

Aportes Bíblicos



Sexualidades y Nuevo Testamento

*Apuntes sobre poder,
género y religión*



*Daniel André Gloor
Hanzel José Zúñiga Valerio*

Revista de la Escuela de Ciencias Bíblicas
Universidad Bíblica Latinoamericana

No. 31 – Año 2019

PENSAR • CREAR • ACTUAR



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

ISSN 1659-2883

APORTES BÍBLICOS

es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción bíblico-teológica latinoamericana.

* * *

Daniel André Gloor. Suizo. Licenciado en Teología, Universidad de Zürich (Suiza); Theologiae Magistrum, Princeton Theological Seminary (EE.UU.); Doctor en Teología, Instituto Protestante de Teología, Montpellier (Francia). Ha trabajado como profesor de Sagrada Escritura en Camerún. Fue profesor de Nuevo Testamento y griego en la Universidad Bíblica Latinoamericana, en Costa Rica (2011-2013), y actualmente trabaja como profesor de Teología en Malasia.

Hanzel José Zúñiga Valerio es Licenciado en Ciencias de la Educación y Bachiller en Teología de la Universidad Católica de Costa Rica. Además, posee estudios de Biblia y Teología del Centre Notre Dame de Sion, Jerusalem, Israel. Es profesor en la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

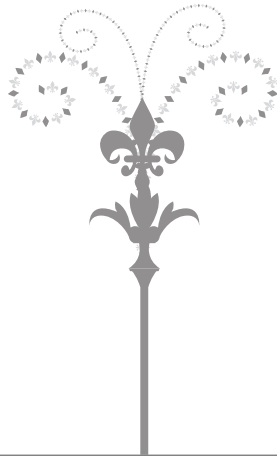


UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Sexualidades y Nuevo Testamento

*Apuntes sobre poder,
género y religión*

*Daniel André Gloor
Hanzel José Zúñiga Valerio*





UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
www.ubl.ac.cr

Copyright © 2019

Editorial SEBILA
Escuela de Biblia
Revista Aportes Bíblicos No. 31

ISSN 1659-2883

Producción: Escuela de Ciencias Bíblicas, UBL
Edición: José Enrique Ramírez-Kidd
Diagramación: Damaris Alvarez Siézar

Impreso en San José, Costa Rica
Setiembre 2019

Contenido

| | |
|---|----|
| Presentación | 5 |
| Introducción | 7 |
| Daniel Gloor: | |
| Sexualidad y religión en Grecia y Roma | 11 |
| Sexualidad en la religión griega y romana | 11 |
| • Deméter y Bona Dea | 11 |
| • El Falo | 12 |
| • Deidades del deseo | 14 |
| • Sexualidad y éxtasis | 15 |
| • La prostitución sagrada | 17 |
| El contexto mesopotámico y cananeo | 17 |
| El contexto bíblico | 18 |
| El contexto greco-romano | 19 |
| El Matrimonio | 20 |
| • Grecia | 20 |
| El matrimonio | 22 |
| El divorcio | 23 |
| • Roma | 24 |
| El matrimonio | 25 |
| El divorcio | 27 |
| La Pederastia | 28 |
| • Atenas | 28 |
| • Roma | 32 |

| | |
|--|----|
| Hanzel Zúñiga Valerio: | |
| Sexualidad y “estilo” de vida en el Nuevo Testamento | 34 |
| Las sociedades donde el cristianismo vio la luz | 34 |
| La familia patriarcal | 37 |
| Masculinidad y feminidad: identidades definidas por el poder | 41 |
| El cristianismo como estilo de vida | 44 |
| • Mujer y contexto social en el cristianismo | 46 |
| • Matrimonio y divorcio | 57 |
| La niñez abrazada como paradigma de la inversión | 59 |
| • En el mundo del Judaísmo del Segundo Templo | 60 |
| • En el mundo greco-romano | 62 |
| • En el cristianismo de los orígenes | 64 |
| • El Nuevo Testamento: ser niño/a y ser adulto | 66 |
| La familia de Jesús: un lugar queer | 68 |
| Conclusiones | 72 |
| Bibliografía citada | 77 |

Presentación

Sobra decir que la sexualidad es un tema polémico en nuestros contextos. No es extraño escuchar referencias a la Biblia en debates públicos y políticos sobre temas como el modelo de familia, el matrimonio igualitario, la educación sexual, la homosexualidad y las identidades de género entre otros. No nos preguntamos, sin embargo, cómo la sexualidad, el matrimonio y la familia se comprendían en el mundo del cual surgen los textos del Nuevo Testamento.

Una tarea importante de la interpretación bíblica, precisamente, es reconocer que la sociedad y cultura de donde surgen estas escrituras son distintas y distantes a las nuestras, y que no podemos abordar temas tan importantes como éstos hoy de igual modo que se hizo en la antigüedad. El estudio de las sociedades y culturas en las que surgen los textos bíblicos es fundamental para reconocer estas diferencias y para comprender los valores, los símbolos y los imaginarios religiosos, sociales y que permean los textos. Este número de Aportes Bíblicos busca contribuir a esta tarea con un acercamiento particular al tema de la sexualidad en el Nuevo Testamento.

El artículo de Daniel Gloor ubica la sexualidad y el matrimonio, en el contexto cultural y social del mundo greco-romano. Nos introduce a la sexualidad como aspecto importante de la cosmovisión religiosa. Lejos de ser algo privado e individual, la sexualidad tenía carácter social y se asociaba a la fertilidad, a la protección del mal y al ejercicio del poder.

Por su parte, Hanzel Zúñiga aborda el contexto social del movimiento de Jesús, y explora la relación entre dichas comunidades y el entorno cultural greco-romano. Es en este marco que explora el “estilo” de vida que propone el Nuevo Testamento, en particular en lo que se refiere a la sexualidad. Su análisis parte de la estructura de la familia patriarcal y la masculinidad en el entorno greco-romano, para explorar la transgresión radical de estos modelos en el movimiento de Jesús. Ello se evidencia, por ejemplo, en el papel de las mujeres y el abrazo a la niñez en los Evangelios. Finalmente, el autor introduce la familia de Jesús como un lugar que desafía y transforma la estructura de poder de la familia patriarcal y los roles de género, asumidos como “naturales”. Es nuestra esperanza que las rupturas propuestas por el movimiento de Jesús inspiren y fortalezcan nuestra búsqueda de bienestar, justicia, y equidad hoy.

Prof. Elizabeth Cook
Rectora

Introducción

En el contexto latinoamericano, la religiosidad juega un papel preponderante en la vida de las personas. Las decisiones morales, de naturaleza individual o social, son influidas por las creencias personales, sea de forma directa o indirecta. Pero dichas creencias son el resultado de una tradición de la que somos herederos/as donde el componente religioso es muy pesado y, a la vez, muy plural. Las mismas iglesias, que reproducen en sus liturgias, catequesis o escuelas dominicales estos criterios, se convierten en actores políticos en cuanto sostienen o destruyen las ideas que nuestros antepasados nos legaron. Su papel es más activo del que podemos percatarnos y esto es llamativo.

No siempre los estudios etnográficos o las encuestas de opinión toman en cuenta la variable “creencias” o “religión” para analizar las manifestaciones de los fenómenos sociales. Ninguna perspectiva de análisis, por más “laica” que sea, debería obviar o dejar de lado el papel que la socialización familiar y eclesial tiene en las decisiones políticas de los ciudadanos. Promover el valor de la separación Iglesia-Estado, Religión-Política, no significa negarse a analizar “lo religioso” como fenómeno social. Todo lo contrario, la mayor objetividad de un estudio nos exige sondear los motivos que llevan a las personas a pensar, actuar y creer determinados códigos de valores. Lo religioso, como realidad presente en la vida pública y privada, debe tomarse en serio. Precisamente lo personal y lo político se entrecruzan porque los valores religiosos están presentes en la toma de decisiones públicas de los/as

ciudadanos/as así como también están presentes en la vida privada, familiar y sexual.

Es en este sentido que las concepciones sobre la sexualidad, sus usos y prácticas, tienen relación con las realidades políticas. Los resultados electorales en Colombia, Perú y Costa Rica, así como las crisis políticas de Brasil, Guatemala y Argentina, evidencia algunas de las temáticas que inclinan la balanza en las decisiones de los/as votantes. No son tópicos referentes a políticas públicas, modelos económicos o el combate contra la corrupción, sino temas de moral sexual. La defensa de un modelo de familia, la del matrimonio heterosexual ante la aprobación del “matrimonio igualitario”, así como la condena a cualquier forma de aborto, inclusive aquel que puede poner en riesgo la vida de la madre, son las realidades que se le preguntan a los candidatos electorales y, de acuerdo con sus posiciones, se determina la emisión del voto. Como resultado de esto tenemos una segregación social entre dos sectores con concepciones éticas divergentes: unos amparados en las tradiciones eclesiales y en cierto tipo de lectura de la Biblia ya “normalizada” y otros que relativizan estas interpretaciones. No estamos tomando partida por una u otra opción. El amable lector tiene consciencia que esta lectura es una descripción de los procesos políticos recientes y que, ambos autores, tienen sus propias posiciones ya formadas. Pero sí es cierto que, para nosotros, es un imperativo ético colocar en el tamiz de la crítica los elementos teológicos que influyen en la toma de decisiones con respecto a temas de moral sexual y políticas de Estado. Los autores, como exégetas que son, quieren ofrecer una revisión del mundo cultural

donde nacieron los textos empleados para fundamentar posiciones religiosas y opciones políticas contemporáneas.

Por esta razón ofrecemos, en este nuevo número de “Aportes Bíblicos”, un análisis minucioso del entorno social donde fueron redactados los textos del Nuevo Testamento (NT), así como de los valores referentes a los grupos. Partiremos de las concepciones de sexualidad en el mundo greco-romano relacionadas con la religión, sus palabras fundamentales y sus significados, para evaluar vivencias y prácticas relacionadas con la manutención de las familias y del culto a los dioses y diosas. También abordaremos la concepción de dos instituciones sociales como lo son el matrimonio y la pederastia en dicho contexto. En la segunda parte del estudio, trazaremos un puente con el mundo del judaísmo del Segundo Templo donde han sido redactadas las cartas de Pablo y la mayor parte del NT. A partir de la antropología cultural estudiaremos las relaciones entre clanes, la forma de comprender el poder y la reproducción de este en las relaciones sociales.

Finalmente, presentaremos una reflexión teológica que trata de conectar las vivencias de los/as primeros/as cristianos/as con las de quienes se dicen seguidores de Jesús hoy. ¿Qué tanto de las creencias y prácticas referidas a la sexualidad son asumidas a partir del NT? ¿Qué tan válida es la posición de quien traslada un texto de un contexto a otro, con valores y situaciones sociales divergentes, sin tomar consciencia de su entorno vital? Cuando hablamos de “sexualidad”, “relaciones”, “homosexualidad”, “incesto”, entre otros términos, ¿estamos hablando

de lo mismo que tenían en mente los autores de la Biblia? Creemos que una reflexión como esta puede ayudar a colocar el debate social en su lugar correspondiente. Queremos subrayar la distancia que existe entre el mundo bíblico y nuestro mundo para desarrollar debates fundamentados sin hacer decir a los textos cosas que no dicen.

Las creencias personales heredadas juegan un papel importantísimo en la vivencia de la sexualidad. Decíamos al inicio que la religión y sus prácticas influyen directamente las intervenciones políticas de los/as ciudadanos/as. Cuando la religión presiona hacia la “confesión” pública de lo privado, cuando las creencias impulsan debates sociales sobre la “carne”, es cuando la vivencia de la sexualidad se convierte en una forma de control social¹. El triángulo poder-género-religión debe llamarnos la atención porque cuando el debate público asume textos religiosos e interpretaciones eclesiales referidas al sexo sin tener en cuenta lo que dichos textos quisieron decir a sus primeros oyentes caemos en un desfase. En el presente “Aportes” trataremos de dibujar un panorama que sirva de base para entender, más o menos acertadamente, lo que esos primeros oyentes entendieron y practicaron.

¹ Cf. M. Foucault. *Histoire de la sexualité*. Tome IV: *Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard. 2018, p. 101.

Sexualidad y religión en Grecia y Roma

*Daniel André Gloor**

Sexualidad en la religión griega y romana²

La existencia de una relación dinámica entre la sexualidad humana y la fertilidad natural es parte de la cosmovisión del Mediterráneo antiguo. Según esta visión del cosmos, los rituales que involucran temas sexuales pueden afectar los cultivos y la ganadería. Así, en el mundo greco-romano existe una relación estrecha entre la sexualidad y la religión. A veces se enfatiza más el punto de la fertilidad y otras veces la experiencia sexual misma.

• *Deméter y Bona Dea*

El culto griego de Deméter y Koré /Perséfone es un ejemplo claro de aquellos casos en donde la sexualidad se encuentra en un contexto

* Daniel André Gloor. Suizo. Licenciado en Teología, Universidad de Zürich (Suiza); Theologiae Magistrum, Princeton Theological Seminary (EE.UU.); Doctor en Teología, Instituto Protestante de Teología, Montpellier (Francia). Ha trabajado como profesor de Sagrada Escritura en Camerún. Fue profesor de Nuevo Testamento y griego en la Universidad Bíblica Latinoamericana, en Costa Rica (2011-2013), y actualmente trabaja como profesor de Teología en Malasia.

