

LUIS MENÉNDEZ ANTUÑA \*

## ***STATUS DESVIADO: MUJERES ESTIGMATIZADAS EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO***

Fecha de recepción: mayo 2007.

Fecha de aceptación y versión final: julio 2007.

RESUMEN: Las Cartas Pastorales están escritas en un contexto de lucha intracomunitaria. La polémica que se produce en el interior de la comunidad entre la doctrina sana y la «heterodidascalia» es reflejo de las luchas de poder entre dos grupos que pugnan por establecer modelos normativos de organización. El presente estudio pretende mostrar las dinámicas mediante las cuales el autor de las cartas pretende deslegitimar la posición de sus oponentes y expulsarlos de la comunidad. Al mismo tiempo, las cartas muestran que algunas mujeres participaron activamente en el movimiento de oposición y que reclamaron para sí papeles de autoridad y protagonismo. El objetivo de la presente investigación es estudiar el *status* de las mujeres en la comunidad de las Cartas Pastorales y analizar las propuestas normativas que ambos grupos diseñaron para ellas.

PALABRAS CLAVE: Cartas Pastorales, Iglesia Primitiva, mujeres, poder, *status*.

### ***Deviant Status: Stigmatized Women in Early Christianity***

ABSTRACT: Pastoral letters are composed in a polemical context. The polemic inside the community between the official doctrine and that of the opponents reflects

---

\* Profesor de Filosofía en el Colegio Fray Luis de León y Profesor de Teología en CIFF y en Loyola College of Maryland in Madrid; luisme2002@yahoo.es

a struggle for power between two groups who pretend to establish normative organization models. The present study pretends to show the dynamics by which the author tries to make illegitimate the opponent's position and bar them from the community. At the same time, the Letters show how some women took part actively in opponent's movement and claimed for authority and protagonism. The aim of the article is to study women's *status* inside the community and analyse the normative proposals both groups designed for them.

KEY WORDS: Pastoral Epistles, Primitive Church, women, power, *status*.

## 1. CATEGORÍA DE ANÁLISIS: EL *STATUS*

Las categorías de *status* y poder pretenden contextualizar los valores de género de la cultura mediterránea que ha producido los textos que se analizan (Tit 2,1-8; 1Tim 2,8-15; 1Tim 5,1-16). En concreto, las Cartas Pastorales<sup>1</sup> contienen numerosas referencias a los cuerpos de las mujeres y de los varones, a los valores y virtudes que se espera que encarnen socialmente y a los que *de facto* representan. Esta contextualización permite ver hasta qué punto el cristianismo primitivo adoptó los valores de honor socialmente sancionados o los modificó conforme a una nueva estructura de *status*. En el caso de las mujeres, se verá cómo reclamaron para sí cierto *status* que les fue concedido por el nuevo sistema simbólico que se había comenzado a gestar o, cómo en el caso de CP, los que tenían el *status* de dirigentes buscaron fortalecer valores de honor y vergüenza culturalmente sancionados.

### 1.1. LA DETERMINACIÓN DEL *STATUS* EN EL MUNDO MEDITERRÁNEO DE LOS SIGLOS I Y II

El *status* es «todo componente típico del destino vital humano condicionado por una estimación social específica, positiva o negativa, del honor»<sup>2</sup>. Toda sociedad se caracteriza por estar estratificada atendiendo

<sup>1</sup> CP en adelante.

<sup>2</sup> WEBER (1993), p.932. Weber establece una distinción entre clase y *status* paralela a la que he establecido entre estrato y *status*. Aquí he evitado emplear el término «clase» porque considero que es una categoría más apropiada para aplicar a sociedades modernas capitalistas y no sociedades preindustrializadas donde la multiplicidad de indicadores sociales es mayor; cf. MEEKS (1983), p.51.

a distintas variables y definir una serie de valores que determinan el *status*. En «el mundo mediterráneo de los siglos I-II»<sup>3</sup>, el *status* se configura en torno a dos ejes que determinan qué valores, virtudes y acciones son socialmente sancionados: el honor y la vergüenza<sup>4</sup>.

El *honor* es una reivindicación del propio valor y el reconocimiento social de tal valor<sup>5</sup>. Esta categoría se haya en íntima relación con los valores socialmente establecidos, que varían en función del género: varones y mujeres pretenden que sus acciones sean conformes a los ideales de la sociedad esperando que el resto reconozca este hecho y les otorguen honor y reputación. Así, para que una persona sea honorable ha de respetar públicamente los límites y fronteras que socialmente se han establecido o, como señala Malina, «una persona honorable es aquella que sabe cómo puede mantener sus fronteras sociales en la confluencia de poder, género y respeto social, incluido Dios»<sup>6</sup>.

No son propiamente los individuos los depositarios del honor, sino los grupos, dentro de los cuales la familia ocupa —como se verá— el lugar más privilegiado. De hecho, el honor, que siempre queda registrado en los cuerpos, expresa su fuerza simbólica en la familia y en el nombre. Esto hace que la familia se convierta en una «unidad de honor» frente a otras unidades que siempre se presentan como amenazantes. El honor familiar se expresa en el buen nombre de la familia cuyo representante absoluto es el *paterfamilias*, pero el buen nombre no se circunscribe sólo al ámbito familiar. En los grupos es esencial el buen nombre del líder, que ha de presentar sus credenciales si pretende tener autoridad sobre el grupo.

Las culturas justifican las diferencias de *status* entre los géneros en la fisiología y consideran estas diferencias como consecuencias de un orden natural cósmicamente dado<sup>7</sup>. Los autores clásicos de la cultura medite-

<sup>3</sup> Denominación genérica con que los estudios de tipo sociológico han calificado el espacio y el tiempo en que se ubican los escritos bíblicos del Nuevo Testamento.

<sup>4</sup> Malina ejemplifica esta tematización que se da en las sociedades con la imagen de «los hombres en tierra baldía» que necesitan una serie de fronteras para moverse con sentido dentro de los espacios; cf. MALINA (1995), p.45.

<sup>5</sup> Cf. MALINA (1995), p.49.

<sup>6</sup> MALINA (1995), p.57.

<sup>7</sup> Linton señala que «la división y asignación de *status* con relación al sexo parecen ser básicas en todos los sistemas sociales. Todas las sociedades asignan diferentes actitudes y actividades a los hombres y a las mujeres. La mayoría de ellas tratan de racionalizar estas prescripciones en términos de las diferencias fisiológicas entre

rránea reflexionaron desde antiguo en torno a los valores que se asignan a cada uno de los sexos. La primera reflexión sistemática la encontramos en Aristóteles para quien el hombre propiamente virtuoso es el hombre que encarna los valores de la autosuficiencia, la autarquía y la autonomía<sup>8</sup>. Para el estagirita, la virtud se define como «un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente»<sup>9</sup>.

Aristóteles no hizo sino sistematizar una forma de pensamiento socialmente vigente y que recorre toda la antigüedad<sup>10</sup>. Según el filósofo, la mujer nunca podrá alcanzar la plenitud en la virtud que posee el varón, pues por naturaleza no posee plenas capacidades para el autogobierno, tiende a la desmesura: sus inclinaciones naturales la alejan del «término medio». Esta concepción de la naturaleza femenina deja su huella en la concepción del cuerpo, de sus actividades, de sus funciones. Así, mientras el cuerpo femenino se caracteriza por ser poroso, sin forma, húmedo, incontrolable, su vida moral está asociada a la maldad, la indisciplina, la falta de autocontrol, la irracionalidad, el engaño y la seducción. La mujer está especialmente dotada para las pasiones, mientras que el varón es un ser racional, con capacidad para el autodominio<sup>11</sup>. Los escritos neotestamentarios son, en efecto, herederos de esta perspectiva sobre la naturaleza del género.

La evaluación de los textos clásicos y la investigación de sociedades actuales mediterráneas ha permitido a los expertos elaborar modelos teóricos que son de gran utilidad. En esta línea de investigación, Campbell ha mostrado cómo los valores del honor se refieren a dos cualidades intrínsecamente relacionadas con el género: la *hombría* en los varones y la *vergüenza* en las mujeres<sup>12</sup>. Tal asociación es considerada como provista por la naturaleza.

---

los sexos, o de sus diferentes funciones en la reproducción. Sin embargo, el estudio comparativo de los *status* asignados a las mujeres y a los hombres en diferentes culturas parece demostrar que, si estos factores pueden haber servido como un punto de partida para el desarrollo de la diferenciación, las verdaderas asignaciones están siempre determinadas totalmente por la cultura»; LINTON (1972), p.125.

<sup>8</sup> Cf. *Et. Nic.* 1102a.

<sup>9</sup> *Et. Nic.* 1106b.

<sup>10</sup> Para una selección de textos, cf. ESTÉVEZ (2003), p.119.

<sup>11</sup> Por ejemplo, para Aristóteles, la mujer es un varón mutilado; citado por ESTÉVEZ (2003), p.119.

<sup>12</sup> Cf. CAMPBELL (1974), p.269; MALINA (1995), p.70-75.

Mientras que la hombría de los hombres se simboliza en sus testículos, y se expresa a través de su capacidad de fuerza e iniciativa, en las mujeres la vergüenza supone «una instintiva repulsión de toda actividad sexual, un intento de disimular sus atributos sexuales en todo lo que concierne al vestido, al movimiento, a la actitud»<sup>13</sup>. En realidad, esto no es sino expresión de una concepción antropológica que asocia una predisposición para el mal a la mujer y que la caracteriza como astuta. Su carácter no racional la vuelve imprevisible y peligrosa. Puesto que es imprevisible, puede poner en peligro su honor y el de toda la familia; puesto que es astuta puede corromper a otros: por estas razones lo más apropiado es que se mantenga alejada de la mirada pública y cumpla su función en los ámbitos domésticos<sup>14</sup>. En este sentido, se espera de ellas que su actividad se centre en el papel de esposa y madre, a las órdenes del *paterfamilias*, mientras que los varones son los encargados de velar por el honor de toda la casa (mantenimiento económico y respetabilidad), por lo que «ellas aparecen como obedientes y sumisas, ellos como vigilantes y custodios»<sup>15</sup>.

La ruptura de estos códigos no afecta principalmente a la reputación de la mujer, sino a la del encargado de mantener los límites (es decir, el varón), siendo éste el principal damnificado social en su honor. El varón es el «vigilante de las fronteras», el encargado de cuidar que el amenazante mundo exterior no invada los espacios domésticos poniendo en peligro la pureza sexual de las mujeres de la casa y —en consecuencia— debilitando su honor<sup>16</sup>. Si el varón es el depositario del honor familiar, entonces las mujeres tienen su honor depositado en algún varón. Dado su carácter dúctil, no se espera de ella que pueda conservar la vergüenza por sí sola<sup>17</sup>. Por esta razón, las mujeres que no tienen hijos o esposo se consideran peligrosas y amenazantes. Además, se ha de considerar que en una sociedad poco dada a una movilidad ascendente en los estratos y dónde el honor familiar acumulado a lo largo del tiempo (representado

---

<sup>13</sup> CAMPBELL (1974), p.270. Malina afirma que «el varón carece claramente de la base fisiológica para la exclusividad sexual»; MALINA (1995), p.68. Sin embargo, este autor olvida que no existe una base fisiológica al margen de la concepción cultural que sobre ella tengamos.

<sup>14</sup> Cf. CAMPBELL (1974), p.277.

<sup>15</sup> ESTÉVEZ (2003), p.132.

<sup>16</sup> Cf. TORJESÉN (1996), p.113-130.

<sup>17</sup> Cf. ESTÉVEZ (2003), p.135.

en el *paterfamilias*) era una de las pocas posibilidades de ascender en la escala, cualquier perturbación del mismo suponía un daño irreparable para todos los miembros de la familia<sup>18</sup>. Lo mismo ocurría a nivel macrosociológico, pues entre las ciudades competían por conseguir los evergetas más destacados<sup>19</sup>.

En el sistema de honor-vergüenza hay que distinguir entre *honor asignado* y *honor adquirido*. El primero hace referencia al honor poseído por ser tal o cual persona, es decir, por haber nacido en una familia socialmente reconocida, por ejemplo. Este tipo de honor puede obtenerse por medio de personas notables, que actúan reclamando honor para terceros porque tienen el poder necesario para hacerlo. En cambio, el honor adquirido se relaciona con el éxito que se consigue en las interacciones sociales (esquema desafío-respuesta)<sup>20</sup>, por lo que en función del éxito o fracaso de éstas puede variar. El honor asignado es especialmente relevante para el presente estudio porque el género influye de forma determinante en su valoración: por el simple hecho de nacer varón o mujer los valores del honor varían.

