



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 6**

# **CB 114 SOCIOLOGÍA DEL PERÍODO BÍBLICO II**

Osiek, Catherine y Jennifer Pouya, “Los conceptos de género en el mundo imperial romano”. En *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, editado por Dietmar Neufeld y Richard E. DeMaris, 79-96. Estella: Verbo Divino, 2015.

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.

### 3

## **Los conceptos de género en el mundo imperial romano**

Carolyn Osiek y Jennifer Pouya

Después de la serie de guerras civiles que en el siglo I a. C. convulsionaron la República romana, uno de los objetivos que se propuso el gobierno imperial instaurado a continuación fue redefinir Roma como una sociedad caracterizada por los valores domésticos. La familia iba a ser la institución alrededor de la cual se construiría la vida civil romana. Augusto dio siempre especial importancia a los valores de la familia –matrimonio, crianza de hijos y trabajo de la mujer dentro del hogar– en los discursos, en las leyes y en el arte estatal, sacando lo que era considerado de la esfera privada a la discusión pública y a la legislación (Milnor, 2005, pp. 4, 27).

A partir del año 18 a. C. empezaron a promulgarse nuevas leyes, destinadas a fomentar el matrimonio y la procreación. Una de ellas preveía incentivos para las parejas casadas que tuvieran hijos: la esposa, si era una mujer libre, podía quedar exenta de tutela legal masculina por tres hijos que trajera al mundo, y por cuatro si era liberta. Otras leyes imperiales fueron decretadas para evitar vínculos y relaciones sexuales no deseables: se prohibía a los hombres libres casarse con prostitutas, quedaba proscrito el adulterio y se introdujeron varias restricciones con respecto a los matrimonios entre personas de clases distintas (Dixon, 1998, pp. 73-85; Langlands, 2006, p. 20).

Estas leyes arrojan luz sobre el ambiente socio-histórico que sirve de fondo a los escritos de Pablo sobre mujeres y hombres.

### **Honor y vergüenza en el mundo imperial**

En ciudades grecorromanas del siglo I densamente pobladas, donde una verdadera privacidad era difícil de conseguir y a menudo considerada sospechosa, las personas se observaban críticamente unas a otras en la esfera pública. El honor era una forma de autoestima y un modo de competir con los demás. Los códigos de honor regían en las distintas clases sociales, pero de diferentes maneras. “El honor de los pobres se expresaba en delicado contraste con el de la aristocracia; el de las mujeres tenía su contrapunto en el de los hombres. A veces sus estrategias eran espejos, a veces complementos, a veces alternativas, pero siempre estaban en relación” (Barton, 2001, pp. 13, 21-22; Langlands, 2006, p. 20). La vergüenza era sensibilidad respecto al propio honor en sí y en comparación con los demás. Es esencial percibir los protocolos y el lenguaje de honor-vergüenza grecorromanos al leer las cartas de Pablo.

### **¿Cómo se entendía la masculinidad en el mundo grecorromano?**

Para apreciar los conceptos de género imperantes en el siglo primero de nuestra era necesitamos darnos cuenta de que los antiguos no pensaban en nuestros términos dicotómicos, biológicos, que definen los sexos masculino y femenino. Más bien, el género era visto como un modelo de dos estructuras dinámicas e interactivas: una jerarquía cósmica y una regulación del deseo. La masculinidad y la feminidad estaban situadas en dos diferentes polos de un espectro, que expresaba la interrelación de la masculinidad y la feminidad como superior/inferior en cuanto a la jerarquía, más/menos poderoso en cuanto al estatus y penetrador/penetrado en cuanto al rol sexual.

Por encarnar las polaridades negativas, las mujeres representaban las debilidades de la estructura social y los peligros para ella. Así, una mujer griega o romana era por definición el receptáculo penetrado, vacío que

llenaba su marido (véase 1 Tes 4,4), mientras que el ciudadano varón era legalmente libre y se esperaba de él que penetrase a sus compañeros sexuales: su mujer, esclavos, prostitutas y, ocasionalmente, actores o bailarines.

(Swancutt, 2004, pp. 54-55)

A causa de este paradigma, el género no era una característica estable. La masculinidad no venía dada, sino que había que alcanzarla (Swancutt, 2004, p. 55). Ser un hombre en el mundo antiguo era participar en un acto de equilibrio: tenía que parecer masculino, pero no *demasiado* masculino. Aun así, como veremos, le convenía más a un hombre pecar de excesiva masculinidad que de lo contrario.