2 Cf. J. Larson. "Sexuality in Greek and Roman Religion": Th. K. Hubbard (ed.). *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Malden y Oxford: Wiley Blackwell. 2014, p. 214-229.

religioso para promover la fertilidad. Durante el festival de las Tesmoforias, las matronas de Atenas se reunían para realizar acciones en beneficio de los cultivos de cereales. Estas acciones incluían la preparación de pasteles hechos en forma de genitales y otras curiosidades similares de carácter sexual. Además, las matronas sacrificaban un lechón y lo colocaban en un pozo para descomponerse junto con otros pasteles que representaban los genitales masculinos. Antes de la siembra de otoño, las matronas tomaban los restos del lechón y los mezclaban con las semillas. La palabra griega para el lechón, *choiros*, también se refiere a los genitales femeninos.

El festival de la diosa romana *Bona Dea* ("Diosa Buena"), que tenía lugar en el mes de diciembre, tenía mucho en común con el festival de las Tesmoforias: la dimensión secreta, la segregación por género, el énfasis en la participación de mujeres casadas que eran prominentes en la sociedad romana y la prohibición de tomar afrodisíacos como, por ejemplo, la planta de Venus, el mirto. Se combinaban estas características con una libertad sexual estimulada por el consumo de vino. El festival de la diosa *Bona Dea* era supervisado por las vírgenes Vestales cuya presencia garantizaba la pureza y la santidad. Al contrario del festival de las Tesmoforias, este festival no tenía una relación clara con la fertilidad agrícola. El comportamiento sexual de las mujeres prominentes de la élite romana simbolizaba el bienestar del estado romano. El festival de la *Bona Dea* mostraba, por una parte, el poder de la sexualidad femenina pero, por otra parte, subrayaba la necesidad de controlar esa sexualidad.

- *El Falo*

El poder sobrenatural y protector del falo era aceptado en tanto en la cultura griega como en la romana. A menudo se adoraba al dios griego Hermes en la forma de una columna decorada con una cabeza y genitales erectos. Se erigían estas columnas fuera de las casas y en cruces de calles, así demarcaban físicamente los espacios bajo la protección del dios Hermes.

En la ciudad de Pompeya y otras ciudades romanas se tallaba el falo encima de la puerta y en las paredes exteriores de las tiendas. Se gravaba en adoquines y se colgaba en las ventanas. Los romanos llevaban amuletos con falos de oro y de coral para protegerse contra el mal de ojo.

El ritual del dios griego Dionisio usaba a menudo imágenes que tenían la forma de un falo. Durante las procesiones, se llevaban palos con falos encima. Dionisio era el responsable del crecimiento de las plantas y la abundancia de líquidos que dan la vida. En el caso del culto de Dionisio, el falo no simbolizaba tanto la fertilidad como un poder expresando la ambigüedad de la experiencia dionisiaca. El falo actuaba independientemente de la voluntad de su dueño; por eso, el arte greco-romano representa falos en forma de animales, como si fueran criaturas independientes con voluntad propia. Aunque el falo funcionaba como el instrumento a través del cual el varón expresaba su deseo y tomaba posesión del otro o de la otra, paradójicamente, el varón no podía controlarlo. Al contrario, el falo se tornó en el medio por el cual el varón mismo podía ser poseído y perder el dominio de sí mismo. Por eso, Dionisio mismo, el dios que poseía a sus adoradores, a menudo era representado como un falo.

En Roma, el falo tenía diferentes papeles cúltricos que se referían a la protección y la procreación. El dios Liber, que fue identificado por los romanos con Dionisos, fue celebrado con un falo que se ponía en el carro (como en el mundo griego). El dios Liber era la deidad que liberaba el semen del varón durante el acto de la procreación. Las matronas romanas adornaban el falo del dios Liber con guirnaldas para impulsar la concepción. El falo era también un talismán que aseguraba el crecimiento de los cultivos y alejaba los poderes de brujería de los campos.

El culto griego de Príapo se introdujo en Italia en el siglo III a.e.c. Príapo, hijo putativo de la diosa Afrodita y del dios Dionisio, tenía un

falo extremadamente grande. Debido a ello, los romanos colocaban su imagen en los huertos para asustar a los intrusos que quisieran robar sus productos agrícolas. Los romanos, que apreciaban esta divinidad, sincretizaron a Príapo con una deidad romana más antigua que se conocía como Mutuno Tutuno, nombre que se refería al falo erecto. Este dios, que llegó a ser tema frecuente en la polémica cristiana, presidía un rito nupcial que promovía el embarazo y durante el cual la novia se sentaba sobre el falo enorme del dios.

• *Deidades del deseo*

Los antiguos percibían el deseo sexual como un principio cósmico personificado en deidades que representaban el poder primordial. En la cosmogonía y filosofía griegas, Afrodita y Eros eran dos de las deidades más antiguas. Su llegada hizo posible la generación del cosmos.

En la Atenas arcaica, un altar dedicado al dios Eros se encontraba en la entrada de la Academia del amante de Hipias, tirano de Atenas en los años 527-510 a.e.c. En la cultura griega, Eros asumía el papel del amado, es decir del joven atractivo y amado. De este modo, el mito y culto de Eros incluían tanto el amor homosexual como el heterosexual. Eros era adorado a menudo junto con la deidad principal del deseo sexual, Afrodita.

En Corinto, en Atenas y en muchos otros lugares, Afrodita era conocida como Urania ("celestial"). Para los griegos, el título 'Urania' evocaba el nacimiento de la diosa de los genitales de Uranios ("padre cielo"). Los griegos también asociaron el título 'Urania' con los supuestos orígenes orientales de Afrodita ya que Ishtar y Astarté eran conocidas como las "Reinas del Cielo" y también eran hijas del dios cielo. 'Afrodita Pandemos' ('Afrodita de todo el pueblo') era otro título cultico muy difundido de esta diosa. En la obra de Platón, *El banquete* (180d-181c), Pausanias distingue entre 'Urania' y 'Pandemos' como dos diosas distintas: 'Urania' es la diosa celestial que representa el amor pederasta y platónico;

‘Pandemos’ se relaciona con las pasiones heterosexuales y carnales. Cada una tiene su propio Eros; sin embargo, no existe ninguna evidencia de que esta distinción refleje prácticas culturales. El epíteto ‘Pandemos’ es relacionado a la función política de Afrodita como diosa que une a los ciudadanos/as en armonía.

Los poetas y artistas romanos representaban a la diosa Venus como una reencarnación de Afrodita si bien, Venus tenía un carácter propio. La diosa Venus no se incluye en los primeros calendarios festivos en Roma, tampoco tenía un *flamen*, es decir un sacerdote asignado a las deidades romanas más antiguas. Los primeros templos de Venus en Roma solamente datan del siglo III a.e.c. Al contrario de la diosa griega Afrodita, los placeres sexuales fueron excluidos del culto de la diosa Venus. En su lugar, el culto antiguo de esta diosa se enfocaba en la regulación del comportamiento sexual de las matronas de Roma. El culto a Venus tenía la meta de alejar los corazones de las vírgenes y mujeres de Roma del libertinaje para que vivieran en humildad.

El poeta romano Lucrecio (siglo I a.e.c.), en su obra *Sobre la naturaleza de las cosas* (1,1-28), describe a Venus como una madre cósmica. A través de ella, el principio de generación se expresaba en todas las cosas vivas. La Venus cósmica sin embargo, es ante todo la madre de Eneas, héroe de la guerra de Troya y de su raza. Al ser considerada la matrona de Pompeyo, César y Augusto, adquirió nuevamente su función de diosa tutelar y benefactora de grandes personalidades. Su papel político era distinto del de la diosa Afrodita que promovía la armonía cívica.

• *Sexualidad y éxtasis*

Otro tipo de conexión entre la relación erótica con la deidad se encontraba en el éxtasis religioso. En distintas culturas se solía comparar el contacto extático con un dios o una diosa con una relación matrimonial o sexual. Que el éxtasis dionisiaco tenía un componente erótico es claro. Ésta era precisamente, una de las razones que explicaban las actitudes

ambivalentes respecto del culto a Dionisio. No sabemos si las mujeres experimentaban el éxtasis dionisiaco como un encuentro erótico con su dios; pero en cuanto a los varones, la experiencia extática con Dionisio parecía afirmar el vigor sexual del varón y un 'falicismo' agresivo en el cual el dios Dionisio tenía el papel del consorte pasivo.

En contraste con el ambiente fálico del culto a Dionisio, la adoración de Cibele, diosa de la Madre Tierra, tenía una característica muy distinta: sus devotos masculinos más entusiastas eran castrados. En la tierra natal de Cibele, Asia Menor, los sacerdotes no se caracterizaban por ser eunucos, ya que otras diosas de Anatolia como Hécate de Lagina (*diosa* de las encrucijadas y guardiana de la frontera entre el mundo de los humanos y espíritus) y Artemisa de Éfeso también tenían eunucos a su servicio.

El culto a Cibele fue llevado a Roma bajo el patrocinio del gobierno romano en el año 205/204 a.e.c. Ahora bien, el festival de la primavera (Megalesia) y el clero de Cibele fueron cuidadosamente regulados; sus sacerdotes eunucos así como la naturaleza extática y la popularidad del culto fueron desaprobados. Los eunucos del culto a Cibele en Roma se vestían con ropa de mujer, adornados con pequeñas imágenes de Cibele y su consorte Atis. Así, los sacerdotes de Cibele rechazaban la masculinidad y adoptaban una nueva identidad de género.

A los ciudadanos romanos les estaba prohibido por ley escoger este camino de devoción religiosa. La élite romana masculina tenía aversión a este tipo de sacerdocio y consideraba a los eunucos de Cibele hombres moralmente pervertidos. En el contexto de Anatolia, donde ser eunuco no era considerado un comportamiento pervertido, un sacerdote del culto a Cibele podía hacer una carrera digna en uno de los santuarios de la diosa. La auto-castración de los sacerdotes de Cibele se concebía como una forma de sacrificio. Demostraba que el éxtasis de la diosa proveía una inmunidad milagrosa contra el dolor y daba acceso a los poderes divinos. En el contexto greco-romano sin embargo, ser eunuco

era un estilo de vida opuesto a la cultura dominante, ya que el eunuco cortaba todo lazo previo con su comunidad y su familia.³

- ***La prostitución sagrada***

La prostitución sagrada se entiende como un acto sexual ejecutado por pago como parte de un rito cultural. Al igual que en el caso del canibalismo y del sacrificio de niños y niñas, las culturas judeo-cristianas consideraban la prostitución sagrada como una característica escandalosa del comportamiento de los extranjeros.

El contexto mesopotámico y cananeo

La práctica de la prostitución sagrada está atestiguada en relación con las diosas Ishtar (diosa babilónica del amor, la belleza, la vida y la fertilidad) y Asherah (Diosa Madre). El origen de esta práctica se vincula con el rito de fertilidad, algo muy importante en civilizaciones que nacieron en las duras condiciones geográficas del desierto. La prostitución sagrada celebraba el dominio de la sexualidad de la diosa. Así, una categoría de funcionarias del culto asociado con estas dos divinidades, servía específicamente como prostitutas o *hieródulas*, que en griego que significa "esclavas sagradas". Tener sexo con alguna de estas prostitutas era un acto ritual con significado religioso. Aunque había todo un ritual que separaba esa cópula sagrada del placer, el placer físico era parte de la ceremonia religiosa.

Por consiguiente, ciertas mujeres tenían papeles culturales especiales en relación con Ishtar y otras diosas. Sin embargo, los textos asirios, babilónicos y bíblicos no ofrecen ejemplos claros de prostitutas cuyas

³ Cuando Pablo escribe la carta a los Gálatas, él se refiere a la práctica de la auto-castración diciendo: "¡Ojalá que se mutilaran los que os perturban!" (Gálatas 5,12). Con esta afirmación, Pablo se refería a aquellos de sus oponentes que habían llegado a las comunidades cristianas de la provincia de Galacia con la idea de imponer la circuncisión.

transacciones sexuales fuesen parte de un rito. Es muy probable que nuestro concepto de la prostituta sagrada no corresponda a los papeles más sutiles y complejos de las mujeres asirias, babilónicas y cananeas en relación con sus diosas.

El contexto bíblico

En la Biblia hebrea se encuentra un texto clave en relación con la prostitución sagrada que desgraciadamente no comprendemos del todo. El texto es Génesis 38, donde se describe a Tamar como prostituta (*zônâh*) y prostituta sagrada (*q^edesha*). Tamar era viuda, su esposo era Er, el primer hijo de Judá, patriarca de la tribu del mismo nombre y quien tenía otros dos hijos, Onán y Selá. Basándose en la ley del levirato, Onán debería casarse con Tamar para dar un heredero a su hermano Er; pero Onán no quiso cumplir con esta práctica y después de un cierto tiempo él también murió. Selá era muy joven y no podía por ello, casarse con Tamar. Por eso, Judá tomó la decisión de enviar a Tamar a su casa paternal. Tamar continuaba la vida de una viuda esperando la decisión de Judá para casarse con Selá y dar un heredero a su difundo marido. Sin embargo, Tamar nunca escuchó nada de parte de Judá.