En el trasfondo de un sistema cultural de valores siempre late una concepción de la naturaleza humana, pero no es menos cierto que ese sistema de valores reflejará sus «preferencias» en cada ámbito de la vida reforzando así la misma *fisis*. Estas «preferencias» se hacen visibles en los indicadores físicos, en los cuerpos, en los espacios, en los tiempos. El honor es un juego de límites, una tematización de un conjunto de valores que encuentran su reflejo, su concreción en fronteras reales: la ciudad, la casa y el cuerpo son fronteras físicas reflejo de fronteras simbólicas. Así, el estudio de campo que Campbell ha desarrollado en una aldea mediterránea revela cómo en el caso de las mujeres «el cultivo de la vergüenza demanda que la ropa esconda su feminidad. Su pelo se oculta bajo un pañuelo de algodón negro. Una mujer que por accidente o a propósito permite que se libere su pañuelo se gana una mala reputación (...) la impresión general de la ropa es de no tener forma alguna»<sup>21</sup>.

En definitiva, el honor está configurado por el género y por el estrato. Por lo general, en las distintas sociedades no suelen asignarse los mis-

---

<sup>18</sup> En realidad, el honor es depositado en la familia más que en el individuo; cf. GUIJARRO (1998), p.122-123.

<sup>19</sup> Cf. SARTRE (1994), p.199.

<sup>20</sup> Cf. MALINA (1995), p.51-56.

<sup>21</sup> CAMPBELL (1974), p.287; DOUGLAS (1978).

mos valores a diferentes estratos, ni a todos los estratos se les pide el mismo nivel de cumplimiento de esos valores; puede ocurrir que un emperador tirano tenga honor en términos de eminencia social y de poder, mientras que una familia pobre rural lo tenga por su bondad ética o por su salvaguarda escrupulosa de los valores tradicionales. Lo mismo ocurre en perspectiva de género: a las mujeres de las élites se le permitirá acceder a cotas de poder en los espacios públicos que estaban completamente prohibidas para el resto de las mujeres. A cambio, el control social sobre ellas se verá incrementado. Así, género, honor y estrato son el trípede sobre el que se sostiene el *status*.

## 2. MODELO AUXILIAR DE ANÁLISIS

La sociología de la desviación ayuda a mostrar cómo la etiquetación de ciertas conductas como desviadas influye en la consideración del *status* de los que las llevan a cabo. En realidad, todo proceso de etiquetación implica una lucha de poder y dado que en CP se produce un conflicto entre los dirigentes de la comunidad y aquellos que pretenden cuestionar su autoridad, es necesario mostrar y analizar los mecanismos por medio de los cuales cada uno de los grupos pretende estigmatizar y etiquetar al grupo contrario con el objeto de expulsarlo del seno de la comunidad.

Como se verá en la aplicación del método, en CP se produce una estigmatización de todas aquellas actividades masculinas y femeninas que ponen en peligro las estructuras domésticas y que legitiman una equiparación entre los sexos.

### 2.1. LA SOCIOLOGÍA DE LA DESVIACIÓN

La *sociología de la desviación* es una rama de la sociología general que se ocupa, *por un lado*, del estudio de los grupos o individuos estigmatizados y estigmatizadores y, *por otro lado*, de las reglas que rigen los procesos de estigmatización. Una de sus aportaciones más importantes ha sido demostrar que no hay conductas desviadas en sí mismas. Que un acto sea «etiquetado» como desviado no depende de su misma naturaleza sino que es fruto de una interacción: la persona o grupo que comete el acto y la persona o grupo que reacciona ante el mismo. El rasgo fun-

damental de la desviación es que es creada por la sociedad, pues como señala Becker,

«los grupos sociales crean la desviación al hacer las reglas cuya infracción constituye la desviación, y al aplicar dichas reglas a ciertas personas en particular y calificarlas como marginales. Desde este punto de vista, la desviación no es una cualidad del acto cometido por la persona, sino una consecuencia de la aplicación que los otros hacen de las reglas y sanciones para un ofensor. El desviado es una persona a quien se ha podido aplicar con éxito dicha calificación; la conducta desviada es la conducta así llamada por la gente»<sup>22</sup>.

Este «aplicar con éxito» tiene que ver con los agentes que detentan el poder político, económico o social. Según esto, los grupos intentan imponer sus reglas a otros grupos, pero quien tiene capacidad para crear reglas y aplicarlas es aquel que tiene poder para hacerlo y suficiente autoridad para legitimarlo. El *status* al que uno pertenece está en relación directa con la capacidad para crear reglas, aplicarlas a otros y otorgar premios y castigos. Si como he señalado, la mujer posee un *status* menor que el varón, difícilmente contará con posibilidades de etiquetar positiva o negativamente las conductas de sus semejantes (sean éstos varones o mujeres). En definitiva, las distinciones de edad, sexo, grupo étnico o clase social «están todas relacionadas con diferencias de poder, lo que explica las diferencias en el grado en el cual los grupos así distinguidos pueden crear reglas para otros»<sup>23</sup>.

El proceso de desviación tiene mucho que ver con el proceso de socialización de los individuos dentro de los grupos y de las instituciones o con el proceso de compromiso a través del cual una persona se va haciendo cada vez más conforme y dependiente de las reglas del grupo:

<sup>22</sup> BECKER (1971), p.20.

<sup>23</sup> BECKER (1971), p.26. PARKIN (1978) ha propuesto una teoría sumamente interesante que relaciona la imposición de reglas con los estratos a los que se pertenece. A su juicio, existen tres concepciones a las que denomina *sistema de valores dominante*, *sistema de valores subordinado* y *sistema de valores radical*. El primero corresponde a la visión de las clases dominantes, las cuales imponen por los medios de la socialización un sistema de estratificación que pretenden que las demás clases vean como legítimo (cf. la apelación del autor de CP a la tradición), el segundo corresponde a las clases inferiores que admiten la estratificación y que promueven respuestas acomodaticias a la desigualdad (con mucha probabilidad muchas mujeres y miembros de la comunidad acataron los sistemas de justificación de la sumisión) y el tercero a las clases o grupos que se oponen a la estratificación tal y como la conciben los que detentan la autoridad (Hechos de Pablo y Tecla, falsos doctores).

«lo que sucede es que el individuo, como consecuencia de acciones que ha realizado en el pasado o de la operación de diversas rutinas institucionales, se encuentra con que debe adscribirse a ciertas líneas de conducta, porque muchas otras actividades, aparte de la que está realizando en el momento, serán adversamente afectadas si no lo hace así. El desarrollo normal de una persona en nuestra sociedad puede considerarse como una serie de compromisos cada vez mayores con las normas e instituciones convencionales»<sup>24</sup>.

De forma análoga ocurre con el proceso de desviación. El individuo aprende a participar en un subgrupo organizado y se socializa en sus creencias, valores, reglas o instituciones<sup>25</sup>. La sociología de la marginación<sup>26</sup> ha mostrado en los últimos años hasta qué punto la participación dentro de una subcultura calificada como desviada ofrece al individuo oportunidades de crearse una identidad alternativa. En este proceso, juega un papel crucial la experiencia de ser descubierto y ser calificado públicamente como desviado, pues se produce un cambio en la identidad pública del individuo que puede reforzar la identificación del mismo con la etiqueta que se le ha asignado. En este sentido, la entrada en un grupo desviado organizado tiene consecuencias determinantes para el autoconcepto pues supone «un conjunto de perspectivas y modos de entender cómo es el mundo y cómo enfrentarse a él, y un conjunto de actividades rutinarias basadas en estas perspectivas»<sup>27</sup>. Evidentemente, aquí entran en juego todas las ventajas que trae consigo la socialización de un individuo: los discursos justificativos de conducta y forma de vida, las identidades grupales o la minimización de problemas puesto que ya han sido abordados por el grupo.

Es necesario tener muy en cuenta que no todos los rasgos de un *status* son equivalentes. Becker distingue entre *rasgos de «status» principales y auxiliares* para mostrar cómo la posesión de un rasgo desviado puede tener un valor simbólico generalizado de modo que la gente supone automáticamente que su poseedor también tiene los otros rasgos indeseables asociados al mismo. Por ejemplo, si pensamos en una profesión y vemos que quien la lleva a cabo es un varón de clase media y de raza negra, es muy probable que el rasgo de *status* principal sea el de la raza: se considerará

<sup>24</sup> BECKER (1971), p.35.

<sup>25</sup> Cf. VALVERDE (2002).

<sup>26</sup> Cf. MARTÍNEZ (1999).

<sup>27</sup> BECKER (1970), p.44.

este rasgo como el más importante para la identificación del individuo. Lo mismo ocurre con el *status* de desviado: tiene la capacidad de sobrepasar al resto de los indicadores de *status*<sup>28</sup>, pues «uno recibe este *status* como resultado de haber quebrantado una regla, y esta identificación resulta ser más importante que la mayoría de las otras. La identificación de uno como desviado pasa así a ser la que controla todas las demás»<sup>29</sup>. Esto tiene serias consecuencias para las opciones que puede tomar la persona o grupo que han sido considerados como desviados. En efecto, a modo de profecía autocumplida los etiquetados pueden responder a la imagen que otros han proyectado sobre ellos en áreas de acción que antes no habían quebrantado o bien pueden elegir líneas de acción alternativas como la inserción en el grupo dominante una vez que éste les acepte o se hayan «redimido». En este proceso de desviación, no es extraño que la conducta desviada sea anterior a los discursos que posteriormente la justifican: la conducta desviada produce con el tiempo las motivaciones desviadas.

Cuando existen dos grupos de poder enfrentados —y tal es el caso en CP— la pretensión de imponer normas se da cuando fracasan los sistemas de compromiso que caracterizan esa relación. Una de las razones por las que esto puede ocurrir es que los valores, entendidos como preferencias vagas y generalizadas<sup>30</sup>, entran en conflicto con la vida diaria de los grupos que conviven en un mismo espacio. Ocurre entonces que se comienzan a deducir las reglas concretas a partir de las premisas de los valores. Es entonces cuando la imposición de reglas necesita un aparato legitimador que busque el apoyo de grupos similares mediante un empleo de los medios disponibles para desarrollar un clima de opinión pública favorable. Además, como señala Becker, «el proceso de imposición estará moldeado por la complejidad de la organización, sobre la base de entendimientos compartidos entre grupos más simples, siendo el resultado de maniobras políticas y de transacciones dentro de estructuras más complejas»<sup>31</sup>.

La importancia que estos fenómenos tienen para la definición de la identidad de los grupos es determinante<sup>32</sup>. Como se verá, las comuni-

---

<sup>28</sup> La tipificación en los medios de comunicación social de los delincuentes o de los gitanos es un perfecto ejemplo de este principio.

<sup>29</sup> BECKER (1970), p.40.

<sup>30</sup> Cf. BECKER (1970), p.121.

<sup>31</sup> BECKER (1970), p.135.

<sup>32</sup> Cf. ESLER (2006), p.13-115.

dades de CP se hayan en un proceso de constitución de identidad en el que desempeña un papel primordial la etiquetación y expulsión de un grupo adversario. Conforme a las aportaciones de la sociología de la desviación, pretendo mostrar que los oponentes no sólo pertenecieron a la comunidad sino que fueron miembros relevantes con un *status* de reconocimiento de su enseñanza; *status* que el autor pretende eliminar al mismo tiempo que reivindica la autoridad legítima de otros miembros. Dado que, según la evidencia textual de CP, algunas mujeres pertenecieron al movimiento desviado, el modelo me ayudará a analizar qué mecanismos de poder se pusieron en juego con el objeto de redefinir su *status*.