Los hombres eran impulsados a perseguir el honor y la gloria activamente. En una sociedad de honor-vergüenza, la masculinidad tenía que estar constantemente puesta a prueba, sobre todo compitiendo con otros hombres. Se podía haber nacido individuo del sexo masculino (griego *arsên*; latín *mas*) o humano (*anthrōpos*, *homo*) y aun así no ser un hombre (*anēr*, *vir*); solamente se podía alcanzar la categoría de *vir* empeñándose en la búsqueda de honor, que era considerado la cualidad moral que denotaba virtud y valor.

Interrelacionado con el marco del espectro jerárquico cósmico estaba el debido control del deseo sexual. La característica más importante de un hombre de honor era el autodominio. El hombre debía probar que controlaba sus “pasiones”, como la ira, la codicia, los apetitos de placeres deshonestos y los excesos de todo tipo. La prueba del autodominio la conectaba él con el uso de la razón, que era, naturalmente, un atributo masculino. Un hombre debía mostrar, además, dominio de las mujeres, de los hijos y de los siervos dentro de su casa.

Los moralistas antiguos recomendaban las privaciones físicas, aunque en una medida limitada: ayunar, dormir en el suelo y llevar ropas bastas eran prescripciones frecuentes. En su autobiografía, el historiador judío Josefo describe las privaciones físicas que sufrió voluntariamente. Después de la preparación intelectual de los fariseos, los saduceos y los esenios a la edad de dieciséis años, optó por vivir

durante tres años en el desierto, vestido con cortezas y hojas de árboles y bañándose en agua fría día y noche en busca de purificación (*Vida* 2.11).

Mientras que la masculinidad estaba siempre bien vista, el afeminamiento se consideraba detestable. Lo siguiente peor, según la mentalidad masculina, era ser mujer. Pero en el mundo romano había diferentes normas de masculinidad que competían entre sí. Las personas cultivadas podían entender la masculinidad como una adecuada formación del carácter, en tanto que otros la relacionaban más bien con la valentía.

### ¿Cómo se entendía la feminidad en el mundo de Pablo?

Hemos visto lo poco conveniente que podía resultarle a un hombre ser afeminado, pero una mujer tenía que caracterizarse por cualidades femeninas. Una mujer virtuosa era ante todo una mujer fiel y obediente, una buena madre y una buena administradora de su hogar. Se entendía también que una “mujer virtuosa” era más emotiva que racional, aparte de físicamente débil, crédula y particularmente asequible al halago y el engaño (Dixon, 1988, p. 87). Interpretando la propensión de Eva a ser engañada por la serpiente en Génesis 3, el filósofo judío Filón escribe que la serpiente habló a Eva en vez de a Adán porque es más fácil engañar a la mujer que al hombre, cuyo juicio, como su cuerpo, es masculino y racional, mientras que el juicio de la mujer es menos sólido y acepta más fácilmente la falsedad (*Cuestiones sobre el Génesis* 1.33).

La mujer virtuosa estaba continuamente preocupada por su honor, entendido como la reputación de controlar debidamente la sexualidad. Una “mujer mala”, que no mostraba la necesaria preocupación por su honor, era vista como rapaz, infiel y codiciosa. Aunque a muchos de los que vivimos en las actuales sociedades occidentales nos resulta difícil entenderlo, el deliberado y constante “pasar por alto” a las mujeres en fuentes literarias de las antiguas sociedades grecorromanas bien podría ser una manera de “honrarlas” a ellas —o a los miembros varones de sus familias—, en lugar de una muestra de desprecio o falta de interés, porque la mujer de buena

reputación no debía ser objeto de comentario alguno (Barton, 2002, pp. 218-219).

El ideal de Augusto para la sociedad romana de una vida armoniosa en el ámbito doméstico probablemente no se hacía realidad en el caso de las familias pobres, cuyos miembros femeninos no podían permitirse permanecer en casa. Las viviendas de los pobres carecían de espacio e intimidad suficientes; en ellas, los niños no tardaban seguramente en aprender acerca del sexo. Los datos llegados hasta nuestros días indican que las chicas de las clases acomodadas se casaban muy jóvenes, entre los doce y los diecisiete o dieciocho años, en tanto que las de clases menos pudientes lo hacían algo más tarde, entre los diecisiete y los veinticinco, por lo general. El matrimonio suponía un dramático cambio de estatus para las chicas. Al casarse, la joven pasaba a vivir en casa de la familia de su marido y se esperaba que se pusiera a administrarla, aunque tuviera menos experiencia que otros miembros del grupo familiar.