Cuando Tamar escuchó que Judá, viudo entonces, subió a Timná para esquilarse su rebaño, ella se disfrazó y se sentó en la puerta de entrada del pueblito de Enaín que estaba en el camino a Timná. Judá, viéndola, la tomó por una prostituta (*zônâh* v 15) y se acostó con ella; pero antes de ello, Tamar le pidió un pago. Judá le prometió un cabrito. Más tarde, Judá envió a su amigo Jirá, el adulanita, para entregar el cabrito a la prostituta. Cuando Jirá llegó al pueblito de Enaín, preguntó por la prostituta; sin embargo, Jirá no emplea el mismo término usado en el v 15 para referirse a Tamar. Jirá usa ahora la palabra *q^edesha*, que significa 'prostituta sagrada' (v 21). Regresando al lugar donde estaba Judá, le dijo que no existía ninguna prostituta (*q^edesha*; v 22) en ese pueblo. No obstante, como resultado del contacto sexual entre Judá y Tamar nacieron dos gemelos, Peres y Zéraj. De este modo, por medio de

astucia e ingenio, Tamar logró dar un heredero a su esposo difunto y así asegurar su nombre y su descendencia.

En cuanto a nuestro tema, lo interesante e importante es el estatus social que se da a Tamar en el relato. El narrador, por supuesto un israelita, la considera como una *zônâh* (v 15), es decir una mujer que tiene sexo ilícito; por otro parte, el amigo de Judá, Jirá, un no israelita, la considera una *q^edesha* (v 21s), un término que se refiere específicamente a la prostituta sagrada que participaba en los ritos de fertilidad. No sabemos con certeza a qué se debe este cambio de término ¿es posible que en un pueblo mixto, es decir con habitantes israelitas como Judá y cananeos como su amigo Jirá, no se distinga entre estos dos tipos de prostitución? o más bien ¿Sería que Jirá usa una palabra más respetuosa que el autor israelita como lo sugiere Westermann?⁴ No lo sabemos. Lo que sabemos es que la prostitución sagrada no era una realidad desconocida en los tiempos de los patriarcas.

El contexto greco-romano

En el mundo greco-romano, el ejemplo mejor conocido de la prostitución sagrada lo tenemos con la diosa Afrodita en Corinto. Existen textos que indican que las mujeres debían ejecutar actos sexuales por pago bajo el patrocinio de la diosa Afrodita. Además, estos textos enfatizan la piedad de individuos o grupos quienes, en caso de que su voto se cumpliera, prometían donar una mujer a al culto de Afrodita con el propósito de servir como prostituta sagrada. Estrabón (geógrafo e historiador griego; 63 a.e.c. - 23 d.e.c.) escribió que tanto hombres como mujeres dedicaban esclavas sagradas (*hieródulas*) a la diosa Afrodita y que el santuario poseía en un tiempo más de mil de estas cortesanas, que eran una fuente mayor de ingresos.⁵

4 Cf. C. Westermann. *Genesis 37-50*. Minneapolis: Augsburg Publishing House. 1986.

5 Debido a la gran popularidad de la diosa Afrodita en Corinto y su relación con la prostitución sagrada, Pablo escribió el himno al amor en el capítulo 13 de la primera

En conclusión, en cuanto a la relación entre la sexualidad y la religión greco-romana, se puede decir que la sexualidad intensificaba la relación afectiva entre el adorador/a y la deidad, y su práctica era parte de las experiencias extáticas. Muchos de estos rituales creaban un espacio para la transgresión temporal de los controles sociales, porque el comportamiento sexual, especialmente el de las mujeres, estaba ligado a diversas restricciones. Para ciertos individuos con funciones culturales especiales, como las vírgenes Vestales o los sacerdotes eunucos (*galli*) de la diosa Cibele, la ambigüedad de género y la renuncia sexual eran elementos importantes para asumir una nueva identidad personal y un estatus sagrado. Como muchas otras tradiciones politeístas y en contraste con las religiones monoteístas, ambas religiones (griega y romana), reconocían la sexualidad como un aspecto fundamental de la cosmología, el comportamiento divino y la experiencia humana.

El Matrimonio⁶

La palabra 'matrimonio' tiene como raíz la palabra latina *mater* que significa *madre*. La palabra 'matrimonio' señala la principal finalidad del matrimonio: tener hijos que mantengan las costumbres familiares.

- ***Grecia***

Ante todo, el matrimonio en la Grecia clásica era una transacción entre hombres, es decir, entre el padre de la novia y el futuro esposo. Aunque la novia no tenía nada que decir en cuanto a la elección de su futuro esposo, a menudo ella lo conocía ya que podía ser era un pariente (primo o tío).

carta a los corintios. En el contexto de esta carta, el himno no tiene ninguna conexión con el matrimonio sino con los dones espirituales. El amor es la base de todos los dones del Espíritu Santo.

6 Cf. A. Glazebrook & K. Olson. "Greek and Roman Marriage": Th. K. Hubbard, (ed). *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Malden y Oxford: Wiley Blackwell. 2014, p. 69-82.

En la Grecia clásica, la novia tenía usualmente menos de 15 años cuando se casaba y normalmente carecía de experiencia. A diferencia de la novia, el novio tenía alrededor de 30 años, estaba integrado a la vida política y económica de la comunidad, y tenía una identidad social independiente. La diferencia de edad entre la novia y el novio aseguraba que el esposo tuviera la autoridad en la relación matrimonial y fuera la cabeza de la familia.

El matrimonio era el momento más importante de la vida de una mujer griega libre y suponía un auténtico cambio social. Era a través del matrimonio que las mujeres griegas libres adquirían un rol social, privilegios y un compañero sexual.

A diferencia de las mujeres griegas libres, el papel de los varones griegos libres no dependía del matrimonio y los varones no estaban limitados a tener sexo solamente con sus esposas. Sin embargo, para los varones el matrimonio resultaba una obligación importante que debían cumplir para poder transmitir su estatus social al heredero y asegurar así la continuidad de la familia. La ley ateniense prácticamente obligaba al matrimonio pues los derechos políticos de los solteros quedaban disminuidos.

El matrimonio era la manera más efectiva de controlar a una mujer y su sexualidad. El dominio de sí mismo era una característica que definía al ciudadano, es decir al hombre griego libre, y se consideraba algo innato al hombre mientras que decía que la naturaleza de la mujer carecía de esta cualidad. La tutela, el matrimonio y los códigos de comportamiento como, por ejemplo, colocarse un velo en público, eran la manera más efectiva para controlar los deseos de la mujer.

Los objetivos principales de un matrimonio en la Grecia clásica eran los siguientes: (1) transmitir identidad y estatus social; (2) mantener redes sociales; y (3) proveer herederos legítimos a través de la producción de hijos.

El matrimonio

El matrimonio en la Grecia clásica no era considerado como un acto legal formal porque no existía un registro administrativo del mismo. La fecha del matrimonio se escogía con sumo cuidado. Era recomendable que fuese un día de luna llena y en el mes de enero. El matrimonio consistía de una serie de eventos atestiguados por la familia y la comunidad local. Empezaba con los esponsales, durante los cuales el padre prometía su hija a su futuro esposo. El padre invitaba a sus amigos a dar testimonio de la entrega de la novia al novio.

El ritual del matrimonio duraba tres días. El primer día, la novia dedicaba su cinturón de la niñez a la diosa Artemis. La novia también daba ropa, un mechón de su cabello y juguetes de su niñez a otras diosas. Este gesto simbolizaba su despedida de la niñez y la transición a la edad adulta. Después, la novia recibía un baño purificador con agua procedente de un río sagrado. Finalmente, ese mismo día, se preparaba para la boda.

La boda tenía lugar el segundo día. Para la novia, los símbolos de la boda estaban relacionados con la tierra y la muerte. El cuerpo de la novia era como un campo que tenía que ser arado. Durante la boda, el padre entregaba la novia al novio con las palabras: "Yo le doy mi hija para ararle con niños y niñas legítimos". La asociación entre el matrimonio y la muerte era una realidad para la mujer debido a la alta tasa de mortalidad durante el parto. Para la novia, el matrimonio significaba adquirir una nueva identidad y morir así a su personalidad anterior para renacer de nuevo.

La ceremonia matrimonial empezaba con un sacrificio por parte del padre de la novia. La ceremonia incluía un banquete en la casa de la novia. Después, en la tarde, había una procesión de la novia y el novio hasta su nueva casa. Esta procesión iba acompañada por antorchas y canciones. Esta procesión transformaba el matrimonio en un evento

público. Cuando la novia llegaba a su nueva casa, era recibida por sus suegros con un pastel nupcial y derramaban dátiles, nueces e higos sobre su cabeza. Otras fuentes dicen que los dátiles, nueces e higos se derramaban sobre el lecho nupcial de los novios.

La prenda más importante de la novia era el velo que simbolizaba su condición de virgen. El momento crucial de la boda era el momento cuando la novia levantaba su velo para mirar a los ojos de su esposo. Este gesto significaba que ella aceptaba el matrimonio y a su esposo. Luego, el novio la llevaba por la muñeca a la alcoba, es decir al lecho nupcial. Este gesto señalaba la autoridad del esposo y su papel como esposo. En la alcoba, el novio se desataba el cinturón como paso previo a la consumación del matrimonio. El próximo día, es decir el tercer día del ritual del matrimonio, la novia como dueña de su nueva casa recibía a sus padres y otros parientes que traían regalos.

El divorcio

Como la meta del matrimonio era la producción de herederos legítimos, la virtud sexual era la calidad más importante de la mujer. Cualquier actividad sexual externa al matrimonio era considerada como transgresión sexual o adulterio.

A diferencia de la mujer, el hombre no estaba limitado a su esposa como compañera sexual. El esposo podía tener relaciones sexuales con sus esclavas o esclavos, prostitutas comerciales y otros jóvenes varones; pero no podía tener relaciones sexuales con la esposa de otro ciudadano. Tal acto era considerado como adulterio y era severamente castigado. Era permitido de parte del esposo matar al hombre que tuviera sexo con su esposa. La ley griega consideraba al varón como el compañero activo y el verdadero criminal. La esposa tenía solamente un papel pasivo y era la víctima del adulterio. Sin embargo, la ley griega requería que el esposo se divorciara de su esposa. La esposa perdía su estatus y sus privilegios como ciudadana: no podía adornarse y le quedaba prohibido

asistir a celebraciones y sacrificios públicos. Si ella no respetaba estas restricciones, cualquier ciudadano podía quitarle la ropa y las joyas y pegarle con impunidad.

Entre las causales de divorcio para el esposo estaba, además del adulterio, la falta de descendencia. De hecho, el esposo podía divorciarse de su mujer sin tener que alegar motivo alguno. A su vez, la esposa solamente podía divorciarse de su esposo por el maltrato físico. Después del divorcio, la mujer regresaba a la casa paterna con su dote. La dote no era un requisito del matrimonio; de hecho, era la herencia legal de la novia. En caso del divorcio, la novia conservaba la dote. Ella o sus parientes tenían que registrar el divorcio en la administración mientras que el esposo solamente despedía a la mujer de su casa.

- *Roma*

Las mujeres romanas se casaban en su adolescencia mientras que los varones se casaban cuando tenían más de veinte años (como en Grecia). Según la ley romana, una mujer podía casarse a la edad de doce años porque los romanos pensaban que esta edad era el comienzo de la menstruación. Pero, los esponsales podían tener lugar más temprano cuando todavía eran niño y niña, aunque el emperador Augusto limitó los esponsales a dos años. Durante los esponsales, el futuro marido entregaba a la novia un anillo que se colocaba en el dedo anular de la mano izquierda.

Como en la Grecia clásica, la dote no era un requisito para el matrimonio. Sin embargo, muchos romanos sentían una obligación social muy fuerte de dar una dote porque un matrimonio sin dote podía aparecer como un concubinato. En caso de divorcio, la dote tenía que ser devuelta a la esposa o a su familia (como en Grecia). Según la ley romana, el esposo tenía el derecho de guardar una parte de la dote bajo ciertas circunstancias, como la mala conducta sexual de la esposa o si había niños o niñas del matrimonio.

El matrimonio

El matrimonio era una cosa privada y no tenía que ser ratificado por el estado o una institución religiosa. Sin embargo, muchas parejas romanas consideraban la ceremonia matrimonial como un rito visible y práctica que probaba la legitimidad del matrimonio.

La fecha de la boda se fijaba con mucho cuidado, evitando los días de mal augurio. No debía ser celebrado en mayo porque el mes estaba vinculado con los muertos. El mes preferido era el mes de junio.

El ritual del matrimonio duraba tres días. La víspera de la boda, la novia consagraba sus juguetes a las diosas. Tenía una prenda especial: un velo de color anaranjado (como las llamas del fuego). Bajo su velo, la novia portaba una corona de hierbas y flores. La novia se ponía zapatos amarillos, que era un color femenino en la antigüedad porque se hacía del tinte de azafrán, que era usado para curar males femeninos como dolores menstruales. El traje de la novia era una túnica blanca, larga hasta los pies, ceñida por un cinturón. Las novias ricas usaban joyas.

