

## 2 | EL PODER DE SIGNIFICAR DE LAS MUJERES EN LAS COMUNIDADES DE PABLO



Las cartas auténticas de Pablo (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses, y Filemón) nos ofrecen la evidencia de mujeres reales que, sin duda, fueron muy reconocidas en sus grupos locales y ejercieron en ellos variedad de funciones de liderazgo. De ellas nos ha quedado igualmente el testimonio de su activa colaboración en la misión y en la consolidación del movimiento cristiano por el Mediterráneo antiguo<sup>1</sup>. Su *poder de significar*<sup>2</sup> es expresión de su ser creyente, y se va fraguando en medio de circunstancias externas no fáciles y en la gestión de las dificultades internas.

El número de mujeres nombradas en las cartas es bastante menor que el de varones, al igual que es inferior el porcentaje de féminas líderes con relación a los hombres que realizan las mismas funciones. Sin embargo, de ello no puede deducirse sin más que ésta fuera la realidad histórica. Como sucede con otros testimonios que vieron la luz en sociedades androcéntricas y patriarcales, las mujeres quedan prácticamente ocultas y sus existencias concretas apenas son reconocibles en la escritura masculina.

<sup>1</sup> Reciben títulos al igual que otros varones de los grupos paulinos: «diácono», «hermana», «colaboradora». Se reconoce también su tarea misionera: «se afanaron» en el trabajo del evangelio, protegieron a Pablo y a la comunidad, les dieron hospedaje en sus casas, etc. Todo ello son refuerzos positivos de su liderazgo en las comunidades paulinas. Cf. Margaret Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994, p. 78.

<sup>2</sup> Entendemos por «poder de significar» la capacidad de crear situaciones liberadoras, de generar relaciones igualitarias, de autocomprenderse como seres autónomos e interdependientes, de favorecer nuevas maneras de relacionarse con Dios.

La brevedad de las alusiones a mujeres y la fragmentación de las noticias que las cartas paulinas ofrecen sobre ellas no impide que se pueda reconstruir la urdimbre en la que se fue tejiendo su protagonismo y liderazgo en el seno de las comunidades que Pablo y su equipo de misioneros, hombres y mujeres, animaban. El hecho de que la misión paulina fuera concebida desde el principio como una *tarea colectiva*<sup>3</sup> favoreció la incorporación activa y, al menos en un cierto sentido, igualitaria de mujeres en la creación, animación y dirección de las comunidades en misión que fueron naciendo y consolidándose en el Mediterráneo antiguo, con la conciencia de ser una fraternidad universal que se distingue por la fe en el Mesías Jesús. Algunos datos procedentes en concreto de la comunidad de Corinto, nos permiten, además, comprender cómo se fue tejiendo el protagonismo femenino en las comunidades paulinas, y cómo en algunos casos las mujeres eligieron el celibato y se reconocieron en su identidad de mujeres profetas, sosteniendo una posición muy diferente a la del apóstol.

No conviene olvidar que estamos en un momento del desarrollo del movimiento cristiano en el que la institucionalización es todavía un proceso esencialmente abierto, lo que habría contribuido, por una parte, al fomento del liderazgo femenino, si bien, en otros casos, como veremos en este capítulo, habría avalado igualmente la restricción de su palabra<sup>4</sup>. Los testimonios de las cartas auténticas acreditan la afirmación de que estos grupos cristianos fundados por Pablo admitieron y desarrollaron una diversidad de funciones y tareas ejercidas por personas que ostentaban distintos tipos de liderazgo y que contribuían ampliamente a la cohesión comunitaria. No estamos, por tanto, ante comunidades en las que

<sup>3</sup> Cf. Gerd THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Siguerne, Salamanca 1985, p. 221.

<sup>4</sup> Algo que, por otra parte, es ampliamente perceptible, especialmente en las Pastorales, muy diferente a la evolución de la tradición paulina en las comunidades representadas en los *Hechos de Pablo y Tecla*.

se reconozca exclusivamente un tipo de autoridad carismática<sup>5</sup>. La realidad es más bien otra.

Nos proponemos en este artículo no sólo recuperar simplemente la presencia de las mujeres en las comunidades paulinas, sino adentrarnos en el «espacio de las explicaciones» para comprender cuáles fueron los roles que desempeñaron en estos grupos cristianos, en qué marco espacio-temporal, cultural y religioso se explica su autoridad, y cómo se gestionaron las tensiones y los conflictos que el protagonismo de las féminas causó *ad intra* y *ad extra* de las fronteras comunitarias. En este sentido, el desarrollo que sigue pretende desligarse de los esencialismos y resituar las identidades de estas féminas en el contexto sociocultural del Mediterráneo antiguo, entendiéndolas en el diverso entramado de relaciones sociales, económicas, familiares y religiosas en las que se movieron<sup>6</sup>.

La concisión de los textos no impide que se transparente a través de ellos a mujeres con una enorme fuerza personal, y con una gran capacidad resolutive. Algunas de ellas gozaron de un alto estatus socioeconómico, lo que les facilitó abrirse paso y obtener algunas libertades, sustrayéndose así a las leyes del género y del parentesco. Pretendemos rastrear en estos documentos de los orígenes el punto de vista de las mujeres, las evidencias textuales que han quedado y que nos permiten reconstruir de un modo *plausible* su propia historia de protagonismo y marginación; de presencia y ocultamiento, el modo en que les afectaron las creencias y valores compartidos, pero

<sup>5</sup> Así Margaret Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, pp. 84-96, en contra de Hans von CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Hendrickson, Peabody 1997.

<sup>6</sup> «Joan Scott apuntaba, en una reciente introducción a una colección de artículos publicados bajo el título "Feminismo e Historia", el reto que el movimiento feminista tiene hoy planteado, a saber, destejer la tela de araña del esencialismo en el que se ha caído a fuerza de utilizar la categoría de "mujeres" para recuperar el pasado. Hacer visibles a las mujeres era una labor prioritaria; sin embargo, una vez en el camino, se impone la realización de unas "paradas reflexivas" para no confundir *visibilidad* con *transparencia*». Mary NASH, M<sup>a</sup> José DE LA PASCUA y Gloria ESPIGADO (eds.), *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Servicio de Publicaciones de Cádiz, Cádiz 1999, p. 11.

también cómo ellas influyeron en las transformaciones que se fueron verificando en la configuración del cristianismo primitivo<sup>7</sup>.

## 1. El anhelo femenino de tener una palabra y una habitación propias

Los documentos paulinos dejan constancia, en términos generales, de la atracción que el cristianismo ejerció sobre mujeres de las clases más acomodadas<sup>8</sup>. El hecho de vincularse a un nuevo grupo de parentesco significaba de hecho reformular las fronteras de la identidad femenina, así como también rehacer su sistema de lealtades, su red de relaciones y su sistema de creencias y valores. El riesgo que esto comportaba en una sociedad cuyos pilares estaban sólidamente asentados y donde cualquier transgresión se catalogaba como una amenaza al orden establecido, era sin duda muy fuerte.

Los conflictos que una decisión de este tipo podría acarrear demandan una explicación. Es necesario interrogarse *quiénes* eran estas mujeres y *por qué* se unieron al movimiento cristiano, sabiendo que su adhesión a la nueva religión sería catalogada como una conducta hostil al grupo de referencia e incluso como una vergüenza social. Las respuestas han de rastrearse en las mismas cartas de Pablo y en otros testimonios antiguos. Es necesario, no obstante, admitir que no es posible llegar a conocer, con total certeza, cuáles fueron sus motivos reales y concretos<sup>9</sup>. Esto no impide, desde mi punto de vista,

<sup>7</sup> Cf. Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, «The Ethics of Biblical Interpretation. Decentering Biblical Scholarship», *Journal of Biblical Literature* 107 (1988) 3-17; Bernadette BROOTEN, «Early Christian Women and Their Cultural Context: Issues of Method in Historical Reconstruction», en Adela Yabro COLLINS (ed.), *Feminist Perspectives in Biblical Scholarship*, Scholars, Chico 1985, pp. 65-91.

<sup>8</sup> Un fenómeno similar se verificó con relación al judaísmo: Tal ILAN, «The Attraction of Aristocratic Women to Pharisaism during the Second Temple Period», *Harvard Theological Review* 88 (1995) 1-33; Judith M. LIEU, «The 'Attraction of Women' in/to Early Judaism and Christianity: Gender and the Politics of Conversion», *Journal for the Study of the New Testament* 72 (1998) 5-22.

<sup>9</sup> Así opina Margaret Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, Verbo Divino, Estella 2004, p. 220.

formular algunas hipótesis plausibles con las evidencias fragmentarias existentes, si bien analizadas críticamente, poniendo de relieve sus intereses retóricos<sup>10</sup>, y la casi total invisibilización de palabras, sentimientos y maneras de ver de las mismas mujeres.

De acuerdo con los textos paulinos que estamos analizando, algunas de las féminas nombradas parecen haber gozado de un estatus económico elevado<sup>11</sup>. Los indicadores existentes apuntan a mujeres con suficientes recursos financieros propios como para garantizarles una vida autónoma y con capacidad para viajar, para tener personal a su servicio y ejercer influencia en distintos ámbitos de la vida social (Cloe: 1 Cor 1,11). Pero, además, su alto nivel de riqueza se refleja en la propiedad de casas que ponen a disposición de la comunidad local y ofrecen hospitalidad a los misioneros itinerantes (Prisca y Áquila: Rom 16,3-5; 1 Cor 16,19), y se manifiesta en su actuación como bienhechoras del grupo de creyentes (Febe: Rom 16,1-2; la madre de Rufo: Rom 16,3<sup>12</sup>). En algunos casos, los nombres aportan un indicio de la clase social, como en el caso de Evodia y Síntique, dos mujeres con nombres griegos que podrían indicar su pertenencia a algún grupo de mercaderes metecos en Filipo<sup>13</sup>. Como en el caso de los

<sup>10</sup> Judith M. LIEU, «The 'Attraction of Women'», p. 15.

<sup>11</sup> Los datos concuerdan con otras referencias a mujeres ricas: de acuerdo con los Hechos, algunas mujeres ricas se unieron al movimiento cristiano en Tesalónica («no pocas de las mujeres principales (*prôtôn*)», Hch 17,4) y en Berea («mujeres distinguidas (*euskhêmôn*)», Hch 17,12). Lidia, comerciante de púrpura, un artículo de lujo, que posee además una casa, en la que puede recibir huéspedes como anfitriona de la misma. Su nombre aporta, por otra parte, indicación de su origen griego, lo que añadido al dato de su profesión la vincularía con comerciantes griegos (Hch 16,14-15). Entre estas mujeres ricas estaría también Ninfa, en cuya casa se reúne la iglesia de Laodicea (Col 4,15), o la misma Febe (Rom 16,1) y Cloe (1 Cor 1,11).

<sup>12</sup> Si bien, como afirma Meeks, no es posible asegurar con certeza la posición social de esta mujer. La mención paulina de «mi madre también» podría indicar que se trata de una mujer de un cierto nivel económico que benefició a Pablo, y que pudo viajar y haber residido en el este. Cf. Wayne A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988, p. 109.

<sup>13</sup> Los autores se mueven entre dos posibilidades: pertenecían a la población local de Macedonia o eran inmigrantes de Asia Menor. Cf. Nils A. DAHL, «Euodia and Syntyche and Paul's

varones, la posesión de casas, riquezas e influencia se ligaría en las comunidades paulinas al ejercicio de un liderazgo en el movimiento cristiano<sup>14</sup>. La vinculación de estas mujeres fue importante no sólo para favorecer la extensión y consolidación del cristianismo, sino también porque su conversión constituía un testimonio de respetabilidad y un argumento para frenar a quienes se oponían al cristianismo —o el judaísmo— como una religión amenazante para el buen funcionamiento social.

Las razones que movieron a estas mujeres con bienes y patrimonio, con capacidad de decisión y con unos márgenes de autonomía relativamente significativos para vincularse a los grupos cristianos, podrían rastrearse en un fenómeno que algunos estudiosos han denominado «inconsistencia de *status*»<sup>15</sup>. En estas mujeres confluyeron una serie de circunstancias que explicarían, al menos desde un punto de vista sociológico, su interés por adherirse a un movimiento acusado por sus contemporáneos de romper con el orden establecido y desestabilizar la estructura social y ciudadana, y que, además, acarrearía sobre las mismas mujeres sospechas de inmoralidad, indiscreción, holgazanería y abandono de sus funciones como esposas y madres. No es, sin embargo, la única razón, ya que estas mujeres sintieron la atracción de la fe en Jesucristo que les fue predicada, y que dio firmeza a sus convicciones, consistencia a sus palabras y solidez a su actuación. Como bautizadas en Cristo-Jesús, estas mujeres se iniciaron en el camino del discipulado, *reordenando sus pertenencias* y afirmando su lealtad creyente por encima de cualquier otra, incluida la debida a su propia familia.

La vinculación femenina al judaísmo, cristianismo, o a otras religiones no oficiales, es el signo de mujeres que usaron la religión como un medio para negociar su propio rol en la sociedad<sup>16</sup>. Los nue-

Letter to the Philippians», en L. Michael WHITE y O. Larry YARBROUGH, *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Fortress, Filadelfia 1995, p. 4.

