entrelazadas con las de clase social, que se presentan en la iglesia o asamblea cristiana, aquella que de alguna manera ha heredado principios igualitarios y democráticos del movimiento de Jesús, los cuales entran en conflicto con las costumbres de una sociedad profundamente patriarcal y estratificada. El considerar esta situación será crucial para la interpretación.

Con respecto a la estructura de la carta, no es fácil establecerla con precisión. El estilo retórico y exhortativo, así como ciertas digresiones (por ejemplo, 1,8-11; 1,12-17) y repeticiones, dificultan el establecimiento de una estructura nítida. Una posibilidad sencilla podría ser la que ofrecemos a continuación, en la cual sobresalen las instrucciones para un determinado comportamiento de los miembros (?). Intercaladamente aparece la crítica a las otras enseñanzas (Ñ).

17. Retomo en este libro las propuestas que he esbozado en «1 Timoteo: qué problema»: *Pasos* 97 (2001), pp. 1-9.

Saludo 1,1-2.

- Encargo a Timoteo frente a otras enseñanzas 1,3-7.
- Dos digresiones, sobre la ley (1,8-11) y sobre Pablo (1,12-17: comportamiento).
- Encargo a Timoteo frente a otras enseñanzas 1,18-20.
- Comportamiento requerido de la comunidad y de los líderes 2,1 – 3,13:
 - Para la comunidad 2,1-2ª.
 - Razón política 2,2b.
 - Razón teológica 2,3-7.
 - Para los varones 2,8.
 - Para las mujeres 2,9-12.
 - Razón teológica 2,13-15.
 - Para el supervisor 3,1-7.
 - Para los diáconos 3,8-10.12-13.
 - Para las diaconisas 3,11.

Propósito explícito de la carta 3,14-15.

- Contra otras enseñanzas y razón teológica 3,16 – 4,5.
- Comportamiento requerido (continuación):
 - Para Timoteo 4,6 – 5,2.
 - Para las viudas 5,3-16.
 - Para los presbíteros 5,17-25.
 - Para los esclavos 6,1-2.
- Contra otras enseñanzas 6,3-5.
- Comportamiento requerido (continuación).
 - Para quienes buscan enriquecerse o mantenerse en la riqueza 6,1-10:
 - Para Timoteo 6,11-14.
 - Afirmación teológica 6,15-16.
 - Para los ricos 6,17-19,
- Contra otras enseñanzas, exhortación final 6,20-21ª.

Despedida 6,21b.

Como se habrá notado en nuestra propuesta sobre los cuatro capítulos, en nuestro trabajo no seguiremos esta estructura ni ninguna otra, pues no analizaremos el texto como se hace

comúnmente en los comentarios bíblicos. Utilizaremos toda la carta para analizar las luchas de poder en la comunidad cristiana naciente. Más importante para nosotros –reiteramos– es la interpretación de la carta teniendo en cuenta la reconstrucción de su contexto social. Este libro es un primer paso para comprender la carta en su contexto. Falta un segundo libro, en el que se contribuya más a una interpretación actualizada y se tome en cuenta la historia de la influencia y el impacto de las interpretaciones que 1 Timoteo ha causado hasta nuestros días. Está en nuestros planes continuar con esa tarea¹⁸.

Agradezco a la Fundación Hans-Sigrist, de la Universidad de Berna, el premio que me concedió y que me permitió dedicar suficiente tiempo a esta investigación. También agradezco a Irene Foulkes sus aportaciones, y a los talleres populares y cursos en los que fui compartiendo esta investigación y aprendiendo de las reacciones de los participantes.

Finalmente, quiero también agradecer a Plutarco Bonilla la excelente traducción al español del texto griego de los *Hechos de Pablo y Tecla*, nuestro Apéndice IV. Su aportación será grande para el mundo de habla hispana, ya que, si bien es cierto que existen traducciones al inglés, alemán y francés, no conocemos otra traducción al español de este precioso documento del siglo II, tan iluminador para comprender 1 Timoteo.

18. En la línea de Ulrich LUZ, *Matthew in History. Interpretation, Influence and Effects*, Fortress Press, Minneapolis 1994.

CAPÍTULO II / *Los ricos
y las luchas de poder
en la comunidad cristiana*

LLAMA mucho la atención que al principio (2,9ss) y al final de la carta (6,17-19) haya instrucciones poco cordiales para los ricos que pertenecían a la comunidad cristiana de Éfeso. Al principio, a mujeres ricas; al final, a ricos en general, mujeres y hombres. También llama poderosamente la atención que en 6,6-10 se critique, con mayor rigor aún, a aquellas personas que quieren hacerse ricas o a ricos que se aferran a la riqueza¹. La fuerte e incómoda afirmación de que «el amor al dinero es la raíz de todos los males» es mencionada aquí por el autor de la carta. Si observamos la epístola en su conjunto y ciertos textos con detenimiento, como 3,1 y 5,17-25, la crítica radical contra los miembros ricos no puede ser gratuita. Detrás de ella hay algo que provoca el discurso retórico. Para nosotros hay un problema de luchas de poder en la comunidad, en la cual los ricos, especialmente las mujeres ricas, son parte esencial. La

1. Esta última interpretación es factible si nos percatamos del sentido continuo y no puntual del verbo en modo indicativo y tiempo presente: *plutein*, «enriquecerse». Reggie MCREYNOLDS KIDD, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles*, Scholars Press, Atlanta (Georgia) 1990, p. 96.

sospecha que lleva a pensar de esa manera no sólo es iluminada por los textos mismos; en nuestras comunidades o iglesias locales de hoy acontece con frecuencia que los miembros de posición acomodada a menudo desafían a los líderes de la comunidad, queriendo pasarlos por alto para imponerse a ellos ¿Será algo similar lo que sucedía en la comunidad o comunidades de Éfeso?

En esta sección vamos a analizar algunos textos que nos llevan a confirmar sospechas sobre la existencia de luchas de poder en la comunidad cristiana a la que está dirigida la carta, así como la participación de gente acomodada en esas luchas, sobre todo entre mujeres ricas y líderes varones de la comunidad. Asimismo intentaremos situar esos textos en su contexto social y económico, para obtener algunas conclusiones².

Comencemos por las mujeres ricas, ya que es uno de los puntos más álgidos en la situación de la comunidad

1. Las mujeres ricas y las luchas de poder

1.1. El texto: 1 Tm 2,8 – 3,1a

La carta dice:

«2⁸ Quiero, pues, que los varones oren en todo lugar elevando hacia el cielo unas manos puras, sin ira ni discusiones.

⁹ Así mismo, [quiero] que las mujeres, vestidas modestamente, se adornen con propiedad y recato, no con peinados ostentosos y oro, ni con perlas o vestidos costosos,¹⁰ sino con buenas obras, como es propio de las mujeres que profesan reverencia a Dios.¹¹ La mujer aprenda en silencio, con toda obediencia.¹² No permito que la mujer enseñe ni do-

2. Las tesis de L.W. COUNTRYMAN, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire*, The Edwin Mellen Press, New York / Toronto 1980, sobre la presencia y amenaza de los ricos en las comunidades cristianas a finales del siglo I y durante los siglos II y III; y de R. McREYNOLDS KIDD, *op. cit.*, sobre la crítica de 1 Tm a los ricos de la comunidad cristiana, han sido fundamentales para nuestro acercamiento en esta sección.

mine al varón. Que se mantenga en silencio. ¹³ Porque Adán fue formado primero, y Eva después. ¹⁴ Y el engañado no fue Adán, sino la mujer, que, siendo burlada totalmente, incurrió en la transgresión. ¹⁵ Pero se salvará teniendo hijos si persevera con modestia en la fe, en el amor y en la santidad. **3** ¹ Esto es muy cierto».

El contexto literario del texto surge en medio de instrucciones del autor iniciadas en el capítulo 2 con respecto a la oración. Las instrucciones van dirigidas primero a toda la comunidad:

«Ante todo, recomiendo que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los seres humanos» (2,1).

Después a los varones (2,8), y finalmente a las mujeres (2,9-15). Si comparamos la instrucción dirigida a los hombres con la de las mujeres, observamos inmediatamente una diferencia considerable entre ambas. La instrucción a los hombres es muy breve: orar serenamente con las manos levantadas, sin ira ni resentimientos. La de las mujeres es mucho más larga y bastante impositiva: incluye la manera de vestir y de comportarse en la comunidad cristiana e, implícitamente, en la casa privada (2,9-12); además, añade una interpretación de las Escrituras (el Génesis) a favor de la preeminencia del varón (2,13-14) y una afirmación teológica para legitimar el mandato (2,15).