### 3. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA: MUJERES Y VIDA PÚBLICA

La importancia de las mujeres en la esfera pública, tal y como ha llegado a nosotros a través de la epigrafía, la arqueología y la literatura, guarda estrecha relación con uno de los factores que he señalado en la determinación de la estratificación social: la capacidad económica ligada al nacimiento<sup>33</sup>. En efecto, la mayor parte de las fuentes que permi-

---

<sup>33</sup> Aunque Van Bremen no ofrece una definición explícita del espacio público y privado, detrás de sus consideraciones parece estar una identificación demasiado rígida entre poder político institucionalizado y esfera pública y una consideración poco dinámica del *status* de la mujer en la sociedad grecorromana, lo cual provoca que la autora olvide que las consideraciones de estratificación pueden —en ocasiones— ser más importantes que las de género; cf. VAN BREMEN (1996), p.125ss. Por esta razón matizaré algunas de sus afirmaciones sobre la relevancia pública de la mujer. Por otro lado, aquí se adopta la definición de esferas que ha propuesto Zimbalist Rosaldo cuando afirma que, en relación a la categoría de género, lo privado «hace referencia a aquellas instituciones y formas de actividad organizadas de modo inmediato alrededor de una o varias madres y sus hijos» y lo público «hace referencia a las actividades, instituciones y formas de asociación que unen, clasifican, organizan o reúnen determinados grupos de madres e hijos»; ROSALDO-LAMPHERE (2002), p.25. Esta definición es útil porque en consonancia con la metodología propuesta se muestra qué grado de inserción en la red social tenía la mujer y además permite una división no demasiado estricta entre las fronteras que separan lo público y lo privado. Por su parte, Bauman ha señalado cómo «la distinción entre la esfera pública y la privada es de antiguo origen: se remonta al griego *oikos*, el hogar, y *ecclesia*, el lugar de la política, donde se eva-

ten reconstruir algunos aspectos de la relevancia de las mujeres fuera de los espacios domésticos hablan de mujeres de los estratos sociales más elevados. En el caso de las comunidades neotestamentarias se da un fenómeno paralelo, aunque a mucha menor escala; por ejemplo, si bien es cierto que en CP uno de los mayores conflictos viene dado por la relevancia de las mujeres ricas, no es menos cierto que, con toda probabilidad, estas mujeres pertenecían a un estrato social mucho más bajo que el de las mujeres citadas en las fuentes extrabíblicas<sup>34</sup>.

Van Bremen ha señalado en su influyente estudio cómo el hecho de ser mujeres constituía un vínculo de unión en todos los estratos en el sentido de que independientemente de su posición en la escala social, su género marcaba su acceso a cotas de poder en todos los campos. Este fenómeno lo describe la autora bajo la expresión de *ciudad de mujeres* que se define del siguiente modo:

«Existió en la vida pública griega una profunda división entre lo masculino-femenino que, en cierta medida, desatiende las divisiones de *status* horizontales, pues agrupaba a todas las mujeres desde la élite hasta las esclavas del rango más inferior, en lo que podemos llamar “ciudad de las mujeres”. Esta división vertical afectaba a las mujeres en cúspide de la escala social especialmente durante el período he-

---

lúan y resuelven los asuntos que afectan a todos los miembros de la polis. Pero entre *oikos* y *ecclesia* los griegos situaban una esfera más, la de la comunicación entre ambas. El rol principal de esta esfera no era mantener separado lo público de lo privado, ni salvaguardar la integridad territorial de cada uno de ellos, sino asegurar un tráfico constante y fluido entre ambos campos. Esa tercera esfera intermedia, el ágora (la esfera privado-pública, como la denomina Castoriadis), unía ambos extremos y los mantenía reunidos. Desempeñaba un papel crucial en el mantenimiento de una polis verdaderamente autónoma basada en la verdadera autonomía de sus miembros. Sin ella, ni la polis ni sus miembros podrían conseguir, y menos conservar, la libertad de decidir el significado del bien común y de lo que debía hacerse para lograrlo. Pero la esfera privado-pública, como cualquier otra estructura ambivalente o territorio sin dueño (o más bien, un territorio con demasiados dueños en disputa por su propiedad), es tanto una zona en constante tensión y tironeo como una zona de diálogo, cooperación y concesión»; BAUMAN (2003), p.159. Si se relacionan estas consideraciones con el análisis del poder y la autoridad expuestas en el capítulo 1, se verá cómo el poder público de las mujeres no sólo puede ser considerado en su dimensión política legitimada, sino que ha de considerar categorías como «influencia» o poder no legítimamente sancionado.

<sup>34</sup> En consonancia con la aplicación del paralelismo entre estratificación de la sociedad grecorromana y de los grupos cristianos que se ha señalado en el anterior apartado.

nístico, pero también dominó mucho otros aspectos de la vida pública, y continuó vigente durante todo el período romano»<sup>35</sup>.

La relevancia femenina en el ágora tuvo que ver con los cargos religiosos, aunque no se limitara a ellos. Como principio general la relevancia que distintas mujeres adquirieron no puede ser separada de la relevancia que su familia tuviera en los distintos cargos provinciales por lo que —a juicio de Van Bremen— hay dos factores que determinan decisivamente la visibilidad pública de las mujeres<sup>36</sup>:

- las circunstancias y estrategias familiares, y
- las demandas de la ciudad.

El número de cargos públicos del que hablan las fuentes es numeroso y variado<sup>37</sup> y no es extraño que una sola mujer acaparara varios de estos títulos. *Por un lado*, no se puede deducir a partir de los datos con que contamos que la asunción de estos cargos supusiera, en toda circunstancia, una emancipación de los roles tradicionales de género. Más bien hay que interpretar que las mujeres actuaban más como miembros de familia que como individuos independientes, como era el caso de los varones. Pero, *por otro lado*, esta consideración general encontró algunas excepciones en el período que aquí se aborda. Algunos datos inducen a pensar que ciertas convenciones sociales comenzaban a ser problemáticas. Por ejemplo, la *ley augústea* concedió la exención de toda tutela masculina a las mujeres que habían nacido libres y que tenían tres hijos o cuatro en el caso las esclavas. Asimismo, las virulentas reacciones de algunos autores como Juvenal<sup>38</sup>

<sup>35</sup> VAN BREMEN (1996), p.144. *Traducción propia*. En el presente trabajo este fenómeno se engloba bajo la categoría de «inconsistencia de *status*», matizando de este modo la rígida distinción que la autora lleva a cabo entre las esferas.

<sup>36</sup> Cf. VAN BREMEN (1996), p.82-83. Concluye Van Bremen que «jamás seremos capaces de comprender las funciones civiles llevadas a cabo por las mujeres a menos que tomemos en consideración sus circunstancias familiares y el contexto civil y provincial pertinente. Es en este contexto también que debemos interpretar incluso las inscripciones que, aunque aisladas, parecen hablar de mujeres independientes que controlan sus fortunas y poseen un puesto civil propio. Haciendo demasiado hincapié en la autonomía, estamos distorsionando los mismos valores de la sociedad a la que estas mujeres pertenecían»; VAN BREMEN (1996), p.113. Traducción propia.

<sup>37</sup> Cf. BROOTEN (1982); POMEROY (1975, 1998); KRAEMER (1988); VAN BREMEN (1996), p.84-87.

<sup>38</sup> Cf. KRAEMER (1988), p.39-42.

no hacen sino poner de manifiesto hasta qué punto las mujeres de la élite consiguieron ciertas cotas de independencia<sup>39</sup>.

Desde esta perspectiva se puede apreciar mejor cuáles son las tendencias que se manifestaron en lo que se ha llamado la «ciudad de las mujeres». Ciertamente las mujeres aparecen con cargos públicos, pero esta tenencia no es retratada del mismo modo que la de los varones. No es extraño encontrar casos en que algunas mujeres ejercieran la magistratura aunque tal cargo careciera de derechos políticos y el título fuera más bien algo nominal que un signo de responsabilidades precisas, ya «que sus funciones no implicaban ninguna participación pública, ningún discurso oficial, cosa que pondría a las mujeres de buena familia en una posición que convenía poco a sus estatuto social»<sup>40</sup>. Sin embargo, algunas mujeres comenzaron a disponer de su patrimonio sin la necesidad de la tutoría de un varón, lo cual redundó en el acceso a cotas de poder a través del fenómeno de la evergesía.

Otra dimensión reseñable de las actividades de las mujeres en la vida pública son las organizaciones religiosas. No faltan evidencias que muestran una cierta organización autónoma en este campo, donde las mujeres se reunían en lugares distintos a los de los hombres y llevaban a cabo sus propios ritos. De nuevo, no se puede afirmar que tales actividades supusieran siempre un papel activo en la vida de la ciudad: hay que matizar la información de las fuentes y considerar la amplia variedad de prácticas de la época.

Mientras, *por un lado*, el lenguaje que nos habla de la estratificación permite concluir que la distancia social entre la élite y la no-élite se acrecentó, *por otro lado*, hay que considerar la ambigüedad del papel de la mujer en la vida pública. Si en el siglo I a.C. los documentos hacen hincapié en las cualidades familiares y privadas y las virtudes femeninas se describen

---

<sup>39</sup> Como señala Cantarella, «las mujeres se habían emancipado: y para los romanos las mujeres emancipadas no podían ser más que adúlteras. Y, además, naturalmente, prepotentes, sabihondas, pretenciosas..., en otras palabras, insoportables. Quien quiera darse cuenta de ello no tiene más que leer a Catón, a Séneca, a Juvenal, a Marcial, etc. Pero, aparte del modo en que los hombres veían la nueva libertad femenina, lo que hay que decir es que, en realidad, la llamada emancipación era sólo un fenómeno de la élite. La gran mayoría de las mujeres, en efecto, vivía aún según los valores tradicionales; en otras palabras, estaba todavía y siempre sometida a los hombres»; CANTARELLA (1991), p.53.

<sup>40</sup> SARTRE (1994), p.150.

en torno al campo de la prudencia y el decoro<sup>41</sup>, no es menos cierto que las consideraciones acerca del estrato de estas mujeres permiten rebajar una afirmación tan categórica: fenómenos como el de la evergesía supusieron medios de acceso al poder público en algunos sectores sociales.

### 3.1. EL PECULIAR FENÓMENO DE LA EVERGESÍA

La *evergesía* es una forma específica de la relación patrón-cliente, por lo que es preciso definir, en primer lugar, qué es el *patronazgo*<sup>42</sup>. Como interacción social, el patronazgo supone un entramado de relaciones basadas en un sistema de intercambios con las siguientes características<sup>43</sup>:

1. La relación está basada en un intercambio de distintos tipos de recursos: por parte del patrón, recursos económicos, políticos..., por parte del cliente, promesas y expresiones de solidaridad y lealtad.
2. Gran nivel de solidaridad unida a los valores del honor personal y las obligaciones.
3. Vinculación espiritual ambivalente.
4. Las relaciones son vinculantes y a largo plazo aunque voluntarias.
5. La relación se basa en un fuerte elemento de asimetría en términos de poder. El patrón posee una posición de privilegio sobre recursos que son de importancia vital para el cliente.

La evergesía cumple cada uno de estos requisitos, pero su especificidad consiste en que pone en relación a un individuo o a una familia con una ciudad o un grupo, de tal forma que el primero beneficia económi-

<sup>41</sup> A juicio de Van Bremen, «incluso esas mujeres que fueron activas en cargos civiles y religiosos se presentan menos como ciudadanas celosas que como miembros de familias prominentes, envueltas en una red de relaciones y conexiones, de expectativas y obligaciones»; cf. VAN BREMEN (1996), p.165-166.

<sup>42</sup> Malina señala cómo «la forma más importante de interacción social en el mundo del siglo I, con su limitación de bienes, era quizás *un principio informal de reciprocidad, una especie de obligación implícita, sin contrato legal, no impuesta por autoridad alguna al margen del propio sentido del honor y la vergüenza (...)*. En este mundo de bienes limitados, tales contratos pueden unir a personas de igual *status* o a gente de diferentes *status*»; MALINA (1995), p.127. Cursiva propia.

<sup>43</sup> Cf. NEYREY (1991), p.248; Se pueden añadir otras notas como la reciprocidad, las relaciones personales (en tanto que distintas de las mercantiles), la asimetría, la voluntariedad y la solidaridad; cf. MISSET - VAN DE WEG (1996), p.20.

camente al segundo: «en la evergesía hay una noción de gratuidad que opera al mismo tiempo que la idea que el individuo hace más de lo que es la norma»<sup>44</sup>. Los ámbitos del evergetismo son tantos como los ámbitos cívicos (aprovisionamiento, ámbito asistencial, financiación de todo tipo de actividades públicas...) <sup>45</sup> y cumple una función social de primer orden no sólo al funcionar a modo de redistribución «tranquila» de los recursos económicos, sino como medio para dotar a las ciudades de una vida pública inaccesible sin este fenómeno. Como en toda relación patrón-cliente no sólo la ciudad o el grupo sale beneficiado, sino que los evergetas pretenden y consiguen, de hecho, «escribir su nombre en la memoria cívica, en la comunidad como tal y no individualmente en la de los ciudadanos que la componen»<sup>46</sup>.