<sup>14</sup> Cf. Gerd THEISSEN, *Estudios de sociología*, pp. 225-234.

<sup>15</sup> Cf. Wayne A. MEEKS, *Los primeros cristianos*, pp. 96-100.

<sup>16</sup> Cf. Lilian PORTEFAIX, «Women and Mission in the New Testament: Some Remarks on the Perspective of Audience. A Research Report», *Studia Theologica* 43 (1989) 145.

vos espacios que se les abrían no estaban exentos de ambigüedad, pero ellas supieron utilizarlos como un marco donde desplegar su valía personal y legitimar sus logros de autonomía, aunque no sea inusual hallar datos de las dificultades y oposiciones que encontraron, también en los nuevos ámbitos religiosos<sup>17</sup>.

### a) Una mirada al mundo mediterráneo

Algunas referencias dejan entrever las insatisfacciones que muchas mujeres ricas podrían experimentar, las limitaciones sufridas por el hecho de ser mujeres y los conflictos que esto generaría en ellas. En el mundo antiguo el estatus social se determina en función del lugar de nacimiento, la lengua, la condición de libertad o esclavitud, la riqueza, la ocupación, la edad y el sexo. El cruce de estas categorías podía dar lugar a inconsistencias o disonancias en el estatus, es decir, a situaciones en que entraran en conflicto algunas categorías. En el caso de mujeres romanas o griegas, libres, ricas e incluso desempeñando tareas comerciales y empresariales, el hecho de pertenecer al llamado «sexo débil» restringiría su autonomía y los beneficios, que por otra parte sí gozarían los varones en condiciones similares. Por *un lado*, eran ricas, de familias influyentes, con poder y educadas, pero, por *otro lado*, no era extraño que vieran mermada su influencia sociopolítica por el hecho de ser mujeres. Es plausible pensar que la propia percepción de su propia situación en la jerarquía social no se ajustaría a las expectativas colectivas, que las consideraba ciudadanas de plenos derechos para dar generosamente sus bienes, pero que les negaba la ciudadanía para asumir tareas políticas. Para ellas pudo no haber congruencia de estatus, y de ahí nacería su búsqueda de grupos de referencia donde se les reconociesen sus legítimas pretensiones de autonomía<sup>18</sup>.

La valoración de esta «inconsistencia de estatus» se comprende mejor al analizar las informaciones que nos han llegado. Por un lado,

<sup>17</sup> Cf. Judith M. LIEU, «The 'Attraction of Women'», pp. 20-21.

<sup>18</sup> Cf. Wayne A. MEEKS, *Los primeros cristianos*, pp. 125-126.

no son escasos los datos epigráficos, numismáticos y arqueológicos que atestiguan el protagonismo de algunas mujeres como matronas y benefactoras (*evergetas*), obteniendo influencia, honor y favores, lo mismo que sus contrapartes masculinas. En respuesta a sus donaciones y servicios a favor de la colectividad gozaron de distinciones y dignidad, abriéndose para ellas el camino del liderazgo<sup>19</sup>. Su estatus les proporcionó unos ciertos márgenes de independencia, de protagonismo en la esfera pública, de influencia en la vida sociopolítica y religiosa (como las vestales en Roma o líderes en los cultos de Isis, Vesta, Ceres y Fortuna), e incluso de participación en negocios y viajes. En sociedades agonísticas, como las del Mediterráneo antiguo, es plausible imaginar que las mujeres adineradas compitieran, como está claramente testimoniado en el caso de los varones, por la adquisición de honor y relevancia en la vida pública, y el ejemplo de algunas de ellas estimularía a otras a actuar como *evergetas* y a abandonar los espacios de la *domus*<sup>20</sup>.

Es un hecho igualmente que algunas de ellas fueron mujeres educadas<sup>21</sup>. No obstante, es preciso comprender estas informaciones en el marco aprobado por las sociedades antiguas<sup>22</sup>. Las creencias medi-

<sup>19</sup> Cf. Riet VAN BREMEN, «Women and Wealth», en Averil CAMERON y Amélie KUHRT (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Wayne State University, Detroit 1983, pp. 223-242; Bruce W. WINTER, *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Eerdmans, Michigan-Cambridge 2003, pp. 173-211. Con respecto a las mujeres judías, véase Matthew S. COLLINS, «Money, Sex, and Power: An Examination of the Role of Women as Patrons of the Ancient Synagogue», en Peter J. HAAS (ed.), *Recovering the Role of Women. Power and Authority in Rabbinic Jewish Society*, Scholars, Atlanta 1992, pp. 5-22; Ross S. KRAEMER, «Hellenistic Jewish Women: The Epigraphical Evidence», en *Seminar Papers SBL* 1986, Scholars, Atlanta 1986, pp. 183-200.

<sup>20</sup> Cf. Anthony J. MARSHALL, «Roman Women and the Provinces», *Ancient Society* 6 (1975) 122-123.

<sup>21</sup> Cf. Aurora LÓPEZ, *No sólo hilaron lana. Escritoras romanas en prosa y verso*, Ediciones Clásicas, Madrid 1994. Sobre mujeres judías educadas, véase Daniel BOYARIN, «Reading Adrocentrism against the Grain: Women, Sex and Torah Study», *Poetics Today* 12 (1991) 29-53.

<sup>22</sup> En este sentido es preciso matizar la afirmación de Ben WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University, Cambridge 1988, p. 18, al decir que «los romanos vieron la educación de las mujeres no como una extravagancia sino como un modo de aumentar el valor de una mujer», ya que corre el riesgo de dar una impresión equivocada.

terráneas, y en particular el estoicismo, defienden que todo conocimiento ha de estar subordinado a la *utilitas*, y si no es catalogado de *luxuria*<sup>23</sup>. Como en otros aspectos, las diferencias de género dan forma a esta convicción. La naturaleza ha dotado a los varones de unas cualidades físicas que los hacen aptos para intervenir en la vida pública, lo que requiere unos conocimientos completamente diversos de los de las mujeres, preparadas físicamente para estar y gobernar los asuntos de la casa (*domus/oikos*), siendo al mismo tiempo obedientes y sumisas a su esposo, y educando a sus hijos/as en el ideal de las antiguas costumbres (*antiqui mores*)<sup>24</sup>. Ésa es su contribución a la *salus publica*. Todo lo demás es *ad luxuriam*, máxime el osar enseñar a los varones, un alarde de saber que no corresponde a su sexo<sup>25</sup>.

La educación de las mujeres aumenta ciertamente su *valor*, como atestigua Plutarco con respecto a Cornelia, hija de Metellus Scipio y esposa de Pompeyo, a quien alaba por estar bien entrenada en literatura, en música y en geometría, además de haberla acostumbrado a escuchar con provecho discursos filosóficos, pero nada dice de que expusiera sus pensamientos en público<sup>26</sup>. A Hortensia se le reconoce el ejercicio de la oratoria, pero se afirma que poseía un alma varonil, y se atribuyen sus méritos a su padre, indicando además que deberían haber sido sus hermanos quienes poseyeran esas dotes<sup>27</sup>. Las mujeres educadas son criticadas<sup>28</sup>, dejando entrever las tensiones que su for-

<sup>23</sup> SÉNECA, *Ep.* 88.

<sup>24</sup> Según JENOFONTE, *Oec.* VII 20-28.30.35-36; IX 5, el cuerpo de la mujer, de complejión más delicada, estaba preparado para las tareas internas de la casa, mientras que el del varón lo estaba para soportar el frío y el calor, los viajes y las guerras; una creencia estable en el Mediterráneo antiguo: PLUTARCO, *Coniug. praec.* 139D.142A-E. C; MUSONIUS RUFUS, *Dis.* IV 5-12; FILÓN, *Virt.* 19; *Spec.* III 169-175, códigos domésticos (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9).

<sup>25</sup> Rosa M. CID, «La educación de la niña romana: de *puella* a *matrona docta*», en Virginia Alfaro y Rosa FRANCIA (coords.), *Bien enseñada: La formación femenina en Roma y el Occidente romanizado*, Universidad de Málaga, Málaga 2001, pp. 37-39.

<sup>26</sup> Cf. PLUTARCO, *Pompeyo*, 55,1-2.

<sup>27</sup> Cf. V. MÁXIMO, VIII 3,2-3.

<sup>28</sup> JUVENAL, *Sat.* VI 434-456 critica con aspereza a las mujeres que estudian a Homero y Virgilio, acusándolas de falta de moderación.

mación generó. La sociedad imperial, tanto en Roma como en las provincias, desarrollará variadas estrategias para inhibir algunas conductas femeninas y fomentar sus virtudes tradicionales como *uxor* y *mater*<sup>29</sup>: fidelidad, moderación, silencio, castidad, sumisión<sup>30</sup>.

Sin embargo, ni la riqueza ni la buena educación les garantizó el derecho a gozar de *todos* los derechos y privilegios que les correspondían al actuar como *benefactoras* de sus comunidades<sup>31</sup>.

De acuerdo con las leyes y la tradición, la posición de las mujeres emancipadas era *ambigua*, ya que debían contar con un varón que actuase como guardián en transacciones legales y económicas y como tutor testamentario<sup>32</sup>. La *tutela mulieris* contribuía a que no se desdibujara la tradicional división de los espacios según el género, amenazada por la entrada de las mujeres en el mundo de la *evergesía*. La percepción social sobre las mujeres ricas era, sin duda, equívoca: por *un lado*, sus bienes podían beneficiar a las ciudades o servía para que sus maridos ganasen reputación, pero, por *otro lado*, el ejercicio de su autonomía se interpretaba como desobediencia y arrogan-

<sup>29</sup> Para TÁCITO, *Ann.* V 1, Livia, esposa de Augusto, fue ejemplo de fidelidad y obediencia a su esposo porque «frente a las infidelidades de su esposo, hizo gala de su fidelidad conyugal; se dejó guiar por los consejos de su esposo a propósito de la austeridad que debía mostrar en público, aunque rara vez salía de su casa, salvo para asistir a ceremonias religiosas y en compañía de otras matronas; cuidó de Julia, la nieta de Augusto, en el exilio y hasta que ésta murió».

<sup>30</sup> PLUTARCO, *Coniug. praec.* 139C, 141, 142C-D define a la esposa *ideal* por aquellas virtudes que aseguran el honor del marido: reclusión (*oikouría*), silencio (*siôpê*, cf. ARISTÓTELES, *Pol.* 1260a) dignidad (*semnôtêros*), buen comportamiento (*eutaxia*), modestia (*aidos*).

<sup>31</sup> Se conserva una inscripción (*CIL* 10243, del 153 d.C.) en la que se reconoce el patronazgo de una mujer con relación a una asociación profesional de varones, pero a quien no se permite, sin embargo, participar en el banquete que ella misma pagaba. Cf. Richard S. ASCOUGH, «Greco-Roman Philosphic, Religious, and Voluntary Associations», en Richard N. LONGENECKER (ed.), *Community Formation in the Early Church and the Church Today*, Hendrickson, Peabody 2002, pp. 3-24.

<sup>32</sup> Cf. CICERÓN, *Pro Flacco*, 71-72. Así aparece también en algunas inscripciones. Véanse las referencias en Riet VAN BREMEN, «Women and Wealth», p. 232. Según GAYO, *Inst.* I 150-154, las mujeres podían elegir el tutor (*tutoris optio*). Sin embargo, en las regiones helenizadas por las conquistas macedonias destaca la evolución en el estatus de las mujeres en Egipto (griegas o nativas): se les permitía actuar legalmente sin tutores o se les reconocen derechos y obligaciones morales a ambos cónyuges.

cia<sup>33</sup>. De ahí que en el 169 a.C. se aprobara la *lex Voconia* para evitar la acumulación de riqueza en manos femeninas debido a la muerte de muchos hombres en la guerra, contrarrestar la creciente independencia de las mujeres y someterlas a sus maridos<sup>34</sup>.

Ahora bien, lo que sin duda se rechazó fue el reconocimiento de derechos políticos (autoridad) para las mujeres a las que se les vetaba el acceso al voto y a los *officia publica*, a no ser por medio de sus maridos o hijos<sup>35</sup>. Se les reconoce el poder indirecto que ejercen, aunque se trate de contrarrestar, como hace Séneca, acusándolas de ambiciosas, malvadas y derrochadoras, y por tanto de mujeres no virtuosas<sup>36</sup>, o como hace Plutarco, al proponer como modelo a Aretáfila, quien ejerció el gobierno cuando fue necesario, pero una vez liberada su ciudad se retiró «de toda actividad indiscreta y pasó el resto de su vida tejiendo»<sup>37</sup>.

En contraste con estas evidencias, no son pocas las fuentes literarias, médicas y filosóficas del período helenístico que reflejan tanto una gran preocupación por las virtudes típicas de las mujeres como buenas esposas y madres<sup>38</sup>, asociándolas así a los roles tradicionales, como una

<sup>33</sup> Cf. Eva CANTARELLA, *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicio*, Cátedra, Valencia 1996, pp. 127-130.