El versículo más autoritario es 2,12, donde el autor rechaza expresamente que la mujer enseñe (*didaskhein*) y «tenga autoridad (*authenthein*) sobre el varón»; utiliza la frase «no permito que» (*ouk epitrepō*). Cuando el autor da las instrucciones a la comunidad entera, y después a los hombres y su manera de orar, y a las mujeres con respecto a su forma de vestir, utiliza dos verbos menos impositivos que el «no permito que». En 2,1 escribe: «exhorto...» (*parakalō*) con respecto a la oración de toda la comunidad, y en 2,8: «deseo» (*boulomai*) en referencia a cómo deben orar los hombres y cuál debe ser la ves-

timenta de las mujeres³ en la comunidad cristiana⁴. Estos dos términos dan lugar a la posibilidad de un diálogo. *Parakaleō* («exhortar»), por ejemplo, es un término que supone «un mandato dentro del contexto de relaciones mutuas»⁵; incluso podría traducirse como «recomiendo»; y *boulomai* («desear»), aunque podría ser también de carácter imperativo, es ambiguo y también podría dar lugar a una reacción de diálogo. «No permito» (*ouk epitrepō*), sin embargo, es sorprendentemente autoritario, cierra todo espacio al diálogo. Lo mismo podríamos decir del imperativo «aprenda» (*manthanetō*) en la frase «que la mujer aprenda en silencio con toda obediencia» (v. 11). En síntesis, el autor prohíbe que las mujeres enseñen y tengan autoridad sobre el varón o lo dominen. Esta prohibición, aunque seguramente va dirigida a todas las mujeres, la relaciona o, mejor dicho, la motiva o provoca un cierto tipo de mujeres de posición acomodada a quienes se pide que no sean ostentosas en el vestir.

En esta situación, la pregunta que surge es: ¿por qué el autor reacciona de esa manera contra este sector femenino de la comunidad?; ¿es sólo porque odia a las mujeres o hay detrás otras situaciones que provocan tal mandato, impositivo y airado al mismo tiempo?

El texto es bastante complejo, y hay que deslindar distintos aspectos que salen a flote para comprenderlo mejor. Tres elementos llaman la atención: el primero es el de la condición social de las mujeres aquí mencionadas. Ellas son ricas, como

3. El verbo «quiero» o «deseo» no aparece explícitamente en relación con la vestimenta de las mujeres, pero se deduce del paralelismo del verbo «quiero» con su infinitivo griego «orar», y el infinitivo «adornar».
4. La mayoría de los comentarios sitúan las instrucciones en el contexto de la reunión litúrgica; no obstante, otros, con argumentos también válidos, afirman que las instrucciones se dirigen a la vida diaria (cf. J.M. HOLMES, *Text in a Whirlwind. A Critique of Four Exegetical Devices at 1 Timothy 2,9-15*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000). Nos inclinamos por el contexto de la asamblea litúrgica, pero observamos que las repercusiones trascienden dicho contexto.
5. Cf. I. Howard MARSHALL, *The Pastoral Epistles*, T & T Clark, Edinburgh 1999, p. 418.

se deduce de su vestimenta (vv. 9 y 10). El segundo elemento es el de la condición de género femenino propiamente (vv. 11 y 12), al cual se atribuye cierto comportamiento según los códigos domésticos patriarcales de la época, como guardar silencio sumisamente frente a la instrucción, no situarse por encima del varón, someterse y subordinarse a él (mantenerse en silencio: 12b). Y el tercero es el elemento de la maternidad con carácter salvífico (v. 15), lo cual nos remite al conflicto contra las «otras enseñanzas» indicadas en 4,3, donde se lee: «estos prohíben el matrimonio...». También, ligado a esta disputa sobre el matrimonio, se repite el caso de la maternidad con respecto a las viudas jóvenes en 5,14:

«Quiero, pues, que las jóvenes se casen, que críen a sus hijos y que gobiernen su casa y no den al enemigo ningún pretexto de hablar mal...».

Como se puede observar, la problemática no es simple, porque aparecen entrelazados asuntos de diversa índole que no pueden ser pasados por alto ni reducidos a uno solo.

Por cuestiones didácticas, en este capítulo nos centraremos únicamente en la cuestión de la clase o condición social de las mujeres mencionadas en 2,9-10. Trataremos las relaciones de género (2,13-15) y las disputas teológicas en los siguientes capítulos.

1.2. *Contra la vestimenta costosa*

Leyendo la carta desde nuestro contexto latinoamericano, llama poderosamente la atención la exhortación sobre la vestimenta de las mujeres. Sobre todo, la forma en que *no* se deben vestir y adornar las mujeres. Si el texto se detuviera en la primera parte, es decir, en el v. 9a, pasaría inadvertida la condición social de éstas, pues se vería normal, dentro de una tradición piadosa, una exhortación a que, en la casa de Dios, sus fieles se vistieran apropiada o modestamente (*adious*), con buen juicio, sencillez o decentemente (*sōfrosynēs*). Pero el autor no se detiene en esta parte, sino que añade de manera extensa lo

opuesto a esta vestimenta. Es decir, no le parece bien ver en la comunidad cristiana a mujeres con peinados ostentosos (o trenzas elaboradas), adornados con oro y usando perlas, o vestidas con ropas costosas. El autor usa para «peinado ostentoso» la palabra griega *plegmasin*, que literalmente significa «trenzas». En la antigüedad, un peinado lujoso u ostentoso consistía en un peinado con trenzas muy elaboradas, posiblemente sostenido con redes finas entretejidas, incluyendo broches de oro y piedras preciosas. En algunos relieves antiguos se puede observar el peinado de mujeres acomodadas, bastante sofisticado, con trenzas en las que se entrelaza oro u otras piedras preciosas, además de redes finas y broches. Las perlas, muy apreciadas en el mundo helenístico y en la provincia de Asia, podrían referirse a aretes, anillos o collares⁶. El autor contrapone, pues, la modestia y sencillez (9a) frente a la ostentación (9b)⁷. Algunos comentaristas afirman que esta forma de vestir lujosa y rimbombante alude más a mujeres cortesanas o prostitutas que a mujeres ricas aristócratas⁸, subrayando así la cuestión de la indecencia. Pero un análisis del conjunto de la carta y su visión crítica de los miembros acomodados de la comunidad apoya nuestra lectura.

La exhortación a vestirse de manera modesta y sencilla, donde las buenas obras son más importantes que el vestido lujoso, tampoco puede ser vista como un simple motivo frecuente dentro de los valores morales de la antigüedad. Muchos comentarios mencionan de pasada que la advertencia de vestir sin ostentación era un tópico común de filósofos, pensadores y satíricos de aquel entonces; como quien dice, algo referente a «las reglas de urbanidad de mujeres decentes». De hecho, los satíricos Marcial y Juvenal se burlan de los peinados complicados y de la vestimenta extravagante de las mujeres aristo-

6. Jerome D. QUINN – William C. WACKER, *The First and Second Letters to Timothy*, Eerdmans, Grand Rapids 1995, p. 218.

7. En esto concordamos con Marco Antonio RAMOS, *I Timoteo, II Timoteo y Tito*, Caribe, Miami 1992, p. 191.

8. J.M. HOLMES, *Text in a Whirlwind*, cit., pp. 62-67.

cráticas de su sociedad. Consejos sobre el vestir modesto para estas mujeres ricas también se encuentran en escritores de la antigüedad como Plutarco, Plinio, Séneca, incluso Filón, entre otros.

No obstante, creemos que el autor no repite un tópico que se saque de la manga para aconsejar de paso cómo se deben vestir todas las mujeres de la comunidad cristiana. La alusión a peinados sofisticados, al oro, las perlas y los vestidos costosos en una comunidad donde la mayor parte de sus miembros son pobres, alerta a todo lector o lectora a reparar en este punto y le da una pista crucial para la reconstrucción de la situación. Con ello se abre la posibilidad de que el problema principal que aborda el autor no sea simplemente el de las mujeres a secas, líderes de la comunidad, sino el de las mujeres ricas —como afirman varios estudiosos de la Biblia⁹—, mujeres muy probablemente dominantes, como veremos más abajo. En este tiempo, hacia finales del siglo I y comienzos del II, sabemos que dentro de las comunidades cristianas arreciaron las tensiones causadas por la presencia de ricos y ricas¹⁰; y esta creciente tirantez entre los diferentes estratos sociales de la comunidad se agravaba cuando algunos miembros de la misma aparecían lujosamente vestidos al lado de quienes vestían pobremente. Por eso insistimos en que la crítica principal es la ostentación, no la indecencia.