En el caso de las mujeres ricas, la evergesía supuso que algunas tuvieron la oportunidad de trascender la división masculino-femenino. Si bien es cierto que el acceso a los privilegios no fue completamente equitativo, en el nivel de la élite se comenzaron a gestar concepciones alternativas durante el siglo I d.C.<sup>47</sup>.

Una de las expresiones en las que mejor se aprecia la visibilidad pública de las evergetas son las estatuas erigidas en lugares públicos. Esta expresión sólo alcanza su máximo esplendor a finales del siglo I d.C. cuando ya las ciudades estuvieron preparadas para honrar a las mujeres con todo el entramado de imaginería visual del que disponían. Hasta entonces, se pueden rastrear intentos entre los cuales fueron especialmente importantes las estatuas erigidas en lugares privados. Si aún cuando la construcción de monumentos honoríficos a las mujeres alcanzó su mayor grado, es muy común encontrarlos en relación a los maridos o en el conjunto de grupos escultóricos familiares<sup>48</sup>, otros datos arqueológicos permiten vislumbrar cómo las «madres de sinagoga», por ejemplo, accedieron a la vida pública, poniendo de manifiesto la relevancia que la evergesía tuvo en las aspiraciones emancipatorias de algunas mujeres<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> SARTRE (1994), p.156.

<sup>45</sup> Cf. SARTRE (1994), p.170.

<sup>46</sup> SARTRE (1994), p.171.

<sup>47</sup> Cf. SARTRE (1994), p.154-156.

<sup>48</sup> Cf. VAN BREMEN (1996), p.230.

<sup>49</sup> Cf. BROOTEN (1982). Existe suficiente evidencia de inscripciones en las que las mujeres no sólo no eran mencionadas junto con sus padres, maridos o guardianes, sino que poseían una identidad autónoma capaz de ganar *status* para toda la familia; cf. COTTER (1994), p.35.

Por último, conviene tener presente que no siempre es necesario recurrir a los estratos sociales más elevados para encontrar fenómenos de evergetismo, sino que también se encuentran en sectores alejados de la élite social. Dado que el patronazgo y la evergesía son fenómenos relacionales, cualquiera que sea más rico que otro puede aparecer como patrón o evergeta<sup>50</sup>. Sin duda, éste es el caso que se dio en las comunidades cristianas y en concreto en las comunidades de CP.

### 3.2. LA CASA, LA FAMILIA Y LA VIDA DE LAS MUJERES

En la explicación del *status* he considerado en función de qué valores las mujeres son asociadas a lo doméstico y los varones a lo público y en el apartado anterior he analizado cómo en el ágora este principio tuvo algunas excepciones. Consideraré ahora algunas relaciones entre estas dos esferas, centrándome en la organización del ámbito privado.

Toda cultura establece diferencias entre el ámbito público y el privado y regula las relaciones entre ambas esferas. En el mundo grecorromano dos instancias representan la separación de ambas esferas: el *oikos* y la *polis*<sup>51</sup>. *Por una parte*, la casa incluía a los parientes que vivían bajo el mismo techo, a los esclavos, a las propiedades y al grupo amplio de parientes; *por otra parte*, la ciudad era un pequeño estado con autonomía política y judicial que se erigía en centro de un conjunto de territorios rurales<sup>52</sup>. La primera institución era la base de la segunda por lo que es importante para nuestro estudio señalar con detalle cómo se distribuían los espacios de poder en ambas. Filón sintetiza de forma paradigmática las concepciones de la época cuando afirma que:

«Hay, en efecto, dos tipos de estructuras ciudadanas, mayores y menores: las mayores se llaman ciudades, las menores reciben el nombre de familias; en virtud de esta división, los hombres dirigen

<sup>50</sup> «Así, vemos en las aldeas de Siria a soldados, a veteranos, a aldeanos de cierta fortuna actuando como evergetas. Incluso si las sumas en juego no son considerables el fenómeno es básicamente idéntico al que observamos en las mayores ciudades de Asia Menor»; SARTRE (1994), p.168.

<sup>51</sup> Cf. GUIJARRO (1998), p.56 donde se explica la función social de la casa. Las fuentes clásicas abordan el gobierno de la *polis* desde el gobierno del *oikos*. Aquí se ha tratado la esfera pública en primer término porque es el lugar donde la estratificación social cuenta con elementos más objetivos.

<sup>52</sup> Cf. GUIJARRO (1998), p.52.

las mayores, y esta dirección se llama administración de la ciudad, mientras que las mujeres dirigen las menores, esta dirección recibe el nombre de gobierno de la casa. La mujer no debe ocuparse, por consiguiente, de ninguna otra cosa que de las incumbencias domésticas»<sup>53</sup>.

Hay que tener en cuenta que en el imperio romano el Estado cumplía una función mucho más restrictiva que en la actualidad<sup>54</sup> y que buena parte de las funciones que en la sociedad moderna le son atribuidas a esta institución constituían funciones esenciales de la casa<sup>55</sup>. No sólo la casa cumplía funciones que atribuiríamos al Estado, sino que éste encontraba la legitimidad de su autoridad en la legitimidad de las estructuras domésticas. En este sentido resulta paradigmático el pasaje en el que Filón actualiza la clásica concepción aristotélica que unía la «política» con la «economía»:

«Aparentemente fue su comprador quien le puso como administrador de su casa, pero, de hecho y en verdad, fue la misma naturaleza que soñaba con confiarle más tarde la autoridad sobre ciudades, sobre un pueblo y una vasta provincia. El que estaba llamado a ser un hombre político debía ejercitarse y formarse antes a través de los cuidados domésticos. En efecto, si una casa es una ciudad en pequeño y si la economía se emparenta con la política, se puede decir que una ciudad es una casa grande y la política la economía de una comunidad. Esta nos enseña claramente que el mismo hombre que puede administrar una casa es el que puede administrar una ciudad, a pesar de la diferencia, en número y dimensión, de los bienes que le son confiados»<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> *Spec.* 3, 169.

<sup>54</sup> Cf. GARNSEY - SALLER (1991).

<sup>55</sup> Como señala Guijarro, «la mayor parte de las funciones que desempeñan los Estados modernos eran ejercidas en la sociedad helenístico-romana por los benefactores privados, las asociaciones de las ciudades, y sobre todo por las grandes casas»; GUIJARRO (1998), p.57. A este respecto Fernández Vega afirma que «la faceta política se despliega en una doble vertiente. En la proyección extradoméstica podían emanar decisiones, influencias, opiniones y oposiciones, mientras hacia ella confluían para fortalecerla, fidelidades y apoyos. En sus vivencias intradomésticas, la política capitaneada por el cabeza de familia se ejercía sobre esclavos, parientes y clientes, en forma de órdenes o deseos, influencias o sentencias, premios o castigos, y se reforzaba con símbolos y atributos de poder, con fidelidades y sumisiones»; FERNÁNDEZ (1999), p.455.

<sup>56</sup> *Ios* 38-39.

### 3.3. EL GOBIERNO DE LA CASA

La aptitud del varón para el alcance de la virtud política reside en su capacidad innata para el autogobierno. En realidad, el principio político por el que el *paterfamilias* ha de gobernar la casa y la ciudad tiene su fundamento en un principio antropológico según el cual el varón es el único ser completamente racional. Como señala Aristóteles, «el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer —a no ser que se dé una situación antinatural— y el de más edad y maduro más que el más joven e inmaduro»<sup>57</sup>.

La mujer pasaba de estar bajo la tutela del padre a estar bajo la tutela del esposo a través del matrimonio, que más que una unión entre dos personas era una unión entre dos familias. Lo más común era que se vinculasen familias del mismo *status* social y próximas entre sí, con el objeto de que el patrimonio no se dispersara<sup>58</sup>. Así pues, el matrimonio era un contrato entre dos familias por el cual la mujer pasaba a formar parte de una nueva casa con el objeto de cumplir el doble papel de madre y esposa<sup>59</sup>. La integración del nuevo miembro en la nueva familia suponía una asunción de todos los nuevos valores que observaba la familia (especialmente la religión) y de los valores que se le suponía a una esposa honorable<sup>60</sup>. Desde el punto de vista de los varones, los conflictos en los matrimonios casi siempre eran causados por las mujeres y la religión también cumplió un papel importante al respecto: las religiones extranjeras —y el cristianismo lo fue— ponían en peligro la estabilidad de la familia y sobre todo cuestionaban la autoridad del *paterfamilias* para salvaguardar el orden doméstico<sup>61</sup>.

Si bien es cierto que la mujer se asociaba a los espacios domésticos, no se debe confundir este principio con el hecho de que la casa estuviera bajo su tutela. Más bien ocurría lo contrario. La casa, como institu-

<sup>57</sup> *Pol.* 1259b.

<sup>58</sup> Como señala Guijarro, «casarse entre parientes tenía ventajas desde muchos puntos de vista: no se introducía a una mujer extraña en la familia, se garantizaba la igualdad de clase entre los cónyuges, y sobre todo las tierras no salían del grupo de parentesco»; GUIJARRO (1998), p.135.

<sup>59</sup> Cf. GUIJARRO (1998), p.136.

<sup>60</sup> Cf. GUIJARRO (1998), p.137; POMEROY (1998).

<sup>61</sup> Aparte del cristianismo, son conocidas las referencias del culto a Isis al que los escritores romanos acusaban de promover la igualdad entre la mujer y el esposo. Cf. AGUIRRE (1987), p.119-120; HEYOB (1975).

ción de gobierno, estaba bajo la autoridad del *paterfamilias*, que constituía una institución básica en el imperio romano y como tal, era el eje de las relaciones que tienen lugar dentro de la casa: «la armonía de la familia se basaba en el sometimiento a la autoridad del *paterfamilias*, la cual contribuía a que la casa pudiera cumplir su función en la sociedad»<sup>62</sup>. El varón era el representante de las funciones sociales de la casa: judicial, religiosa y de solidaridad<sup>63</sup> (administrador y titular del patrimonio perteneciente a la familia y patrono en las relaciones de clientelismo). Sean cuales fueran los miembros que habitaban el espacio doméstico, se encontraban bajo su autoridad<sup>64</sup>, que constituía el vértice en el que confluían el resto de las relaciones de la casa, aunque aquí sólo me centre en la relación entre el *paterfamilias* y la esposa<sup>65</sup>.

En el interior de la casa se producen fenómenos análogos a los encontrados en los espacios públicos. De las estancias físicas que constituyen el ámbito doméstico cabe esperar que las mujeres estén asociadas a aquellas que están más resguardadas de los espacios exteriores. El ideal de los estratos superiores con respecto a la mujer la mantenía alejada de las puertas, de las ventanas o de los espacios comunes donde el *paterfamilias* acogía a los clientes o amigos. Como señala Malina:

«El espacio femenino o las cosas femeninas (...) son centrípetos con respecto a la morada familiar o al lugar de residencia. Esto quiere decir que están orientadas hacia adentro, como si hubiera una especie de imán social que arrastrase a las mujeres hacia el interior (...). Todas las cosas que se llevan de dentro afuera son masculinas; todas las cosas que quedan dentro son femeninas. Los lugares de contacto entre el interior y el exterior son masculinos cuando están presentes los hombres, aunque las mujeres pueden a veces entrar en ellos: cuando no hay hombres, cuando van debidamente acompañadas o cuando están presentes sus maridos»<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> GUIJARRO (1988), p.133; cf. GARNSEY - SALLER (1991), p.154-155.

<sup>63</sup> Cf. GUIJARRO (1998), 58-62.

<sup>64</sup> La clásica tríada de mujeres-niños-esclavos se remonta a Aristóteles: «De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta»; *Pol.* 1260a.

<sup>65</sup> Hay que tener en cuenta «que estas relaciones constituyentes no existen *in vacuo*, sino que se influyen mutuamente y por su posición en el complejo familiar global del que forman parte»; CAMPBELL (1974), p.150.

<sup>66</sup> MALINA (1995), p.68.

Los roles de género en la familia son *complementarios y restrictivos*: complementarios porque culturalmente se entiende que marido-mujer forman una unidad, y restrictivos porque cada miembro de la pareja se asocia exclusivamente a una esfera de actividad: «el papel del marido es representativo y protector (...), el papel de la mujer es doméstico y expresivo»<sup>67</sup>. Por otro lado, la mujer es la figura que «expresa la solidaridad de la familia»<sup>68</sup> en el sentido de que el honor de ésta depende en buena medida de la respetabilidad de aquella. La pureza sexual de la mujer se erige en símbolo del honor familiar, y la capacidad del varón para salvaguardar esa pureza es uno de los factores que determinan su honorabilidad: cualquier contaminación de esta pureza destruye en mayor o menor medida el honor familiar, al tiempo que coloca al contaminador y a su familia en una situación de superioridad<sup>69</sup>.