La primera parte de la ceremonia tenía lugar en la casa del padre de la novia, que era decorada con flores y adornos vegetales. Los amigos y clientes del padre se reunían en la casa de su patrón. Durante la ceremonia, los padres de la novia la entregaban al novio. El momento más solemne era cuando la matrona, casada una sola vez, unía la mano derecha de los novios, una sobre otra, como símbolo de fidelidad. La nueva pareja ofrecía un sacrificio que normalmente era un cerdo. Seguidamente el contrato nupcial era presentado por el sacerdote y firmado por diez testigos. En el momento de la firma, los invitados gritaban: "¡Buena suerte!". Más tarde tenía lugar el banquete, pagado por el novio. Después del banquete, el novio fingía arrancar a la novia de los brazos de la madre mientras sus familiares simulaban lloros y

lamentos, recordando así el rapto de las Sabinas.⁷ A continuación, se formaba un cortejo que conducía a los novios hacia su nueva casa. Las personas que asistían a la procesión tiraban nueces, simbolizando la fertilidad que se esperaba de la novia. La novia o su asistente llevaban un huso y una rueca que simbolizaban su papel como tejedora.⁸ El novio y los invitados cantaban versos obscenos, es decir, cantos picantes al tiempo que portaban antorchas. Cuando la procesión llegaba a la nueva casa, la novia rozaba el portal con grasa y aceite y lo marcaba con lana, reforzando así su papel como esposa. Después, cruzaba el portal.

Como la base del matrimonio era la procreación de niños y niñas, la primera unión sexual era una parte importante de la ceremonia. La cámara nupcial era decorada con símbolos de la fertilidad: flores, plantas y frutas. La mañana siguiente, la novia salía del lecho nupcial y hacía ofrendas a los *lares* y *penates*, los dioses y las diosas ancestrales de su nueva casa. En espera del heredero, a la mujer casada se la llamaba *uxor* (*nymfê* en Grecia); y cuando ya tenía un hijo, se le daba el nombre de *mater* (*gynê* en Grecia).

7 El “Rapto de las Sabinas” es un episodio mitológico que describe el secuestro de mujeres de la tribu de los sabinos por los fundadores de Roma. Según el mito, en la Roma de los primeros tiempos había muy pocas mujeres. Para solucionar esto, Rómulo, su fundador y primer rey, organizó unas pruebas deportivas en honor al dios Neptuno, a las que invitó a los pueblos vecinos. Acudieron varios de ellos, pero los de una población, la Sabinia, eran especialmente voluntariosos y fueron a Roma con sus mujeres e hijos precedidos por su rey. Comenzó el espectáculo de los juegos y, a una señal, cada romano raptó a una mujer, y luego echaron a los hombres. Los romanos intentaron aplacar a las mujeres convenciéndolas de que sólo lo hicieron porque querían que fuesen sus esposas, y que ellas no podrían menos que sentirse orgullosas de pasar a formar parte de un pueblo que había sido elegido por los dioses. Las sabinas pusieron un requisito a la hora de contraer matrimonio: en el hogar, ellas sólo se ocuparían del telar, sin verse obligadas a realizar otros trabajos domésticos, y se erigirían como las que gobernaban en la casa.

8 Encontramos la misma imagen en la cultura hebrea en el libro de los Proverbios 31 (“La mujer ideal”): “Echa mano a la rueca y sus dedos manejan el huso.” (31,19).

En la sociedad romana, no todos podían tener un matrimonio legal. Esa posibilidad era limitada por la edad, el acuerdo y el estatus: bajo las leyes de Augusto, senadores y mujeres senatoriales tenían prohibido casarse con libertos o libertas, actores, prostitutas, proxenetas o gladiadores. Los esclavos no podían casarse legalmente ni tampoco los soldados. Los oficiales en las provincias romanas, como por ejemplo Poncio Pilato, no podían casarse con mujeres provinciales. De hecho, casarse legalmente solo era posible para una persona que tenía el “derecho de matrimonio” (*ius connubii*). Este derecho era el privilegio de los ciudadanos romanos como, por ejemplo, Pablo y algunos aliados romanos como, por ejemplo, Herodes.

El divorcio

Divorciarse era una cosa fácil y probablemente frecuente. El divorcio, como el matrimonio, era un acto privado. Solamente requería la intención de no quedarse casado. No se necesitaba una ratificación legal para divorciarse. Normalmente, el esposo o la esposa informaban al otro oralmente o por escrito de su intención. Aunque el esposo o la esposa podían terminar el matrimonio, la esposa no podía enjuiciar a su esposo por adulterio. Sin embargo, una esposa perjudicada podía obtener un divorcio, por ejemplo, si el marido había perdido la ciudadanía romana o si la esposa no tenía noticias de su esposo durante cuatro años seguidos si éste era militar.

A diferencia de la esposa, el esposo podía enjuiciar a su esposa por adulterio. En cuanto al amante de la esposa, el esposo podía darle una paliza, violarle de diferentes maneras, pedir a los esclavos orinar sobre él o incluso castrarle. Si el amante era de un estatus social bajo e hizo el amor con la esposa en la casa matrimonial, el esposo podía matarle. En seguida, el esposo debía divorciarse de su esposa sin demora. Como en Grecia, el esposo también podía divorciarse en caso de falta de descendientes. En el caso del divorcio, los niños y las niñas se quedaban con el padre.

La Pederastia⁹

- *Atenas*

La palabra 'pederastia' proviene del griego antiguo *paiderastia*, palabra compuesta de *pais* (joven, muchacho) y del derivado *eran* (amar). Así la palabra 'pederastia' significa "amor de muchachos". La palabra refiere a una costumbre griega antigua de relaciones eróticas entre un hombre adulto (*erastês* 'amante'; plural *erastai*) y un adolescente (*erômenos* 'amado'; plural *erômenoi*) o *paidika* (cosas de muchacho, neutro plural). La pederastia jugaba un papel cultural importante en la Grecia antigua, como se ve en el arte y en la literatura griega. Fue considerada por los griegos, y también por los no-griegos, como un sello de la cultura griega. La evidencia en el arte y la literatura indica que la pederastia era no solamente tolerada sino valorada socialmente. Eso sin embargo, no significa que toda la gente griega valoraba la pederastia.

No conocemos el origen de la pederastia. Algunos eruditos piensan que tiene sus orígenes en las relaciones eróticas entre soldados. Los representantes clásicos de esta relación erótica son Aquiles y Patroclo en la obra de Homero, la *Ilíada*. Otros eruditos piensan que existían en la Grecia antigua ritos de iniciación para adolescentes que comprendían el sexo pederasta. Lo cierto es que las relaciones pederastas son importantes en algunos mitos griegos que podrían representar ritos o pautas de iniciación. El mito más conocido es el de Zeus y Ganímedes.

La poesía del período arcaico tardío proporciona evidencia abundante de la pederastia y del gran aprecio de esta práctica; tal es el caso de Alceo, uno de los poetas pederastas más importantes del siglo 7 - 6 a.e.c. Desgraciadamente, no tenemos ninguna poesía pederasta de Alceo, quien fue muy estimado por el poeta latino Horacio (siglo I a.e.c.).

⁹ Cf. A. Lear. "Ancient Pederasty": Th. K. Hubbard (ed.). *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Malden & Oxford: Wiley Blackwell. 2014, p. 102-127.

Safo, contrapartida femenina de Alceo, era su compatriota. Horacio fue también inspirado por la poesía de Safo.

Himno en honor a Afrodita

¡Oh, tú en cien tronos / Afrodita reina, / Hija de Zeus, / inmortal,
dolosa: / No me acongojes con pesar y sexo / Ruégate, Cipria!... Que si
te huye, / tornará a tus brazos, / Y más propicio / ofrecerte dones, / Y
cuando esquives el ardiente beso, / Querrá besarte.

La fuente más abundante de la poesía pederasta del período arcaico es la *Theognidea* (el corpus teognídeo).¹⁰ En esta obra poética, el poeta es maestro y amante al mismo tiempo. Los valores enseñados por el poeta, especialmente la lealtad, son políticos y eróticos.

Elegía: El amor por un joven es hermoso tenerlo / y es hermoso abandonarlo, / y es más fácil hallarlo que cumplirlo. / Mil males vienen de él, también mil bienes: aquí se encanta, sí, precisamente.

Elegía: Dichoso aquel que estando enamorado se forma en el gimnasio, vuelva a casa, y duerme todo el día con un muchacho hermoso.

Elegía: Dichoso el que ama a un chico y del mar nada sabe / ni le importa la noche que cae sobre sus aguas.

La *Theognidea* contiene muchos temas que ocurren a lo largo de la historia de la pederastia: la superioridad de los muchachos sobre las mujeres, la conexión entre la pederastia y el gimnasio¹¹, el tiempo

¹⁰ El corpus teognídeo es una colección de 1400 versos escritos durante los siglos VI y V a.e.c. por Teognis de Megara.

¹¹ El gimnasio griego era una institución dedicada a la instrucción física y espiritual. Tenía biblioteca, sala de lectura y aulas para enseñar a los y las jóvenes letras, música, ética y otras materias importantes del currículo griego.

limitado de la relación pederasta, que termina cuando crece el vello púbico del amado. Pero no todos los poetas de la *Theognidea* relacionan la pederastia con la educación. Algunos autores tratan el amado como objeto sexual poniéndole en pie de igualdad con objetos de lujo y mujeres. Estos autores de la *Theognidea* se centran no en la educación del adolescente sino en el encanto, el atractivo y la seducción. Píndaro, un poeta de la época arcaica, dice que el deseo pederasta es común a la mayoría de los hombres. ¡Los hombres que no tienen este deseo son inferiores!

La pederastia es también un tema importante en los discursos socráticos. En las obras de Platón (427-347 a.e.c.), el filósofo considera la pederastia superior al amor de las mujeres (*El Banquete* 208e-209e) y segundo solamente al amor filosófico (*Fedro* 256a-d). El Sócrates de Platón se describe a menudo como una persona atraída eróticamente por un muchacho (*El Banquete* 216d-219c) con el fin de involucrarle en una discusión filosófica. Sin embargo, en la última obra de Platón, la *Las Leyes* (835e-842e), el ateniense dice que él prohibiría de la ciudad ideal todo sexo con la excepción del sexo procreativo del matrimonio. No obstante, lo atractivo y el cortejo pederasta eran parte del escenario de la élite ateniense.

La pederastia es un tema importante para dos de los tres poetas helénicos más conocidos, Calímaco y Teócrito. En la época helénica hay cambios en la apreciación de la pederastia. Teócrito, por ejemplo, parece dar por supuesto la reciprocidad erótica entre el amante y el amado mientras que en las fuentes arcaicas y clásicas es solamente el amante quien tiene deseos eróticos. Sin embargo, muchos temas de la poesía pederasta arcaica y clásica persisten en la época helénica con la limitación del atractivo erótico hasta que aparece el vello púbico del muchacho. Muchos filósofos helénicos escribieron libros sobre el *eros* ("el amor"). Y se dice que los estoicos mantenían a sus amados hasta la edad de 28 años.

Vasijas y cerámica ateniense del siglo VI al siglo IV a.e.c. proveen mucha evidencia sobre la pederastia. Existen casi mil escenas pederastas en estas vasijas. Estas vasijas pintadas jugaron un papel clave para entender mejor la pederastia. Los dibujos a menudo son más explícitos en cuanto al sexo que la literatura. Las escenas pederastas de estas vasijas casi siempre contienen elementos de atletismo, de caza o escenas de banquete (simposio).¹²

Harmodio y Aristogitón eran una pareja pederasta que mataron al tirano Hippias durante el festival pan-ateniense en el año 514 a.e.c. Heródoto (484-425 a.e.c.) y Tucídides (460-396 a.e.c.) enfatizaron que desgraciadamente Harmodio y Aristogitón no lograron eliminar la tiranía. No obstante, fueron considerados como liberadores por los atenienses posteriores; y cuando se alababa la pederastia, casi siempre se mencionaba a los dos. A ambos se les alababa en canciones durante los simposios, se les adulaba en la vida privada, cívica y religiosa de los atenienses donde tenían su propio culto. Sus descendientes recibían comida gratuita de la ciudad-estado de Atenas. Al principio de la democracia ateniense (siglo VI a.e.c.), una estatua fue erigida en el ágora en honor de esta pareja pederasta simbolizando el modelo para la acción ateniense: matar al tirano.

En conclusión, es importante enfatizar que el sexo solamente ocupa una parte pequeña en el discurso griego sobre la pederastia. El deseo y el cortejo son los temas comunes en las representaciones literarias y visuales. La pederastia griega está conectada con otras actividades y actitudes valoradas en la cultura griega como el atletismo, la caza, el simposio, el dominio de sí mismo y la valentía. La meta de la pederastia griega es la educación de los jóvenes (hasta la edad de 18 años, cuando crece el vello púbico), es decir entrenar al amado en las actividades y

¹² La palabra griega *sympósiōn* significa propiamente "reunión de bebedores". Se celebraban éxitos en los concursos de los poetas o de los atletas, la llegada o la partida de un amigo.

actitudes mencionadas anteriormente y fomentar sus intereses en estas actividades y actitudes. Según los testimonios visuales y literarios, parece que una relación pederasta raramente era consumada. Y si era consumada, tampoco está claro cómo, porque no tenemos descripciones literarias de la relación pederasta entre el amante y el amado.