Pero el problema fundamental no es la vestimenta, sino la manera de actuar de las personas que la llevan. Y las tensiones más profundas tal vez se produzcan más entre los líderes eclesiásticos y los ricos de la comunidad de creyentes que entre los miembros acomodados y los de escasos recursos. La vestimenta, simplemente, nos sirve para apuntar el estrato social y, de paso, observar el rechazo de toda ostentación.

Dos aspectos hay que aclarar ahora con respecto a mujeres y estratos o clases sociales de la antigüedad. En primer lugar,

9. Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, SCM Press, London 1983, pp. 249s.

10. Cf. L.W. COUNTRYMAN, *The Rich Christian*, cit., pp. 149ss.

hay que enfatizar algo obvio, pero a menudo pasado por alto cuando la lectura se concentra más en el género, independientemente de la clase social: la opresión de las mujeres en la sociedad greco-romana no es igual en todos los casos. Las mujeres pobres sufren una mayor opresión por causa de su género y de su condición social. Las mujeres ricas gozan de muchos más privilegios que las mujeres y los hombres pobres. Encontramos, pues, mujeres en todos los estratos sociales, desde la casa del emperador hasta las mujeres indigentes de la clase más baja, que experimentan una situación diferente. Y aunque no siempre fue el caso, las mujeres ricas y poderosas podían ser tan opresoras como los hombres de su estrato¹¹.

El segundo aspecto que hemos de considerar es el hecho de que hablar de miembros ricos de la comunidad no implica hablar de los verdaderos ricos del tiempo del Imperio Romano. Como se puede ver en el Apéndice I, había una gran distancia entre los propiamente ricos de la aristocracia, que eran los terratenientes latifundistas, que poseían riqueza, poder y status, y la mayoría de la población, tanto urbana como campesina, que era pobre. Algunos estaban por encima de la línea de la pobreza, como administradores de los ricos o profesionales de la religión; pero, debido a la distancia de su condición con respecto a la aristocracia, así como a su escaso número, no pueden ser vistos como una clase media. Como insisten hoy día distintos analistas de la sociedad imperial romana, en aquel tiempo no existía la clase media tal como la concebimos actualmente, donde un grueso de la población se hace bastante visible entre los más ricos y los más pobres¹². En todo caso, lo importante aquí es hacer notar que las mujeres ricas, miembros de esta comunidad cristiana de Éfeso, no son las verdadera-

11. Véase esta advertencia a los biblistas en James Malcolm ARLANDSON, *Women, Class and Society in Early Christianity. Models from Luke – Acts*, Hendrickson Publishers, Peabody (Massachusetts) 1997, p. 117.

12. *Ibid.*, pp. 22ss; también Ekkehard W. STEGEMANN – Wolfgang STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001, pp. 86ss.

mente ricas del imperio romano. Tal vez, ni siquiera formen parte del extremadamente reducido número de subdecuriones cristianos («riquillos» de las provincias que pertenecían al consejo de la ciudad y contribuían de alguna manera a sufragar los gastos de la misma), sino que más bien son personas de posición acomodada, administradores de los negocios de los ricos (*retainers*) o comerciantes que han acumulado una cierta fortuna. Obviamente, dentro de la comunidad cristiana, su riqueza y poder se pone de manifiesto al participar en comunidades formadas sobre todo por pobres (no indigentes¹³).

Hechas estas aclaraciones, pasemos ahora a analizar el texto desde las luchas de poder mediatizadas por la posición social.

1.3. Ataque a las mujeres ricas

Nuevamente, la primera pregunta que viene a la mente es: ¿por qué el autor ataca así a estas mujeres ricas de la comunidad cristiana? ¿Por ser mujeres? ¿Por ser ricas? Ambas cosas pueden estar presentes, pues sabemos que hay en esta carta una actitud crítica no sólo contra el liderazgo de la mujer, sino también contra el amor al dinero. La frase «la raíz de todos los males es el amor al dinero» puede ser una afirmación muy dura para quienes poseen riquezas. Sin embargo, en 1 Tm no es posible afirmar con claridad una actitud del autor contra los ricos. Hay una ambigüedad en el texto: si bien combate el amor a las riquezas, en 6,1-2 exhorta a los esclavos a que rindan honor a sus amos, los cuales son ricos. Además, no excluye a los ricos de la comunidad, como ocurre en la carta de Santiago (5,1-6), sino que los exhorta a que den generosamente (6,17-19).

Countryman¹⁴ afirma que en las comunidades de este tiempo la visión de las riquezas era ambigua: por un lado, había una fuerte crítica a los hombres y mujeres ricos, siguiendo la herencia judía profética; pero, por otro lado, la necesidad de

13. Los indigentes eran aquellas personas que dependían totalmente de las limosnas, como hoy en día.

14. L.W. COUNTRYMAN, *The Rich Christian*, cit., pp. 89ss.

sus donaciones se hacía cada vez más necesaria para la ayuda a los pobres, hasta el punto de que no podían seguir sin ellos. En escritos de Tertuliano, Clemente y Orígenes, por ejemplo, encontramos esta ambigüedad frente a los ricos y las riquezas. Esta imprecisión parece estar aquí también en 1 Tm. Pensamos que el problema que provoca la carta no es a causa de las mujeres en general (aunque la reacción del autor sí, y es bastante misógina), ni a causa de la presencia de las mujeres (y varones) ricas, sino a causa del poder e influencia que estos dos elementos juntos tienen sobre la comunidad.

Uno de los textos clave que fundamentan nuestra sospecha de las luchas de poder con mujeres ricas es 1 Tm 2,12, donde aparece la prohibición de enseñar y de no dominar al varón (*anēr*). Aunque la palabra griega *anēr* puede también traducirse como «marido», aquí, por aparecer en el contexto de la asamblea litúrgica, habría que entenderlo como «varón», ya que el problema parece estar planteado con los varones líderes de la comunidad. El texto, aunque dirigido a todas las mujeres de la comunidad, tiene la mirada puesta en las mujeres ricas. La prohibición implica que estas mujeres están enseñando en la iglesia, hecho común en las comunidades primitivas cristianas; por alguna razón, el mandato quiere detener esta práctica, o sea, el autor no quiere que continúen enseñando. Los motivos pueden estar ligados al problema de lo que el autor considera enseñanzas extrañas al evangelio, lo cual supondría que estas mujeres las ven con agrado, y tal vez las comparten con otras mujeres, como veremos en el tercer capítulo. Pero nos parece que, sobre todo, la prohibición del v. 12 se debe a la fuerte imposición de estas mujeres, que, por su poder y riqueza, ejercen una gran influencia y presión en toda la comunidad. Se trataría de algunas mujeres de posición acomodada que por el sistema de patronazgo, al que aludiremos más adelante, están por encima de los varones; su «honorabilidad», de acuerdo con los parámetros de la sociedad greco-romana, es mayor que la de los hombres y las mujeres de menores recursos. La afirmación de no dominar o ejercer autoridad (*authentēin*) sobre el varón es altamente significativa en este contexto. No se re-

fiere al esposo, como dijimos arriba, sino al varón en general; y por las tensiones observadas en el texto, creemos que el autor tiene en mente particularmente a los líderes de la comunidad, elegidos en la asamblea y con la imposición de manos por parte de los presbíteros (cf. 1 Tm 5,21-22)¹⁵. El verbo griego *authentēin* significa controlar, dominar, compeler, influir en algo, actuar independientemente, asumir autoridad sobre, usurpar, etc.¹⁶

Nos encontramos, por tanto, con una lucha de poder entre las mujeres ricas que enseñan sin ser nombradas oficialmente y los varones líderes. El autor de la carta envía instrucciones con las que trata de apartar de los puestos de dirección a las mujeres ricas; pero al escribir la epístola y hablar en términos genéricos, lamentablemente castiga con ella a todas las mujeres de todas las condiciones sociales.