<sup>34</sup> MARCIAL, *Ep.* VIII, 12 afirma: «Yo no quiero casarme con una mujer rica. ¿Me preguntáis por qué? Quiero tomar esposa, no ser la esposa de mi esposa. Que la mujer casada, Prisco, esté sometida al marido. Sólo así son iguales marido y mujer». La percepción negativa de la riqueza femenina y el temor a su autonomía se percibe en AULO GELIO, *Noct. Att.* XVII 6.

<sup>35</sup> Las esposas y familiares de los emperadores ejercieron una notable influencia en la vida pública, así como también las esposas de los gobernadores. Ejemplo de virtud es la tía de Séneca, quien no recibió a nadie en su casa, ni pidió nada a su marido, gobernador de Egipto, ni permitió que nadie se lo pidiese (SÉNECA, *Helv. Con.* 19,9); cf. TÁCITO, *Ann.* II 58; III 33; JUVENAL, *Sat.* VIII 128-131. Fulvia, la primera mujer de Antonio, es famosa por sus manipulaciones políticas en favor de su marido y en contra de Octaviano (PLUTARCO, *Ant.* 10).

<sup>36</sup> SÉNECA, *Helv. Con.* 14, 2. Véase, en este sentido, el clarificador análisis sobre la visión de las mujeres de la *domus imperial* en Tácito de Rosa CID, «Imágenes femeninas en Tácito», en *Corona Spicea. In memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1999, pp. 63-77.

<sup>37</sup> Cf. PLUTARCO, *MulVirt.* 19.

<sup>38</sup> Así se expresa Augusto en un discurso recogido por TÁCITO, *Roman History* LVI 3,3, quien afirma que no hay nada mejor que tener una esposa casta, hogareña, administradora de su

cierta indignación ante el creciente protagonismo de las mujeres en la vida social. Se intensifica en este momento la propaganda de mujeres, reales o legendarias, prototipo de las virtudes tradicionales<sup>39</sup>, y alejadas de toda ociosidad que conduce al vicio<sup>40</sup>. Existe un consenso prácticamente generalizable de que la plaza pública hace menos respetable a una mujer, sospechándose *naturalmente* de su decencia<sup>41</sup>. Su virtud está en no hacerse ver en público<sup>42</sup>. La razón habría que buscarla en que esas salidas *fuera* amenazan la división oficial del poder en la sociedad y hacen tambalear el papel secundario y dependiente de las mujeres; de ahí que se tienda a controlarlas y restringirlas lo más posible.

La emancipación femenina se catalogó como anarquía porque se resquebrajaba el mecanismo de sujeción a los varones por medio de la obediencia<sup>43</sup>, y toda aspiración de igualdad se intentó sofocar bajo la acusación de pretender dominar a los hombres<sup>44</sup>. Los pensadores concentran, en gran medida, el relajamiento de las costumbres (aumento de adulterios, divorcios y prácticas abortivas) de la sociedad imperial en el impudor, el mal mayor de esa época, y al que se adhieren la mayor parte de las mujeres<sup>45</sup>.

— casa, que cría niños, que te alegra en la salud, que te cura en la enfermedad; que es compañera en la buena fortuna y consuela en la desgracia, que refrena la pasión de la juventud y modera la dureza de la vejez.

<sup>39</sup> Por ejemplo, se pide que las mujeres de la familia imperial se comporten como matronas ideales, aunque no siempre lo sean. En las monedas aparecen encarnando las virtudes más admiradas en las mujeres romanas. Cf. ROSA CID, «Imágenes femeninas», p. 66; DIANA E. E. KLEINER y SUSAN B. MATHESON (eds.), *I Claudia. Women in Ancient Rome*, Yale University Art Gallery, New Haven 1996, pp. 58-60.

<sup>40</sup> Cf. *mKet* 5,5.

<sup>41</sup> Augusto envía sus tropas a Egipto para someter a Cleopatra, impidiendo que ninguna mujer se iguale a un hombre (DIÓN CASIO, L 28,3). Filón niega el título de reinas a las soberanas Ptolomeas, porque las considera el contrapunto de la modestia, una virtud femenina por excelencia. Cf. DOROTHY I. SLY, *Philo's Alexandria*, Londres-Nueva York 1996, p. 53.

<sup>42</sup> SÉNECA, *Helv. Con.* 19,6 propone de modelo de virtud a su tía, de quien dice que nunca se dejó ver en público (*numquam in publico conspecta est*).

<sup>43</sup> Cf. CICERÓN, *De rep.* 1, p. 43.

<sup>44</sup> Cf. TITO LIVIO, *Hist.* XXXIV 3,2.

<sup>45</sup> Cf. SÉNECA, *Helv. Con.* 16, 3-5.

Para combatir la disminución de la moralidad se utiliza, además, otro medio: Augusto dictó leyes para fomentar los desposorios e incrementar el número de hijos<sup>46</sup>. En compensación, las mujeres, siempre que se tratase de *ingenuae*, lograban liberarse del tutelaje de sus guardianes cuando habían dado a luz a tres hijos, y las libertas si tenían cuatro; pero, a la vez, estipuló penas para quienes desobedecían: para las mujeres, a partir de los veinte años, y para los varones, a partir de los veinticinco<sup>47</sup>. No obstante, la legislación favorecía más a los varones, ya que si alguno se prometía a una niña de diez años, tenía los mismos derechos legales que un casado; sin embargo, el caso contrario no se permitía. La realidad fue que la ley no tuvo el éxito esperado, y hombres y mujeres se rebelaron contra la determinación social de sus roles.

### b) Una mirada a las cartas paulinas

Por su parte, la primera carta a los Corintios evidencia la insatisfacción de algunas mujeres con su función como esposas y madres, o con su propia religión, y su búsqueda de mayores cotas de decisión sobre sus existencias así como también su deseo de una mayor autonomía. En 1 Cor 7,13 se nos informa que algunas esposas se convirtieron al cristianismo sin el consentimiento expreso de sus maridos y que incluso pretenderían divorciarse de ellos o permanecer viudas, según se deduce de las advertencias dirigidas a ellas (1 Cor 7,13.39-40). Algunas mujeres dieron muestras de una gran asertividad y decisión permaneciendo casadas con maridos no creyentes, a pesar de las dificultades y tensiones que dicha opción conllevaba, porque estaban convencidas de la fe que profesaban (1 Cor 7,12-16). Los datos que hablan de mujeres profetas o que se alzaban en la comunidad para orar testimonian igualmente que algunas mujeres sentirían la contra-

<sup>46</sup> Véase DIÓN CASIO, *Historia romana*, LVI 1-10. Esta ley fue reforzada por Domiciano y renació durante los siglos II-III. Censores como Metelo Macedonio (131 d.C.) instaron a hombres y mujeres a casarse y procrear.

<sup>47</sup> Se trata de la *Lex Julia de maritandis ordinibus* y la *Lex Papia Poppaea nuptialis*. Cf. SUETONIO, *Aug.* 34, 1; DIÓN CASIO, *Historia romana*, LIV 16.1; LVI 10.3; TÁCITO, *Ann.* III 25.

dicción de ser ricas y poderosas, pero tener restringida su acción y limitada su palabra en la sociedad, por haber sido enclaustrada su virtud tras la puerta del silencio y de la pasividad. Las tensiones intraclesiales y los celos de la sociedad circundante que estas conductas generaron (cf. 1 Cor 14,33b-36; Col 3,18; Ef 5,22-24; etc.) traslucen las insatisfacciones femeninas y, sobre todo, su brega por lograr una mayor emancipación. Al mismo tiempo dejan percibir cómo el grupo eclesial observa una inconsistencia en el estatus femenino, al estilo de la que sentía la misma sociedad. En esta misma dirección apunta el argumento de 1 Tim 2,12: «no permito que la mujer enseñe ni se arrogue autoridad (*authentēin*) sobre el varón», es decir, las mujeres exigían el pleno reconocimiento de su poder y su autoridad, y el autor de la carta rechaza su pretensión como contraria al orden creacional y social (*según naturaleza*).

No son pocas las mujeres ricas, como se observa en más de un documento de los orígenes cristianos (p. ej. en la obra lucana, los Hechos apócrifos de Tecla y Pablo), que aceptaron el riesgo de vincularse a un nuevo grupo de parentesco, que significaba de hecho reformular las fronteras de su identidad, así como también rehacer su sistema de lealtades, su red de relaciones y su sistema de creencias y valores. Esta vinculación, en muchos casos bien difícil, deja traslucir sus convicciones creyentes de fondo, además de su apuesta, decidida y meditada, de lograr mayor protagonismo en la vida sociorreligiosa, y un afán de reconocimiento de su autoridad en todos los ámbitos de la existencia. Su decisión las situaba del lado de las transgresoras y suponía que asumiesen acusaciones, burlas y tensiones en sus familias, en la sociedad, y muy pronto también en las mismas iglesias.

El cristianismo, no obstante, no fue la única salida para las mujeres que sufrían y trabajaban afanosamente por salir de la marginación impuesta. Son numerosos los testimonios que hablan de su incorporación a otras religiones y cultos alternativos, como los cultos místéricos donde se les reconocían otras funciones, en los que se identificaban con símbolos y discursos más liberadores (eso sí, no siempre traducidos en prácticas reales y con el tiempo «domesticados» por la

cultura dominante<sup>48</sup>) y, especialmente, donde fomentaban una comunidad de intereses, sobre todo con otras mujeres que compartían sus mismas búsquedas y perseguían unos intereses semejantes<sup>49</sup>.

## 2. De la vergüenza social al reconocimiento público del honor en el grupo cristiano

En los comienzos del movimiento cristiano las casas privadas desempeñaron una función central como lugares donde las comunidades se reunían, se nutrían y se animaban en la tarea misionera (Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Flm 2)<sup>50</sup>. En ellas, se oraba, se fortalecían los lazos de hermandad entre los creyentes, se salía al paso de sus necesidades y eran el lugar del que se partía y al que se llegaba en los viajes misioneros. Sin duda este modo de organización contribuyó a reforzar el protagonismo de las mujeres, cuyas tareas de dirigencia podían verse como una extensión de sus actividades en el ámbito de la casa. De esta manera, las mujeres pudieron desempeñar funciones públicas sin desafiar abiertamente la estructura social, sustentada en la división según el género de los espacios públicos y privados.

Esta vinculación con el ámbito familiar favoreció, por consiguiente, la apertura de nuevas formas de incidencia social y religiosa

<sup>48</sup> Por ejemplo, Augusto erigió un templo a Apolo en el Palatino y trasladó allí los libros de los oráculos sibilinos, subordinando así el culto a la Sibila al de Apolo. Cf. Ben WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 20.

<sup>49</sup> Éste es el caso del culto de Despoina en Magalopolis, donde las mujeres tenían libre acceso al mismo, al contrario de los varones, a quienes sólo se les permitía una vez al año (PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, VIII 31.8; IV 62-3). Para el influjo de las religiones del este en Roma, véase Jérôme CARCOPINO, *Daily Life in Ancient Rome. The People and the City at Height of the Empire*, Penguin Books, Londres 1991, p. 128. En cuanto al culto a Dioniso, puede verse: Ross S. KRAEMER, «Ecstasy and Possession. The Attraction Women to the Cult of Dionysus», *Harvard Theological Review* 72 (1979) 55-80; Martin NILSON, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, C. W. K. Gleerup, Lund 1957, 4.38.

<sup>50</sup> Cf. Ekkehard W. STEGEMANN y Wolfgang STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001, p. 376; John H. ELLIOTT, «The Jesus Movement Was Not Egalitarian but Family-Oriented», *Interpretation* 11 (2003) 173-210; Wayne A. MEEKS, *Los primeros cristianos*, p. 132.

para las mujeres, la resignificación de las creencias y valores asociados a la casa, además de la posibilidad de rebasar funciones sociales y roles culturales impuestos (procreación, el cuidado de la familia, la atención a las necesidades básicas de la casa). Ciertamente la casa era un espacio definido y controlado por la sociedad patriarcal del momento y, al mismo tiempo, influyó considerablemente en la configuración del cristianismo de los orígenes. Sin embargo, los textos paulinos que nos hablan del papel de las mujeres en las *ekklésias* y los conflictos que se desencadenaron por ello, nos hablan de que la interacción con esa institución básica del mundo mediterráneo antiguo no consistió en una simple asimilación, sino que se dieron influencias mutuas.

No es plausible pensar que el movimiento cristiano se desentendiese por completo de las reglas que regían el funcionamiento de la principal institución en el Mediterráneo antiguo, la casa. Sin embargo, es preciso afirmar que las acciones de los hombres y mujeres cristianos fueron verdaderos «actos de producción», y contribuyeron a alterar importantes pilares sobre los que se sostenían las sociedades antiguas<sup>51</sup>. Por ejemplo, el liderazgo de hombres y mujeres en las comunidades paulinas, o algunas creencias que apoyaban mayor igualdad entre creyentes (Gal 3,28; 1 Cor 12,7), habría contribuido a socavar la autoridad indiscutible del *paterfamilias*<sup>52</sup>.