- *Roma*

El sexo entre un adolescente y un hombre romano era una opción sexual aceptada por la sociedad romana; sin embargo, las relaciones sexuales entre un hombre y un adolescente eran limitadas a esclavos y prostitutas. El sexo con un adolescente romano libre, como el sexo con una mujer romana libre, a excepción de la esposa, era considerado un crimen en la Roma antigua. Así, las relaciones pederastas como fueron idealizadas por los griegos (relación mentor-adolescente), no eran aceptadas en la ética sexual-social de la Roma antigua.

El orador, filósofo y político Cicerón (106-143 a.e.c.), por ejemplo, consideró la costumbre de la pederastia como algo vergonzoso en Roma. Sin embargo, la pederastia está atestiguada en la poesía romana pero al parecer, con una diferencia importante. En la Grecia antigua, la pederastia tenía lugar entre ciudadanos urbanos de la élite; pero, en la poesía de Virgilio (70-19 a.e.c.), la pederastia involucra a pastores y cabreros. Por otra parte, como en la Grecia antigua, las relaciones homo-eróticas en la obra de Virgilio tienen elementos pedagógicos (*Bucólicas* 3,74-5). De hecho, Virgilio no hace una distinción clara entre una relación pederasta y una relación heterosexual (*Bucólicas* 3,66-7,78-9). En la *Eneida*, otra famosa obra de Virgilio, el poeta romano menciona una pareja pederasta en el campo de los troyanos, Niso y Euríalo, quienes muestran gran coraje ofreciéndose para una misión peligrosa e importante. Ellos fracasan en su misión porque gastan su tiempo en un saqueo sanguinario (*Eneida* 9,176-445); sin embargo, su muerte encarna la tradición del heroísmo pederasta. Niso, el amante, muere sobre el

pecho de su amado, sacrificando su vida para protegerle y vengarle (*Eneida* 9,438-45).


En breve, la pederastia griega ejercía una influencia importante sobre la imaginación de ciertos poetas romanos. Quizás, la pederastia griega también pudo haber influido en las costumbres personales de los contemporáneos de estos poetas romanos. Sin embargo, la pederastia nunca tuvo en la sociedad romana la importancia que tuvo en la sociedad griega, especialmente en la sociedad ateniense.

La pederastia todavía ocupaba un lugar importante en el imaginario sexual del mundo griego en el siglo III d.e.c. Una serie de edictos imperiales impusieron limitaciones estrictas al amor entre varones. Prohibían la prostitución de hombres y las relaciones sexuales entre varones. Bajo el emperador Justiniano (482-565 d.e.c.), se consideró la pederastia, por primera vez a nivel imperial, como un crimen. En el año 528/9 d.e.c., dos obispos fueron castigados por ser pederastas. Fueron destituidos de sus cargos, castrados y exhibidos por las calles de Constantinopla. Es a partir de este período que la pederastia se entendió, no como una relación educativa entre un hombre y un adolescente sino, como una relación sexual entre dos varones.

Sexualidad y “estilo” de vida en el Nuevo Testamento

*Hanzel José Zúñiga Valerio**

Las sociedades donde el cristianismo vio la luz

 El movimiento de Jesús nace en una provincia alejada del centro del poder romano. Nació como un grupo itinerante de artesanos y campesinos que propugnaban por la intervención de Dios en la historia contra el imperio de turno. Se trató de un movimiento mesiánico entre muchos otros pero que, con el asesinato de su líder, supo adaptarse a los nuevos contextos. La división de sus seguidores entre “hebreos” y “helenistas” (cf. Hch 6,1) facilitó que estos últimos tomaran otros rumbos por las rutas del Mediterráneo y, así, comenzaran a fraccionar el movimiento intrajudío¹³. No significa lo dicho que los “helenistas” dejaran de ser judíos, sino que comprendieron, a la luz de la interpretación de la muerte de Jesús, que “Israel” era una categoría más amplia y que las instituciones del Templo y la Torá debían ser vistas de forma diferente¹⁴.

* *Hanzel José Zúñiga Valerio* es Licenciado en Ciencias de la Educación y Bachiller en Teología de la Universidad Católica de Costa Rica. Además, posee estudios de Biblia y Teología del Centre Notre Dame de Sion, Jerusalem, Israel. Es profesor en la Escuela de Ciencias Bíblicas de la UBL.

13 Cf. S. Guijarro, “La primera generación en Judea y Galilea”: R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2015, p. 127.

14 Cf. C. Gil, *Pablo en el naciente cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2015, p. 76.

El fracaso en la cruz hizo que el movimiento replanteara sus valores ante el *shock* provocado. La “disonancia cognitiva”¹⁵ que provocó este acontecimiento hizo que los seguidores de Jesús repensaran su condición: o se disolvía el movimiento o se radicalizaba. Y la opción fue la segunda. Recorriendo sus escritos sagrados (algunos de los textos que después conoceremos como “Biblia hebrea”) trataron de buscar una nueva forma de conciliar el mesianismo del crucificado con las tradiciones de Israel y lo lograron. La reinterpretación midrásica de textos como Is 53 y el Sal 22, de un inocente que sufre y es reivindicado, así como la comprensión de la expiación en Lv 16, asociada a la muerte de Jesús como “sacrificio” o “imitación”, dieron los elementos fundamentales para que la nueva secta judía tuviera su lugar en el variopinto mundo de la religión del Segundo Templo, religión también influenciada desde hacía más de dos siglos por la cultura greco-romana.

¿Cómo era el mundo social en el que se desarrolló esta corriente? ¿Cómo se comprendían las relaciones sociales en las ciudades donde el movimiento de Jesús echó raíces? ¿Por qué razón el entorno cultural permitió que un grupo de judíos mesiánicos repensara su religión? Es acertado pensar que el judaísmo, en el que están insertos los seguidores de Jesús, tenía ya insertas las categorías sociales con las que se desenvolvía cotidianamente el amplio mundo del Imperio Romano. Después de todo, la región de Siria-Palestina vivía inmersa en las redes comerciales del mar Mediterráneo y circulaban por sus aldeas las ideas que se comunicaban en los grandes centros de ciudad. La manera de concebir la vinculación de los individuos y las relaciones de grupos eran muy similares desde Roma hasta Jerusalén. Todo tiene su base en las formas de vida, de manutención y de ejercicio del poder.

Las antiguas sociedades romanas, por su complejidad en niveles económicos y políticos, pueden ser descritas como “sociedades agrarias

15 Cf. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca: Sígueme, 2016, p. 110.

avanzadas”¹⁶. Esto implica, a su vez, que el individuo, en medio de la densa “selva social”, necesita del grupo en el cual nació. No podría sobrevivir fuera de su familia, vecindario, compañeros de armas, entre otros. Menos aún podría cubrir las necesidades básicas en los momentos vulnerables de su existencia (enfermedad, vejez, muerte) ya que el Imperio carecía de servicios sociales generales.

Por esta razón, las sociedades agrarias avanzadas tienen una orientación cultural que podemos denominar “colectivista”: las personas no se conciben como individuos independientes sino como miembros de los grupos de pertenencia, actúan de acuerdo con dichos grupos y representan sus valores. Esto no evita el fenómeno contracultural, es decir, que un individuo o grupo se oponga conscientemente a los valores dominantes, pero siempre es excepcional y actúa en el esquema de lo “aceptable” socialmente.

Siempre en el marco de las relaciones sociales colectivistas se pueden dar relaciones interpersonales voluntarias que vinculan dos sujetos individuales. Si ambos tienen un estatus social semejante, el fenómeno se denomina “amistad”, sino lo concebimos como una relación “patrón-cliente”, de desigualdad donde el patrón provee y el cliente le devuelve su fidelidad al patrón dependiendo económicamente de él. En este tipo de vínculos sí existe una valoración de lo individual porque todo está fundado en relaciones de favores y apoyo.

Aun así, la vivencia social va siempre en relación con los grupos. La moral de una relación grupal va en función del beneficio colectivo: refuerza la identidad, la interiorización de los valores y proyectos grupales; a su vez, estimula una actitud desconfiada y competitiva hacia el exogrupo, hacia todos los demás grupos que pueden amenazarles y quitarles medios de subsistencia. El miembro moralmente perfecto es aquel

¹⁶ Cf. E. Miquel, “El contexto histórico y sociocultural”: R. Aguirre (ed.), *Así empezó...*, p. 61.

que no manifiesta rasgos personales ni persigue objetivos propios que choquen con los valores del grupo: *ad intra* persigue la armonía, *ad extra* la rivalidad. Por ende, las relaciones interpersonales voluntarias son, de una forma u otra, una amenaza latente para los grupos tradicionales. La más latente manifestación de una relación que “sale” es la del matrimonio y la formación de un nuevo grupo familiar.

La familia patriarcal

Los discursos tradicionales definen la familia como “célula de la sociedad”. Denominan “familia natural” al colectivo que es la base de las estructuras económicas de unas determinadas sociedades. Es considerada “natural” en cuanto es socialmente aceptada y normalizada. Pues bien, la familia patriarcal es ese grupo de solidaridad básico de las sociedades preindustriales donde el NT vio la luz. En aquellas sociedades, una persona honorable, por definición, estaba ligada a su grupo familiar. Quien no lo estaba era considerado, inmediatamente, un marginal.

Podemos definir la familia patriarcal del Mediterráneo antiguo como “[...] el grupo de solidaridad que crea un varón (el padre o cabeza de familia) a partir de individuos que él mismo engendra y cuya crianza y educación controla”¹⁷. El contexto social le da poder para disfrute de la exclusividad sexual de una o varias mujeres, sus esposas legítimas, porque la poligamia está en función del varón y su casa. Los hijos nacidos de estas relaciones legítimas son sus herederos.

En el antiguo Imperio Romano, sólo los varones libres tenían derecho a crear una familia. Dicha “familia”, en su origen etimológico latino *famulus*, significa el conjunto de esclavos (como miembros secundarios o como parte de la propiedad) y clientes de un varón libre¹⁸. No existe

17 E. Miquel, “El contexto histórico y sociocultural”: R. Aguirre (ed.), *Así empezó...*, p. 67.

18 Cf. P. Monlau, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Rivandeneira, 1856, p. 275.

término en griego o latín que designe lo que hoy denominamos “familia nuclear”. Las uniones sexuales y/o afectivas entre esclavos carecían de reconocimiento legal por lo que los hijos de estas uniones eran nuevas propiedades del *paterfamilias*. El *paterfamilias* podía mantener relaciones sexuales casi con cualquiera, además de su esposa, pero ella no podía hacerlo por su condición de exclusividad sexual.

La familia de los contextos bíblicos tenía, por ende, las siguientes características¹⁹: (1) endogámica, porque tiende hacia la conservación del patrimonio manteniendo las relaciones entre la misma familia; (2) patriarcal, centrada en la figura del *paterfamilias* dueño de los miembros, esclavos y de las relaciones que internamente se desarrollen; (3) patrilocal, el marido sigue viviendo en la casa de su padre y es su esposa quien se integra allí; (4) patrilineal, la identidad se conserva por la descendencia masculina, particularmente de los primogénitos²⁰; (5) polígama, en relación unidireccional desde el varón hacia casi cualquier otra persona.

En las familias patriarcales, por su orientación colectivista, la distribución de los roles sociales se rige por criterios relacionados con la diferenciación sexual. Todo esto tiene como consecuencia la creación de referentes sociales relacionados con el hombre y la mujer para el mantenimiento de una estructura económica y el control de la reproducción. La tasa de crecimiento de una población está claramente condicionada por el número de mujeres que posee, pero no por el de varones: un varón puede tener varios hijos de forma casi simultánea mientras que la mujer solo puede tener uno (o máximo dos en casos excepcionales) en el lapso de un año. El crecimiento depende, entonces, de la cantidad de mujeres fértiles que la sociedad posee, no de los hombres. Precisamente por

19 Cf. E. Arens, *¿Hasta que la muerte los separe? El divorcio en el Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2015, p. 42.

20 Esta identidad es similar a la de nuestros apellidos hoy donde el nombre familiar de la madre se pierde por estar en segundo lugar.

esto, controlar el cuerpo de la mujer en la sociedad patriarcal asegura el mantenimiento de la sociedad a nivel económico.

Las familias patriarcales son sociedades pequeñas que tienen que velar por su auto mantenimiento. El control de la cantidad de miembros mediante las mujeres termina por considerarlas un objeto intercambiable. El grupo familiar se desprende de las mujeres nacidas en él (hijas) y adquiere de fuera a quienes quiere inmiscuir en su propia reproducción (novias-esposas externas). Con esta estrategia de intercambio la familia gana o pierde riqueza material (la dote dada a cambio por una hija es inferior a la herencia de los hermanos varones que permanecen en la casa) así como riqueza simbólica (honor, influencia, alianzas). En todo caso, escogiendo quiénes serán “mejores” reproductoras se asegura cuántos hijos nacerán. La maternidad, desde esta perspectiva, es un mecanismo en función de la estructura económica y social de la familia. Además, las mujeres en la familia patriarcal no están integradas del mismo modo que lo están los varones. Los varones son “propietarios” de su posición, están allí de por vida, mientras que las mujeres siempre serán “extranjeras” porque pisan suelo “ajeno”. La identidad de una familia así se define por las sucesivas generaciones de varones que han nacido y definen una realidad patrilineal (piénsese en las dinastías de los grandes imperios) así como los bienes económicos se heredan a los varones por la estabilidad que poseen en el grupo. Si no hubiese hijos varones, las hijas procuran ser casadas con primos o tíos paternos para que la herencia no se vaya del núcleo familiar.