¿Cómo es posible que las mujeres ricas logren poder en la comunidad? Para nosotros, en América Latina, la respuesta es fácil de contestar hoy día: ocurre a diario en nuestras comunidades cristianas, pues la riqueza y el poder abren con facilidad los caminos en todos los ambientes, no sólo los seculares, para lograr lo que se quiere. La gente muchas veces guarda silencio frente a los favores (turnos, permisos, lugares, bienes, etc.) que reciben los ricos en las distintas instancias sin mucho esfuerzo, solamente por su condición social. Hasta muchos pobres les rinden pleitesía. En la antigüedad no era muy diferente. La carta de Santiago critica esta actitud de servilismo, cuando los hermanos de la comunidad cristiana reservan el mejor lugar para el rico espléndidamente vestido que llega a la asam-

15. I.H. MARSHALL afirma que el contraste no es simplemente entre mujeres y hombres, sino entre mujeres y maestros elegidos legítimamente (*op. cit.*, p. 455); L.W. COUNTRYMAN analiza con más detalle la tensión existente entre los ricos y los líderes oficiales (*op. cit.*, pp. 151ss). Nosotros creemos que el conflicto mayor se da entre las mujeres ricas no nombradas oficialmente y los líderes varones nombrados oficialmente.

16. Véase el exhaustivo estudio del término hecho por Baldwin, citado por I.H. MARSHALL, *op. cit.*, p. 456.

blea, mientras que al pobre andrajoso se le deja atrás y en el peor lugar (St 2,1-4).

Una explicación de la poderosa influencia de ricos y pobres en las comunidades cristianas de la antigüedad es el llamado «sistema de patronazgo», que comprometía las relaciones de quienes tenían menos con quienes tenían más. Este sistema es clave para comprender la preeminencia de ciertas mujeres, y también de ciertos hombres, en la comunidad efesina. Veamos en qué consistía.

1.4. El sistema de patronazgo

El sistema de patronazgo, llamado también de benefactores, consistía en un intercambio de relaciones entre desiguales. Cuando una persona rica y poderosa hacía un favor y daba protección a otra persona de un rango inferior, se establecía una relación permanente entre patrón y cliente. El patrón daba lo que el otro necesitaba, y el que recibía tenía que recompensar de alguna manera el favor recibido. Generalmente, la gente retribuía los favores, remuneraba a quien hacía el favor alabando su generosidad, rindiéndole honores y servicios, siéndole leal para siempre. Como el honor era uno de los valores fundamentales de aquel tiempo, el patrón necesitaba de la alabanza para conservar su status y poder en la sociedad. Había también un sistema de relación entre iguales para hacerse favores mutuos: eran relaciones de amistad, ya que no se caía en la relación patrón-cliente.

El patronazgo no se limitaba a las relaciones entre personas; también tenía lugar entre los ricos y una ciudad. Por ejemplo, los ricos hacían donaciones públicas a su ciudad en forma de edificios, monumentos y alimentos para los pobres, como veremos más adelante. Por supuesto que los benefactores esperaban siempre ser reconocidos y que se les rindiera el honor que merecían por sus favores.

El sistema de patronazgo era uno de los pilares esenciales del sistema social romano. Las ciudades, para mantenerse y avanzar en construcciones como teatros, baños y tantos monu-

mentos, y para evitar cualquier descontento entre los desocupados y pobres, necesitaban patronos o benefactores que ofrecieran alimentos y fiestas. Horsley llega incluso a pensar que, gracias al sistema de patronazgo, hubo pocas rebeliones internas contra el gobierno imperial romano.

El sistema de patronazgo en el imperio romano se daba en todos los niveles y, desde el más alto al más ínfimo. El emperador, llamado benefactor y protector, centralizaba su poder y controlaba a los senadores y *equestres* o caballeros (dos *ordines* de la aristocracia) a través del sistema de patronazgo, ofreciendo favores a los ricos de la aristocracia. Éstos debían corresponderle con fidelidad, de manera que el poder del emperador se ejercía a través de ellos. Por otro lado, los generales y gobernadores enviados por el emperador a las provincias se convertían en patronos, y las autoridades locales o decuriones en clientes, obligados a rendir homenaje y fidelidad a estos enviados de Roma.

A su vez, las autoridades y la aristocracia local de las ciudades hacían favores a otros de menor rango, estableciéndose la relación de patronazgo. Las familias ricas de las provincias donaban a la ciudad edificios públicos y subvencionaban fiestas, juegos, obras públicas, banquetes, etc., por lo que debían ser recompensadas. Las inscripciones en su honor, las estatuas, las cartas de agradecimiento, las efusivas alabanzas, los votos para elecciones como miembros del consejo, etc., muestran la respuesta obligatoria de quienes se beneficiaban del favor, como las asociaciones¹⁷, los gobernantes de la ciudad y el pueblo pobre en general, que a veces también recibía comida. Las acciones de estos benefactores o patronos se encuadraban bajo el nombre genérico de *eurgatismo*, es decir, la ejecución de una de buena obra.

El sistema de patronazgo estaba presente en todos los ámbitos: en la política, los negocios y las relaciones personales.

17. Una asociación era algo así como un club de personas con intereses comunes que decidían reunirse regularmente. Hablaremos de las asociaciones más adelante.

Incluso filósofos o escritores se veían obligados a menudo a convertirse en clientes de algún patrón rico para sobrevivir. Difícilmente podía darse una rebelión contra el poder imperial, porque todos, excepto los indigentes, estaban comprometidos de alguna forma como clientes de patronos de rangos superiores. El patronazgo era un sistema muy eficaz de control social y constituía una estrategia de cohesión social¹⁸.

Los favores podían ser de cualquier índole: una intercesión en algún caso legal, una recomendación en el ámbito de la política, un préstamo para la recolección de la cosecha, la compra de tierras o cualquier otra cosa, la concesión de la ciudadanía romana, etc. Además, el patronazgo estaba presente en las relaciones personales y en las relaciones públicas, y también aparecía en las asociaciones. Uno o más miembros ricos ofrecían una suma de dinero para que se mantuviera la asociación, o daban banquetes u otros beneficios; los miembros de la asociación respondían también con banquetes celebrados en su honor o de su familia, o con inscripciones, estatuas o votos para apoyar su elección en la directiva.

Las mujeres ricas participaban también de este sistema de patronazgo. Ellas podían ser patronas de asociaciones, de personas y también de las ciudades, por su donación de obras públicas, como baños, templos u otros edificios.

Es lógico pensar que la influencia de este sistema de patronazgo, tan común y familiar en todo el imperio romano, era muy fuerte en las comunidades cristianas. Al jefe o jefa de una familia rica que ofrecía su casa, por ejemplo, se le consideraba como patrón o patrona, y muy probablemente esperaba ser recompensado o recompensada por los demás miembros. Y como el sistema de patronazgo estaba reñido con los principios de igualdad del evangelio, los conflictos no se hacían esperar en las comunidades cristianas, por la presencia de ricos y ricas. Esta situación se puede observar en 1 Tm 6,17-19.

18. Richard HORSLEY, «Introduction» en (Richard Horsley [ed.]) *Paul and the Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press, Harrisburg (Pennsylvania) 1997, p. 91.

2. Que los ricos no esperen retribución por sus favores

2.1. El texto: 1 Tm 6,17-19

En 6,17-19, el autor envía ciertas instrucciones para los miembros ricos de la comunidad cristiana. Una vez más, insistimos en que las instrucciones no significan que la realidad vivida de los ricos sea como se describe en ellas; más probable es pensar lo contrario. Las instrucciones, o buscan ser correctivos, o señalan deseos de nuevos comportamientos.

Veamos las recomendaciones y sus implicaciones:

«¹⁷ A los ricos de este mundo recomiéndales que no sean arrogantes ni pongan su esperanza en las riquezas, que son inseguras, sino en Dios, que nos da de todo abundantemente para que lo disfrutemos; ¹⁸ que hagan el bien, que se enriquezcan con bellas obras, que sean dadivosos y solidarios; ¹⁹ de esta manera irán atesorando un fondo sólido para el futuro y obtendrán así la vida verdadera».