Había en el mundo romano una clara diferenciación del trabajo en lo tocante al género. En las clases altas, a las mujeres les correspondía supervisar las labores domésticas, cuidar de los hijos y otros miembros de la familia y atender a los deseos de sus esposos, mientras que a estos les incumbía trabajar en el sector público y en el discurso intelectual y político con otros hombres. Dentro del contexto doméstico, una mujer respetable, una matrona, probablemente ejercía un notable control y actuaba con bastante autonomía. Gobernaba a los esclavos de la casa, se ocupaba de acoger debidamente a los invitados de su esposo y asistía con él a los actos sociales. Aunque a ella le estaba vedado entrar en política de manera directa, podía mantener a su cónyuge informado de cuestiones políticas de interés gracias a confidencias obtenidas en conversaciones con otras señoras. También, dada la prelación de la posición social sobre el género en el Imperio romano, las mujeres de las clases altas solían participar activamente en muchos ámbitos de la sociedad. Numerosas mujeres eran bienhechoras, propietarias de bienes raíces, fundadoras y patronas (Hemelrijk, 1999, pp. 9-10).

La matrona honorable gozaba de la consideración de todos en la familia, donde se le daba el deferente título de *kyria* en griego, *domi-*

*na* en latín, incluso por su marido, en reciprocidad al respeto que de ella recibía (Seller, 1998, p. 86). La categoría y la autoridad de una mujer aumentaban cuando llegaba a ser madre, particularmente de varones. Algunas madres ejercían un poder político significativo a través de sus hijos. En cambio, la esterilidad, la resistencia a tener niños y la sensualidad en su manera de conducirse pasada la edad fértil solían ser descritas como reprobables en las mujeres (Langlands, 2006), 132). Pero la libertad de la matrona tenía otro límite, este temible: el *paterfamilias* tenía la autoridad, la última palabra, para determinar el nacimiento de un hijo: si se le criaba o se le dejaba morir.

Conviene hacer una observación final e importante respecto al género antes de que pasemos a considerar los escritos paulinos sobre el tema. Se consideraba que algunas personas no pertenecían a género alguno. Entraban en esa categoría los hombres juzgados no suficientemente varoniles: de los esclavos, los enemigos vencidos y los bárbaros se decía que carecían de *andreia* (griego), *virtus* (latín), virilidad (Ivarsson, 2007, pp. 165-166). Tampoco a las esclavas se las adscribía a un género, que culturalmente implicaba reunir ciertas características y estaba relacionado con unas determinadas expectativas. Los esclavos, pues, no podían atribuirse honor, ni estatus, ni derechos, ni protección con base en su masculinidad o feminidad. En la casa, entre quienes carecían de toda autoridad, los más marginados eran las mujeres y los niños sometidos a esclavitud. Además, la condición de esclavos implicaba también que hombres y mujeres no tuviesen privacidad sexual. Podían ser usados sexualmente en cualquier momento por su amo o por quien contase con el permiso de este.

## 1 Corintios 11,2-16 y 14-35

Pablo escribió 1 Corintios en Éfeso, quizá a mediados de los años cincuenta del siglo I d. C., en respuesta a informes orales y a una carta que había recibido de la comunidad corintia, la cual estaba integrada en buena medida por gentiles. El apóstol, hondamente preocupado por las divisiones en ella reinantes, proporciona orientación sobre múltiples cuestiones.

En 1 Cor 11,2-16 da normas para hombres y mujeres respecto al cubrimiento de la cabeza durante el culto. A lo largo de los siglos, este pasaje ha sido fuente de debate para estudiosos, teólogos, eclesiásticos, etc. Algunos postulan que, como difiere lingüística y temáticamente de otros escritos sobre las mujeres –sobre todo comparado con Gál 3,28–, tiene que ser una interpolación posterior, si bien esta opinión es claramente minoritaria entre los especialistas. Hay numerosas cuestiones que siguen siendo muy discutidas; entre ellas, qué quiere decir realmente Pablo con su uso de *kephalē* (“cabeza”) y con “por razón de los ángeles” (11,10), si lo que le interesaba principalmente era el decoro de las *mujeres*, y si se refería a prendas de la cabeza o a estilos de peinado. Un asunto de más calado es si Pablo pretendía subordinar las mujeres a los hombres.

Es muy conveniente notar el contexto literario de 11,2-16, que sigue de inmediato a las consideraciones de Pablo sobre lo inmoldado a los ídolos (8,1–11,1) y precede a su discurso sobre la “cena del Señor” (11,17-34). En este contexto mucho más amplio, el apóstol está preocupado por un problema religioso. Para el estudio de 1 Cor 11,2-16 es decisivo darse cuenta de que Pablo estaba respondiendo de manera específica a asuntos concretos de una comunidad. Este pasaje no es una declaración sistemática, general, sobre roles y comportamientos de género.