En el nuevo marco generado por la interacción (casa/movimiento cristiano), las acciones de las mujeres contribuyeron a una redefinición de los valores culturales como el honor o a la reformulación de la división de roles entre varones y mujeres. El protagonismo y liderazgo femenino en las comunidades paulinas no fue fruto solamente de un momento muy incipiente de institucionalización, sino que hay que rescatar para la memoria colectiva la implicación que las mismas mujeres tuvieron en la creación y resignificación de símbolos

<sup>51</sup> Como afirma Anthony GIDDENS, *Central Problems in Social Theory*, Macmillan, Londres y Basingstoke 1979, p. 210: «la posibilidad de cambio es reconocida como inherente en toda circunstancia de reproducción social».

<sup>52</sup> Wayne A. MEEKS, *Los primeros cristianos*, p. 134.

y valores a partir de sus propias experiencias y de su implicación activa en el desarrollo de la vida comunitaria. Ciertamente en este momento de los orígenes cristianos se dan unas condiciones objetivas que contribuyeron a realzar el papel protagónico de las féminas —especialmente aquellas que eran ricas— en el desarrollo del movimiento cristiano. Ahora bien, al mismo tiempo, es preciso señalar y subrayar que las mujeres cristianas fueron también agentes activos en esta transformación, y que ellas tomaron decisiones e hicieron opciones cuyas consecuencias se dejaron sentir en las vidas de otras mujeres cristianas, en otros contextos y momentos. Con ello, pretendemos que la recuperación de la historia de las mujeres cristianas en las comunidades paulinas evite el peligro del «determinismo social» y tome en cuenta el valor de la subjetividad femenina capaz de incidir en la marcha de un colectivo y de recrear los significados y las prácticas socioreligiosas<sup>53</sup>. Al mismo tiempo, el liderazgo femenino en estos grupos cristianos no fue único, sino que entronca con el ejercido por otras mujeres, por ejemplo en el judaísmo<sup>54</sup>.

La articulación de la vida cristiana y eclesial con los ámbitos domésticos supuso, por consiguiente, el reconocimiento de nuevos campos de acción para las mujeres, las cuales contribuyeron con su implicación activa a la construcción de la nueva comunidad religiosa. No obstante, la participación igualitaria en el gobierno, en la enseñanza y en la animación comunitaria trastocaban los valores que asentaban el edificio de la sociedad mediterránea antigua. En el siglo II, ya Celso advertía de las terribles consecuencias de haber introducido la religión (ámbito público) en el espacio doméstico reservado a las mujeres: cambio de roles y funciones, fisuras en la autoridad del *paterfamilias*, tambaleo de las doctrinas tradicionales y desintegración social. Por este motivo, se desprestigia el cristianismo, etiquetando a

<sup>53</sup> Cf. David G. HORRELL, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, T&T Clark, Edimburgo 1996, p. 20.

<sup>54</sup> Cf. Ross S. KRAEMER, *Her Share of the Blessing: Women's Religions among Pagans, Jews and Christian in the Greco Roman World*, Oxford University Press, Nueva York 1992, pp. 191-198.

sus miembros de «conjurados o conspiradores impíos» (*Octavius* 8), y acusándolos de que «no pueden ni quieren persuadir más que a necios, plebeyos y estúpidos, a esclavos, mujeres y chiquillos» (*C. Cels.* III 44)<sup>55</sup>. Más aún, se denuncia al movimiento cristiano de otorgar un protagonismo sospechoso a las mujeres, de hacer de la *habitación de las mujeres* lugar de instrucción (*C. Cels.* III 50.55), de favorecer su participación en banquetes públicos (*Octavius* 9), y de introducir peligrosamente a los hombres en la esfera doméstica, rompiendo la tradicional división de los espacios según el género. Constituyen un colectivo peligroso que «llegan al extremo de llamarse indistintamente hermanos y hermanas, de manera que convierten la fornicación normal en un incesto» (*Octavius* 9)<sup>56</sup>.

Las comunidades primitivas sufrieron estas críticas y tuvieron que responder a ellas aprendiendo a sobrevivir en un mundo adverso, unas veces *acomodándose* a las exigencias que se les imponían y otras aventurándose por *sendas más arriesgadas*, pero más liberadoras para las mujeres y, en definitiva, para las comunidades concretas. Los títulos otorgados a algunas mujeres en las cartas auténticas de Pablo son un reconocimiento de su honor públicamente, y una muestra elocuente de unos grupos que no temieron avanzar por sendas de discípulado más contraculturales, aunque los conflictos internos y externos llevasen a Pablo a confinar en marcos más *naturales* algunas conductas femeninas.

<sup>55</sup> Los cristianos «no pueden ni quieren persuadir más que a necios, plebeyos y estúpidos, a esclavos, mujeres y chiquillos» (*C. Cels.* III 44). Orígenes contestará a esta acusación: «mentira es también que quienes predicán la palabra divina sólo quieren persuadir a 'tontos, plebeyos, estúpidos, mujerzuelas y chiquillos'. A decir verdad, también a éstos los llama nuestra religión a mejorarlos, pero no menos a otros muy diferentes de ellos» (*C. Cels.* III 46). Una crítica semejante, en el apologista cristiano MINUCIO FELIX, *Octavius* 8-9.

<sup>56</sup> Cf. Margaret Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo*, pp. 65-153; ÍDEM, «Was Celsus Right? The Role of Women in the Expansion of Early Christianity», en David L. BALCH y Carolyn OSIEK (eds.), *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, Eerdmans, Michigan 2003, pp. 157-184; Jerome H. NEYREY, «What's Wrong With This Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space», *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994) 79-80.

Los títulos de ministra, benefactora, apóstol, colaboradora, hermana, sancionaron y fomentaron la implicación activa y significativa de las mujeres en el cristianismo, y ofrecieron el ámbito de respetabilidad necesaria para vivir en unas sociedades que se estructuraban y articulaban en torno al honor (prestigio, reconocimiento y estima pública). Aquellas creencias, valores y conductas que la sociedad circundante catalogaba de ofensivas y deshonorosas, los grupos paulinos, en estos momentos, las alababan y estimaban. Las críticas sociales se transforman en felicitaciones para aquellas mujeres que con su inteligencia, su capacidad para compartir sus bienes, su tiempo y sus cualidades contribuyen al crecimiento del movimiento cristiano. Los títulos representan así una palabra *visible* de *autentificación* y *acreditación* de estas mujeres que con sus obras se han ganado el derecho a ser *consideradas* socialmente dentro de su grupo<sup>57</sup>. Pero, además, siendo utilizados por el apóstol, sancionan y legitiman su autoridad y su liderazgo.

El reconocimiento que logran para sí transforma, sin embargo, la jerarquía de valores en la sociedad mediterránea antigua. Las acusaciones de necedad y corrupción (Celso), de ser crédulas y «dejarse llevar por la debilidad de su sexo» (opinión de Marco Cornelio Frontón, preceptor de Marco Aurelio), que no hacen sino enfatizar los estereotipos y prejuicios del mundo antiguo con respecto al sexo femenino<sup>58</sup>, se contrarrestan poniendo de manifiesto sus virtudes, la honorabilidad de su comportamiento contracultural.

Se las alaba por servir a la comunidad con su enseñanza, como Prisca (Hch 18,26); son ensalzadas por ofrecer sus casas para las reuniones comunitarias y para acoger hospitalariamente a los misioneros itinerantes y a otros cristianos, como Febe (Rom 16,2). Lejos de ser estúpidas y frágiles, las mujeres son reconocidas en las comunidades paulinas incluso como apóstoles. Éste es el caso de Junia (Rom 16,7),

<sup>57</sup> Cf. Bruce J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1995, p. 48.

<sup>58</sup> Esas etiquetas no son sino expresión de las más profundas creencias mediterráneas, reflejadas en la concepción mediterránea de la naturaleza salvaje de las mujeres. Para una mayor información véase Elisa ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*, Verbo Divino, Estella 2003, pp. 177-201.

una judeocristiana helenista de quien se afirma, de este modo, que ha tenido un encuentro personal con el Resucitado y ha recibido una misión (cf. 1 Cor 9,2; 15,5-9; Gal 1,1), constituyéndose así en un pilar para la comunidad que descubre en ella la gloria de Cristo (cf. 2 Cor 8,23).

Si se las acusa de no comprometerse con los roles tradicionales de esposas y madres, se destaca su contribución al crecimiento de su *familia ficticia* proclamando su colaboración con el evangelio y su afán por predicar y extender la Buena Noticia entre otros pueblos, como María o Evodia y Síntique. Frente al escándalo que causa el que los cristianos «se llamen indiscriminadamente hermanos y hermanas» (Frontón), las comunidades paulinas se reafirman en el título «hermana» para presentar no sólo la participación como miembro de la comunidad, sino también su significatividad para la misma, por desempeñar roles de animación y dirigencia, como Febe o Apfia.

Los grupos paulinos, varones y mujeres, refuerzan su identidad y fomentan las estructuras igualitarias de participación en la vida eclesial, porque así brota del seguimiento del Resucitado, y así lo pide el anuncio del Evangelio y la consolidación del movimiento cristiano. Se reconocen como colectivos desviados, pero trastocan la argumentación de los poderes establecidos ofreciéndose, ante la mirada ajena, como colectivos bien articulados, y presentando a sus mujeres con autoridad, modelos de rectitud, de inteligencia y esfuerzo al servicio de la comunidad, prototipos de generosidad y magnanimidad, más allá de los valores establecidos. Es cierto igualmente que Pablo hizo concesiones al *statu quo*, probablemente tanto por presiones internas como externas.

### 3. Matronas que ofrecen hospitalidad y animan la vida comunitaria en sus casas

El cristianismo se fue implantando y arraigando en el mundo grecorromano en torno a las familias que se iban convirtiendo y ofrecían sus casas privadas como lugares para las reuniones comunitarias. La

casa constituía la unidad socioeconómica básica de la sociedad mediterránea antigua; en torno a ella se articulaban las relaciones de amistad y todo tipo de interacciones sociales y económicas<sup>59</sup>. De ahí su importancia para la consolidación del movimiento cristiano no sólo como núcleo generador de las «iglesias domésticas», sino también como un ámbito del que el apóstol Pablo retomó términos para referirse a la identidad de los miembros de la *ekklesia* (hermanos y hermanas, hijos e hijas) y también para describir distintas funciones y ministerios comunitarios (los misioneros son servidores y administradores de la casa). La organización social del cristianismo tuvo, por consiguiente, una clara «matriz familiar», y la identidad colectiva se fue consolidando en torno al modelo familiar patrilineal que trabajaron y reconvirtieron, al menos en algunos aspectos esenciales, como el papel de las mujeres en la nueva familia.

Aquellas personas que ofrecían sus casas como lugar de referencia para las comunidades cristianas serían consideradas como maestras y se les reconocería su autoridad y su función de dirigencia, según parece desprenderse de las informaciones que se extraen de las cartas de Pablo. El pasaje más claro al respecto podría ser 1 Cor 16,15-18, donde Pablo pide a los corintios que aprecien (v. 18) y reconozcan la autoridad de Estéfanos (v. 16), en cuya casa se reúnen. Entre estos líderes se encuentran distintas mujeres: Prisca en Éfeso (1 Cor 16,19) y en Roma (Rom 16,15), Cloe en Corinto (1 Cor 1,11) y la misma Febe en Céncreas (Rom 16,1-2).

Estas mujeres actuaron como matronas que favorecían la vida de los miembros del grupo de creyentes. Frente a las expectativas sociales que esperaban de ellas el que fueran buenas esposas y trajesen hijos legítimos al mundo, las comunidades paulinas reconocen la existencia de unas mujeres cuya función principal, como dirigentes, en la *familia ficticia* (la comunidad) es asegurar la solidaridad intragrupal y

<sup>59</sup> Cf. Santiago GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discípulo y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, pp. 51-159.

la lealtad al grupo. Se ha trabajado un valor familiar esencial en las sociedades mediterráneas antiguas, el carácter femenino del dar y sostener la vida, pero se ha reformulado. El poder de generar vida no queda circunscrito al útero femenino. Las mujeres sirven a la vida con su inteligencia, con sus bienes, ejerciendo como anfitrionas, enseñando y organizando la vida comunitaria. En sus casas la asamblea cristiana oraba, celebraba la eucaristía, se predicaba la palabra y se acogía a cristianos y misioneros procedentes de otros lugares. Al presentarlas de este modo los textos paulinos nos están ofreciendo una información esencial: en la nueva familia cristiana la lealtad intragrupal y el sostenimiento de las relaciones de hermandad están por encima de otras fidelidades (familia, cultura), y superan las diferencias entre individuos según su condición socioeconómica.

Los testimonios apuntan, por tanto, a mujeres que se visibilizan activas, entregadas a la misión, dotadas de palabra y que creen en su poder, es decir, en su capacidad de significar. En sus vidas reelaboran el valor del *cuidado*, como una cualidad que les es inherente en virtud de su sexo. No se las identifica por sus roles familiares (esposas, madres, hijas), sino por su participación en el movimiento cristiano como dirigentes, benefactoras y misioneras<sup>60</sup>. Ellas *cuidarán* de sus comunidades, la nueva familia ficticia a la que se han vinculado, pero introducirán nuevas categorías de comprensión: se ejercitarán en la predicación, como sus contrapartes masculinas, acompañarán el crecimiento y la consolidación de los grupos cristianos, y en algunos casos, como veremos, viajarán y sufrirán persecución.