La instrucción va dirigida a los ricos (*plousiois*), en masculino, pero implícitamente habría que incluir a las mujeres ricas, dado que las vimos en 2,9. La expresión «los ricos de este mundo» se refiere a quienes poseen bienes materiales ahora en su sociedad greco-romana. Éstos, para poder encajar en la comunidad cristiana de Éfeso, deben ser distintos de los ricos que siguen los valores de la sociedad del imperio romano, es decir, aquellas costumbres propias del sistema de patronazgo. Los benefactores o patrones hacían buenas obras a la ciudad o hacían favores a otros, esperando siempre ser recompensados con honor y reconocimiento, como pago recíproco por el favor o el regalo realizado. Todo ello lo hacían para consolidar su status y su poder. Y si daban con magnanimidad, lo hacían para conseguir más honor y reconocimiento. En su obra *Moralia*, Plutarco (ca. 50-120 d.C.) reprocha esta actitud y afirma que ese despilfarro de los ricos era una máscara que más bien es-

condía el amor al dinero¹⁹. Según Kidd, el autor de 1 Timoteo tiene en mente este comportamiento de los ricos de su sociedad cuando escribe la exhortación a los ricos de la comunidad cristiana para que no actúen de esa manera. En cierto sentido, la instrucción a los ricos creyentes es una crítica al comportamiento altanero e interesado de los ricos en general, amantes de la fama, el dinero y el poder.

El autor propone siete recomendaciones para los ricos. En la primera (v. 17a) rechaza la arrogancia o altanería. Ésta es una característica de quienes poseen riquezas y ven a los demás por debajo de ellos. Por eso es la primera recomendación, porque la comunidad cristiana, constituida por distintos estratos sociales, donde la mayoría dispone de escasos recursos, ha heredado los valores de la humildad y la sencillez de la tradición de Jesús, y en ella no tiene que haber miembros que se crean superiores a los demás. La segunda recomendación (v. 17b), ligada a la tercera (v. 18a), tiene que ver con la esperanza puesta en las riquezas y no en Dios. Para el autor las riquezas son inseguras, de manera que poner la esperanza en ellas es una estupidez (cf. Lc 12,13-21). Es en Dios en quien hay que depositar la esperanza, pues Dios, contrario a las riquezas, no defrauda. Este texto es como un «eco matizado» de Lc 16,13, donde se exige una decisión entre Dios y el dinero (*mammona*). Habría que reconocer que Dios es el dador de todo, y que hay que disfrutarlo con alegría, no acumularlo por avaricia ni derrocharlo con intenciones de alcanzar un superior status o un mayor reconocimiento, pues eso es también «amor al dinero», como pensaba Plutarco. El amor al dinero, había dicho el autor de 1 Tm (6,10), es la fuente de todos los males.

Las cuatro recomendaciones restantes tienen que ver con el compartir solidario: hacer el bien (*agathoergein*) a otros, ser ricos en buenas obras (*ploutein*), ser dadivosos (*eumetadotous*) y solidarios (*koinōnikous*). El énfasis en el dar y compartir es obvio. Ése sería para el autor de la carta el papel principal del

rico; su deber en la comunidad no es otro que apoyar económicamente a la comunidad. El autor se refiere probablemente a la solidaridad de estos ricos con sus hermanos más pobres de la comunidad, como las viudas abandonadas (vv. 5,3.16b); ésta era la tarea de solidaridad más importante de las iglesias primitivas.

Lo interesante de este texto sobre los ricos es su relación con el sistema de patronazgo²⁰. Los ricos y las ricas tendrán su reconocimiento por parte de Dios en el futuro, allá en los cielos. Compartir con los demás es como una buena inversión para alcanzar la vida verdadera al final de los tiempos. En otras palabras, el autor, de manera inteligente, está diciendo a los ricos que no esperen, por sus dádivas y buenas obras en la comunidad, un sometimiento de parte de los miembros o de los líderes; que no esperen que se les rinda honor, reconocimiento y alabanza, como se acostumbraba en la sociedad meritocrática greco-romana. Ellos recibirán la recompensa de Dios después de estos tiempos terrenales.

Así que, si las mujeres ricas y también los hombres de posición acomodada esperaban asumir los puestos automáticamente, simplemente por sus donaciones a la comunidad, el autor se los está negando. Si alguien quiere ser supervisor, aun cuando sea una «tarea noble» (cf. 3,1b), tiene que cumplir ciertos requisitos²¹.

El hecho de que los ricos esperen ser recompensados de alguna manera por la comunidad cristiana podría provenir de la costumbre existente en las llamadas asociaciones o clubes voluntarios. Ubiquemos el texto en el contexto de las asociaciones.

20. Ésta es una de las aportaciones más importantes de R. McREYNOLDS KIDD, *op. cit.*, pp. 111ss.

21. *Ibid.*

2.2. Las asociaciones y la comunidad cristiana de 1 Tm

En las ciudades greco-romanas existía la costumbre de formar grupos de interés común y reunirse periódicamente²². Los romanos utilizaban el término latino *collegia* para referirse a ellos. Eran asociaciones o cofradías, a veces pequeñas, formadas por unos doce miembros; algunas llegaban a tener treinta, pero pocas veces se superaban los cuarenta miembros. En estas cofradías, o clubes, como también les llaman algunos, la gente de la ciudad encontraba cierto sentido de pertenencia. Se reunían para celebrar cenas o banquetes, según la posición social de la asociación, o para rendir culto a algún dios, ofreciéndole sacrificios, o para discutir algún tema de interés de todos, o para celebrar los funerales de los miembros. Había asociaciones cuyos miembros tenían en común la profesión u oficio, o la veneración de un dios particular. Además de un líder que dirigía el grupo, había un tesorero que recogía las cuotas que los miembros entregan mensualmente para sufragar los gastos de la asociación, tales como festivales en honor de los patronos o benefactores, banquetes o cenas, funerales, etcétera. También había un sacerdote para los rituales o sacrificios religiosos. Las asociaciones tenían su constitución o reglamento, y era habitual que algunos miembros ricos sirvieran de patronos o benefactores y, por lo tanto, ofrecieran donaciones de sus riquezas a la asociación. También podían ofrecer sus casas para las reuniones y pagar los gastos de la cena o banquete, o los animales ofrecidos a los dioses. Como retribución, los patronos o benefactores recibían un trato especial; por ejemplo, el jefe del club recibía doble porción en los banquetes²³.

22. Sobre asociaciones, véase Wayne MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven 1983, pp. 77-80; John E. STAMBAUGH – David L. BALCH, *O Novo Testamento em seu ambiente social* (traducido del inglés por João Rezende Costa), Paulus, São Paulo 1996, pp. 114-116; Peter GARNSEY – Richard SALLER, «Patronal Power Relations», en *Paul and the Empire*, 1997, pp. 100-103.

23. Cf. P. GARNSEY – R. SALLER, *op. cit.*, p. 101.

Las autoridades del imperio romano sentían un cierto recelo frente a las asociaciones, porque las consideraban posibles focos de potenciales conspiraciones. Por ese motivo, Stambaugh y Balch señalan que las autoridades romanas las redujeron a tres tipos²⁴. Un tipo lo componían las asociaciones que formaban los pobres de la ciudad, que eran llamadas *collegia tenuiorum* (colegios de artesanos). Los pobres tenían permiso legal para formar una asociación, sobre todo con el fin de que, al morir, se les celebrasen funerales. Normalmente, los pobres eran enterrados en una fosa común, por falta de recursos para una ceremonia digna. Así pues, las asociaciones de esta categoría cumplían la función primordial de ofrecer un funeral y acompañar al muerto en la procesión hacia una de las tumbas ubicadas a las afueras de la ciudad, adquiridas por la asociación con una pequeña cuota mensual dada por sus miembros, más la inscripción exigida para participar en la asociación. Otra de las ventajas de formar parte de la asociación eran las reuniones que tenían generalmente para comer juntos una vez al mes y, con ello, fortalecer los lazos de amistad.

Otro tipo de asociación eran los *collegia sodalitia*, cuya finalidad era más bien religiosa. Estas asociaciones se reunían para adorar a un dios particular. Es lógico, pues, que la mayoría de estas asociaciones estuvieran formadas por los extranjeros que deseaban continuar adorando al dios o los dioses de sus antepasados.

El otro tipo de asociación de primera categoría era la creada por los dueños de determinado tipo de negocios (barcos, transportes, panaderías, carpinterías, etc.). La mayoría de estos tipos de *collegia*, sobre todo los dueños de barcos, tenían suficiente dinero incluso para ofrecer a la ciudad algún monumento, edificio u otro servicio económico. Como toda asociación, sus miembros establecían los criterios de selección de sus integrantes y el límite de los mismos; también escogían un dios a quien ofrecer sacrificios.