En el versículo 2, Pablo alaba a los corintios por seguir las tradiciones que él les ha transmitido. Aunque no está claro a qué tradiciones se refiere, muchos estudiosos opinan que es “la inclusión escatológica de hombres y mujeres como participantes activos en la oración y en el discurso profético” (Thistelton, 2000, p. 811). Pablo introduce un “código de vestimenta limitado” en los versículos 4 y 5, según los cuales las mujeres deben cubrirse la cabeza cuando oren o profeticen. Instruye a los creyentes para que manifiesten el orden de la creación, establecido por disposición divina, jerárquico y patriarcal, con Dios como la cabeza de Cristo, Cristo como la cabeza del hombre y el hombre como la cabeza de la mujer (Collins, 1999, p. 401). Dentro de esa ordenación está el rol masculino de Pablo como *paterfamilias* que hace llegar la autoridad de Dios a esos corintios.



En 11,4-6, Pablo enfoca la cuestión de la cabeza descubierta o no desde una perspectiva de honor-vergüenza. Insiste en que los hombres reflejan la “gloria” de Dios en vez de la “imagen” de Dios, como en los pasajes del Génesis a los que él alude (Gn 1,27; 2,21-23). Le preocupa la respetabilidad de la comunidad corintia vista desde fuera. Si son percibidos como un grupo que no observa una conducta respetable, no serán aceptados en su mundo social y, por tanto, les resultará difícil vivir con seguridad y evangelizar a otros. Pero la preocupación de Pablo por mantener una aceptabilidad social revela preocupaciones más hondas. Desea que la comunidad corintia afirme públicamente su capacidad de asumir liderazgo, haciéndose así acreedora al honor masculino. Como hemos visto, en la antigüedad se esperaba que los hombres probasen públicamente su honor. Dado que la comunidad refleja la familia, el cuerpo femenino se convierte en el campo de batalla cultural y retórico para el honor de Pablo y la comunidad. Es claro en 11,5 que las mujeres de la comunidad corintia oran y profetizan. Controlando el comportamiento de las profetisas, Pablo afirma su control de la comunidad como familia, uno de los principales contextos para el ejercicio del poder masculino.’

La palabra griega *kephalē*, que significa “cabeza”, es esencial para el argumento esgrimido aquí por el apóstol. La encontramos nueve veces en este pasaje (11,3.4.5.7.10). Aunque algunos estudiosos opinan que *kephalē* tiene el sentido de “fuente” en este contexto, más probablemente se refiere a la cabeza. Su uso es problemático: mientras que hay muchos otros contextos donde una persona es “cabeza”, o sea, tiene autoridad sobre un grupo, apenas hay precedente para este significado de persona con autoridad sobre otra persona. Cabe pensar que existe un juego de palabras en los versículos 5 y 10, donde Pablo exhorta a la mujer a tener autoridad sobre su cabeza y a no afrentarla. No solo está él preocupado por la vergüenza de la cabeza descubierta en la mujer, sino por la vergüenza para su cabeza metafórica: su marido o los demás miembros masculinos de la asamblea corintia.

Pablo justifica su requerimiento de que las mujeres se cubran la cabeza en la Escritura (vv. 7-12), en la naturaleza (vv. 13-15) y en la costumbre de la Iglesia (v. 16). Basándose en el relato de la segunda

creación de Génesis 2, Pablo argumenta en 11,7-9 que la mujer fue creada del hombre y para el hombre. Pero en los versículos 11-12 declara que los hombres y las mujeres son interdependientes y reconoce que los hombres han nacido de las mujeres. Afirma las diferencias de género de dos maneras distintas: jerárquica (11,7-9), pero también complementaria (11,11-12).

Por último, como hemos indicado, en los versículos 14-16 apoya ulteriormente su argumento sobre la necesidad de que las mujeres se cubran, y para ello apela a la naturaleza (vv. 14-15). La palabra que utiliza para “naturaleza” (*physis*) era usada con muy variados significados, en su mayor parte relacionados con lo que se podría llamar condicionamiento cultural. Es así como funciona en este caso. Pablo acaba de decir en el versículo 13 que conviene que las mujeres tengan la cabeza cubierta durante la oración. Se esfuerza por conseguir que su incipiente comunidad corintia observe debidamente las convenciones sociales del siglo I para que mantenga su honor público.