Allí donde vivió Prisca y su marido Áquila, la iglesia doméstica del lugar encontró un ámbito para reunirse. El nombre de la mujer aparece antes que el de Áquila en dos ocasiones, Rom 6,13 (cf. 2 Tim 4,19) y Hch 18,18, contraviniendo así los cánones sociales al uso. Y,

<sup>60</sup> Con la excepción de la «madre de Rufo» (Rom 16,13) y de «Nereo y su hermana» (Rom 16,15), donde, no obstante, se referiría a su condición de «compañera en la misión». Cf. Mary Rose D'ANGELO, «Women Partners in the New Testament», *Journal of Feminist Studies in Religion* 6 (1990) 73-74.77-81.

además, Pablo en ningún momento se refiere a ella como esposa (al contrario que en Hechos), sino que subraya el *pleno compromiso de esta mujer en la tarea misionera en plano de igualdad e interdependencia* con el varón.

La preocupación por la supervivencia de la nueva familia se muestra del mismo modo en la actuación de Cloe que informa a Pablo de los conflictos que hay en Corinto («estoy informado de vosotros, por los de Cloe», 1 Cor 1,11) y pide de él una palabra para superar las divisiones existentes. ¿Quién es esta mujer? Podría tratarse de una viuda con esclavos encargados de gestionar sus negocios fuera de la ciudad, o podría ser una mujer cuyo marido o padre fuera no creyente, o que no habría querido enviar emisarios a Pablo<sup>61</sup>. Si Cloe es creyente<sup>62</sup>, algo que no podemos asegurar con total certeza ya que no tenemos datos suficientes, se trataría de una mujer que ha tomado la iniciativa de enviar emisarios a Pablo. Contra lo que es usual en Pablo, éste cita su fuente (1 Cor 5,1; 11,18; 15,12.35). Este dato apunta al hecho de que ella habría tenido una función importante en la iglesia de Corinto y el apóstol da crédito a sus palabras, e incluso se apoya en ellas para responder a esta comunidad. Más aún, la visión que Cloe le hace llegar de la comunidad de Corinto es compartida por Pablo, de acuerdo con el discurso que el apóstol hace a continuación. Esto indicaría igualmente que Cloe y Pablo comparten la respuesta a las divisiones que existen en Corinto<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> El hecho de nombrar a los emisarios como «los de Cloe» indicaría que se trata de una mujer rica y que ellos son esclavos. Si hubieran sido familiares, la práctica usual en el mundo mediterráneo antiguo es referirse a ellos indicando el nombre del cabeza de familia masculino. Cf. Margaret Y. MACDONALD, «Reading Real Women through the Undisputed Letters of Paul», en Ross S. KRAEMER y Mary Rose D'ANGELO (eds.), *Women and Christian Origins*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 200.

<sup>62</sup> La duda es razonable ya que los mismos textos neotestamentarios nos informan de que algunos esclavos se unieron al movimiento cristiano sin el consentimiento de sus amos (1 Tim 6,1-2; 1 Pe 3,1-2). Sin embargo, tenemos igualmente el testimonio de mujeres ricas convertidas al cristianismo (cf. nota 11).

<sup>63</sup> Antoinette Clark WIRE, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Fortress, Minneapolis 1990, p. 41. Por su parte, Gerd THEISSEN, *Estudios de sociología*, p. 185,

Las mujeres que ofrecen sus casas y dirigen las comunidades que se reúnen en ellas ejercen igualmente como anfitrionas de misioneros y cristianos de otros grupos. A sus casas llegarían creyentes de iglesias judeocristianas o procedentes de la gentilidad. Al acogerlos en nombre de la comunidad expresaban con su gesto superación de las diferencias que causan temor y enemistad o generan lejanía y distancia<sup>64</sup>. Su praxis cuestionaba el fortalecimiento de la identidad erigiendo barreras defensivas que impiden el acceso del «otro». En su gesto se manifestaba el «Dios acogedor y hospitalario ante el que nadie es extraño y forastero» (Ef 2,11-22).

Al igual que otros varones, serán anfitrionas en sus casas de gentes de muy variada procedencia social, económica, cultural, aportando con su praxis una nueva «hermenéutica de lo extraño» en las sociedades mediterráneas antiguas. Con su praxis, integran en plano de igualdad al diferente, al siervo y al inferior, superando la diferencia y afirmando el cuidado y la acogida universal como un valor cristiano. La hospitalidad fue una muestra elocuente de cómo el cristianismo, no sólo *trastocó* las fronteras entre el espacio público o político y el lugar propio individual o familiar, sino que, además, hizo que se tambaleasen las barreras socioeconómicas y políticas, culturales y religiosas.

Pablo pudo haber gozado de la hospitalidad de Febe, como se deduciría de la apreciación que hace de ella: «ha sido bienhechora de muchos y de mí mismo» (Rom 16,1-2). Con ese título, el apóstol

si bien opta por identificar a los emisarios procedentes de las capas sociales más bajas, o al menos que ven las cosas «desde abajo», afirma, en cambio, que la noticia de 1 Cor 1,11, a la luz de la discusión que Pablo mantiene con los corintios, ha sido fiable para él y no sólo; además, «se pone decididamente de parte de los miembros de los estamentos inferiores».

<sup>64</sup> Sobre la práctica de la hospitalidad en las comunidades neotestamentarias: Rafael AGUIRRE, «El extranjero en el cristianismo primitivo», en AA.VV., *El extranjero en la cultura europea*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997, pp. 463-483; Carmen BERNABÉ, *Del Dios desconocido al Dios universal: los extranjeros, la ciudad y los inicios del cristianismo*, en AA.VV., *El extranjero en la cultura europea*, pp. 485-509; Elisa ESTÉVEZ, «De la extrañeza a la familiaridad inclusiva y universal: la hospitalidad en el Nuevo Testamento», en Nurya Martínez-Gayol (ed.), *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2006, pp. 109-158.

parece indicar que se trata de una mujer rica que habría actuado conforme a los sistemas de patronazgo y *evergetismo* en la Antigüedad. Socialmente se esperaba que patronos/as y benefactores/as empleasen sus recursos para beneficiar a individuos o colectivos. Además de acoger a Pablo y otros misioneros en su casa de Céncreas, probablemente Febe les facilitaría también el acceso a personas influyentes de la ciudad portuaria o de otros lugares<sup>65</sup>.

Según Hch 18,2-3, Pablo se habría hospedado también en la casa de Prisca y Áquila en Corinto. Apolo, por su parte, es acogido en Éfeso y desde allí es enviado con una carta de recomendación para los cristianos de Corinto (Hch 18,26), un dato que ratifica la autoridad que tenían. Actúan como Pablo mismo hace, por ejemplo, con Febe (Rom 16,1).

Estos gestos de hospitalidad, frecuentes en el cristianismo naciente, y que ahora identificamos como una praxis cuyas protagonistas son mujeres, nos hablan de la contribución femenina a hacer de la iglesia de los primeros siglos una comunidad de comunidades, pero, además, las mujeres hacen gala de un cuidado diferente al que la sociedad esperaba de ellas: son independientes y contribuyen activa y eficazmente, en las distintas *ekklesias*, a un intercambio recíproco y gratuito, característico de las relaciones familiares. Su aportación va más allá, por consiguiente, de la esfera comunitaria, facilitando con su praxis vías nuevas de humanización en las sociedades mediterráneas.

<sup>65</sup> En apoyo de su función como anfitriona en su casa de muchos estaría una inscripción encontrada en una tumba de Solómos (Corinto) del siglo IV d.C. (pero cuyos edictos tendrían del siglo I d.C.), donde se habla de Junia Teodora, una mujer comerciante que ofreció su casa para dar hospitalidad generosa a muchos licios por diferentes motivos (negocios, exilio). En dicha inscripción aparece el término *prostasian*, que podría traducirse, según el contexto, como «dar hospitalidad». No me parece, sin embargo, convincente la opinión de M. Zappella, que el dar hospitalidad no fuera tarea de los *evergetas* ya que las inscripciones no lo registran. Entiendo que el sistema de creencias ampliamente compartido en el Mediterráneo antiguo hace que no se expliciten absolutamente todos los datos, y que no se excluye que un *próxenos*, no pueda identificarse con un *prostátis* o *prostátês*. Cf. Marco ZAPPELLA, «A proposito di Febe PROSTATIS (Rm 16,2)», *Rivista Biblica Italiana* 37 (1989) 167-171.

#### 4. Hermanas y colaboradoras infatigables en la misión

Las menciones de mujeres como colaboradoras de la misión paulina se entrelazan con las de otros varones relevantes. La evocación de sus nombres, junto con aquello que hicieron a favor de la consolidación y extensión del movimiento cristiano en sus orígenes, es la expresión de las dificultades sufridas conjuntamente por varones y mujeres, de su valentía en el anuncio del Evangelio y en la construcción de la fraternidad, y son expresión igualmente de la «alta estima recíproca», en Cristo, que Pablo y ellos/as se tenían<sup>66</sup>.

Las comunidades paulinas no tienen estructuras uniformes de liderazgo. En ellas existen muchos colaboradores/as en la misión, que realizan tareas muy diversas: visitan las comunidades para verificar el crecimiento de su fe y animarlas en las dificultades (1 Tes 3,2,6), llevan mensajes del apóstol y cartas (Rom 16,1; 1 Cor 4,7; 16,10), informan a Pablo de los problemas comunitarios (1 Cor 1,11), supervisan las iglesias locales, instruyen y evangelizan (cf. Rom 16; 1 Cor 16,10). Algunos de estos hombres y mujeres permanecieron como líderes locales, mientras que otros fueron también itinerantes. No es posible, sin embargo, distinguir bien unos de otros<sup>67</sup>.

La autoridad femenina se inscribe en este marco, en el que el liderazgo de las féminas se trasluce en los títulos que reciben, al igual que otros varones, y que atestiguan su inclusión en los distintos equipos misioneros, para favorecer el arraigo y la inculturación del Evangelio en las culturas mediterráneas, y para animar la vida de los grupos cristianos.

Uno de los títulos con los que Pablo refuerza la autoridad de liderazgo local es el de «hermana». Dirigiéndose a Febe (Rom 16,1) y a

<sup>66</sup> Así lo pone de relieve al comentar Rom 16,1-16, Karl BARTH, *Carta a los romanos*, BAC, Madrid 1998, p. 609.

<sup>67</sup> No es claro, por ejemplo, si Epafras de Colosas fue sólo misionero en su iglesia local (Col 1,7ss; 4,12ss.), porque, de acuerdo con Flp 2,25-29; 4,18, fue también itinerante. Cf. Ben WITHERINGTON III, *Women in the Earliest Churches*, pp. 109-110.

Apfía (Flm 2) con este título oficial confirma y avala su autoridad comunitaria y su colaboración en la misión. La significación de Febe queda ampliamente atestiguada ya que se le dan, además, otros dos títulos, ministra y bienhechora. Apfía es nombrada, junto con Filemón, «colaborador» (*synergos*), y Arquito «compañero» (*sustratiôtês*) y, como ellos, recibe honor con el título que se le adjudica, «hermana» (*adelphê*), probablemente como benefactora de la comunidad<sup>68</sup>.

A la luz de otros textos paulinos, son dos las dimensiones de la vida cristiana que se subrayan: por un lado, cuando el título se otorga a personas individuales se reafirma su contribución en el anuncio del Evangelio (cf. Flp 4,21: «os saludan los hermanos que están conmigo») <sup>69</sup>, como se hace con Timoteo (Flm 1; 2 Cor 1,1; 1 Tes 3,2). Así puede desprenderse de la comparación con dos textos: Rom 16,15 («saludad... a Nereo y a su hermana») y 1 Cor 9,5 («¿es que no tenemos derecho a llevar con nosotros una mujer hermana como hacen los demás apóstoles, y los hermanos del Señor y Cefas?») <sup>70</sup>.

En el caso concreto de Apfía, estamos ante una mujer que, al igual que Filemón y Arquito, sería una persona prominente en la comunidad. No se la presenta como esposa sino en función de su significación para la comunidad, y con un título propio, el mismo que el de Timoteo<sup>71</sup>. Por ello, Pablo quiere que sea no sólo testigo singular de la encomienda que va a hacer a Filemón, sino que tome como suya la responsabilidad de velar por que cumpla el encargo.

<sup>68</sup> Cf. PHEME PERKINS, «Philemon», en Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary*, John Knox, Westminster 1992, p. 362.

<sup>69</sup> En este texto se distingue «hermanos» de los «santos», refiriéndose estos últimos a los miembros de la comunidad.

<sup>70</sup> Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989, p. 221, justifica la interpretación de «hermana» como «colaboradora en la misión» en base al doble acusativo («hermana» y «mujer») en 1 Cor 9,5.

<sup>71</sup> Cf. Wendy COTTER, «Women's Authority Roles in Paul's Churches: Countercultural or Conventional?», *Novum Testamentum* 36 (1994) 351; Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, p. 230. En contra de Eduard LOHSE, *Colossians and Philemon*, Fortress, Filadelfia 1971, p. 190; FRANZ MUSSNER, *Carta a los Colosenses. Carta a Filemón*, Herder, Barcelona 1970, p. 124, que la identifican como esposa de Filemón.