24. John E. STAMBAUGH – David L. BALCH, *op. cit.*, pp. 114ss.

A las comunidades judías reunidas en las sinagogas, y a las iglesias cristianas que se reunían en casas, muchas veces se les confundía con los *collegia sodalitia*, que eran de finalidad religiosa. Las mujeres y los hombres gentiles ricos convertidos al cristianismo eran probablemente miembros de alguna de las cofradías de primera categoría, y muy probablemente esperaban ser tratados como patronos o benefactores en las comunidades cristianas. Las comunidades cristianas, herederas de la tradición judía profética, no guardaban esa costumbre, sino que más bien se decía; «que tu mano izquierda no sepa lo que hace tu derecha», dando a entender que la solidaridad con los pobres es algo que se hace en secreto y de corazón, no para conseguir admiración y honor.

En síntesis, creemos, al igual que Kidd, que con esta instrucción el autor está criticando el sistema de patronazgo que legitima y consolida la estratificación social y el sometimiento de unos a otros. Es posible que los ricos de la comunidad a la que se dirige la carta vean como algo normal que sean ellos quienes asumen el liderazgo, sin rendir cuentas a nadie. Al fin y al cabo, son ellos quienes posiblemente sufragan los gastos de la comunidad. Los líderes elegidos con menos recursos, pero legítimamente nombrados, posiblemente son desoídos por los ricos. No es gratuito que el autor dé ánimos a Timoteo, enviado oficial del autor, diciendo: «Que nadie te menosprecie por tu juventud» (4,12). Tampoco son afirmaciones aisladas aquellas en las que el autor exhorta a Timoteo a no aceptar ninguna acusación contra un presbítero si no viene con el testimonio de dos o tres (5,21), o a no dejarse llevar por prejuicios o favoritismos, ni apresurarse a imponer las manos sobre alguien para alguna función en la comunidad, sin antes meditarlo bien (5,21-22), o a urgir que a los presbíteros que enseñan bien se les pague el doble²⁵ (5,17). Los textos dan a entender que hay luchas de poder dentro de la comunidad entre las personas de posición acomodada y los presbíteros u otros lí-

25. El término honrar (*timēs*) tiene aquí obvias connotaciones financieras.

deres nombrados por imposición de manos. Parece que hay una presión de los ricos sobre el joven Timoteo, porque piensan que por ser benefactores tienen derechos sobre la comunidad y sus líderes. Tal vez por eso el autor de la carta anima tres veces al delegado Timoteo –que no tiene riqueza y poder para ser tratado como igual por los ricos de la comunidad– para que haga valer sus derechos de líder legítimo, nombrado por medio de la imposición de manos (1,18; 4,14; 6,12).

Pero aquí no termina la crítica del autor de 1 Tm a los ricos. Veamos ahora un texto que liga a éstos con las «otras enseñanzas» y la idea de creer que la piedad es un negocio.

3. La piedad no es ningún negocio económico

3.1. El texto: 1 Tm 6,3-10

El texto antes analizado sobre los ricos (6,17-19) ha sido visto como algo fuera de contexto, debido al aparente contraste temático con el texto precedente (6,11-16), que contiene sabios consejos para Timoteo y concluye con una doxología²⁶. Sin embargo, creemos que 6,17-20 forma parte íntegra y coherente del capítulo²⁷, ya que pensamos, como Countryman y Kidd, que los oponentes principales son más bien los patronos de la comunidad, especialmente las mujeres ricas, quienes a su vez enseñan o se relacionan y apoyan a maestros que promueven ideas contrarias al pensamiento del autor de 1 Tm. Así, los versículos 6,17-19 son como una conclusión sobre el problema de la riqueza, iniciado en 6,3-10 con un ataque contra aquellos que aman el dinero. Los versículos siguientes, 6,11-14, aconsejan a Timoteo que actúe de manera radicalmente diferente con respecto a quienes aman el dinero y ven en la piedad una inversión financiera. La doxología de 6,15-16 enfatiza el honor y el poder que pertenecen sólo a Dios, el único soberano.

26. M. DIBELIUS – H. CONZELMANN, *The Pastoral Epistles*, Fortress Press, Philadelphia 1972, p. 91.

27. Cf. también R. McREYNOLDS KIDD, *op. cit.*, pp. 93ss.

Para el autor, los ricos que se creen expertos en la enseñanza y quieren imponer la suya a la comunidad, no enseñan según la piedad y, lo que es aún peor, creen que la piedad es un negocio que beneficia económicamente, en el sentido de que proporciona status, honor y poder. Veamos el texto:

«³ Si alguno enseña otra cosa y no va de acuerdo con las sanas palabras de nuestro Señor Jesucristo ni con la enseñanza conforme a la piedad, ⁴ se ha envanecido y no sabe nada, sino que padece la enfermedad de las discusiones y controversias de palabras. De ahí nacen envidias, discordias, difamaciones, suposiciones malvadas, ⁵ disputas interminables, propias de personas que tienen la mente corrompida y que están privadas de la verdad. Suponen que la piedad es un negocio. ⁶ Y ciertamente la piedad es un gran negocio para quien se contenta con lo que tiene. ⁷ Porque nada trajimos al mundo y nada podremos llevarnos. ⁸ Mientras tengamos alimento y vestido, podemos estar satisfechos con eso. ⁹ Los que quieren enriquecerse caen en la tentación y en la trampa y en muchas codicias insensatas y dañinas, que hundan a los seres humanos en la ruina y la destrucción. ¹⁰ Porque la raíz de todos los males es el amor al dinero, y algunos, por codiciarlo, se desviaron en la fe y se causaron a sí mismos muchos sufrimientos».

El texto es bastante intrigante; mezcla el amor al dinero, la piedad y otras enseñanzas. La composición es interesante, parece como si los versículos 3,5b-6 y 10 formaran un círculo en el que se unen los tres temas. El v. 3 alude a ciertas personas que enseñan un mensaje diferente de «las sanas palabras de Jesús», las cuales van de acuerdo con la piedad; el v. 6b afirma que esas personas creen que la piedad es un negocio, y el v. 10 repite el dicho de que la raíz de todos los males es el amor al dinero, y advierte que quien lo codicia o lo anhela vehementemente (*oregomenoi*) no sólo va por caminos diferentes del de la fe, sino que se causa dolores a sí mismo.

Los versículos 3 y 10 están unidos explícitamente por el tema «otra enseñanza» (v. 3) y el extravío de la fe (v. 10). El desvío de la fe equivaldría a un distanciamiento con respecto a

los dichos o enseñanzas (*logois*)²⁸ de Jesús y un acercamiento a otro tipo de piedad (v. 3). Sabemos que en los evangelios hay una crítica radical a quienes aman las riquezas; se exige incluso decidirse por Dios o por las riquezas (Mt 6,24), ya que éstas se consideran un ídolo si se pone toda esperanza a ellas. El dicho «la raíz de todos los males es el amor al dinero» era una máxima conocida en aquella época, pues varios pensadores la repiten. Bion, por ejemplo, decía que «el amor al dinero era la ciudad-madre de todos los males»²⁹. Y es que el pensamiento de la antigüedad no era como el de hoy en día; la acumulación era mal vista, así como la usura y la avaricia. Los ricos debían gastar buena parte de su dinero en obras en beneficio de la ciudad, en reparto de alimentos a la población, o en diversión cuando era necesario. Los ricos tacaños y enamorados del dinero eran criticados por los filósofos de su tiempo. Hoy día todo se mueve por la maximización de las ganancias, por el interés; todo está calculado para facilitar el enriquecimiento propio sin importar el porvenir de los pobres. Pero no era así en la antigüedad; los evangelios critican la actitud del amor al dinero, lo mismo que la cultura greco-romana. La diferencia entre ambos es que el evangelio invita a amar a Dios y a solidarizarse con el prójimo gratuitamente, y los valores greco-romanos impulsan a amar el honor, el status y el poder como pago para quien da con generosidad. Por eso el autor de 1 Tm exhorta a los ricos en 6,18 a que den generosamente, y su recompensa será la vida verdadera, pues aquí y siempre el poder y el honor es sólo de Dios (6,16). Veamos con detalle la relación entre los versículos y nos sorprenderemos de que no sean una simple serie de advertencias o dichos sin coherencia, como piensan algunos.