1 Corintios 14,33-35 es otro pasaje que sigue dando problemas a los comentaristas. Pablo pide a las mujeres que permanezcan calladas y sumisas en las asambleas y que, si tienen alguna pregunta, la formulen a sus maridos en casa y no durante el culto. De nuevo, algunos estudiosos sostienen que estos versículos son una interpolación, si bien en este caso hay algún indicio manuscrito que parece apoyar tal tesis. ¿Por qué habría pedido Pablo que las mujeres guardasen silencio durante el culto, cuando existe el dato de que oraban (en voz alta) y profetizaban bajo esa circunstancia (cf. 1 Cor 11,5; 14,31)? Hay quienes se preguntan si los versículos 34 y 35 eran un dicho corintio que Pablo cita antes de rechazarlo. Otros insisten en que lo que preocupaba al apóstol era que se mantuviese el debido decoro y que las mujeres se abstuviesen de preguntar porque dificultaban el buen desarrollo de la asamblea. Pero ¿por qué habrían de ser solo mujeres quienes formularan preguntas? Otros, en fin, argumentan que la palabra empleada aquí para “hablar” (*lalein*) a veces (pero no siempre) hace referencia a declaraciones extáticas, que, naturalmente, podían producir alteración. Ahora, Pablo ya ha mencionado como algo normal la intervención de mujeres en calidad de profetisas (11,5).

En estos versículos percibimos de nuevo la preocupación principal del apóstol, que es la posible vergüenza para la comunidad. Pablo considera indecoroso (*aischron*) que la mujer hable en la asamblea. Debemos recordar que en el honor de un hombre influía la conducta pública de su mujer, como hemos visto en 11,2-16. Una vez más, lo importante es el debido orden mantenido en público, a fin de que la comunidad (y en definitiva Pablo) no sufra la vergüenza de una fama negativa.

### 1 Timoteo 2,9-15

1 Timoteo, una de las tres llamadas “epístolas pastorales” (con 2 Timoteo y Tito), es una carta exhortatoria compuesta para persuadir a una comunidad cristiana primitiva de que observe ciertos comportamientos y de que sus miembros asuman roles sociales distintos en conformidad con su sexo, así como para prevenirla contra los falsos maestros. No hay acuerdo entre los especialistas sobre la datación original de la carta ni sobre el verdadero lugar de redacción, aunque posiblemente fue escrita a comienzos del siglo II y en Éfeso. La mayor parte de los estudiosos estiman que las epístolas pastorales son seudónimas, compuestas varias generaciones después de la muerte de Pablo. Las diferencias entre estas cartas y las indiscutidamente paulinas en estilo, vocabulario y teología apoyan tal opinión. Se sabe muy poco de los originales destinatarios de la carta, aunque pudieron ser los miembros de una iglesia en la que había diversidad socio-económica, si algunas de las mujeres pertenecientes a ella llevaban oro y perlas (2,9).

El autor, posiblemente un admirador de Pablo del siglo II, deseoso de fomentar la reputación del apóstol, expresa graves preocupaciones por la apariencia pública de esta comunidad cristiana en el Imperio romano. Se esfuerza en imponer códigos patriarcales jerárquicos de tipo tradicional. Del varón cristiano espera que ejerza el autodomínio y que controle también la conducta de los miembros de su familia. Como la mayoría de los escritos bíblicos, la primera Carta de Timoteo está dirigida a hombres, quizá líderes eclesiales; ellos se encargarán de instruir convenientemente a las mujeres, los niños y los esclavos. Se indican claros roles y conductas según el

sexo; la distinción entre el papel de los varones y el de las mujeres es esencial a lo largo de la carta en la interpretación que el autor hace de la masculinidad (D'Angelo, 2003, pp. 272-273). Este adapta ideales jerárquicos tradicionales relativos a la familia y los aplica a la familia extensa que es la comunidad.

El pasaje 1 Tim 2,9-15 se centra en el vestido y la conducta que conviene a las mujeres principalmente en público, pero también en ámbitos privados. En este controvertido texto, se dice que las mujeres han de ser sumisas, guardar silencio y abstenerse de ejercer autoridad sobre un hombre. Puesto que Eva fue engañada y pecó (¡ella sola, para el autor de 1 Timoteo!), las mujeres están subordinadas a los hombres; aun así, se salvarán mediante la maternidad siempre que muestren la debida conducta modesta y santa. Muchas de las palabras en estas instrucciones reflejan el lenguaje de honor-vergüenza. El pasaje está encerrado por la palabra griega *sophrosynē* (2,9.19), traducida diversamente como modestia, discreción o autodomínio. En 2,9 se dice que las mujeres han de vestirse con *aidōs*, que se aproxima a nuestra palabra "modestia" y también a *sophrosynē*. Esas mujeres cristianas tienen que manifestar un sentimiento positivo de modestia en su atuendo, evitando una obvia exhibición de riqueza con adornos de oro o perlas, vestidos costosos y trenzados en los cabellos. Lo que debe destacar en ellas son más bien sus buenas obras (2,10). La crítica de los adornos femeninos por parte de varones era tradicional, generalmente a causa del temor al poder económico que ostentaban las mujeres que portaban esos ornatos. La prescripción plasmada aquí podría ir en la misma línea. También, oponiéndose a que las mujeres hicieran gala de buena posición, quizá el autor de la carta esperaba evitar a los cristianos varones el posible ridículo público de que personas ajenas a la comunidad pensasen que las mujeres habían tomado en ella los mandos.