En este contexto, las prácticas sexuales son operativizadas para la conservación de la estabilidad económica y, por ende, son muy restringidas. Ningún varón puede tener relaciones sexuales con la mujer legítima de otro varón. Sin embargo, cualquier varón puede tener relaciones sexuales con sus esclavas (los hijos de estas relaciones serían esclavos) o con prostitutas (los hijos de estas relaciones serían considerados bastardos) sin incurrir en delito o inmoralidad porque

los frutos de estas uniones no tienen derecho alguno sobre los bienes familiares.

En las sociedades que estamos estudiando el varón puede decidir tener herederos legítimos (con su mujer legítima) o satisfacer su deseo sin consecuencia alguna. La virginidad de las jóvenes solteras y la exclusividad sexual de las esposas son la garantía de la legitimidad de los hijos que continuarán con la herencia. Aquí podemos encontrar la razón por la cual la sociedad delimita la función de las mujeres al ámbito doméstico, reproductivo, privado, donde solo los hombres “de casa” tienen acceso. Cuando una mujer sale de este círculo despierta sospecha y rechazo. Aunque igualmente muchas lo hicieron y promovieron revoluciones sociales asociadas a otros grupos históricamente marginados. A nivel ideológico, en razón de que la socialización primaria de niños/as se da en el seno de la familia patriarcal, se favorece la aceptación generalizada de este estado de las cosas como algo “natural”.

Si quisiéramos particularizar un poco más, la familia del entorno judío corresponde a la familia nuclear pero la identidad de la religión de Israel se enraíza en un pasado de sociedades de clanes²¹. Construir una “casa” (*bet*) es crear una familia (cf. Dt 25,9). “Casa” es la familia, es decir, el término para designar al clan interrelacionado encabezado por el jefe de familia (por ejemplo, “la casa de David”), donde todos se llaman “hermanos”. Hablar del padre es hablar de la sangre, de la historia y la identidad del clan (por ejemplo, “Jesús, el hijo de José”). Hablar del padre es hablar del “nosotros”.

Este pensamiento colectivista se estructura en ambos entornos, el judío y el greco-romano. Y el Nuevo Testamento tiene sus pies en la Palestina que recoge estas tradiciones, pero se desarrolla en el mundo helenizado donde el modelo romano de familia, más centrado en

21 Cf. E. Arens, *¿Hasta que la muerte los separe?...*, p. 43.

relaciones políticas, jurídicas y económicas, terminó siendo difundido como “modelo cristiano” de familia (cf. Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1 Tim 2,8-15; Tit 2,1-10). Ambos modelos son patriarcales, patrilineales, polígamos, aunque parcialmente distintos en lo endogámico. A pesar de ello, se terminaron homologando y prodigando.

Todo modelo familiar depende de los referentes sociales de género, de las creaciones culturales que, por la reproducción de los valores sociales, terminan constituyéndose realidades “naturales”²². Por eso, antes de pasar a la forma en que el movimiento cristiano de los primeros siglos transformó un “estilo de vida” en muchos aspectos, debemos preguntarnos por los estereotipos de género que son presupuestos en el Nuevo Testamento: ¿Qué significa ser “hombre” o “mujer” en dicho contexto? ¿Qué elementos constituyen la masculinidad y la feminidad?

Masculinidad y feminidad: identidades definidas por el poder

Las identidades de género, es decir, el hecho de “ser hombre” o “ser mujer” en las sociedades agrarias avanzadas, no eran definidas, únicamente, por las características sociales asociadas a cada sexo. Existen estructuras culturales más complejas de las que dependen las relaciones, las distinciones y las identidades de las personas. No se trata, solamente, de diferenciar las cosas por referentes sociales prefijados, sino que intervienen distintos factores políticos en los “usos” y los “conceptos” relacionados con la sexualidad²³. El género y sus definiciones

22 Para una problematización de los conceptos “natural” y “antinatural” en el mundo mental del NT, particularmente en el judaísmo del Segundo Templo, refiérase a: H. Zúñiga, “Homosexualidad y el discurso eclesial católico sobre lo ‘antinatural’: Una revisión desde el contexto cultural de Rm 1,26-27”: *Vida y Pensamiento* 38/2 (2018), San José: UBL, p. 137-184.

23 Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité. L'usage de plaisirs*, tome II, Paris : Gallimard, 1984, p. 49.

se comprenden desde un modelo de dos estructuras dinámicas e interactivas: la jerarquía cósmica y la regulación del deseo²⁴.

En cuanto a la jerarquía cósmica, la diada masculino/femenino se situaba en lugares opuestos del espectro: dominador-dominado en el poder, superior-inferior en la clase social, penetrador-penetrado en el rol sexual. Hablamos de un orden “cósmico” porque los antiguos entendían sus relaciones interpersonales en función de las jerarquías que habían desarrollado en sus estructuras políticas: lo “normal” era la imposición, el uso de la fuerza y el ejercicio del poder²⁵. Siguiendo este patrón podemos entender que individuos de sexos distintos o del mismo sexo puedan interactuar sin problemas.

La masculinidad es, en consecuencia, algo fluctuante. “Hombre” es quien lo demuestra y quien conserva su estatus frente a otros hombres. La masculinidad se debe construir porque está constantemente amenazada y puesta a prueba. Se puede haber nacido humano (*anthropos/homo*), varón (*arsen/mas*), y no ser aún un hombre (*aner/vir*). Esta concepción de género se reflejaba en los prejuicios existentes donde el varón debía demostrar su fuerza, inteligencia y valor en las relaciones sociales. Es quien, preferentemente, debía hablar en nombre del hogar que conformaba y era considerado “cabeza” del hogar. Estos referentes están presentes en el NT, en muchos textos que los suponen y en otros que los proponen, como los códigos domésticos deuteropaulinos (cf. Col 3,18-4,1).

24 Cf. C. Osiek – J. Pouya, “Los conceptos de género en el mundo imperial romano”: D. Neufeld – R. E. DeMaris (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2014, p. 80.

25 Cf. J. D. Crossan – J. Reed, *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Estella: Verbo Divino, 2006, p. 320-321.

En cuanto al control del deseo sexual, la segunda estructura dinámica, un hombre honorable era caracterizado por el autodominio. La razón era, naturalmente, un atributo masculino que controlaba las pasiones de ira, excesos y placeres. Por eso es que la masculinidad implicaba equilibrio, valentía o formación del carácter: está entre la violencia y el afeminamiento (igual que “ser mujer”), ambas actitudes detestables. Una mujer, por el contrario, debe caracterizarse por sus cualidades “femeninas”. Una mujer virtuosa era fiel y obediente, madre y administradora del hogar (cf. Prov 31,10-31). También era considerada como cándida porque se creía que fácilmente iba a caer en la persuasión y el engaño. Pertenecía al ámbito privado y por eso, el hecho de no mencionarles en la literatura clásica, era una forma de honrarlas [sic]. No obstante, en el caso de las familias pobres del imperio, este prototipo no se daba con tanta facilidad: la intimidación casi no existía en casas que compartían aposentos y, de la misma forma que los hombres, las mujeres debían salir a trabajar. Las mujeres tenían autoridad en el ambiente administrativo del hogar. Tenían control de este espacio privado, es decir, del mundo interno. Inclusive su autonomía con respecto a esclavos/as propios/as y la influencia política que podían ejercer a través de sus hijos podía ser muy grande. Su límite siempre era el *paterfamilias* que podía decidir sobre cualquiera de sus opciones.

Finalmente, habido definido las dinámicas de la jerarquía cósmica y del control del deseo sexual, debemos subrayar la existencia de personas que se salían de ambas estructuras y no se amoldaban a los esquemas de “hombre” o “mujer”, es decir, que no pertenecían a género alguno. Ser esclavo, haber caído vencido en batalla o ser un “bárbaro” (pues era extranjero y no hablaba latín) significaba no ser lo “suficientemente hombre” y carecer de virilidad. También las esclavas y sus hijos/as estaban en esa condición liminal. Por ende, podían ser utilizados sexualmente en cualquier momento por su amo o por quien fuera autorizado por éste. Recordemos que una relación “natural” es aquella que operativiza el esquema dominador-dominado por condiciones étnicas, sociales o de género y no necesariamente por su condición biológica.

Homoerotismo en Pablo

Es bajo estos presupuestos que deben comprenderse los textos paulinos que condenan las prácticas homoeróticas (cf. Rm 1,26-27; 1 Co 6,10; 1 Tm 1,10). Cada uno de estos versículos reflejan un estereotipo común del judaísmo del Segundo Templo, porque “De modo caricaturesco, la identidad judía se construía por la demonización del otro, gracias a la ecuación ‘pagano = homosexual’”. Y Pablo no era ajeno a esta mentalidad. Su cosmovisión ubica las prácticas de la sexualidad en relación con el poder y las estructuras étnicas. Asimismo, su crítica fija la mirada en las relaciones desiguales de poder que se evidenciaban en el mundo greco-romano. Inclusive, los conceptos “relación” y “orientación sexual” son ajenos a su mentalidad porque implican reciprocidad y conciencia psicológica de una atracción emocional hacia uno u otro sexo, es decir, son conceptualizaciones de la psicología moderna que el tarcota desconocía. Precisamente por eso debemos ubicar la censura de Pablo a las prácticas homoeróticas por su componente étnico, así como por la reproducción de los esquemas de dominación presentes en el mundo helenístico, pero no a las relaciones homosexuales en sí mismas

A todo esto, aunque hemos venido adelantando las respuestas con algunas precisiones, ¿cómo vivieron los/as primeros/as cristianos/as estas realidades? ¿Se amoldaron fácilmente a las estructuras de poder del Imperio o más bien debemos hablar de un proceso plural? ¿Qué distinguía a un cristiano/a en sus prácticas cotidianas? Hablaremos, seguidamente, sobre la forma en que reaccionaron las comunidades de seguidores de Jesús propugnando un estilo de vida particular en unos puntos y, en otros, no tanto.

El cristianismo como estilo de vida

Partimos del paradigma que coloca a las creencias como el estadio final de un proceso. La fe condensada en credos o fórmulas elaboradas

es, en realidad, el producto de experiencias fundamentales, rituales experienciales y prácticas cotidianas. No era la teoría la que marcaba la pauta, sino la vida, los comportamientos y respuestas ante el entorno social²⁶. Solo de esta manera podemos comprender la vida de los primeros seguidores de Jesús y qué tanto se amoldaron o no al mundo greco-romano.

Asimismo, debemos anotar que en el mundo antiguo las religiones no comportaban, necesariamente, una moral, sino solamente un acto cultural. La repetición de rituales y de sacrificios a los dioses era algo necesario a nivel social y político, pero no tenía que ver con la ética de las personas. Es tanta la distancia que hay entre nuestro mundo y el mundo cultural de la antigüedad que no tenemos una palabra definida en griego o latín para designar lo que nosotros, occidentales, denominamos "religión"²⁷. Por este motivo, el cristianismo fue visto por muchos pensadores romanos como una filosofía más que como una religión porque el componente ético estaba implicado en múltiples decisiones cotidianas.

La situación del cristianismo, en medio de un mundo con un *modo* de vida ya conformado, era precaria pues proponía un *estilo* de vida distinto en muchos aspectos a dicha cultura²⁸. Para comprender el comportamiento de Jesús y de sus primeros seguidores debemos comprender esta formación de un "estilo" que permite reformular un nuevo *ethos* social en diálogo con los mundos patriarcales en los cuales la mujer, los niños y los varones no "masculinos" ocupaban condiciones de exclusión. Haremos un recorrido por estos mundos para comprender

26 Cf. C. Bernabé, "El cristianismo como estilo de vida": R. Aguirre (ed.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, Estella: Verbo Divino, 2017, p. 215-217.

27 Cf. L. W. Hurtado, *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*, Salamanca: Sígueme, 2017, p. 65.

28 Cf. M. Hunday, *La tiranía de los modos de vida*, Madrid: Cátedra, 2015, p. 47.

la forma en que los cristianismos se amoldaron o no a las condiciones de su entorno social.

- *Mujer y contexto social en el cristianismo*

La estructura de las sociedades del mundo bíblico, tal como vimos anteriormente, es de carácter colectivista, es decir, la personalidad se conforma desde una consciencia grupal²⁹. La visión del mundo de los individuos se aleja de su singularidad para pensar en el grupo y las prácticas se orientan hacia la edificación de las micro-sociedades. Aunque esto es un rasgo común a las culturas del entorno, siempre existen individuos que violan dichos esquemas y no pueden ser fácilmente clasificados en los modelos clásicos que la antropología cultural, como ciencia actual, provee³⁰. Estudiaremos algunas de estas posibilidades, que hemos denominado “contraculturales”, más adelante. Para situar el papel de la mujer en las iglesias cristianas del siglo I, es decir, en el movimiento de Jesús y su expansión posterior, debemos comprender el “cruce de mundos” donde dicho movimiento se desarrolló. Tanto la cultura judía de la región de Palestina como la cultura greco-romana del primer siglo tienen sus particularidades, pero también sus puntos de contacto. Sería risible pretender separar, como si de una burbuja aislada se tratase, al mundo rural galileo del mundo helenizado que llegó a la región desde el s. IV a. C. La influencia que tenía Séforis como capital de la región, así como las fronteras con la Decápolis y con zonas gentiles, era suficientemente extendida como para incidir en la mentalidad de individuos de las regiones de Cafarnaún, Magdala o Nazaret. A pesar de su resistencia, de su intento por separarse y conservar su identidad como “fieles a la Alianza”, las relaciones comerciales y políticas implicaban que los individuos de estas regiones rurales tuviesen necesidad de aprender

29 Cf. B. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Santander: Sal Terrae, 2002, p. 59.

30 Cf. L. J. Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 115.

elementos helenistas (rudimentos del griego koiné para compravender, para saludar y, en algunos casos, para firmar recibos o leer de forma básica³¹), entender y criticar expresiones culturales de la vida de los romanos (juegos, religiones, gimnasios) y otros detalles a nivel social y familiar.