Si el honor de la mujer está íntimamente conectado con la disciplina de su actividad sexual, cualquier trasgresión en otro campo será muy probablemente asociado a éste<sup>70</sup>. Es sumamente conveniente guardar las fronteras de comunicación entre el ágora y los espacios propios de la vergüenza, con el objeto de que éstos permanezcan puros. Por esta razón, la mujer ha de mantenerse, en lo posible, fuera de la vista del mundo exterior; la reclusión femenina es un elemento que promueve la vergüenza social consistente en ocultar su expresión y su pensamiento: ella es amenazada y amenazante. Hay que situar esta preocupación en un contexto de lucha por el honor entre las distintas familias (mentalidad agonística)<sup>71</sup>.

Estas apreciaciones son especialmente relevantes para un acercamiento al modo de vida de los estratos superiores. El ideal de la mujer recluida en los ámbitos privados se puede considerar como un ideal de la élite. Hay pruebas de que las mujeres ricas participaron en la vida pública de una forma más activa aunque el testimonio de las fuentes revela que estaban sometidas a una mayor presión por parte de los varones para que esto no fuera así. Además, geográficamente se puede apreciar cómo áreas que estaban bajo fuerte influencia romana como Corinto, Filipos y la provincia de Asia Menor fueron más proclives a unas restricciones menos

<sup>67</sup> CAMPBELL (1974), p.150.

<sup>68</sup> CAMPBELL (1974), p.69.

<sup>69</sup> Cf. CAMPBELL (1974), p.199.

<sup>70</sup> Desde la sociología de la desviación se puede afirmar que la vergüenza sexual es un rasgo primario de *status*.

<sup>71</sup> Cf. MALINA (1995), p.85ss.

severas sobre la vida de estas mujeres<sup>72</sup>. Por otro lado, es inviable que en los estratos con más desventaja social la mujer permaneciera recluida en la esfera doméstica. Más bien, en aquellas familias que rayaban la línea del mínimo vital cabe suponer que la mujer compartía las pesadas cargas del trabajo familiar. Las mujeres de estratos más bajos tuvieron mayor libertad de movimiento puesto que el bienestar de sus familias dependía de su capacidad para compartir el trabajo. Sin embargo, su intromisión en espacios públicos poco tiene que ver con acceso a la toma de decisiones en los ámbitos políticos o domésticos<sup>73</sup>.

Con respecto al cristianismo, se verá como las comunidades acataron buena parte de los valores inherentes a los modelos familiares grecorromanos, aunque también optaron por subordinar algunas de las características de este modelo al nuevo sistema simbólico que se estaba configurando.

#### 4. LAS CARTAS PASTORALES COMO ESPEJO DE TEOLOGÍAS ENFRENTADAS

Resulta imposible, además de metodológicamente inapropiado, intentar descubrir las líneas teológicas de CP sin tener en cuenta el fuerte contexto polémico que dio lugar a la composición de las cartas. Lo que el autor denomina «doctrina sana» (1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1) o «palabras sanas» (1Tim 6,3; 2Tim 1,13; 2,8) o incluso el «depósito» que hay que conservar (1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14) es tratado en oposición a la denominada «heterodidascalia»<sup>74</sup> (1Tim 1,3; 6,3).

Llama la atención la brevedad con que buena parte de los comentarios despachan esta cuestión arguyendo la escasa evidencia con que se cuenta para una reconstrucción coherente de la «falsa doctrina»<sup>75</sup>. En

<sup>72</sup> Cf. OSIEK - BALCH (1997), p.59.

<sup>73</sup> Cf. OSIEK - BALCH (1997), p.103-173.

<sup>74</sup> Empleo el término «heterodidascalia» en un sentido neutro para referirme al grupo de los oponentes y sus doctrinas tal y como es retratado en CP. La utilización del término está justificada por la utilización que el autor hace (cf. 1Tim 1,3; 6,3). La «heterodidascalia» es etimológicamente «la otra doctrina» sin que ello suponga que se tengan que asumir los juicios vertidos sobre ella.

<sup>75</sup> Johnson considera incluso a los oponentes como un recurso literario que acentúa las características de la verdadera enseñanza; cf. JOHNSON (2001), p.32; QUINN (1990), p.15.

efecto, el consenso en torno a la importancia de los oponentes es unánime, sin embargo, en escasas ocasiones se aplica esta premisa consecuentemente al análisis de los textos pastorales. En realidad, sin la posibilidad de una identificación coherente de la «heterodidascalia», el exegeta debería renunciar a una reconstrucción igualmente coherente de la teología que destila CP. Si Towner lleva razón cuando afirma que la polémica empapa cada una de las instrucciones parenéticas y de las expresiones teológicas<sup>76</sup>, se muestra con toda su fuerza la premisa de que no es posible conocer el depósito de CP sin antes reconstruir la situación de aquellos que buscan destruirlo. Por otro lado, igualmente llamativo es que los comentaristas opten sin más por la «visión pastoral» y estigmaticen la «heterodidascalia». Aunque es importante partir de la información que las propias cartas ofrecen, lo que aquí se pretende es cotejar la visión pastoral con los datos de fuentes extrabíblicas cercanas y aplicar los modelos de análisis de las ciencias sociales con el objeto de reconstruir de la forma más completa y coherente posible la «heterodidascalia». CP retratan en numerosas ocasiones a los oponentes<sup>77</sup>:

- Proviene del mismo seno de la comunidad cristiana, pues se les acusa de haber naufragado en la fe (1Tim 1,19), de haber renunciado (1Tim 4,1; 2Tim 2,18) o de haberse desviado (1Tim 6,21).
- Y es en el seno de la comunidad donde pretenden conseguir adeptos trastornando su fe (2Tim 2,18) y obteniendo grandes éxitos en el ámbito doméstico (2Tim 3,6; Tit 1,11) especialmente entre las mujeres (2Tim 3,6-7). Asimismo, es probable que también algunos ancianos formaran parte de este grupo (1Tim 5,19-20).
- Constituyen una amenaza para la autoridad paulina que se pretende legitimar (1Tim 4,1-4; 2Tim 3,1-5; Tit 1,10-11).
- La «heterodidascalia» incluye elementos judíos. Son calificados como maestros de la ley (1Tim 1,7) y buena parte de sus componentes pro-

<sup>76</sup> Cf. TOWNER (1989), p.21. Por su parte, Goulder ha mostrado convincentemente hasta qué punto CP es un *corpus* polémico y cómo su estructura parenética está construida como recurso para solventar la polémica. En realidad, 52 de los 242 versos están dedicados a la refutación de los falsos doctores. Por ejemplo, afirma que 1Tim 3,16 no es un trozo de tradición sino un himno cuidadosamente construido para argumentar contra la «heterodidascalia»; cf. GOULDER (1996).

<sup>77</sup> Cf. PIETERSEN (2004), p.4.

vienen de la circuncisión (Tit 1,10). Enseñan mitos judíos (Tit 1,14) y discuten en torno a la ley (Tit 3,9).

- La «heterodidascalia» incluye elementos ascéticos como la prohibición del matrimonio y la abstinencia de ciertas comidas (1Tim 4,3).
- Los mitos (1Tim 1,4; 4,7; 2Tim 4,4; Tit 1,14), las genealogías (1Tim 1,4; Tit 3,9), las especulaciones (1Tim 1,4; 6,4; 2Tim 2,23; Tit 3,9), las discusiones sobre palabras (1Tim 6,4; 2Tim 2,14), la palabrería vana (1Tim 6,20; 2Tim 2,16) y una preocupación por la gnosis (1Tim 6,20) son atributos con los que el autor caracteriza la «heterodidascalia». También es importante la creencia de que la resurrección ya ha tenido lugar (2Tim 2,18).
- Según el autor los oponentes utilizan la enseñanza como medio para ganarse la vida (1Tim 6,5; Tit 1,10).

El problema se encuentra a la hora de realizar una construcción coherente de los datos que se ofrecen. Es aquí donde el consenso académico se desvanece. Ciertamente hay que descartar la identificación de la «heterodidascalia» con la gnosis del siglo II: el testimonio de 1Tim 6,20 no implica un uso del término en el sentido de definir un grupo determinado o un corpus de creencias, sino más bien una preocupación por cierto conocimiento. Para Towner, por ejemplo, el centro del problema se sitúa en una escatología realizada que le permite establecer paralelos con el caso de Corinto<sup>78</sup>. Para Marshall se trata de «una combinación de elementos ascéticos, judíos y cristianos llevados a cabo por maestros itinerantes»<sup>79</sup>.

Ha sido MacDonald<sup>80</sup> quien, en mi opinión, ha aportado mayor luz en la búsqueda de identidad de los oponentes pastorales. Su tesis fundamental es que, aunque CP pueden haber sido compuestas para minimizar las demandas de autoridad de gnósticos, judeocristianos o marcionitas, el foco principal se centraba en combatir una imagen de Pablo que se manejaba en leyendas orales y que cristalizaron finalmente en el escrito apócrifo de los Hechos de Pablo y Tecla<sup>81</sup>. Su análisis comparativo

<sup>78</sup> Cf. TOWNER (1989), p.42.

<sup>79</sup> MARSHALL (2004), p.51. Traducción propia.

<sup>80</sup> Cf. MACDONALD (1983).

<sup>81</sup> Este escrito apócrifo citado con autoridad por parte de la tradición suele fecharse en la segunda mitad del siglo II; cf. PIÑERO - DEL CERRO (2005), p.716. Más allá de las discusiones sobre las dependencias literarias entre CP y HechPlTe, la comparación

entre el escrito canónico y el apócrifo muestra un conflicto entre dos tipos de autoridad que pretenden remontarse a la figura de Pablo: la institucional y la carismática<sup>82</sup>.

Teniendo en mente estos rasgos, se puede ahora describir brevemente cuáles son las principales características de la doctrina sana. En cuanto a la cristología, es reseñable que no aparezca nunca el título de Hijo, de uso tan amplio en el corpus paulino auténtico. El título más característico es, en cambio, el de mediador (1Tim 2,5): porque es hombre, Cristo puede ejercer su mediación entre el Dios inaccesible (1Tim 1,17; 6,16) y los hombres<sup>83</sup>. Cristo se dio a sí mismo en rescate por todos (1Tim 2,6) y esta verdad corresponde predicarla a quien ha sido legítimamente autorizado (1Tim 2,7).

Se encuentran en CP una serie de himnos litúrgicos en los que se pone de manifiesto la universalidad de la salvación<sup>84</sup> (1Tim 3,16; 2Tim 2,8; 2Tim 2,11-13, 1Tim 6,13; Tit 3,4-7) que como señala Gnilkka, «se amplía a nivel cósmico. La acogida de Cristo en el mundo, su predicación entre los pueblos se expresa en términos francamente triunfalistas. Su salvación es para todos, está determinada para alcanzarlo todo. Lo reconocen incluso los habitantes del mundo celeste»<sup>85</sup>. Esta insistencia en la uni-

---

entre ambos escritos se fundamenta en el hecho de que ambos escritos se mueven en un arco espacio-temporal muy próximo, legitiman sus propuestas en el ejemplo de Pablo y abordan exactamente los mismos temas desde perspectivas opuestas: especialmente, el «problema» del protagonismo femenino en la comunidad; cf. CARDMAN (1999), p.301-302.

<sup>82</sup> Para Massingberd el problema de la autoridad carismática en CP es directamente identificable con el auge de la profecía montanista y de la autoridad que reivindicaba contra la autoría institucionalizada de los obispos: «el peligro en el nuevo movimiento carismático fue la exaltación del profeta o profetisa por encima del *status* de los presbíteros y obispos, la falta de sobriedad o la profecía desenfrenada»; MASSINGBERD (1970), p.345. Traducción propia. La misma autora reconoce que esta afirmación ha de permanecer en el nivel de la hipótesis y que necesita posterior investigación. Sin embargo, conviene tener presente que la misma naturaleza con que CP trata a sus oponentes no permite un nivel de concreción tan alto en la identificación de los mismos. En todo caso, lo interesante de su propuesta —como la de MacDonald— es el hecho de enfrentar dos tipos de organización con sus consecuencias para la organización intragrupal y la vida de las mujeres. Para una consideración de la mujer dentro de los grupos disidentes, cf. BAUTISTA (1993), p.142-144.