Por otra parte, este término, central en la concepción paulina de la comunidad, se utiliza para reforzar los lazos de solidaridad intragrupal (1 Cor 6,1-11; 2 Cor 8-9; Gal 4,15), especialmente cuando la comunidad atraviesa situaciones conflictivas (Rom 14). El hecho de que una mujer sea llamada explícitamente «hermana» hablaría por sí mismo de su función en la animación comunitaria y de su labor para reforzar los lazos de lealtad internos. Estas tareas son nucleares en comunidades en misión que necesitan vincularse muy fuertemente entre sí y en torno a su centro, Dios mismo, para salir a los caminos mostrando en su palabra y en sus vidas el amor divino<sup>72</sup>.

Febe lleva una carta de Pablo a Roma, y si está en lo cierto Robert Jewett, su tarea habría sido también preparar en esa ciudad la llegada de Pablo y su misión en España<sup>73</sup>. Recibe el título de «ministro» o *diakonos*<sup>74</sup>, indicando así que el anuncio del Evangelio es central en su vida, como para Pablo, que se llama a sí mismo «ministro de Dios» (2 Cor 3,6; 11,23; cf. Rom 11,13; 1 Cor 16,15; 2 Cor 5,18; 6,13). Llegar a ser diaconisa o ministra supone haber recibido la llamada de Dios para anunciar el Evangelio (1 Cor 3,5.9), e implica dedicarse a la enseñanza y la evangelización entre las comunidades (1 Tes 3,2). Por tanto, se trataría de una mujer misionera, predicadora y maestra<sup>75</sup>. Estas tareas pudieron no estar exentas de tribulaciones, necesidades, fatigas y sufrimientos de muy diversos tipos, como le

<sup>72</sup> Cf. Joseph H. HELLERMAN, *The Ancient Church as Family*, Fortress, Minneapolis 1989, pp. 92-126.

<sup>73</sup> Cf. Robert JEWETT, «Paul, Phoebe, and the Spanish Mission», en Jacob NEUSNER et al. (eds.), *The Social World of Early Christianity. Festschrift H.C. Kee*, Fortress, Filadelfia 1990, pp. 142-161.

<sup>74</sup> El título que recibe aparece en masculino con el artículo en femenino (*h\_ diakonos*). No tenemos constancia del uso del término en femenino, es decir, *diakonissa*, hasta el Concilio de Nicea (canon 19). Aparece igualmente en otros textos tardíos: la traducción latina de la Didascalia, pero tanto la fecha de edición como el original griego subyacente se desconocen; y también en las *Constituciones Apostólicas* (siglo IV). Véase Kevin MADIGAN y Carolyn OSIEK (eds.), *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva. Una historia documentada*, Verbo Divino, Estella 2006, pp. 28-29.

<sup>75</sup> Cf. Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, p. 219.

sucedió al mismo apóstol y a otros colaboradores suyos (2 Cor 6,1-10).

Parece que estas tareas estaban asignadas igualmente a los *synergos* o colaboradores, el título más frecuente para referirse a los colaboradores de Pablo<sup>76</sup>, entre ellos algunos líderes muy importantes como Timoteo (Rom 16,21<sup>77</sup>; 1 Tes 3,2), Apolo (1 Cor 3,9), Tito (2 Cor 8,23), Epafrodito (Flp 2,25), Clemente (Flp 4,3) y Filemón (Flm 1). Entre las mujeres reciben ese título Prisca (Rom 16,2), Evodia y Síntique (Flp 4,3). Algunos de ellos podrían ser itinerantes, como Prisca (y Áquila), ya que aparecen en diferentes ciudades. Por el contrario, no se usa hablando de los creyentes en general (cf. 1 Cor 3,9; 1 Tes 3,2; Rom 16,3.9; 1 Tes 3,2; Rom 16,21; Flp 2,25; Flm 24; 2 Cor 8,23; 1,24).

Evodia y Síntique tuvieron un liderazgo indiscutible en la comunidad de Filipo y, en general, en el movimiento paulino a la luz de los datos de Filipenses. Ambas lucharon juntamente con Pablo *a favor del evangelio*, y son dirigentes en su comunidad (cf. 1 Cor 16,16.18; 1 Tes 5,12). De ahí que el apóstol esté preocupado por sus desavenencias, ya que su conflicto no es indiferente para la vida comunitaria ni para el testimonio hacia fuera. No se trata de problemas interpersonales, sino que los datos de la carta apuntan a un conflicto relacionado con su tarea evangelizadora y con las dificultades que conlleva: como Clemente y otros, son colaboradoras (*synergoi*), y es plausible que pertenezcan a un mismo equipo misionero<sup>78</sup>. Es fácil que ninguno de ellos sea itinerante, sino personas que colaboraron activamente con Pablo

<sup>76</sup> De las 13 veces que aparece en el NT, todas excepto una (3 Jn 8) están en Pablo. Como dice Ulric WILCKENS, *La carta a los Romanos. Rom 6-16*, Sígueme, Salamanca 1992, p. 483, el significado de *synergos* es el de «mandatario de Dios que trabaja con Pablo en la obra común de la evangelización».

<sup>77</sup> En 1 Tes 3,2, sin embargo, Pablo llama a Timoteo «colaborador de Dios», quizás debido a que los cristianos pudiesen poner en duda la autoridad de Timoteo para resolver los problemas en Tesalónica. Cf. Carlos GIL ARBIOL, *Primera y segunda cartas a los Tesalonicenses*, Verbo Divino, Estella 2004, p. 73.

<sup>78</sup> Cf. Wendy COTTER, «Women's Authority», p. 353.

en el inicio de la misión en Filipos, una importante colonia romana, y que una vez que él se fue continuaron animando la vida de ese colectivo cristiano. A ellos podría dirigirse Pablo en el agradecimiento inicial de la carta (Flp 1,3-6)<sup>79</sup>. Ambas mujeres son comparadas con atletas que han trabajado duro e incluso con sufrimientos por causa del Evangelio, al igual que Pablo<sup>80</sup>.

La preocupación del apóstol le lleva a exhortar a cada una<sup>81</sup> a tener el mismo sentir y pensar en el Señor (Flp 2,2; Rom 12,16; 15,5), algo especialmente importante en esta carta<sup>82</sup>. La referencia a Flp 2,2-4 ilumina la petición hecha a ambas mujeres: tener los mismos sentimientos que Cristo Jesús es renunciar a la búsqueda de vanagloria y al espíritu de rivalidad, y cultivar la humildad, la preocupación por los demás y el convencimiento de que toda persona es superior a uno/a mismo/a. Para ello, pide la ayuda de otros miembros de la comunidad. Las invita a orientar todas sus energías y a vencer todas las dificultades uniéndose al amor de Cristo, única norma para la comunidad.

De varias mujeres, Pablo afirma que han trabajado mucho en el Señor: María (Rom 12,6), Trifena, Trifosa y Pérside (Rom 16,12). Se utiliza el verbo *kopiaô*, 'afanarse', 'cansarse', que en Pablo llega a tener un significado casi técnico: el trabajo misionero (1 Cor 3,8; 2 Cor 10,15; 1 Tes 3,5) y, en algún caso, el trabajo hecho por amor, en favor de la comunidad (1 Cor 15,58; 1 Tes 1,3). Pablo se refiere a su propio trabajo de apostolado (1 Cor 15,10; Flp 2,16), y al de los dirigentes comunitarios (1 Cor 16,16; 1 Tes 5,12) con ese mismo verbo<sup>83</sup>.

Las referencias a *synergos* y *kopos* (colaborador y trabajo/fatiga) en las cartas hacen pensar que se trata de términos probablemente equi-

<sup>79</sup> L. Michael WHITE y O. Larry YARBROUGH, *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Fortress, Filadelfia 1995, pp. 6-7.

<sup>80</sup> Es de notar el paralelo de *sunêthlêsan mou* con *synergôn mou*, que permite pensar en ambas mujeres como colaboradoras, y además, es un indicio más de los sufrimientos que atravesaban los equipos misioneros.

<sup>81</sup> Con cada nombre se repite el «os exhorto» (Flp 4,2).

<sup>82</sup> El verbo *phronein* aparece más frecuentemente en Filipenses que en otras cartas paulinas.

<sup>83</sup> Horst BALZ y Gerhard SCHENEIDER, *DENTI*, Sígueme, Salamanca 1996, pp. 2373-2374.

valentes, y que designan un grupo de colaboradores en la misión<sup>84</sup>, a quienes se les reconoce algún tipo de autoridad. Algunos textos son clarificadores en este sentido. En concreto, 1 Cor 16,16.18 insta a los corintios a reconocer la dirigencia de todo «aquel que colabora (*synergoûnti*) y trabaja (*kopiônti*)», con un término que no admite duda («someterse», *hypotássêthe*). Más aún en 1 Tes 5,12, Pablo ruega a los tesalonicenses que reconozcan la autoridad de los que se afanan (*kopiôntas*) entre ellos, y los identifica igualmente como quienes «os presiden (*proistamenos*) en el Señor y os amonestan (*nouthetountas*)». La unión de estos dos últimos términos implicaría que su liderazgo está vinculado a algún tipo de palabra autoritativa, como tienen los padres en la familia<sup>85</sup>. El verbo *noutheteô* significa básicamente «instruir»<sup>86</sup>, avivando la memoria, haciendo alguna observación o advertencia. Por tanto, es tarea de estos líderes comunitarios educar a sus comunidades por medio de la enseñanza y/o la predicación.

El reconocimiento específico de que algunas mujeres se han afanado por el Evangelio (María, Trifosa, Trifena y Pérside) supone la afirmación de su liderazgo. Al presidir sus comunidades han re-significado su papel de cuidadoras, ya que el verbo *proistemi* significa 'dirigir', pero, además, 'proteger' y 'cuidar', ambas acepciones unidas en las cartas paulinas<sup>87</sup>. Es decir, estas mujeres ejercen su liderazgo alentando el caminar comunitario con exhortaciones adecuadas al momento que viven, incluso corrigiendo si es preciso. Por otra parte, el que ese mismo término se aplique a varones que desempeñan las mismas tareas es un indicativo del modo como se redefine la autoridad masculina en la iglesia, introduciendo el cuidado como una cualidad imprescindible.

<sup>84</sup> E. Earle ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids 1978, p. 7.

<sup>85</sup> Cf. Ef 6,4; FILÓN, *Spec.* 2.232; Josefo, *Ant.* 4.260.

<sup>86</sup> Es un término compuesto de *nous* y *tithêmi*.

<sup>87</sup> Horst BALZ y Gerhard SCHENEIDER, *DENTI* II, Sígueme, Salamanca 1998, pp. 1145-1146. Bo REICKE, «proisthêmi», en Gerhard FRIEDRICH (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1969, pp. 700-703. La vinculación entre dirigencia y cuidado aparece expresamente formulada en 1 Tim 3,4, donde aparece el término *proistemi* y *epimeleô*.

Además, y como ya hemos visto anteriormente con el término *diakonos*, también aquí los que se afanan en el trabajo por el Evangelio han sufrido numerosas fatigas por ello (2 Cor 6,5; 11,23.27).

### 5. Con autoridad para enseñar y evangelizar

Salir a los caminos para anunciar el Evangelio y enseñar fueron dos funciones esenciales para el afianzamiento del movimiento cristiano en sus orígenes. Quienes desempeñaban estas tareas contaban con una gran autoridad reconocida por Pablo y las propias comunidades. En los grupos paulinos esta autoridad no generaba ni se nutría de la desigualdad, sino que establecía una serie de vínculos entre personas, con diversidad de carismas, con el fin de revestirse de Cristo e inaugurar la nueva creación que esperaban anhelantes.

Entre las personas que ostentaban autoridad con respecto a la misión se hallan los apóstoles. Para Pablo éstos no quedan circunscritos a los Doce, sino que él mismo reivindica para sí ese título dando las siguientes razones: ha tenido un encuentro personal con el Resucitado y ha recibido una misión (1 Cor 15,5-9; cf. 1 Cor 9,2; Gal 1,1), como puede ser llevar la colecta a Jerusalén (2 Cor 8,3). Ahí radica su autoridad, aunque no pueda hablarse de «cargos» establecidos<sup>88</sup>.

Es de notar que sólo a una mujer Pablo llama «apóstol», Junia (Rom 16,7). Aparece nombrada junto a Andrónico, pero no se especifica si es o no su esposa. Ambos son judeocristianos helenistas, convertidos antes que Pablo, y contaban con una autoridad extraordinaria. El que hayan colaborado activamente con Pablo es un honor para él y una credencial que presenta para pedir hospitalidad a la comunidad de Roma<sup>89</sup>.

La singularidad del dato que ofrece Rom 16,7 hablando de una mujer como apóstol se deja ver en la discusión —eso sí moderna—

<sup>88</sup> Cf. Wayne A. MEEKS, *Los primeros cristianos*, p. 218.

<sup>89</sup> Ulrico WILCKENS, *La carta a los Romanos. Rom 6-16*, Sígueme, Salamanca 1992, pp. 481-482.485.

sobre si Junia es nombre femenino o masculino, y sobre el significado del término *episêmos*, 'notable' o 'conocido'.