La exhortación continúa con la recomendación a las mujeres de que guarden silencio y sean sumisas. No deben enseñar ni dominar a hombres. Aunque el autor hace una recomendación similar de silencio en 2,2, su preocupación aquí es que haya una vida generalmente pacífica para todos. En 2,11-12, la imagen pasa a ser de "silencio verbal y subordinación social" de las mujeres (Bassler,

1996, p. 59). La prohibición de 2,12 difiere marcadamente de las referencias a las mujeres en cartas de origen paulino indiscutido, donde Pablo hace referencia a Junia como apóstol (Rom 16,7), a Febe como diaconisa (16,1) y a Prisca (1 Cor 16,3; Rom 16,3), Evodia y Síntique (Flp 4,2) como sus colaboradoras, funciones todas ellas en las que podría haber estado incluida la enseñanza. Para el escritor de 1 Timoteo, “la existencia de mujeres autónomas en la familia de Dios indica que los dirigentes masculinos de esa iglesia no han sabido gobernarla como el Pastor demanda” (Glancy, 2003, p. 254).

El autor defiende sus prescripciones ofreciendo dos pruebas bíblicas: la primera, del orden de la creación según Génesis 2, donde el primogénito tiene un estatus superior, y la segunda, de Génesis 3, donde Adán y Eva son engañados por la serpiente. Como hemos visto, en el mundo antiguo había un estereotipo popular sobre la proclividad de las mujeres a dejarse engañar. Por eso el autor de 1 Timoteo recomienda a los varones cristianos que estén atentos a esa propensión (1 Tim 5,11-12.15). Los lectores y oyentes masculinos de 1 Timoteo deben estar vigilantes para proteger a esas mujeres de potenciales embaucadores, ejerciendo el control masculino (Heidebrecht, 2004, p. 179).

El último versículo de este pasaje es problemático. En 2,15, el autor dice que “ella” se salvará si [ellos/ellas] perseveran en la fe, el amor y la santidad con autodomínio (*sophrosynē*). ¿Significa esto que la maternidad es una condición para la salvación de la mujer? Y ¿quiénes son “ellos/ellas”? ¿Mujeres, hombres y mujeres, o incluso niños? Se han ofrecido numerosas interpretaciones de este versículo. Dado el probable contexto social del siglo II, correspondiente al autor y su público, y consideradas las tendencias socialmente conservadoras de aquel, probablemente el versículo indica que las mujeres deben ceñirse a sus funciones domésticas socialmente aceptables.

## El homoerotismo en el mundo de Pablo

Pocos escritos del Nuevo Testamento son tan discutibles para los cristianos de nuestros tiempos como los textos sobre homosexuali-

dad supuestamente escritos por Pablo. Vamos a examinar dos pasajes de cartas paulinas: 1 Cor 6,9 y Rom 1,26-27. Pero antes de hacerlo necesitamos considerar brevemente la idea que el mundo grecorromano tenía de la sexualidad, diferente de su concepto del género, que ya hemos examinado. El sexo era considerado normalmente como una relación de dominio y sumisión: el género, la clase social y la posición económica eran determinantes para los roles de dominador y dominado en las relaciones sexuales. Los antiguos juzgaban que el deseo sexual era necesario dentro de la moderación, pero peligroso cuando se caía en el exceso. Según teorías médicas de entonces, en el equilibrio natural del cuerpo había elementos cálidos y fríos, secos y húmedos. Los individuos de sexo masculino eran descritos como cálidos y secos (cualidades preferibles, naturalmente), y los de sexo femenino como fríos y húmedos. Se consideraba que el deseo sexual se originaba a partir del calor natural del cuerpo. El calor proveniente del deseo era esencial para la producción de semen y para el embarazo de las mujeres, pero el exceso de apetito sexual se veía como una enfermedad. Un hombre saludable debía mantener el equilibrio entre un calor excesivo, asociado con la virilidad juvenil, y un frío excesivo, peligrosamente cercano a la feminización. Se pensaba que el deseo de la mujer estaba limitado por su naturaleza física, cuya finalidad era la procreación. Sorprendentemente, sin embargo, reinaba la idea de que a las mujeres les costaba más que a los hombres resistir el deseo y también se creía que, una vez que ellas lo experimentaban, llegaban a ser insaciables. Y como una inapropiada actividad sexual de la mujer podía deshonar a los hombres de su familia, a ellos les correspondía ejercer autoridad sobre la sexualidad femenina. Las mujeres podían tener relaciones sexuales solo dentro del matrimonio y solo para procrear. Generalmente, se consideraba aceptable que un hombre tuviese relaciones sexuales no solo con su mujer, sino también con esclavas y prostitutas. Pero la incapacidad de ejercer el autodomínio conducía a la sospecha de afeminamiento, precisamente porque era “propio de mujeres” no saberse controlar.