<sup>83</sup> Un desarrollo de este principio fundamental se encuentra en Heb 2,5-18.

<sup>84</sup> Cf. COTHENET (1991), p.36-39; TREVIJANO (1996), p.370-372; MARSHALL (2004), p.101-102.

<sup>85</sup> GNILKA (1998), p.373.

versalidad de la salvación ha de ser considerada en contraposición a la concepción teológica de la «heterodidascalia», que podría estar limitando esta universalidad a un tipo de conocimiento especializado.

Otra característica de las pastorales es su particular elaboración teológica en torno a la epifanía. Una primera manifestación de Cristo tuvo lugar en la hora fijada por Dios en los tiempos eternos (2Tim 1,9). Esta es la epifanía de la gracia (Tit 2,11; 3,4). La segunda epifanía tendrá lugar en el tiempo marcado por Dios en su autoridad soberana (1Tim 6,14). Cristo volverá escoltado por ángeles (1Tim 5,21) para juzgar a vivos y muertos y establecer el reinado definitivo (2Tim 4,1)<sup>86</sup>.

En cuanto a la eclesiología, la mayor parte de los especialistas están de acuerdo en afirmar que CP presentan una estructura eclesiástica más desarrollada que el resto de las cartas paulinas. Aunque cierta organización no puede ser desterrada del corpus paulino auténtico, la característica fundamental aquí tiene que ver con la disminución del papel de Espíritu Santo en esa organización. En efecto, el episcopado, la diaconía y la enseñanza no se presentan en relación con los dones del Espíritu, sino más bien con las posiciones de poder/autoridad dentro de la comunidad<sup>87</sup>. Si se relaciona este dato con uno de los temas principales de CP, a saber, la cuestión de las condiciones apropiadas para ser líder de la comunidad, resulta que la vinculación entre carisma y responsabilidad tan propia de la teología de Pablo (cf. 1Cor 12-14) ha desaparecido. La designación de los responsables parece atenerse más a criterios de carácter, de cualidades personales y de roles sociales.

## 5. LAS CARTAS PASTORALES Y SUS ESTRATEGIAS DE DESVIACIÓN

CP está cargado de léxico que hace referencia a la desviación de los oponentes. Si en las tres cartas que aquí se estudian los oponentes son

<sup>86</sup> Cf. TOWNER (1986). Para una consideración de la escatología en relación al proceso de institucionalización; cf. DOWNS (2005).

<sup>87</sup> Llama la atención que el término «espíritu» citado 158 veces en el NT sólo aparezca una vez en 1Tim 4,1, y una vez en 2Tim 1,7, y en las dos ocasiones en contexto de polémica. Para una relación entre Espíritu y oficio en CP, cf. KNOCH (1973), p.44-64; REISER (1993), p.38-44; COUSER (2000).

catalogados sistemáticamente como desviados, en los códigos domésticos se pretende corregir, mediante instrucciones, las prácticas desviadas que han arraigado especialmente en las mujeres. A continuación se puede ver algunos ejemplos que manifiestan hasta qué punto el autor se muestra interesado en etiquetar a los adversarios como desviados:

- Algunos se han desviado y han caminado hacia la vana palabrería (1Tim 1,6).
- Hay muchos rebeldes, desobedientes, habladores vanos, engañadores (Tit 1,10).
- Han rechazado la fe y han naufragado en ella (1Tim 1,19).
- No fue Adán el engañado, sino la mujer, la cual fue desobediente (1Tim 2,14).
- Están ciegos y han caído en los lazos del diablo (1Tim 3 6-7).
- Han abandonado la fe (1Tim 4,1).
- Han abandonado su promesa anterior y serán condenados (1Tim 5,12).
- Las mujeres están ociosas, se dedican a ir de casa en casa, son charlatanas, entremetidas<sup>88</sup> y hablan de cosas indignas (1Tim 5,13).
- Algunas mujeres se han desviado siguiendo el camino del adversario (1Tim 5,15).
- Que algunos ángeles han sido escogidos implica que algunos han caído (1Tim 5,21).
- Algunos caen en tentación, en deseos necios y engañosos que los hunden en la perdición y la destrucción (1Tim 6,9).
- Algunos se han extraviado de la fe y se han punzado a sí mismos con dolores (1Tim 6,10).
- Profesan una falsa ciencia (1Tim 6,20) por lo que —de nuevo— se han desviado (1Tim 6, 21).
- Las mujeres sienten deseos sensuales (1Tim 5,11).
- Llevan a cabo discusiones vanas que conducen a la perdición (2Tim 2,14).
- Defienden palabrerías inútiles y vacuas que llevan a la impiedad (2Tim 2,16).
- Son portadores de todos los defectos (2Tim 3,1-9) resaltando su difamación y su éxito entre las mujeres.

---

<sup>88</sup> BDAG cita una segunda acepción muy interesante: «relativo a la magia». Cf. WAGENER (1997), p.208-210.

Si la posibilidad de etiquetar con éxito es, según la sociología de la desviación, una cuestión de poder y autoridad, entonces hay que entender la reivindicación de la autoridad paulina como una condición de posibilidad para llevar a cabo el etiquetado con la mayor eficacia posible<sup>89</sup>. Aunque no hay evidencia en CP y HchPITe de que la «heterodidascalia» aplicara el vocabulario de la desviación al grupo adversario, es especialmente significativa la contraposición que se establece en la valoración de las actividades femeninas en ambos modelos. Este dato es especialmente relevante para el estudio del *status* de las mujeres en las comunidades de CP, puesto que ambos modelos están de acuerdo en afirmar cuál es la posición real de las mujeres. La divergencia se produce a la hora de establecer juicios/etiquetas acerca de esa misma posición.

En términos generales, CP tipifican la situación de las mujeres como peligrosa, anómala, necesitada de corrección. Las etiquetas o acusaciones que se lanzan contra las mujeres son las mismas con las que se identifican las mismas mujeres, aunque su perspectiva sea diametralmente opuesta. Como se ve en el esquema, lo que entre los etiquetadores no es honorable (⇐), entre los desviados es considerado digno de honor (⊕). En este sentido, si se compara CP con HchPITe se puede deducir que es muy probable que la comunidad de HchPITe estuviera al tanto de las acusaciones y las asumiera incorporándolas a un sistema de creencias y prácticas alternativo<sup>90</sup>. Por esta razón, se puede entender su reivindicación de la herencia paulina como un pilar legitimante de tales actuaciones.

---

<sup>89</sup> Desde una perspectiva literaria Karris ha llegado a la misma conclusión en el caso de CP; cf. KARRIS (1973), p.563.

<sup>90</sup> Un proceso análogo puede plantearse con respecto a la composición de CP. Aunque excede con mucho el objeto de estudio del presente artículo, es interesante considerar la siguiente hipótesis digna de posterior investigación: en el estudio de las fuentes romanas contemporáneas a los escritos pastorales se muestra que los autores acusan al cristianismo de ser una superstición (etiquetación). Aunque Wilken en ningún momento analiza el caso de las comunidades de Asia Menor que aquí he estudiado, ha mostrado hasta qué punto durante este período se produjo una contraposición entre la superstición y la verdadera religión; cf. WILKEN (1984), p.48-67. Plinio, Tácito o Dionisio hablan de la auténtica piedad romana frente a las falsas creencias de las religiones extranjeras. Por esta razón, apunto la posibilidad de que la insistencia en la piedad que se lleva a cabo en CP puede responder, según los presupuestos de la sociología de la desviación, a un rechazo de la etiqueta y una reelaboración de la misma con el objetivo de integrarse en el grupo etiquetador con poder (imperio) en un proceso inverso al que siguió la «heterodidascalia» con respecto a CP.

ESQUEMA: MODELO DE LA SOCIOLOGÍA DE LA DESVIACIÓN APLICADO A CP y HchPIte

ETIQUETADORES	CP vs HchPIte FUNCIONES	DESVIADOS
<p>Las mujeres ricas no cumplen con el <i>status</i> asignado. =</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• No son modestas. =</li> <li>• Ni hacen profesión de piedad... =</li> <li>• Pretenden enseñar. Son autoritarias. =</li> </ul> <p>La mujer es seducida. = (1Tim 3,8-15)</p>	<p>de hecho se están ejerciendo y se pretende cambiarlos por roles de género alternativos, pero socialmente sancionados.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Los códigos domésticos ejercen una función legitimadora y de ideologización.</li> <li>• Categoría de género como rasgo de <i>status</i> principal.</li> <li>• Auténticos herederos de la tradición paulina.</li> </ul>	<p>Las mujeres ricas no cumplen con el <i>status</i> asignado. ≠</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• No son modestas. ≠</li> <li>• Ni hacen profesión de piedad... ≠</li> <li>• Pretenden enseñar. ≠</li> </ul> <p>La mujer es seducida. ≠</p>
<p>No quieren casarse, no comen ciertos alimentos. = (1Tim 4,1ss)</p>		<p>No quieren casarse, no comen ciertos alimentos. ≠</p>
<p>Se entregan a placeres. = (1Tim 5,3ss)</p>		<p>Llevan una vida ascética. ≠</p>
<p>No cumplen con sus papeles de esposa y madre. = No cumplen sus promesas. (1Tim 5,3ss)</p>		<p>No cumple con sus papeles de esposa y madre. ≠ Sí cumplen sus promesas. (HchPIte 25,1)</p>
<p>Están ociosas, van de casa en casa, son charlatanas, entrometidas, calumniadoras. = Se han ido en pos de de Satanás. = (1Tim 4,1ss; 5,3ss)</p>		<p>Van de casa en casa predicando. Se han ido en pos de predicadores auténticos. ≠</p>
<p>No pueden llegar al conocimiento de la plena verdad. = (2Tim 3,1ss)</p>		<p>Llegan al pleno conocimiento de la verdad. ≠</p>
<p>Su papel de maestras ha de ser relegado al ámbito doméstico = (Tit 2,1ss.) y el contenido de su enseñanza ha de ser congruente con el <i>status</i> asignado. =</p>		<p>Su papel de maestras se lleva al ámbito público y el contenido de su enseñanza ha de ser congruente con el <i>status</i> asignado. ≠</p>

En CP el autor presenta a varones y mujeres según los prototipos culturales del mundo mediterráneo. Los varones han de ejercer sus funciones de *paterfamilias* y las mujeres deben desempeñar sus papeles de madre y esposa. Ahora bien, respecto a este punto hay que distinguir entre las distintas posiciones que el autor baraja con respecto a los distintos tipos de mujeres: la gran preocupación se centra en mujeres acaudaladas<sup>91</sup>. Sin duda, existieron en la comunidad mujeres pudientes que ejercían funciones de enseñanza y de responsabilidad. Ya en el primer cristianismo paulino, las mujeres no sólo se convirtieron en evergetas, sino que asumieron papeles de predicadoras itinerantes y se constituyeron en responsables comunitarias. Es muy probable que en esta situación comunitaria ocurriera lo mismo: las mujeres abandonaron sus responsabilidades domésticas y buscaron en la identidad cristiana actividades emancipatorias que las liberaran no sólo de la tutela del *paterfamilias* sino de las limitaciones en el acceso a puestos de responsabilidad que el ámbito público imponía<sup>92</sup>. Sin embargo, desde la perspectiva del modelo sociológico aquí empleado es muy importante señalar que estos fenómenos han de ser matizados en función del grupo en el que se insertan tales opciones: es sumamente importante rastrear los esquemas de honor y vergüenza que manejan los grupos con el objeto de valorar el suelo nutricional sobre el que los individuos toman sus opciones.

En el contexto de CP, la autonomía de las mujeres encuentra su *Lebenswelt* en el grupo de la «heterodidascalia». Desde una perspectiva sociológica, esto significa que el *status* de las mujeres hay que situarlo en el microsistema de la «falsa doctrina». En efecto, fue este grupo con su interpretación del cristianismo paulino el que elaboró un sistema simbólico que posibilitó la construcción de identidades alternativas tanto de varones como de mujeres. Los códigos domésticos constituyen, en este sentido, el intento de justificar ideológicamente la propuesta de organización comunitaria y, en concreto, el *status* de las mujeres en el grupo. Según

<sup>91</sup> Cf. en el esquema cómo se categoriza a estas mujeres en 1Tim 3,8-15 frente a la consideración que se hace de ellas en HchPlTe.