Tanto las tradiciones antiguas (Vulgata, Sahídico, copto y las versiones siriacas) como los comentaristas patrísticos han sido unánimes en leer el nombre de Junia como femenino<sup>90</sup>, un dato que concuerda con el hecho de que Junia es un nombre común romano de mujeres de una familia aristocrática, o de esclavas liberadas de la misma<sup>91</sup>.

El problema se plantea con *episêmos*, si se admite que Junia es mujer, porque en este caso se traduce como «estimada» o «conocida», mientras que si se considera que es nombre de varón la traducción cambia entonces a «notable»<sup>92</sup>.

Para acercarnos a esta mujer es muy ilustrativo el comentario que hace de ella san Juan Crisóstomo<sup>93</sup>. Para él, no hay duda de que esta mujer es no sólo apóstol, sino además prominente entre ellos. Ella es digna de un gran honor porque ha sufrido prisión como el apóstol Pablo. El comentario que sigue en Crisóstomo incide fundamentalmente en las señas del verdadero apostolado tal y como indican algunos textos paulinos (1 Cor 4,9-15 y 2 Cor 10-12). Los apóstoles aparecen como «condenados a muerte», «espectáculo para el mundo», son deshonrados, ultrajados y perseguidos, padecen hambre, sed, desnudez, naufragios, peligros en los viajes y por parte de todos. Para

<sup>90</sup> Véase el magnífico estudio de Eldon Jay EPP, «Text-critical, exegetical, and socio-cultural factors affecting the Junia/Junias variation in Romans 16,7», en Adelbert DENAUX (ed.), *New Testament textual criticism and exegesis*, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, Lovaina-Paris-Sterling 2002, pp. 227-291, al respecto, donde demuestra con un análisis exhaustivo y detallado que Junia (Rom 16,7) es nombre de mujer. En el mismo sentido, John THORLEY, «Junia, a Woman Apostle», *Novum Testamentum* 38 (1996) 18-29.

<sup>91</sup> Sólo en Roma se han encontrado más de 250 inscripciones en griego y en latín con ese nombre. Cf. Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, Stuttgart 1994, p. 475, n.39. Ver igualmente Peter LAMPE, «Junias», en *ABD* 3.1127.

<sup>92</sup> Michael H. BURER y Daniel B. WALLACE, «Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7», *New Testament Studies* 47 (2001) 76-91, se inclinan por traducir «conocidos a los apóstoles», sobre un análisis no consistente, según demuestra Eldon Jay EPP, «Text-critical, exegetical», pp. 288-289.

<sup>93</sup> *In ep. ad Romanos* 31.2 (PG 60,669-670).

san Juan Crisóstomo no hay duda de que Andrónico y Junia, compañeros de cárcel con Pablo, han compartido con él muchos de esos peligros; por eso, los llama «apóstoles». Ahora están en Roma, pero de acuerdo con Rom 16,7 antes habrían compartido misión con Pablo, lo que apunta igualmente a su itinerancia, al menos en algún período.

Pero su panegírico continúa porque Pablo dice que son, además, «insignes». Refiriéndose a Junia, san Juan Crisóstomo encuentra la razón de ello en su gran sabiduría (*philosophia*), que de acuerdo con el significado de este término en este padre antioqueno, tiene que impregnar toda la vida cotidiana. Para san Juan Crisóstomo la filosofía cristiana, como ha demostrado un estudio de Anne-Marie Malin-grey, tiene que estar informada por el amor a Cristo y es propia, no sólo de la vida monástica, sino de todos los estados de vida. La filosofía es la encarnación de la fe cristiana, asumiendo las exigencias que comporta y la práctica de las virtudes, y según el uso del verbo *philosophhein* puede decirse que incluye igualmente la enseñanza y la transmisión de la fe<sup>94</sup>. La reflexión del Crisóstomo nos sitúa, por consiguiente, ante una mujer apóstol, probablemente casada, y que contribuyó con su enseñanza y su vida cristiana a la extensión y consolidación del Evangelio.

Aunque Pablo no se le adjudica la función de maestra, Prisca (como Áquila) ejerce tareas de enseñanza. Se atreve a corregir los conocimientos insuficientes del judío alejandrino, Apolo, que según el texto daba muestras de ser «elocuente» y, además, «estaba impuesto en las Escrituras» (Hch 18,24)<sup>95</sup>. Es fácil que Prisca se apoyara en tradiciones orales, como otros muchos de los primeros integrantes del movimiento de Jesús. La importancia de estas tradiciones en los tiempos iniciales habría dado una igual participación a hombres

<sup>94</sup> Anne-Marie MALINGREY, «Philosophia». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Librairie C. Klincksieck, París 1961, pp. 277-288.

<sup>95</sup> Cf. Antoinette C. WIRE, *The Corinthian Women Prophets*, pp. 50-51; Ross S. KRAEMER y Mary Rose D'ANGELO (eds.), *Women and Christian Origins*, p. 145.

y mujeres en la formación de las tradiciones cristianas emergentes. En cambio, el paso a las tradiciones escritas habría tenido consecuencias negativas para las mujeres que serían relegadas de las funciones de enseñanza y predicación por no haber aprendido a leer y escribir<sup>96</sup>.

## 6. La autoridad de las mujeres profetas en Corinto

La comunidad de Corinto nos ofrece el testimonio de mujeres creyentes y poderosas, es decir, de mujeres que creyeron en el Dios de la Vida, y también en su *poder de significar*. Haciéndonos eco de unas reflexiones de Cristina de Pizán, podemos decir que estas mujeres corintias, de quienes no se conservaron sus nombres, *no se fiaron más del juicio ajeno que de lo que sentían y sabían en su ser de mujeres*, recibido como don del Espíritu; *no rechazaron lo que sabían con certeza para adoptar una opinión en la que no creían, ni se reconocían porque hablaba más de los prejuicios de otros que de la obra que Dios iba construyendo en sus vidas*<sup>97</sup>. Ellas tuvieron que enfrentar muchas dificultades: las habladurías y comentarios del entorno que amenazaban la estabilidad y la credibilidad de la iglesia, las tensiones dentro de su mismo grupo cristiano, y la discusión con Pablo, ante quien tuvieron que defender sus propios puntos de vista, sus convicciones más hondas.

La correspondencia de Pablo con Corinto visibiliza a mujeres que creyeron en su capacidad de profetizar y defendieron su libertad para elegir el ascetismo, desafiando las convecciones sociales.

En la comunidad de Corinto ha surgido un tipo de profecía que, a juzgar por el testimonio que se conserva en la 1 Cor, es distinta de la

<sup>96</sup> Fernando RIVAS, «Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo. Asia Menor (siglos I-II)», en Xavier QUINZÁ LLEÓ y Gabino URIBARRI BILBAO (eds.), *Responsabilidad y diálogo. Homenaje a José Joaquín Alemany Briz, S.J. (1937-2001)*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002, pp. 385-413.

<sup>97</sup> Esas expresiones encontradas en Cristina DE PIZÁN, *La ciudad de las damas*, Siruela, Madrid 2000, pp. 65-68, me parecen elocuentes para desvelar por qué las mujeres corintias defendieron su autoridad incluso discutiendo con Pablo mismo.

que Pablo ha favorecido<sup>98</sup>. Es una forma de profecía más asociada con las tradiciones de la sabiduría y con las experiencias extáticas de la trascendencia<sup>99</sup>, y a la que se adhirieron principalmente mujeres (1 Cor 11,5; 14,1-25.26-40), según ha demostrado Antoinette Clark Wire<sup>100</sup>.

La existencia de mujeres profetas en Corinto queda reflejada con claridad en 1 Cor 11,5: «Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta su cabeza; es como si estuviera rapada». El contexto refleja que igualmente oran y profetizan, pero sin signos distintivos en sus vestidos que indiquen subordinación. La referencia de 1 Cor reconoce, por tanto, la actividad profética femenina, algo, por otra parte, normal a lo largo de la historia, aunque como veremos trate de controlarse y contenerse en unos límites bien precisos<sup>101</sup>.

Su actividad profética las vincula con otras mujeres cristianas<sup>102</sup>: las hijas de Felipe (Hch 21,9), Amias de Filadelfia (Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* V 17,3-4); Maximila, Priscilla y Quintilla, profetisas del movimiento montanista (*Historia eclesiástica* V 16,9), y Jezebel (Ap 2,21ss), a quien el autor del Apocalipsis juzga muy negativamente. Pero, además, sus voces no se extinguieron: más adelante, en Corinto, se sabe de la existencia de otras dos profetas: Teonoe y Mirte<sup>103</sup>. Según el testimonio de los *Hechos de Pablo*, la profecía

<sup>98</sup> Probablemente conectada con las tradiciones alejandrinas traídas a Corinto por Apolo. Cf. Bárbara R. ROSSING, «Prophets, Prophetic Movements and the Voices of Women», en Richard A. Horsley (ed.), *Christian Origins*, Fortress, Minneapolis 2005, p. 272; Antoinette Clark WIRE, *The Corinthian Women Prophets*, pp. 129.153.

<sup>99</sup> Bárbara R. ROSSING, «Prophets, Prophetic Movements and the Voices of Women», en Richard A. Horsley (ed.), *Christian Origins*, Fortress, Minneapolis 2005, p. 270.

<sup>100</sup> Antoinette Clark WIRE, *The Corinthian Women Prophets*.

<sup>101</sup> No se podría decir lo mismo de la predicación, normalmente silenciada o deslegitimada. Beverly Mayne KIENZLE y Pamela J. WALKER (eds.), *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres 1998, xiv; Cf. Jorunn ØKLAND, *Women in their Place*, T&T Clark, Sheffield 2004, p. 204.

<sup>102</sup> Ellas se integran en una cadena de mujeres profetas, algunas de ellas nombradas en el Antiguo Testamento: Miriam (Ex 15,20), Débora (Jue 4,4), Huldá (2 Re 22,14; 2 Cr 34,22), la mujer de Isaías (Is 8,3), y Noadías (Neh 6,14).

<sup>103</sup> *Hechos de Pablo* 10, 2 [3Cor 2 (Pap. Bodmer 1, 7-8)]: «ven a nosotros, pues creemos, en efecto, como le ha sido revelado (*apekalyphthe*) a Teonoe, que el Señor te ha arrancado de las

de ambas mujeres tiene características, por un lado, de la profecía oracular típica de la tradición palestina israelita, pero, por otro, presenta rasgos de las experiencias extáticas, al estilo de las profetas corintias: «como le ha sido *revelado* a Teonoe; «cuando se *calmó* el Espíritu que había venido sobre Mirte».

Como muy bien ha demostrado A. Clark Wire, las mujeres profetas de Corinto creyeron en su autoridad, porque reconocieron en sí mismas una inspiración divina, que fue, además, aceptada, reconocida y valorada en sus comunidades (aunque hubiera quien la discutiera). Ellas, por tanto, destacaron por ser voz de Dios para las comunidades en su caminar creyente<sup>104</sup>, en medio de una historia difícil y a menudo conflictiva con el entorno<sup>105</sup>. Ellas se saben mediadoras de distintos dones de Dios para otros/as (1 Cor 12,8-11.28-30). Pablo, no obstante, trata de contener una profecía de tipo extático que parece desencadenarse en contextos de oración (1 Cor 11,5), y que para los corintios (mujeres y varones), en cambio, enriquece la vida comunitaria estimulándolos a participar de los regalos que Dios les hace, sin pararse a diferenciar los distintos dones, como Pablo hace (1 Cor 12,2-13)<sup>106</sup>.

En el centro de su argumentación están las mujeres, como se deduce de la reglamentación final de 1 Cor 14,34-40. En realidad, el discurso paulino desvela la fuerte autoridad de las mujeres profetas en Corinto, al mismo nivel que la del apóstol, que puede incluso

manos del impío, o escribenos...»; *Hechos de Pablo* 11, p.7,2ss: «y mientras se interrogaban qué podría significar e[se signo], [vino el Espíritu sobre Mirte] que habló así: -Hermanos: ¿por qué [os sentís aterrorizados al] ver [este signo]? Pablo, el siervo de Dios, salvará a muchos con la palabra, de modo que apenas podrá contarse su número. La presencia de Pablo se hará más manifiesta que la de todos los creyentes, y la gloria [del Señor Jesús] vendrá sobre él con gran generosidad, de modo que habrá gracia abundante en Roma. Luego, cuando se *calmó* (*katastalento*) el Espíritu que había venido sobre Mirte, tomó [cada uno] del pan y celebraban una comida según la costumbre [...] entonando salmos de David y otros himnos, y Pablo se consoló. Al día siguiente, tras haber pasado la noche (ocupados) en la voluntad de Dios...».

<sup>104</sup> Se consideran mediadoras de Dios («hablar lenguas de los ángeles», 1 Cor 13,1).

<sup>105</sup> Margaret Y. MACDONALD, «Reading Real Women», p. 215.