En el mundo occidental contemporáneo hemos aprendido a pensar y hablar en categorías de homosexualidad y heterosexualidad, pero el concepto de orientación sexual era desconocido en la anti-

güedad. Las antiguas lenguas mediterráneas no tenían términos claros para “homosexual”, “heterosexual” y “bisexual”. Los griegos y romanos no condenaban la homosexualidad en sí misma, como quizá imaginamos. Más bien, lo que criticaban los moralistas era el deseo desordenado, en el que veían también la razón del desorden en las relaciones heterosexuales. Las relaciones entre individuos de un mismo sexo eran vistas como una manifestación extrema de deseo *heterosexual* (Martin, 2006, pp. 137-138). Los moralistas censuraban asimismo el comercio sexual anal, porque entendían la sexualidad como una oposición binaria entre penetrador y penetrado. La auténtica vergüenza para un varón no era necesariamente participar en relaciones homosexuales, sino hacerlo en el rol de penetrado. El hombre de verdad desempeñaba siempre un papel activo, no pasivo, tanto en el sexo como en todo lo demás. Solo las mujeres, los esclavos y los niños podían ser los penetrados. Las relaciones sexuales eran consideradas como un encuentro intrínsecamente no igualitario en el que los participantes “actuaban cada uno en el papel que, con arreglo a la distinción jerárquica, les correspondía social y sexualmente” (Halperin, 2002, p. 255).

Aunque a nosotros nos cueste entender la práctica de la pederastia (relaciones de hombres con chicos preadolescentes), estaba extendida en el mundo grecorromano. Cuando esa práctica surgió en la Grecia antigua, el hombre adulto era visto como un mentor del chico a través de su período de iniciación. Los moralistas de la antigüedad criticaban a veces esas relaciones porque temían que el menor no llegara a madurar adecuadamente en la masculinidad si asumía demasiado a menudo el papel de penetrado (Swancutt, 2004, pp. 56-57).

La palabra “lesbiana” tiene su origen en la isla griega de Lesbos, donde la poetisa Safo escribió poemas líricos a finales del siglo VII y comienzos del VI a. C. Muchos de sus poemas expresan el deseo de chicas y mujeres y el amor por ellas, pero incurriríamos en un anacronismo si aplicásemos la idea moderna del lesbianismo a Grecia o Roma. La más antigua expresión de deseo homosexual femenino llegada hasta nosotros es el fragmento de una oda escrita por el poeta masculino Alcman en la última parte del siglo VII a. C. Es

notable que un hombre describa una expresión homoerótica femenina, pero había lectores varones que admiraban los escritos de Safo, quien, en comedias atenienses de los siglos V y IV, era presentada como amante de hombres y, ocasionalmente, como prostituta. Sus escritos sobre deseo sexual por otras mujeres no se consideraban inusitados. No fue hasta finales del siglo I a. C. y comienzos del I d. C. cuando los poetas romanos Horacio y Ovidio cuestionaron por primera vez el homoerotismo de Safo, y solo a partir del siglo II la isla de Lesbos fue asociada con la homosexualidad femenina (Halperin, 2002, pp. 230-231).

## 1 Corintios 6,9

Aunque Pablo habló a veces de sexo en sus cartas, no parece que este asunto ocupase un puesto principal en su pensamiento. Dijo muy poco al respecto en Romanos, su epístola teológicamente más compleja (Hays, 2004, p. 137). En 1 Corintios aborda cuestiones sexuales, impulsado por una preocupación mayor, la de la unidad, y con el fin de determinar los comportamientos debidos desde la perspectiva del género. Aun así, no ha faltado interés a lo largo de los dos milenios por lo que Pablo opinaba sobre el sexo y el matrimonio.

En el texto de 1 Cor 6,10 se ha percibido desde hace mucho una lista de vicios, utilizada en la antigüedad para instruir en la recta conducta moral. Los vicios corrompían a los hombres, influyendo negativamente en su masculinidad y capacidad para ejercer el poder. Estar lleno de vicios era ser como una mujer; de hecho, el afeminamiento solía figurar en las listas de vicios. Las que Pablo incluye en 1 Cor 5,10, 5,11 y 6,9-10 parecen estereotipadas, y el lenguaje no es característicamente paulino. La enumeración de vicios en 1 Cor 6,9-10 tenía probablemente la función de establecer un contraste entre los justos y los merecedores de reprobación, y los que iban a condenarse eran las personas ajenas a la comunidad, no las pertenecientes a ella (Elliott, 2004, p. 22).