28. El término *logois* del v. 3 alude posiblemente a los dichos de Jesús, ya que aparece explícitamente el nombre de Jesús junto con *Jristou*. En 5,18 se recoge un dicho del evangelio.

29. STOBÆUS, *Ecl.* 3, citado por M. DIBELIUS – H. CONZELMANN, *op. cit.*, p. 85.

3.2. Dinero, piedad y las otras enseñanzas

El v. 3 afirma que las palabras o dichos de Jesús son sanas y van de acuerdo con la piedad (*eusebeia*) o manera de ser cristiana; esto lo contrastamos con el v. 10, en el cual podríamos deducir que el amor al dinero (v. 10) no sólo es diferente de la enseñanza de Jesús, sino que es una enfermedad que aparta de la fe sincera y causa mucho sufrimiento. Quien anhela el dinero y lo ama no puede tener un comportamiento de acuerdo con la piedad, es decir, no puede manifestar un comportamiento adecuado como seguidor de Jesucristo.

Los versículos 5-8, que vienen a ser el centro del fragmento, se ligan perfectamente con el v. 3 y con el v. 10. Quienes «enseñan otra cosa diferente» de las palabras de Jesucristo y de la piedad (v. 3), según el autor, tienen una mente corrompida y están privados de la verdad; ellos piensan que la piedad es un negocio, un medio de hacer dinero, una fuente para obtener ganancia económica (*porismon*) (v. 5). La relación con el v. 3 radica en que están privados de —o se han negado a sí mismos (*apesteremēnōn*)— la verdad, es decir, no guardan el evangelio (1 Tm 2,4). Éstos, pues, serían para el autor los que enseñan algo diferente de las palabras de Jesús y de la enseñanza de la piedad (v. 3). Ellos piensan, o se imaginan, que la piedad es una fuente para hacer un negocio ventajoso (v. 5c), cosa contraria a la verdad, a las palabras de Jesús y a la verdadera piedad. El autor aclara que la piedad sólo puede ser ventajosa (v. 6) si se vive según las palabras de Jesús (v. 3), es decir, teniendo un comportamiento y una actitud de contentamiento (*autarkias*) con lo que se tiene, en el sentido de no afanarse por tener más dinero y obtener ganancias (v. 6). No se necesita acumular ganancias y bienes, teniendo lo necesario, como ropa y alimento (v. 8); es inútil acumular si nada se trajo al mundo, ni se necesita después de morir (v. 8). Las personas que viven según «la verdad del evangelio» se alegran más con una buena calidad de vida que con la acumulación de bienes económicos. La relación de los vv. 5-8 con el v. 10 es climática: la raíz de todos los males es el amor al dinero; por lo tanto, es

una verdadera herejía hacer de la piedad un negocio (v. 5b), no va de acuerdo con las palabras de Jesús ni con la verdadera piedad (v. 3).

Hemos visto un círculo armónico cuyos puntos sobresalientes son los versículos 3, 5-8 y 10. Ahora falta ver los versículos intermedios a esos puntos, que son los vv. 4 y 9. En el v. 4 se califica negativamente a las personas que enseñan algo diferente de las palabras de Jesús, y se describen las consecuencias dañinas en el comportamiento. El v. 9 describe las consecuencias negativas y dañinas para aquellos que quieren enriquecerse. Si relacionamos estos dos textos, encontramos que, para el autor de la carta, quienes enseñan otra cosa diferente de las palabras de Jesucristo (v. 3) son quienes quieren enriquecerse o mantenerse en las riquezas³⁰ (v. 9). Éstos, según el v. 4, se han envanecido, no entienden nada, y les fascinan las discusiones y altercados inútiles. Para el autor de la carta, esto es perjudicial, es una enfermedad que produce envidia, discordia, difamaciones y suposiciones perversas (v. 4). Su mente se ha corrompido, y se han alejado tanto de la verdad del evangelio que creen que la piedad o la religiosidad cristiana es un negocio (v. 5). Pero el autor les advierte sobre las consecuencias que sufrirán por enriquecerse permanentemente. Según la experiencia humana, tales personas caen en tentación, en deseos avaros y dañinos que las hundén, y acaban tristemente en ruina y destrucción (v. 9). Por eso el autor les recuerda que el amor al dinero es la fuente de todos los males. ¿Cómo es posible creer que la piedad es una fuente para hacer dinero? Ésta es una gran herejía para el autor.

30. El infinitivo está en tiempo presente y, por lo tanto, la acción contemplada es continua; puede traducirse como «mantenerse en la riqueza», lo cual identificaría a estas personas con los ricos de 6,17. Cf. R. McREYNOLDS KIDD, *op. cit.*, p. 96.

Veamos la estructura concéntrica de este fragmento:

- A. Algunos enseñan algo diferente de las sanas palabras de Jesucristo y de la piedad (v. 3)
- B. Éstos se envanecen y se dedican a discusiones inútiles, lo que resulta en envidia, discordia, difamación y suposiciones perversas (v. 4)
- C. Se han apartado de la verdad y creen que la piedad es un negocio (v. 5)
- C' La piedad es provechosa si uno vive satisfecho con lo que tiene (v. 6-8)
- B' Los que se aferran a las riquezas o desean enriquecerse, se enredan en deseos dañinos y se hunden en la ruina y la destrucción (v. 9)
- A' La raíz de todos los males es el amor al dinero; quienes lo codician o se dejan arrastrar por él, se desvían de la fe y se causan muchos dolores a sí mismos (v. 10)

Los versículos 6-8 merecen una aclaración. En estos textos se destaca el hecho de que las personas deben conformarse con lo que poseen; es decir, con tener satisfechas las necesidades básicas, como alimento y ropa. Se sabe que este texto ha sido sacado de contexto para combatir o desalentar las luchas populares por mejores salarios, vivienda, educación y otras cosas necesarias para una vida digna. Esto es una manipulación del texto. Cuando se leen estos versículos, hay que tener presente que, al decir el autor que la piedad es provechosa solamente con «contentamiento», utiliza la palabra griega *autarkias*, que significa literalmente «autosuficiencia». Lo fundamental aquí es que el autor contrapone *autarkias* al amor al dinero y el afán por acumular riquezas (v. 9), ya que esto conduce a la ruina y a la infelicidad. El autor recomienda como más saludable conformarse con lo que posee –teniendo las necesidades básicas cubiertas– que afanarse por acumular bienes. La misma crítica y consejo aparece en Qo 5,12-14, y también en Pr 30,8. De manera que no se puede sacar este texto del contexto para de-

sanimar las aspiraciones de los pobres por lograr que su propio trabajo les aporte lo necesario para sustentar dignamente su vida y la de sus familias.

Resumiendo, en 6,3-10 hallamos que en la comunidad a la que va dirigida la carta hay algunos ricos, o gente que quiere enriquecerse, que enseñan algo diferente de las palabras de Jesucristo, las cuales son sanas. No se comportan según la piedad; al contrario, envanecidos y apartados de la verdad del evangelio, suponen que la piedad es un negocio y se afanan por acumular más de lo necesario para la autosuficiencia, lo cual conduce a la ruina y a la destrucción. Han olvidado que la raíz de todos los males es el amor al dinero, y corren el peligro no sólo de extraviarse de la fe, sino de causarse mucho sufrimiento a sí mismos.

Éstos podrían ser los ricos de la comunidad cristiana a los que Timoteo tiene que exhortar a que no se hinchen de orgullo, sino que compartan generosamente sus bienes sin esperar recompensa, como la gloria o el poder aquí en la tierra (6,17-19); o podrían ser personas que no son ricas pero que quieren enriquecerse. Ésta es una posibilidad, pues, como hemos venido repitiendo en las notas a pie de página, el tiempo presente del infinitivo del verbo griego *plutein* («enriquecerse», «ser rico») así lo permite. En la Carta de Santiago también se distingue entre los ricos terratenientes (St 5,1-6) y las personas que maquinan para hacer negocios y enriquecerse (St 4,13). En ese caso, el autor de Timoteo atacaría más a quienes quieren ser ricos que a quienes ya lo son. Sin embargo, por el contexto nos inclinamos a pensar, con Kidd, que se trata de las mismas personas que ya son ricas y se mantienen aferradas a su riqueza³¹.