<sup>92</sup> En este punto hay que llevar a cabo una comparación entre cómo define el autor de CP la inserción de las mujeres en el movimiento de la «heterodidascalia» (2Tim 3,6) y cómo se puede llevar a cabo una reconstrucción a partir de los datos que las mismas cartas permiten entrever y la información que aporta HechPlTe. En la concepción de CP las mujeres son «víctimas» de los oponentes, mientras que en la visión apócrifa esta victimización es percibida sólo por los personajes ajenos al grupo cristiano (cf. esquema).

este modelo, las mujeres serán consideradas dignas de honor y no calificadas como desviadas si mantienen su vergüenza a salvo; a saber, su *status* intracomunitario se mide por la acomodación a las virtudes sociales extracomunitarias. A las mujeres se les pide que sean prudentes, piadosas, que se mantengan dentro de las fronteras de la casa y sean sumisas en las asambleas. Desde la perspectiva del autor, este *status* no viene dado sólo por una situación concreta sino que se justifica antropológica y teológicamente: las mujeres son débiles, influenciables, incapaces de llegar a la verdad y están creadas para ser madres y esposas. Si las mujeres cumplen con el *status* asignado, el grupo le concederá su apoyo (las viudas serán honradas, se les reconocerá su autoridad en tanto que educadoras, y los responsables comunitarios les prestarán su apoyo). Para el grupo de los oponentes la situación no es muy distinta: se da una gran importancia al *status* asignado pero en torno a virtudes morales opuestas. Aquí no se pide a las mujeres que acaten sus papeles tradicionales sino más bien lo contrario. Las acusaciones lanzadas por el autor de CP al movimiento de oposición muestran que aquí las mujeres han abandonado sus tareas domésticas, ejercen una función misional fuera de la casa y se las representa con autoridad sobre los varones dentro de la asamblea. No se espera de ellas que se sometan a la autoridad del *paterfamilias*: su castidad es el símbolo de la independencia de sus papeles de madre y esposa.

El modelo de los adversarios como se retrata en CP es confirmado en los Hechos de Pablo y Tecla. Aquí Tecla aparece como prototipo de las seguidoras de la doctrina que promueve el apóstol<sup>93</sup>. En CP el «deseo» se atribuye a los oponentes, que se dejan llevar por las pasiones mundanas (Tit 2,12; 3,3; 2Tim 2,22; 3,6; 4,3; 1Tim 6,9). Especialmente significativo es el pasaje en 2Tim 3,6 donde se habla de las mujeres como llevadas «por diversas pasiones». Curiosamente, en el escrito apócrifo se hace un uso idéntico

---

<sup>93</sup> HchPlTe 7,2: Además, viendo que llegaban ante Pablo muchas mujeres y vírgenes, deseaba también ella ser considerada digna de estar en presencia de Pablo y oír la palabra de Cristo). Tecla aparece con las notas propias de una líder activa y emprendedora. En este sentido he incorporado al análisis algunas de las aportaciones sobre el liderazgo en relación a la identidad social y la autocategorización que recientemente Esler ha aplicado con resultados muy interesantes a la Carta a los Romanos. Como señala este autor, «los líderes deben ser promotores de identidad, capaces de cambiar el “para mí” y “para vosotros” en un “para nosotros” en relación con un proyecto particular y en un contexto particular que conferirá a una identidad social compartida un sentido, una finalidad y un valor»; ESLER (2006), 65.

co de este término, pero es puesto en boca de todos aquellos que se oponen a la nueva condición de Tecla: por ejemplo, Teoclía, la madre de Tecla, describe la situación de su hija como «dominada por un nuevo deseo y una terrible pasión» (HchPlTe 9,2). Su virginal pudor (8,2) se ha venido abajo y su prometido le insta a que se avergüence (10,1) de su conducta y desista de seguir escuchando la doctrina del seductor Pablo (11,2). Si en HchPlTe Tecla es la seducida y Pablo el seductor, llama la atención que en CP se utiliza idéntica terminología para aplicarla a los defensores de la «heterodidascalia»: son engañadores y son engañados (2Tim 3,13)<sup>94</sup>. Según 1Tim 6,5 las palabras de la *heterodidascalia* suponen la constante ruina de los creyentes, según HchPlTe 15,2 el apóstol es un mago que arruina a las mujeres. Estos son algunos ejemplos de cómo el autor retrata a los oponentes, y cómo el escrito apócrifo atribuye a los mismos oponentes estas acusaciones. Sin embargo, en el último caso, la función de las acusaciones no es la descalificación del apóstol sino la prueba de las dificultades que los auténticos creyentes han de soportar si quieren permanecer fieles en la fe.

La protagonista, Tecla, no sólo se deja seducir por el apóstol, sino que inicia una lucha por su autonomía que llama más aún la atención si se compara con el retrato de las mujeres que aparece en CP. *En primer lugar*, Tecla lucha contra su madre, su prometido y Alejandro el Sirio; *en segundo lugar*, soporta las condenas de las autoridades civiles (siempre hostiles) en coherencia con nueva condición de mujer continente y *en tercer lugar*, ha de enfrentarse a la minusvaloración del mismo apóstol cuando la considera poco más que una mujer hermosa, débil y sujeta a la tentación. Cuando Tecla decide seguir fielmente al apóstol y se lo comunica, se produce un diálogo que merece ser analizado (HchPlTe 25, 1-2):

«Dijo Tecla a Pablo:

—Voy a cortarme la cabellera y te seguiré a donde vayas.

Pablo respondió:

—Los tiempos son malos y tú eres hermosa... no sea que te sobrevenga una tentación peor que la primera y no puedas resistir, sino que desfallezcas.

Replicó Tecla:

—Concédeme solamente el sello de Cristo y no me alcanzará ninguna tentación.

Añadió entonces Pablo:

—Ten ánimo, Tecla, y recibirás el agua».

<sup>94</sup> Además, cf. Tit 3,3; 1Tim 4,1.

Mientras que en 1Tim 5,12 se pedía a las viudas jóvenes que se casaran para que no abandonaran su promesa anterior, aquí Pablo parece pedirle lo mismo a la discípula: la concibe como susceptible de caer en tentación, no capaz de mantener la perseverancia y de desfallecer en camino del seguimiento (cf. 2Tim 1,7). Sin embargo, en HchPlTe este retrato no es sino un recurso retórico para acentuar aún más la determinación de la apóstol. La perseverancia de la que Tecla es paradigma, es predicada en CP exclusivamente de los líderes legítimamente establecidos, especialmente de Timoteo (2Tim 3,10; 4,2).

Sin embargo, Tecla no es la única protagonista femenina. El escrito insiste a lo largo del desarrollo de la trama en la solidaridad femenina como condición de posibilidad de la misión. En torno a Tecla se genera un grupo de solidaridad que posibilita sus actividades y que la apoya en su determinación<sup>95</sup>. El ejemplo manifiesto es la reina Trifena, mujer rica cuya hija había muerto. Es Trifena quien la acoge en su casa durante 8 días tras la lucha de Tecla con las fieras (HchPlTe 27,2), la hace heredera de todos sus bienes y finalmente se convierte junto con todas sus sirvientas (HchPlTe 39,2). Entre ambas mujeres no sólo se produce una relación paralela a la del patrón-cliente sino que tal como aparece retratada tiene algunas características de la relación madre-hija<sup>96</sup>. La relación cuasi familiar que se establece es posible gracias a su independencia de los guardianes masculinos: mientras que Trifena se denomina a sí misma como viuda y adopta a Tecla como la nueva hija en sustitución de la que perdió (HchPlTe 30,2), Tecla, por su parte, se haya en continúa lucha por liberarse de los intentos agresivos del varón por someterla a una relación conyugal (cf. el episodio de la tortura a la que la somete Alejandro el Sirio tras el rechazo). Curiosamente en este episodio, la apóstol se presenta con una superioridad, incluso física, sobre el varón: le pone en ridículo ante toda la ciudad (HchPlTe 26,2), lo cual vuelve a mostrar la determinación de la mujer ya no sólo por liberarse de los tutores masculinos, sino para llevar a cabo los compromisos que ha adquirido.

Por otro lado, la actitud de la reina Trifena es un perfecto ejemplo de la evergesía que llevaron a cabo algunas mujeres. En el capítulo 41 se afirma: «Trifena había regalado a Tecla muchos vestidos y oro, por lo que ésta pudo dejar a Pablo suficiente para el servicio de los pobres». Aun-

<sup>95</sup> Cf. ESTÉVEZ (2004), p.222.

<sup>96</sup> Cf. MISSET - VAN DE WEG (1994), p.27ss; KRAEMER (1992), p.120-121.

que Trifena es el ejemplo de solidaridad femenina más manifiesto, no faltan en el escrito continuas referencias al apoyo que el grueso de mujeres de las ciudades mostró hacia Tecla<sup>97</sup>. En PHcop 34 incluso se cita el caso de Hermócrates que tras la curación de su hijo lleva todo el dinero a las viudas y lo reparte entre ellas.

En HchPITe se encuentran otros dos ejemplos paradigmáticos que permiten hacer una reconstrucción de la situación de algunas mujeres en el seno de la comunidad donde se compuso el escrito. Los casos de Artemila y Eubula son especialmente relevantes para el presente estudio por la información que ofrecen sobre el estrato de las mujeres y por la reacción de los tutores masculinos ante el nuevo *status* de sus mujeres. En PH 2 Pablo dirige estas palabras a Artemila:

«Mujer, dueña de este mundo, poseedora de mucho oro, ciudadana de gran lujo que te enorgulleces de tu vestimenta, siéntate en el suelo y olvida las riquezas, tu belleza y tus joyas. Pues todas estas cosas no te aprovecharán nada si no ruegas a Dios, que considera como despreciable todo lo que en este mundo es grande, pero otorga graciosamente todo lo que en el otro mundo es maravilloso. El oro perece, las riquezas se consumen, los vestidos se deterioran. La belleza envejece, las grandes ciudades cambian y el mundo ha de perecer por el fuego a causa de la impiedad de los hombres».

El episodio termina con la petición por parte de Artemila y Eubula de ser bautizadas. Si se compara este texto con 1Tim 2,8-15 se observa que la riqueza de las mujeres es tratada de forma similar: ha de dejar de ser un indicador de *status* en el seno de la comunidad. Sin embargo, mientras que en CP el abandono de las riquezas implica un sometimiento a la autoridad del *paterfamilias*, en HchPITe la nueva situación de Eubula y Artemila supone un conflicto constante con sus tutores Jerónimo y Diofantos. Estos dos varones no sólo son abandonados por sus esposas, que han asumido las consecuencias de su nueva categoría de discípulas, sino que son avergonzados ante la ciudad por no ser capaces de controlarlas en sus idas y venidas (PH 4).

Gracias al testimonio apócrifo se puede reconstruir de forma más completa la situación de algunas mujeres que pudieran haber formado parte de CP. Así, la preocupación que este escrito muestra por la autoridad de las mujeres ricas no debe ser visto solamente desde el

<sup>97</sup> Cf. HchPITe 27,1-2; 28,2; 33,1; 38,2.

intento de reconducir un mal uso de la autoridad femenina, sino desde la intención de suprimirla. Ciertamente se pide a estas mujeres que ejerzan las funciones de evergesía propias de su *status*, pero, a cambio, se les niega cualquier acceso a puestos de responsabilidad en una comunidad que busca delimitar los criterios de autoridad. En el caso de HchPITe ocurre más bien lo contrario: se insta a las mujeres pudientes a abandonar sus privilegios en beneficio de la comunidad, suponiendo esto una incorporación de pleno derecho al grupo de los predicadores itinerantes<sup>98</sup>.

Al considerar el abandono de las riquezas en beneficio del grupo, es plausible pensar que 1Tim 5,1-18 puede estar preocupado por un progresivo empobrecimiento comunitario debido a la cesión de sus bienes, que las mujeres están llevando a cabo con la «heterodidascalia». El hecho de que se pida a las viudas que cumplan con las obligaciones económicas para con su entorno familiar quizás sea un indicio de la preocupación del autor por «la huida de fondos» hacia el grupo adversario. En realidad, cuando en CP se critica a los oponentes por su amor al dinero (2Tim 3,2; 1Tim 6,10) puede que el autor esté mostrando su preocupación por las donaciones de las mujeres ricas que apoyaban la misión de los predicadores itinerantes. Esta hipótesis se ve reforzada si se tiene en cuenta que es altamente improbable que un grupo de carismáticos sin estructuras de organización sólidas, con rasgos de ascetismo y con un fuerte componente misional basara su actividad en la búsqueda de riqueza económica.