<sup>106</sup> Véase el estudio pormenorizado y clarificador de Antoinette Clark WIRE, *The Corinthian Women*, pp. 135-158.

haberse visto disminuida (1 Cor 1-4). Por ello, trata de silenciarlas, haciendo uso de una afilada retórica (v. 36), rebatiendo el reclamo femenino con argumentos espirituales («si alguien se cree profeta o inspirado por el Espíritu, reconozca en lo que os escribo un mandato del Señor», v. 37)<sup>107</sup>, y poniendo en juego su propia autoridad. Pero, además, estos versículos confirman que estamos ante mujeres plenamente convencidas de su experiencia espiritual, con gran confianza en sí mismas, generando mutuas relaciones, siendo respetadas en el grupo, y reconocido su poder. Sin embargo, con su razonamiento, Pablo pretende acallarlas confirmando su subordinación en el ámbito doméstico, y el papel que, en ello, tienen los varones, usando argumentos con relación a la naturaleza, las prácticas habituales en las iglesias y la tradición escrita, y consideraciones que afirman la subordinación sexual y el valor de la vergüenza<sup>108</sup>.

Previamente su argumentación ha consistido en etiquetar muy negativamente su experiencia, afirmando que busca sólo la edificación personal y no comunitaria, que se asocia con lo «extraño», con la inmadurez, la esterilidad, la locura, y quizás, con los instrumentos que se tocan en las procesiones religiosas paganas (1 Cor 14,4.11.14.20.23; 13,1). Detrás de estos estigmas es plausible reconocer las voces de las mujeres corintias profetas que se veían a sí mismas, en cambio, favoreciendo la vida comunitaria, con madurez, sabiduría, y con la facultad de revelar el misterio de Dios en Cristo.

Como argumenta Wire, ellas defienden un tipo de comunicación diferente de la que Pablo considera válida. Para ellas, hablar en lenguas es un modo de construir la comunidad, enfatizando la palabra más que la escucha. No consideran que el aprendizaje y el mutuo beneficio se da cuando una persona habla tratando de persuadir a su auditorio, sino sabiéndose invitadas a hacer lo mismo cuando escu-

<sup>107</sup> Aunque quedan ocultas en el uso de la tercera persona singular, es claro que se dirige a ellas, como puede deducirse del uso previo de esta misma persona en preguntas directas en 1 Cor 14,23.28-31, donde sin duda está dirigiéndose a todo varón o mujer que profetiza o habla en lenguas (cf. 1 Cor 11,4-5).

<sup>108</sup> Antoinette Clark WIRE, *The Corinthian Women*, p. 155.

chan a quien habla, o uniéndose en otro momento a lo que se está diciendo, o sobrepasando la comunicación con otro tono o mensaje. En su praxis profética, estas mujeres defienden una racionalidad diferente y una manera de escuchar diferente, que da prioridad al discurso extático y afirma la centralidad del Espíritu en la construcción de la iglesia. Su oración extática, hablando en lenguas, es la respuesta a la profecía que Dios les inspira, y es la expresión de su común identidad en Cristo. En ellas no están disociados los oráculos que reciben de la respuesta inspirada a Dios, algo que Pablo sí pretende. La diferenciación paulina entre profecía y don de lenguas no parece, por tanto, existir para ellas.

Pablo pretende controlar igualmente la actividad profética de las mujeres, limitando el número de quienes participan en la asamblea, estableciendo turnos e introduciendo la interpretación como un medio de validar la profecía y el don de hablar en lenguas (1 Cor 12,10.30; 14,5.13.27-28.39-40). La edificación de la comunidad se concentra, en la visión paulina, en voz reflexiva y no, como defienden las profetas de Corinto, en la palabra que brota de la inspiración del Espíritu. Pero, dando un paso más en su discurso, en 1 Cor 14,34-35, Pablo pretende silenciar a las mujeres, bien porque piensa que no son capaces de ponerse límites a sí mismas, o bien porque está convencido de que la profecía femenina es tan fuerte como para anular su propia perspectiva sobre el don profético. Que no eran fáciles de contentar parece deducirse igualmente de la alabanza de Pablo acerca de su fidelidad a las tradiciones (1 Cor 11,2.16)<sup>109</sup>.

Pablo ha retado previamente a las mujeres corintias a profetizar con la cabeza rapada (1 Cor 11,6), apelando a un valor central en las culturas mediterráneas, el honor<sup>110</sup>. Las desafía a hacer algo que sabe que no aceptarán, lo que nos está desvelando algo muy importante de estas féminas: ellas mismas se consideran respetables y respetadas por

<sup>109</sup> Por otra parte, de 1 Cor 11,16 parece deducirse que estas mujeres están acostumbradas a superar conflictos, y que podrían ver en éstos un reto más.

<sup>110</sup> Para esta parte, véase el desarrollo de Antoinette Clark WIRE, *The Corinthian Women* (cap. 6).

su grupo, pero, además, pretenden ser reconocidas en lo que hacen y como lo hacen. A la luz del razonamiento teológico de Pablo reinterpretando Génesis 1, se desvelan las convicciones más hondas de estas mujeres: son una nueva creación en Cristo e imagen de Dios en «la desnudez de su rostro»<sup>111</sup> (Gal 3,27-28; 1 Cor 12,13; Col 3,10-11; cf. Gn 1,26-27; 5,1b-2), y así lo expresan en la oración y la profecía, sin hacerse eco de las distinciones de género establecidas. Ser imagen del Dios creador les lleva a mostrar su rechazo de toda jerarquización, que favorezca más a los varones que a las mujeres; a reformular el valor del honor, considerando que todo lo que oculte su identidad recreada en Cristo, en la que ya no existe varón ni mujer, es en sí misma una vergüenza, y en muchos casos a rechazar las relaciones sexuales («consagradas en cuerpo y espíritu», 1 Cor 7,34)<sup>112</sup>, expresión del poder masculino, para dedicarse a la oración y a la profecía (1 Cor 7,1-40)<sup>113</sup>. Con sus manifestaciones concretas (celibato, profecía...), estas mujeres están desafiando el orden establecido, las prerrogativas masculinas y la estructura de la casa patriarcal, una preocupación que se deja sentir en algunos momentos en la argumentación paulina (cf. «¿no dirán que estáis locos?», 1 Cor 14,23), que vive en tensión mantener su identidad y dialogar con la sociedad circundante<sup>114</sup>.

La nueva creación en Cristo, ser imagen de Dios anulando toda diferencia, estar llenas del espíritu divino y ser canales para otros del

<sup>111</sup> Expresión tomada de Lévinas, para indicar que estas mujeres se saben imagen de Dios por sí mismas, no por estar sujetas ni subordinadas a ningún varón. La dignidad, dice Lévinas, «no procede de tal o cual etiqueta institucional prestigiosa, sino de la desnudez de su rostro. Un rostro que recibe el sentido de sí mismo. Un rostro que me habla y me llama a responder». E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, Presses universitaires de France, París 1985, p. 83.

<sup>112</sup> Cf. Margaret Y. MACDONALD, «Women Holy in Body and Spirit: The Social Setting of 1 Corinthians 7», *New Testament Studies* 36 (1990) 161-181.

<sup>113</sup> Pablo se opone a la «escatología realizada» que parece defender la comunidad de Corinto, y que muchos, y especialmente mujeres, habrían querido expresar con una vida espiritual y célibe.

<sup>114</sup> «En 1 Cor 14 está suponiendo que los rituales de reunión de la comunidad eran públicamente visibles y estaban sometidos sin duda a la evaluación de los vecinos curiosos, de manera que lo que en ellos se hiciera se divulgaba a través de los círculos de rumores o murmuraciones». Cf. Margaret Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, p. 176 (cf. 173).

mismo, son fuertes creencias que fundamentan y alientan su autoridad, y así lo manifiestan. Ellas han fundamentado su autoridad en reflexiones e interpretaciones de la tradición diferentes a la que Pablo sostiene ahora. Por tanto, ni rechazan la tradición ni actúan sin argumentos válidos con los que el apóstol tiene necesariamente que entrar en diálogo, aunque esté en desacuerdo.

## Conclusión

Las iglesias paulinas reconocieron en su seno el papel de las mujeres en la extensión del Evangelio (incluso siendo misioneras itinerantes) y en la animación de las comunidades en misión. Muchas de ellas eran ricas y abrieron sus casas para que la comunidad se reuniese, orase y celebrase la Eucaristía, centro de su vida y de su hacer. Este hecho favoreció el que se las reconociese como dirigentes, articulándose así una dinámica de funcionamiento que potenciaba la participación igualitaria e inclusiva. Su palabra fue escuchada y sus gestos les valieron ser reconocidas como expresión del amor de Dios y del Reino que esperaban y por el que se comprometían. Su participación e implicación activa y arriesgada en la extensión y consolidación del movimiento cristiano es innegable cuando se leen las cartas paulinas. Febe, Prisca, Evodia, Síntique, Apfia, Junia y otras muchas se inscriben en la larga cadena de mujeres que, con sus voces, sus acciones, sus enseñanzas y su liderazgo, abrieron espacios de humanización en las sociedades mediterráneas del siglo I. Pero, al mismo tiempo, su praxis desafió algunos de los valores imperantes, y es expresión de las tensiones intraeclesiales y sociales que varones y mujeres hubieron de gestionar.

Es importante notar que las cartas paulinas visibilizan distintas mujeres reales con todo su protagonismo, y al mismo tiempo, formando parte de equipos misioneros que colaboraban entre sí para llevar la Buena Nueva del Reino a las ciudades y aldeas del Mediterráneo antiguo. Ellas, al igual que los varones, son misioneras, predicadoras y maestras, como ha quedado reflejado en los títulos

que se les adjudicaron: «hermana», «apóstol», «colaboradora», «ministra». Los datos sobre las mujeres integrantes de estos equipos misioneros son más fragmentarios que los referidos a los principales colaboradores masculinos de Pablo. De ahí que la reconstrucción del papel que desempeñaron estas féminas en el arraigo e inculturación del Evangelio requiera el estudio de otras referencias donde el apóstol habla de las funciones que desempeñan sus principales colaboradores masculinos, y reconocidos líderes comunitarios.

Algunas de ellas defendieron su autoridad para profetizar, para comunicar en la asamblea litúrgica sus experiencias espirituales con un discurso diferente. Las mujeres corintias se supieron mediadoras de los dones divinos para la comunidad y defendieron frente a Pablo un tipo de racionalidad diferente, que no fue anulada, si atendemos el testimonio de los Hechos apócrifos de Pablo, donde se recuerda a dos mujeres profetas de Corinto: Teone y Mirte.

Al centrar la mirada en las mismas mujeres, y no tanto en la actitud de Pablo hacia ellas, éstas han emergido con todo su *poder de significar*. Son mujeres que creyeron en sí mismas, que recrearon algunas prácticas sociales y religiosas implicándose activamente en la misión y en la animación comunitaria, que colaboraron entre ellas y con otros varones, y supieron de dificultades y tensiones. Al reconocerse en su capacidad de contribuir a generar interacciones y situaciones más inclusivas, favorecieron la recreación de los grupos sociales y religiosos.

Las historias de las mujeres en las iglesias paulinas, la recuperación de sus voces, el reconocimiento de sus aportes en la construcción de las comunidades y en la expansión del cristianismo, es fuente de creatividad, compromiso y resistencia, también hoy. Su memoria, releída, narrada y celebrada, posee un potencial inmenso para despertar y alentar caminos de igualdad e interdependencia en la sociedad y en la Iglesia.

Consejo de redacción de ALETHEIA

Dirección y coordinación:

Carmen Bernabé Ubieta, Universidad de Deusto (Bilbao)

Consejo asesor:

Elisa Estévez López, Universidad Pontificia de Comillas (Madrid)

Marta López Alonso, Madrid

Aurora Salvatierra Ossorio, Universidad de Granada

Carne Soto Varela, Madrid

Marta Zubía Guinea, Universidad de Deusto (Bilbao)

# Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo

---

CARMEN BERNABÉ UBIETA (ed.)

*evd*

# ÍNDICE

---

- 11 *Introducción*
- 
- 19 *Capítulo 1*  
MARÍA MAGDALENA: LA AUTORIDAD DE LA TESTIGO ENVIADA  
Carmen Bernabé Ubieta
- 
- 49 *Capítulo 2*  
EL PODER DE SIGNIFICAR DE LAS MUJERES EN LAS COMUNIDADES DE PABLO  
Elisa Estévez López
- 
- 91 *Capítulo 3*  
MACRINA, MAESTRA Y ASCETA DEL SIGLO IV  
Carme Soto Varela
- 
- 125 *Capítulo 4*  
VIDAS PARALELAS: OLIMPIA (CA. 360-410) Y PULQUERIA (399-453): *AUCTORITAS VERSUS POTESTAS*  
Fernando Rivas Rebaque
- 
- 183 *Capítulo 5*  
MARCELA, PAULA, MELANIA LA ANCIANA Y MELANIA LA JOVEN  
Carolyn Osiek
- 
- 209 *Bibliografía*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
<http://www.verbodivino.es>  
[evd@verbodivino.es](mailto:evd@verbodivino.es)

Diseño de colección: Francesc Sala

© Asociación de Teólogas Españolas (ATE). © Editorial Verbo Divino, 2007.

Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).

Depósito legal: NA. 2.983-2007

ISBN 978-84-8169-775-9

Impreso en España - *Printed in Spain*