La red de familias en relaciones comerciales y sociales que conformaban la *polis* eran una ejemplificación de la misma: jerarquías iban y venían para definir las relaciones sociales. El orden y la subordinación son criterios elementales para descifrar la vida cotidiana de los habitantes del Imperio, incluidos los habitantes de Palestina. Traducido al lenguaje del NT, todo está basado en “el orden querido por Dios” (1 P 2,13) y en el respeto sumiso a ese orden. La familia patriarcal reproduce este ordenamiento con su jerarquía interna ordenada en función del *paterfamilias*³².

En el caso de las familias y aldeas de Galilea, la arqueología evidencia cómo las casas estaban más juntas y compartían un área común que incluye un horno, un molinillo y un patio³³. Esto implica que las vidas de las familias estaban estrechamente relacionadas y el espacio para la intimidad era mínimo. Esta es la vida de los miembros del incipiente movimiento de Jesús. Pero no era la vida de quienes conformaron el mundo donde el cristianismo se expandió. Las urbes del imperio eran diferentes: cosmopolitas, demográficamente densas, con oficios y comercios más especializados que los de una vida agraria. Sus casas

31 Cf. J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, tomo I: *Las raíces del problema y de la persona*, Estella: Verbo Divino, 2005, p. 270.

32 “Las personas se ubicaban en una sociedad sea por la relación con sus padres, con la tierra de donde eran, con su esposo si es mujer, como miembros de alguna asociación o religión, o una posición social, es decir, con quien se relaciona; no por sí mismo como individuo sino en relación a otros.” E. Arens, *¿Hasta que la muerte los separe?...*, p. 38.

33 Cf. J. L. Reed, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 198.

(*domus*), apartamentos (*insulae*) o “villas” (para los más adinerados) eran más cercanas a nuestro concepto de “residencia” con espacios para reuniones comunitarias. Aún así, el centro de la vida social eran los espacios abiertos: los mercados, templos, teatros o gimnasios. Allí se disputaba el honor.

Como podemos esperar, esos espacios públicos eran masculinos. El lugar de la mujer se repliega hacia el interior de la casa, ella pertenecía al ámbito de lo privado. En las sociedades donde el honor es el valor fundamental, la mujer lo conserva para su casa o clan realizando su papel en el interior del hogar, demostrando el pudor, es decir, la vergüenza. Así son pensados los escritos que tenemos en nuestras biblias. Escritos por varones para la lectura pública en los lugares de reunión predominantemente masculinos, la mayoría de los textos bíblicos están pensados bajo estos criterios de “orden”, “sumisión” y “poder”. No obstante, los textos bíblicos no reflejan una única sensibilidad y, precisamente por eso, podemos encontrar “grietas” que evidencian prácticas que no se adecuaban a estos moldes, aunque muy pronto fueran olvidadas.

Siendo que la mujer es un bien intercambiable de una casa a otra, es decir, que pasa del poder de su padre al poder de su esposo, todas las leyes estaban redactadas pensando en el patrimonio del varón: (1) virginidad porque ella es un bien exclusivo de un hombre (papá o esposo); (2) exclusividad sexual porque si se acuesta con otro hombre, siendo ella casada, quien comete adulterio es ella y se rompe el contrato matrimonial; (3) su “virtud” interna consiste en administrar la casa desde dentro; salir de ese espacio, hablar en público sin que esté su marido o intercambiar criterios con otros hombres que no sean su esposo o padre, implicaba una deshonor para la casa del varón; (4) su “virtud” social consiste en ser madre para darle descendencia a su esposo y, así, tener más administradores del patrimonio y herederos, ojalá varones; ser estéril es una maldición. En este mundo la mujer no tiene igualdad de derechos, es un ser que vale porque está relacionada con un varón y

todo está pensado en función de la ofensa que se puede proferir contra el hombre. El décimo mandamiento (o undécimo si contamos que el primero está dividido en dos negaciones en el texto de Éxodo), leído desde esta óptica, es más explícito: “No codiciarás la casa de tu prójimo, **ni codiciarás la mujer de tu prójimo**, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, **ni nada que sea de tu prójimo**” (Ex 20,12; el subrayado es nuestro).

En el contexto de las familias endogámicas, las mujeres son potenciales fuentes de vergüenza para la casa a la que pertenezca y las prohibiciones hacia su actuación se multiplican en la Biblia Hebrea y se destacan sus “virtudes” en pro de conservar el honor masculino (cf. Sir 26,10-12). Inclusive textos revolucionarios como Rut, donde las protagonistas son dos mujeres, evidencian esta realidad de marginalidad³⁴.

La posición de la mujer en el Israel de tiempos de Jesús era negativa, aunque no del todo excluida³⁵. Esta aseveración se basa en la posibilidad de que la mujer israelita ocupase algún puesto político, trabajara como tendera o vendedora, pudiese negociar los productos de la agricultura o, inclusive, asumir el voto de “nazir” o profetiza³⁶. Pareciera, de esta forma, que el papel de la mujer en el pueblo judío era similar al de los pueblos del entorno, aunque esto parte de una generalización apresurada. Un ejemplo claro es el ambiente religioso donde las funciones sacerdotales siempre eran masculinas.

34 La “necesidad” que tiene Rut de casarse con Booz radica en la indefensión que viven dos mujeres solas: “[...] creo que debo procurarte una posición segura que te convenga” (Rut 3,1), le dice Noemí a Rut, antes de ir a buscar a Booz. Todo esto refleja la aplicación de un paradigma de género establecido, pero, como hemos dicho, siempre pueden darse excepciones.

35 Cf. A. Piñero, *Jesús y las mujeres*, Madrid: Trotta, 2014, p. 32.

36 Por ejemplo, Ana en Lc 2; así como el *Testamento Apócrifo de Job*, y el texto *José y Aset*, obras apócrifas del s. I d.C.

En el mundo greco-romano, la mujer podía llegar ser empresaria, patrona o pertenecer a la aristocracia y, por eso, gozaba de mayor libertad. Podía administrar los bienes en ausencia de su marido, ocupar puestos políticos por sus hijos aristócratas, soldados o senadores, entre otras cosas. Igualmente estaba sometida a la casa de su marido, participaba del honor masculino y tenía que referirse a él. Su valor se incrementaba si tenía hijos varones porque le daba respetabilidad en un mundo androcéntrico.

A pesar de este contexto, en el que la mujer es comprendida como un bien familiar intercambiable y potencial elemento de vergüenza, la tradición de los evangelios conservó el recuerdo de la participación activa de la mujer en el movimiento de Jesús. Los textos rabínicos del entorno reflejan actitudes toscas de los rabinos para con las mujeres, lo que contrasta con la actitud afable y amistosa de Jesús para con ellas. La vida en Galilea facilitaba que Jesús tuviese seguidoras mujeres, de todos los estratos sociales, inclusive mujeres ricas que le apoyaban en su ministerio (cf. Lc 8,1-3). Resulta muy interesante que las mujeres, discípulas suyas, participaran con los varones de la mesa común, signo de la llegada del Reino de Dios. Esto no es una actitud aprobada en muchos círculos del judaísmo de su tiempo.

A pesar de que los evangelios están siendo escritos en un momento en que el proceso de patriarcalización está en marcha, no encontramos atribuciones a Jesús de nada que lesione o margine a las mujeres que eran sus seguidoras. Más bien, los textos donde aparecen mujeres a su alrededor, algunas a su servicio y otras que prefieren salirse de ese esquema, evidencian que su papel no estaba restringido a la maternidad y a las tareas del hogar³⁷. Es en este sentido que podemos detectar uno de los rasgos de contraculturalidad en el movimiento de Jesús, no porque otros maestros no hayan innovado antes, sino porque Jesús

37 Cf. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella: Verbo Divino, 2001, p. 196-197.

relaciona estas actitudes con un proyecto más amplio que propone una inversión de valores. Se trata de uno de los elementos “heterodoxos” del movimiento de Jesús que propugnaba por una renovación del judaísmo sin salirse de él. Un ejemplo claro de esa contraculturalidad con respecto a la mujer son los relatos de la tumba vacía (cf. Mc 15,40-41; Mt 27,55-56; Lc 24,9-10; Jn 19,25).

Relacionadas con el duelo³⁸, las mujeres aparecen como protagonistas del testimonio de la resurrección y esto pone de manifiesto la importancia que tuvieron en la predicación del kerigma pascual. La ubicación social de mujeres, lamentándose y presentes en los ritos funerarios, facilitó un recuerdo que era revivido en acciones sacramentales (bautismo como un pasar “de la muerte a la vida” y eucaristía como la “entrega” en la cruz)³⁹. Al mismo tiempo, los textos evidencian esas “grietas” de las que hablamos al asociar las mujeres con el testimonio de la experiencia de “resurrección”.

No obstante, tampoco debemos proyectar nuestra mentalidad moderna sobre un galileo judío del s. I. Jesús no fue un activista de un “movimiento feminista” ni, menos aún, un rabino que se opone conscientemente a las estructuras de género *per se* o que genera luchas reivindicativas contra las nociones provenientes del patriarcado. No supone su práctica una “proclamación teórica” de subvertir estatus basados en el género⁴⁰. Pero sí es cierto, contrario a lo que piensa A. Piñero, que su predicación abrió puertas y rompió moldes en muchos ámbitos del dominio público, propugnando la igualdad e invitando a las mujeres a participar de

38 Cf. C. Bernabé, “Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba”: C. Bernabé – C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2008, p. 307.

39 Para un análisis pormenorizado de las estrategias rituales de duelo, teniendo en cuenta la tensión de género presente en el mundo antiguo, véase: E. Aldave, *Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegético de Jn 11,1-12,11 a la luz de las prácticas rituales de la antigüedad*, Estella: Verbo Divino, 2018.

40 Cf. A. Piñero, *Jesús y las mujeres...*, p. 95.

forma igualitaria de su movimiento. El ministerio itinerante de Jesús, en su faceta autoestigmatizante, asume elementos que posicionan la igualdad de opciones y de seguimiento en su grupo de discípulos/as, tanto para hombres como para mujeres⁴¹. Esto es un reflejo de la llegada del Reino de Dios que Jesús predicaba.

En muchas corrientes teológicas actuales, los recuerdos de reivindicación de la mujer se limitan a los evangelios o a la memoria de Jesús. La oposición frontal entre tradiciones evangélica y paulina se da por sentada como si de un dogma se tratase. Inclusive se ha llegado, por displicencia en la labor exegética, a oponer los símbolos de Pablo (patriarcal, androcéntrico, ideólogo del cristianismo) y María Magdalena (revolucionaria, inclusiva, conservadora de la figura de Jesús)⁴². Estas dicotomías reflejan el poco cuidado en el estudio de la composición de los escritos neotestamentarios, en concreto, de las cartas “originales” de la tradición paulina que son mucho más ricas, así como “heterodoxas” e innovadoras en muchos planteamientos⁴³.

Los testimonios que llamamos del “primer Pablo”⁴⁴ son llamativos. Su idea de igualdad, para quienes estaban presentes en la asamblea, trascendió elementos de etnia, condición social y género porque “[...] ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Ga 3,28). Las cartas paulinas “auténticas” (1 Ts, Rm, Ga, 1 y 2 Co, Flp, Fm) son claras en mostrar que las mujeres participaban activamente, al mismo nivel que los varones,

41 Cf. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London: SCM Press, 1999, p. 130.

42 Cf. J. I. López Vigil, *Frente a frente. San Pablo Apóstol y María Magdalena*, Madrid: Fe Adulta, 2018.

43 Cf. C. Gil, “La novedad de Pablo en el judaísmo de su tiempo. Un debate que no acaba”: *Revista Bíblica* 81 (2019), Buenos Aires: PPC, p. 110.

44 Cf. M. J. Borg – J. D. Crossan, *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*, Estella: Verbo Divino, 2009, p. 55-60.

y que ejercían ministerios de misión, enseñanza y liderazgo de las comunidades (1 Co 16,19; Rm 16,1-2, Flp 4,2-3). Las mujeres “trabajaban” (*kopiaio*), al igual que los varones, para edificar las comunidades y ejercían autoridad sobre ellas (1 Co 16,16; 1 Ts 5,12). El bautismo rompía los esquemas excluyentes de participación por lo que podemos precisar un recuerdo de la tradición de Jesús en las comunidades paulinas.