Con esto en mente, examinemos dos palabras de 1 Cor 6,9-10 que se han empleado con frecuencia para sostener que Pablo con-



denó la homosexualidad. La primera es *malakoi*, cuya traducción literal podría ser “[hombres] blandos”, es decir, afeminados. Como hemos visto, no era raro hacer burla de los individuos de esa condición en la antigüedad. La traducción de *malakoi* como “hombres prostituidos” en la New Revised Standard Version deja, por tanto, algo que desear. Un término más difícil de definir es *arsenokoitai* (1 Cor 6,9), traducido como “sodomitas” en la NRSV. Desafortunadamente, hay pocos datos sobre el uso de esta palabra en la antigüedad. Si atendemos a su orden en la lista de vicios, inmediatamente antes de *malakoi*, *arsenokoitai* podría hacer referencia a los homosexuales de rol activo o dominante, y *malakoi* a los pasivos. ¿Estaba Pablo condenando abiertamente la homosexualidad según la entendemos hoy, como muchos teólogos (y políticos) modernos suelen hacer? Es improbable.

### Romanos 1,26-27

Al parecer, Pablo compuso entre mediados y finales de los años cincuenta del siglo I d. C. la carta dirigida a los cristianos de Roma, una comunidad que él no había fundado. Romanos es la última de sus epístolas existentes y, desde luego, la más larga y teológicamente más refinada. En 1,16-17, Pablo declara que ahora todos están salvados por medio del Evangelio. Rom 1,26-27 se halla incluido en el argumento desarrollado por Pablo a continuación, relativo a que todos, con o sin la Ley, pudieron conocer a Dios y lo que Dios requiere (1,18-32). En el versículo 26, Pablo acusa a las mujeres de haber cambiado las relaciones sexuales naturales por otras “contra la naturaleza” (*physis*: la misma palabra utilizada en 1 Cor 11,15-16 con respecto al pelo corto en los hombres y largo en las mujeres). En el versículo 27 dice que, de la misma manera, los hombres abandonaron el uso natural de las mujeres y ardieron de deseo unos por otros. Pablo ridiculiza a los hombres por ese comportamiento vergonzoso, que rebasa los propios límites del deseo (Martin, 2006, p. 136). El ataque de Pablo contra los hombres que muestran una conducta pasiva, femenina, debió de oírse alto y claro entre los auditorios del apóstol.

## Conclusión

Los temas de sexualidad son siempre socialmente controvertidos. Al tratar de interpretar lo que decían los autores antiguos necesitamos recordar que ellos sentían, pensaban y hablaban desde su propio contexto social, con sus presuposiciones y prejuicios, y que nosotros hacemos lo mismo.

## Lectura adicional

- Hjort, Birgitte Graakjaer, "Gender Hierarchy or Religious Androgyny? Male-Female Interaction in the Corinthian Community. A Reading of 1 Cor 11,2-16": *Studia Theologica* 55 (2001) 58-80.
- Joshel, Sandra R., *Work, Identity and Legal Status at Rome: A Study of the Occupational Inscriptions*, University of Oklahoma Press, Norman (OK) 1992.
- y Sheila Murnaghan, *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, Routledge, Nueva York 1998.
- Knust, Jennifer Wright, *Abandoned to Lust: Sexual Slander and Ancient Christianity*, Columbia University Press, Nueva York 2006.
- Martin, Dale B., "Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18-32", en Mathew Kuefler (ed.), *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago 2006.
- Milnor, Kristina, *Gender, Domesticity, and the Age of Augustus: Inventing Private Life*, Oxford University Press, Nueva York 2005.
- Økland, J., *Women in their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*, JSNTSup 269, T & T Clark, Londres 2004.
- Osiek, Carolyn, "Family Matters", en Richard A. Horsley (ed.), *Christian Origins. A People's History of Christianity 1*, Fortress Press, Minneapolis 2005, pp. 201-220.

- y Margaret Y. MacDonald, con Janet H. Tulloch, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 2006.
- Penner, Todd, y Caroline Vander Stichele, "Unveiling Paul: Gendering Ethos in 1 Corinthians 11:2-16", en Thomas H. Olbricht y Anders Eriksson (eds.), *Rethoric, Ethic, and Moral Persuasion in Biblical Discourse*, T & T Clark International, Nueva York 2005, pp. 214-237.
- y Caroline Vander Stichele (eds.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, E. J. Brill, Leiden 2007.
- Sawyer, Deborah F., *God Gender and the Bible*, Routledge, Londres 2002.
- Skinner, Marilyn, *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Blackwell, Malden (MA) 2005.
- Williams, Craig, *Roman Sexualities: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford University Press, Nueva York 1999.