El autor recomienda a Timoteo que huya de estas prácticas y actitudes y busque otros valores, tales como la justicia, la piedad, la fe o el amor; le anima a ser fuerte frente a este grupo de personas que enseñan otra cosa y quieren imponerse por su status y riqueza. Para el autor, Timoteo debe resistir y per-

31. *Ibid.*

manecer fiel como Jesús ante Pilato (6,11-15). Esta última frase es sorprendente; utiliza la figura de Jesús frente al poder de Poncio Pilato antes de ser condenado a la crucifixión. Pilato era el procurador romano de la orden ecuestre, que estaba a cargo de las fuerzas de ocupación y tenía el control total sobre la provincia de Judea. La figura indica que la situación no era nada fácil para Timoteo frente al poder de los benefactores o patronos.

3.3. *Los ricos, la piedad y las luchas de poder*

Preguntémosnos ahora sobre la relación de estos textos con las luchas de poder en la comunidad a la que nos referimos en este capítulo. A simple vista, parece que no hay mucha relación. Sin embargo, al relacionar «otra enseñanza» con «los ricos», encontramos indirectamente el espacio de lucha en relación con el liderazgo. Las palabras clave serían enseñanza (otra), piedad y amor al dinero. Éstas ya las interrelacionábamos arriba, y observábamos cómo, para el autor, quienes aman el dinero son los mismos que enseñan otra cosa. Si se les critica por enseñar otra cosa, significa que ya lo están haciendo o que luchan por conseguir espacios para hacerlo. Según el autor, esos tales se han envanecido o se han vuelto extremadamente arrogantes (*tetufōtai*), y trata de descalificarlos diciendo que no entienden nada y que les encanta pasar el tiempo discutiendo sobre el significado de palabras (*logomachias*), pues se envuelven en una guerra inútil de palabras (*tzētēseis*). Aunque habría que distinguir entre el discurso retórico del autor y la realidad, no cabe duda de que hay en los oponentes un sentimiento de superioridad frente a los demás miembros de la comunidad, incluidos los líderes. Este sentimiento de superioridad se debe a que son los benefactores o patronos que apoyan económicamente a la comunidad, y a que tienen suficiente tiempo como para dedicarse a discutir sobre palabras y elucubrar sobre genealogías y mitos. Según el autor, su comportamiento no corresponde a la piedad o religiosidad modesta y sencilla heredada de Jesús y también de Pablo. Su piedad es otra y, lo que

es peor, la relacionan con la ganancia. Pero ¿qué significa piedad (*eusebeia*) en 1 Tm?

1 Tm tiene preferencia por este término, a diferencia de otros escritos del Nuevo Testamento. Algunos piensan que 1 Tm emplea el término «piedad» (*eusebeia*) en el mismo sentido en que se empleaba fuera del círculo de los cristianos. «Piedad» era un término frecuente en el tiempo en que se escribió la epístola. Para los romanos «significa respetar escrupulosamente la tradición común, sea una ley cultural, una orden proveniente de la autoridad religiosa o simplemente de la tradición conservada por los pontífices»³²; generalmente se trata de leyes u órdenes que se deben respetar con respecto a ritos cúl-ticos. El impío sería entonces aquel «que viola las prescripciones rituales». De manera que la impiedad y la impureza se corresponden, así como la piedad y la pureza³³.

Sin embargo, leyendo con detenimiento la carta, parece que el sentido de piedad en 1 Tm es diferente. La influencia de la Biblia hebrea es obvia. Para el autor, *eusebeia* es más que la práctica respetuosa de tradiciones cúl-ticas; es una manera propia de vivir la vida cristiana, en la que el compromiso con Dios se refleja en la práctica de la vida diaria. La dificultad radicaré en la comprensión que se tenga del comportamiento de la vida diaria frente a Dios y los valores culturales asumidos de la casa patriarcal. Esto se verá en el segundo capítulo. Pero no nos adelantemos; sigamos analizando el término «piedad» (*eusebeia*). El vocablo une temor de Dios con conocimiento de Dios y con la práctica concreta y visible, la cual ha de revelar ese conocimiento. Una práctica injusta, por ejemplo, revela un falso conocimiento de Dios, así como la falta de temor de Dios. Por eso el autor puede hablar en contra de otras enseñanzas que difieren de las palabras de Jesús que son conformes a la piedad (6,3). De manera que, cuando algunos piensan que la piedad es un negocio, no revelan un buen conocimiento de Dios ni temen a Dios. «Se han envanecido...», dice el autor de 1 Tm.

32. John SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Albin Michel, Paris 2001, p. 36.

33. *Ibid.*

Ahora tratemos de responder a una pregunta más difícil: ¿por qué creen los ricos, o los que desean enriquecerse, que la piedad es una fuente para la obtención de ganancias?

Algunos piensan que se trataba de personas que cobraban por sus enseñanzas (falsas para el autor). Si es así, tales personas no serían ricas, sino que tendrían la ambición de serlo, y para ello creían conveniente complacer a los ricos, quienes pagaban por las enseñanzas. En este caso se trataría sobre todo de mujeres ricas, pues éstas serían las más interesadas en enseñanzas que rechazan el matrimonio. El autor, entonces, criticaría esta actitud tanto por parte de quienes quieren enriquecerse como por parte de los ricos. Esta propuesta es coherente con el texto. De este modo, incluso arrojaría luz sobre el texto relativo a la doble remuneración de los presbíteros, especialmente porque predicaban y enseñaban (5,2) (lo correcto, según el autor). Aquí encontramos una lucha entre los que enseñan «algo diferente» (de «las sanas palabras de Jesús») y cobran por ello, y los presbíteros, a los cuales se les debía pagar doble por su afán en la buena enseñanza. En todo caso, tanto los que querían enriquecerse como los que ya eran ricos y amantes del dinero no debían formar parte de los líderes como *episkopoi* ni como diáconos, según las cualidades exigidas en 3,3 y 3,8: desinteresados en el dinero y enemigos de las ganancias ilícitas.

Ahora bien, si creemos que las personas aludidas en 6,3-10 son ricas, tendríamos que buscar otra respuesta a esta difícil pregunta. Los ricos, para el autor de 1 Tm, tienen una piedad falsa; pero ¿por qué piensan que la piedad es un negocio? No encontramos una solución satisfactoria a esta cuestión. Una de las respuestas podría ser que los ricos, al mostrarse piadosos –en el sentido de religiosos, devotos y generosos con su dinero–, creen que recibirán honor y fama, como corresponde en el sistema de patronazgo. Esta retribución de los clientes (en este caso, los demás miembros de la comunidad) refuerza el status y el poder del patrón. Podría ser que estos ricos tuviesen en mente el significado romano de «piedad», que consiste en seguir los ritos escrupulosamente para obtener el favor de los dioses y la alabanza de las autoridades religiosas y de sus conciudadanos.

Esta última manera de concebir la piedad como ganancia no es ajena a nuestro contexto latinoamericano actual. Hay programas de televisión y grandes iglesias orientadas por la llamada «teología de la prosperidad», en la cual se exige a la gente que invierta mediante ofrendas y donaciones, con el fin de recibir más dinero de parte de Dios y prosperar económicamente. Para el autor de 1 Tm esta concepción de piedad es una herejía, pues no sigue la tradición heredada de Jesús y de las Escrituras hebreas.

Volviendo a los ricos de la comunidad cristiana de Éfeso, si la piedad es negocio, entonces estos ricos tratarían de ocupar los espacios de liderazgo para obtener una mayor ganancia en cuanto a su poder y status. Nos encontramos, pues, con las luchas de poder por ocupar los puestos de dirección de la comunidad cristiana.

Como hemos podido observar, la posición del autor no es sencilla. Por un lado, nos desconcierta su actitud radical contra las mujeres; por otro, observamos una posición interesante con respecto a su crítica contra quienes buscan el poder por contar con prestigio y riquezas. El rechazo de discursos abstractos o elucubraciones contrapuestos a la sencillez de las palabras del evangelio, también es algo sugerente para nuestra lectura popular de la Biblia. Lo que sí es difícil de aceptar es la generalización de la exclusión de las mujeres, la asimilación de los valores de la casa patriarcal en tiempos del Imperio Romano y la incapacidad de entrar en diálogo con ideas nuevas. Esto lo abordaremos en los próximos capítulos. Veamos ahora el texto desde la perspectiva de la casa patriarcal y la relación de poder entre los géneros.