En la aplicación del modelo de la sociología de la desviación, se observa que, en un grupo que se haya en conflicto, la presión grupal que se ejerce sobre sus miembros para que acepten valores de *status* normalizados y no estigmatizados, depende, en gran medida, de la posición de poder que hayan adquirido en ese momento los responsables de los partidos en liza. Ciertamente, CP contienen una propuesta de presión grupal muy alta pues los líderes instan a todos los miembros y grupos a asumir los valores de *status* tradicionales. Sin embargo, en el seno de la comunidad, se ha producido una división importantísima que ha arrastrado consigo a buena parte de las mujeres. Esto implica que los res-

---

<sup>98</sup> Sin embargo, numerosos ejemplos de HchPITe no permiten hablar de una igualdad absoluta: Pablo permanece como el ideal a seguir al que las mujeres sirven y ayudan.

ponsables de la «heterodidascalia» tuvieron un poder muy importante, hasta el punto que según la visión pastoral se han de tomar medidas drásticas contra ellos. En efecto, en el universo moral de CP se propone una escala de valores claramente jerarquizada donde la «prudencia» y la «piedad» se erigen en las virtudes vertebradoras de la sana doctrina. Con respecto a las mujeres, esto supone que esta jerarquía de valores y de prácticas la definen quienes detentan los oficios legítimamente establecidos dentro de la comunidad: en la cima de esta escala se encuentran la maternidad y la esponsalidad, como expresión concreta de la prudencia femenina. Sin embargo, en la propuesta de la «heterodidascalia» ocurre más bien lo contrario: la adhesión al sistema no se produce mediante la presión de los responsables, sino mediante una adhesión libre a los líderes carismáticos. Todo en CP parece indicar que el grupo adversario carece de una organización jerárquica donde el elemento carismático parece cobrar cierta relevancia. Este hecho aparece con mucha más fuerza en HchPITe. Aquí, si algo caracteriza al apóstol es su carisma, su capacidad taumatúrgica y su rechazo de las autoridades civiles legítimamente establecidas. Pablo es aquí retratado como un apóstol en continua itinerancia que se sirve de una estructura comunitaria mínima para llevar a cabo sus labores misionales. Lo mismo ocurre con Tecla, para quien el apoyo de la reina Trifena sirve de base para llevar a término sus opciones emancipatorias. En todo caso, es reseñable que los conflictos de estos misioneros con el mundo y con las autoridades civiles no vienen tanto de una predicación del evangelio como del cuestionamiento de la estructura doméstica.

En la perspectiva del autor de CP a las mujeres se les reconoce cierto poder (pueden educar, por ejemplo, a sus hijos e hijas), sin embargo, este poder es peligroso cuando pretende erigirse en autoridad y rebasar los límites de la esfera privada. Cuando las fronteras se transgreden el autor recurre al lenguaje de la desviación. Por el contrario, en el seno del grupo oponente las mujeres parecen actuar en paridad con los varones: pueden enseñar, van de casa en casa, son discípulas aventajadas. Ciertamente, en HchPITe, Pablo acaba por ser el paradigma de apóstol y la admiración que las mujeres sienten hacia él le coloca en una situación de maestro que no es plenamente equiparable a la de las mujeres discípulas. Sin embargo, a Tecla se la representa con la misma libertad de movimiento, con el mismo poder de cuestionamiento de las estructuras familiares y, lo que es más importante, con la misma capacidad

misional. Así por ejemplo, en HchPlTe 41,1 se mantiene un diálogo entre Pablo y Tecla:

«Se levantó Tecla y dijo a Pablo:  
—Me marchó a Iconio.  
Pablo respondió:  
—Vete y enseña la palabra de Dios».

Tecla enseña, da testimonio, se bautiza a sí misma y lleva a cabo milagros. La castidad de Tecla es la condición de posibilidad de su labor misionera y una opción que facilita la cohesión del grupo de mujeres.

## 6. CONCLUSIÓN

Una de las razones de las divergencias en torno a la valoración de las prácticas de las mujeres es la distinta importancia que ambas propuestas dan a los rasgos de *status*. Para el modelo pastoral, el rasgo de género es un rasgo primario de *status* por lo que condiciona el resto de los rasgos. En este sentido, su concepción con respecto al género es congruente con la concepción de la sociedad grecorromana. Sin embargo, el modelo de los oponentes ha incorporado la enseñanza de Gal 3,28 y parece colocar este rasgo por detrás de otros que considera más importantes como son la radicalidad en las opciones cristianas tal y como las concibe el movimiento de la «heterodidascalia». Quiere esto decir que, para las comunidades de HchPlTe o para los adversarios de CP, el rasgo de *status* derivado de un modo de vida ascético tiene más importancia que el rasgo de género. Sin embargo, en este mismo escrito se pueden advertir algunas de las tensiones que se produjeron a la hora de llegar a esta consideración del *status*. Así Tecla tiene que probar constantemente ante el apóstol itinerante que su condición de mujer (*status* de género) no es un obstáculo para su condición de discípula cristiana con autoridad y protagonismo activo; en realidad, todo el itinerario de Tecla es un intento de demostrar que las mujeres son capaces de cumplir con los requisitos de los rasgos primarios de *status* que la «heterodidascalia» ha impuesto. Por su parte, el autor de CP maneja los argumentos de la inconsistencia de *status* de las mujeres en beneficio propio y con suma maestría: haciendo uso del sistema de rasgos de *status* socialmente sancionado, estigmatiza cualquier intento de alterar tal sistema.

Por último, la sociología de la desviación ofrece un principio muy útil para mostrar la posible relación de CP y HchPITe<sup>99</sup>. En los estudios llevados a cabo sobre grupos desviados<sup>100</sup> se ha demostrado que la conducta desviada antecede a las motivaciones desviadas y a su justificación. Quiere esto decir que, durante el proceso de desviación, el grupo estigmatizado a partir de sus prácticas, comienza a elaborar un discurso legitimante de su comportamiento: a saber, la conducta desviada provoca motivaciones desviadas. Dados los antagonismos paralelos entre las prácticas de ambos modelos, es plausible pensar que las prácticas desviadas retratadas en HchPITe son las que aparecen estigmatizadas en CP. En este sentido, el grupo de la «heterodidascalia» habría compuesto el escrito apócrifo como justificación de unas prácticas que venían de antiguo. El hecho de que Tertuliano en torno al año 200 escriba en contra del carácter apogético de las prácticas de los desviados así lo confirma:

«Si los que leen los escritos que llevan falsamente el nombre de Pablo aducen el ejemplo de Tecla para mantener el derecho de las mujeres a enseñar y bautizar, hazles saber que el presbítero que escribió este documento en Asia, como si él pudiera añadir algo al prestigio de Pablo, fue apartado de su cargo, después de haber sido convicto y haber confesado que hizo aquello sin amor a Pablo»<sup>101</sup>.

El testimonio de Tertuliano muestra que el autor de CP fracasó en su intento de erradicar por completo las prácticas disidentes. El grupo de la «heterodidascalia» no sólo no se extinguió tras el ataque que supone el discurso de CP, sino que elaboró un documento legitimador en el que reconvirtió las críticas que habían sido vertidas contra él, aceptándolas e integrándolas en un sistema coherente de pensamiento y acción.

## BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Z., *La modernidad líquida*, Buenos Aires 2003.  
 BAUTISTA, E., *La mujer en la iglesia primitiva*, Estella 1993.  
 BECKER, H., *Los extraños: sociología de la desviación*, Buenos Aires 1971.

<sup>99</sup> Llama la atención el hecho de que ningún estudio haya considerado como argumento este postulado de la sociología de la desviación a la hora de evaluar la fecha de composición de los documentos.

<sup>100</sup> Cf. VALVERDE (2002).

<sup>101</sup> *Bau.* 17.

- BROOTEN, B. J., *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chicago 1982.
- CAMPBELL, J. K., *Honour, Family and Patronage*, Oxford 1974.
- CANTARELLA, E., *La mujer romana*, Santiago de Compostela 1991.
- CARDMAN, F., «Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity», en: KRAEMER, R. S. - D'ANGELO, M. R., *Women and Christian Origins*, New York 1999, 300-329.
- COTHENET, E., *Las cartas pastorales*, Estella 1991.
- COTTER, W., *Women's Authority Roles in Paul's Churches: Countercultural or Conventional?»: NT 36, 1994, 350-372.*
- COUSER, G.A., *God and Christian Existence in the Pastoral Epistles: Toward Theological Method and Meaning»: NT 42 (2000) 262-283.*
- DOUGLAS, M., *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*, Madrid 1978.
- DOWNES, D. J., «*Early Catholicism*» and *Apocalypticism in the Pastoral Epistles»: CBQ 67 (2005) 641-661.*
- ESLER, P. F., *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Estella 2006.
- ESTÉVEZ, E., *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Bilbao 2003.
- FERNÁNDEZ, P. A., *La casa romana*, Madrid 1999.
- GARNSEY, P. - SALLER, R., *El imperio romano. Economía, sociedad y cultura*, Barcelona 1991.
- GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1998.
- GONZÁLEZ, J., *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano*, Estella 2002.
- GOULDER, M., *The Pastor's Wolves. Jewish Christian Visionaries behind the Pastoral Epistles»: NT 38 (1996) 242-256.*
- GUIJARRO, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca 1998.
- JEFFERS, J. S., *The Greco-Roman World of the New Testament Era. Exploring the Background of Early Christianity*, Madison 1999.
- JOHNSON, L. T., *The First and Second Letters to Timothy*, New York 2001.
- KARRIS, R. J., *The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles»: JBL 92 (1973) 549-564.*
- KNOCH, O., *Die Testamente des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der spätneutestamentlichen Zeit*, Stuttgart 1973.
- KRAEMER, R. S., *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics*, Minneapolis 1988.
- LINTON, R., *El estudio del hombre*, México 1972.
- MACDONALD, D. R., *The Legend and the Apostle: the Battle for Paul in History and Canon*, Philadelphia 1983.
- MALINA, B. J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella 1995.
- MARSHALL, H. I., *The Pastoral Epistles*, New York 2004.

- MARTÍNEZ, E., *Cachorros de nadie*, Madrid 1999.
- MASSINGBERD, J. A., *A Note on Proto-Montanism in the Pastoral Epistles*: NTS (1970) 338-346.
- MEEKS, W., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, London 1983.
- MISSET-VAN DE WEG, M., «A Wealthy Woman Named Tryphaena: Patroness of Thecla of Iconium», en: BREMMER, J. N., *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen 1996, 17-35.
- NEYREY, J. S., *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts 1991.
- OSIEK, C. - BALCH, D. L., *Families in the New Testament World: Households and House churches*, Louisville 1997.
- PIETERSEN, L. K., *The Polemic of the Pastorals. A Sociological Examination of the Development of Pauline Christianity*, London-New York 2004.
- PIÑERO, A. - DEL CERRO, G., *Hechos apócrifos de los apóstoles, Vol II. Hechos de Pablo y Tomás*, Madrid 2005.
- POMEROY, S. B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, New York 1975.
- *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*, Oxford 1998.
- QUINN, J. D., *The Letter to Titus: A New Translation with Notes and Commentary and an Introduction to Titus, I and II Timothy, the Pastoral Epistles*, New York 1990.
- REISER, M., *Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen?*: Bib. 74 (1993) 27-44.
- ROSALDO, Z., *Women, Culture and Society*, Standford 2002.
- SARTRE, M., *El oriente romano. Provincias y sociedades provinciales del mediterráneo oriental, de Augusto a los Severos (31 a.C.-235 d.C.)*, Madrid 1994.
- TORJENSEN, K. J., *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, Córdoba 1996.
- TOWNER, P. H., *The Goal of our Instruction: the Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*, Sheffield 1989.
- TREVIJANO, R., *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Salamanca 1996.
- VALVERDE, J., *El proceso de inadaptación social*, Madrid 2002.
- VAN BREMEN, R., *The Limits of Participation*, Amsterdam 1996.
- WAGENER, U., *Die Ordnung des Hauses Gottes*, Tübingen 1994.
- WEBER, M., *Economía y sociedad*, Madrid 1993.
- WILKEN, R. L., *The Christians as the Romans Saw them*, London 1984.