Evidentemente, en medio de los límites sociales que impone una sociedad patriarcal, siempre surgen conflictos cuando se están invirtiendo valores y el famoso texto de 1 Co 11,2-16 es un claro ejemplo de ello. El conflicto que genera el “velo de las mujeres” en la asamblea debe entenderse en el marco del contexto social de Corinto. Llevar el cabello suelto o descubierto tenía, para una mujer de la ciudad, un determinado valor simbólico:

En la sociedad romana, el pelo (no el rostro) de las mujeres vírgenes jóvenes estaba sin velar, como símbolo de disponibilidad para el matrimonio, pero el de las mujeres casadas estaba cubierto por el simbolismo opuesto. Mi hipótesis es que algunas esposas corintias dirigían asambleas comunitarias con el cabello sin cubrir, como afirmación de que ellas eran “vírgenes” temporales y aun permanentes. Eso podría llevar, evidentemente, a malentendidos serios sobre ellas (disponibles para el matrimonio) o a serias consecuencias para ellas (divorcio)⁴⁵.

Tal como lo afirma J. D. Crossan, el texto refleja cómo Pablo aboga en favor de las convenciones sociales de su tiempo, siempre pensando en la integración de la comunidad, pero lo hace con una relectura de Gn 1-2, colocando la preeminencia del hombre sobre la mujer (vv. 8-9). El Pablo midrásico, que escribe estos versos, evidencia cómo las tensiones en la ciudad de Corinto por la autoridad de la mujer no son menores que las nuestras por el papel de la mujer en la Iglesia. A pesar de esos “pasos

45 J. D. Crossan, *Cómo leer la Biblia y seguir siendo cristiano. Luchando con la violencia divina desde el Génesis al Apocalipsis*, Madrid: PPC, 2016, p. 241.

atrás” que da Pablo, el tarciota vuelve con su innovación: “Por lo demás, y por lo que al Señor respecta, ni la mujer puede entenderse sin el varón, ni éste sin la mujer, pues si la mujer procede del varón, éste, a su vez, nace mediante la mujer. Y todo proviene de Dios” (vv. 11-12). Pablo nos reubica en la atmósfera de equidad de Ga 3,28.

Será otra realidad la que observaremos en Colosenses y Efesios (cartas discutidas por su autoría) y, sobre todo, en Timoteo y Tito (cartas de una “tercera generación” paulina) donde los códigos domésticos están ya institucionalizados en la Iglesia y asumidos como normas de vida. Inclusive la desacreditación a la figura de la mujer en su accionar público se convirtió en la norma de tradición postpaulina en la Iglesia⁴⁶. Lo valioso, hasta el momento, es que los datos que arroja el NT nos indican la presencia activa, sin distinción en dignidad, de hombres y mujeres entre los seguidores de Jesús y en las primeras comunidades cristianas. La primacía del valor de la igualdad fue fundamental en las iglesias paulinas.

El debate sobre la ordenación de la mujer

La discusión presente en la Iglesia Católica, como en otras denominaciones cristianas, acerca de la “ordenación” de la mujer para el sacerdocio tiene, a nuestro entender, un sesgo anacrónico. No se puede hablar de “sacerdocio femenino” porque tampoco existía “sacerdocio masculino”, al menos en la primera generación cristiana (30-70 d.C.). La práctica sacerdotal, entendida como sacramento diferenciado, no pertenece a época de los orígenes, sino que estaba ligado al Templo de Jerusalén y al sacerdocio ahí desarrollado. La carta a los Hebreos refleja esa idea de “Cristo sacerdote” pero como sustitución del sacerdocio conocido, el del Templo. La autoridad

⁴⁶ Cf. M. Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*, Estella: Verbo Divino, 2004, p. 212.

institucionalizada inició en la segunda y tercera generación de seguidores de Jesús. Fue allí donde se fue replegando la mujer gracias a la asimilación de los códigos domésticos. Ahora bien, esto da pie a que los argumentos tradicionales (“Jesús solo tuvo discípulos varones” o “En Pablo la mujer es sumisa al varón”) sean cuestionados. La evidencia muestra que los roles ministeriales, misioneros, de enseñanza y culto eran igualmente llevados a cabo por hombres y mujeres⁴⁷, por ende, no existe ningún limitante histórico para pensar en una igualdad en el servicio ministerial actual.

Es cierto lo que apunta J. Ratzinger⁴⁸ sobre la manera de entender el sacerdocio como un “honor” y no como un “servicio”. Esta perspectiva de poder está en el fondo de muchas críticas a la jerarquía eclesiástica que se niega a ordenar mujeres. Quienes piensan abrir el espacio para la ordenación femenina como una forma de “elevar” a la mujer a una “dignidad” que ya posee el varón, no ha comprendido que el sentido del ministerio sacerdotal es, más bien, un abajamiento para el servicio. Nada hacemos si reproducimos los vicios del clericalismo masculino y androcéntrico en nuevas clérigas. Pero tampoco quiere decir esto que los dones y carismas, presentes en las iglesias paulinas (cf. 1 Co 12,4-11) y aún presentes en las nuestras, hicieran distinciones de género. Se es un buen ministro/a, un buen maestro/a, un buen sacerdote/iza, etc., no por ser hombre o mujer, sino por la aprobación de la comunidad. Es decir, porque la Iglesia ha visto en él o ella el carisma para servir⁴⁹. Al fin y al cabo, en la eclesiología paulina, es el Espíritu quien está en la comunidad y allí actúa.

Los textos puntuales en los que Pablo trata con preocupación las relaciones conyugales deben ser interpretados en la lógica comunitaria

47 Cf. E. Estévez, “Las mujeres en los orígenes cristianos”: R. Aguirre (ed.), *Así empezó...*, p. 512.

48 Cf. J. Ratzinger, *La sal de la tierra*, Madrid: Palabra, 2006, p. 226.

49 Cf. J. I. González Faus, “Ningún obispo impuesto” (*San Celestino, papa*). *Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*, Santander: Sal Terrae, 1992, p. 15.

que venimos desarrollando. Lo que en el mundo greco-romano era denominado *porneia*, y que aludía directamente a la prostitución, en el imaginario paulino implicaba toda práctica sexual fuera del ámbito del matrimonio. Tanto en 1 Co 5,1-13 como en 1 Co 6,9-20 se encuentra una respuesta a casos puntuales de relaciones intrafamiliares y de posible prostitución. El valor del cuerpo para la teología paulina se ve reflejado en el cuidado de la conducta sexual, comúnmente más abierta en Roma: si el cuerpo glorificado participará de la resurrección, éste debe ser resguardado, más aún en un entorno hostil.

Es de reseñar que 1 Co 7,1-16 trasluce cómo muchos varones de las comunidades corintias practicaban sexo con prostitutas con el ideal de prevenir el adulterio. Ante esto Pablo hace una defensa del sexo conyugal: el sexo en el matrimonio previene la caída en toda actividad denominada *porneia*. Pero lo más interesante son los versículos 1-2 donde se previene contra la práctica sexual ilícita como una responsabilidad que pesa tanto sobre el hombre como sobre la mujer: “Que cada hombre tenga su mujer y cada mujer su marido”. Al respecto aclara L. W. Hurtado: “Pablo afirma que, de la misma manera que el esposo tiene una pretensión válida sobre el cuerpo de su esposa, dando a entender las relaciones sexuales, también esta tiene derechos sexuales, igualmente válidos, respecto de su marido”⁵⁰. El paso fundamental dado acá radica en exigir lo mismo para hombres como para mujeres, en colocar códigos de igualdad en medio de una sociedad desigual. El vínculo matrimonial está inmerso en la realidad de la Iglesia y tomará nuevas sendas en el cristianismo de los orígenes donde veremos elementos novedosos, así como otros no tanto.

50 Cf. L. W. Hurtado, *Destructor de los dioses...*, p. 233.

- *Matrimonio y divorcio*

Hablando del matrimonio⁵¹, en el mundo judío el fin de la unión matrimonial era la procreación. La relación afectiva no era importante -aunque podía surgir con el paso del tiempo- porque la finalidad era la conservación del clan (cf. Dt 22,28; Lv 18; Tob 8,7). Teniendo más hijos se aseguraba la manutención de las tierras, el cuidado de las mismas y la obtención de más patrimonio. En el caso del Imperio Romano, tener hijos era fundamental para nutrir las legiones, para cuidar a los padres en la vejez y también para el trabajo en las colonias. La dimensión política del matrimonio era fundamental. También debemos apuntar que la relación erótico-afectiva era más palpable, por lo que el matrimonio era más abierto.

En ambos mundos, el matrimonio era un contrato entre dos familias, no entre dos personas. Más estrecho en el mundo judío por la endogamia, más dirigido a la conveniencia política en el mundo greco-romano. Todo iniciaba con el compromiso adquirido por las partes y culminaba con la introducción de la novia en la casa del novio sellándose en la noche de bodas. Desde antes de esta consumación, ya la mujer era esposa y su exclusividad sexual era vigilada con relación a su futuro marido (podemos entender el repudio de José al enterarse del embarazo de María, cf. Mt 1-2). En dicho contrato, la familia del novio daba una compensación económica a la familia de la novia (*mohar*) porque un bien estaba siendo transferido. Esto sellaba el contrato legal. La dote, por otro lado, era la aportación económica que la novia llevaba consigo al nuevo hogar de su esposo y que, en caso de ser repudiada o divorciada, tenía que ser devuelta con todo y novia.

Si el matrimonio era entendido como un contrato legal, el divorcio era la disolución de dicho contrato: "Supone el despido del domicilio y el fin de los derechos adquiridos sobre la otra parte. El divorcio involucraba

51 Cf. E. Arens, *¿Hasta que la muerte los separe?...*, p. 48.

la dote de la esposa, su residencia y el honor de las familias. La honra se restituye apartando a quien ocasiona la vergüenza⁵². En el mundo judío, la práctica del divorcio era una realidad asumida con total naturalidad y casi toda acción de parte de la mujer (elementos que provoquen vergüenza al varón) podía ser justificante del divorcio (cf. Dt 24,1-4; Mal 1,14-16) y la idea en el entorno radicaba en que “si la odias, divórciate”⁵³. Es cierto que, si nos ubicamos en el mundo romano, donde las mujeres de alcurnia gozaban de más libertad, ellas podrían forzar el divorcio a través de sus padres, incluso desde “dentro” de la casa, pero este no era el caso del contexto de las clases populares, ni menos de los pueblos en Palestina.

Al final del proceso de divorcio, era imprescindible el acta de despido (*get*) firmada por el marido y dos testigos para restablecer el honor de ambas familias⁵⁴. Pagando el agravio hacia la familia del varón y devolviendo la dote a la familia de la mujer dejándola en libertad para un nuevo matrimonio. Los hijos acá no están incluidos porque, si los hubiera, están bajo la potestad del padre. Aunque era importante no colocar en los documentos los motivos de divorcio, siempre se sobrentendía que la responsabilidad estaba en la mujer. La prohibición que Jesús hace del divorcio debe entenderse en este contexto (cf. Mc 10,1-12). Divorcio era una decisión unilateral masculina e implicaba el desamparo y la desprotección de la mujer tratada como una cosa. Jesús condena el divorcio de la familia patriarcal para proteger al sujeto más

52 Cf. E. Arens, *¿Hasta que la muerte los separe?...*, p. 56.

53 Aunque la práctica del divorcio sea así de desigual, el texto de Dt 24,1-4 se refiere más a una conducta muy específica: la de la mujer que quiere volver con su primer marido. La prohibición está acá en la impureza que puede generar este “regreso” de una mujer nuevamente casada. En todo caso, la impureza está en la acción de la mujer y no en la del hombre lo que refleja la indefensión en la que ella se hallaba. Cf. J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, tomo IV: *Ley y amor*, Estella: Verbo Divino, 2009, p. 107.

54 En el mundo romano, la facilidad era mayor y era posible divorciarse, incluso, por mutuo acuerdo sin afectar de entrada el honor de ninguna de las familias implicadas.

débil: la mujer. No estamos pensando en lo mismo cuando hablamos de divorcio hoy y ayer. De ahí el peligro de aplicar criterios morales antiguos a mundos modernos que no reconocen los moldes culturales no colectivistas.

Concluyendo, podemos decir que la vida de los primeros/as cristianos/as estuvo muy marcada por la experiencia de Jesús. La forma en que su movimiento acogía a las mujeres, sin poner barreras a su participación, hizo que este paradigma de la inversión continuara vivo en las comunidades paulinas. No es que Jesús sea un “extraterrestre” respecto al entorno patriarcal de su mundo, pero sí era un innovador que influyó en la manera en que sus seguidores entendieron la sociedad, sus relaciones humanas y sus instituciones. Particularmente, hemos visto como matrimonio y divorcio, en aquella sociedad, no son magnitudes equiparables a nuestras realidades hoy. La preocupación de los primeros/as cristianos/as sobre su vida en pareja estaba marcada por el ideal de la igualdad en dignidad, asimismo, la prohibición del divorcio hecha por Jesús pretendía aminorar la brecha que existía entre los derechos de los hombres y de las mujeres. La opción del cristianismo en favor de grupos desprotegidos se aplicaba en cuanto al género, pero también, como veremos ahora, en cuanto a la edad.

La niñez abrazada como paradigma de la inversión⁵⁵

La voz “niñería” y las expresiones “no seas infantil”, “no actúes como niño” existen en el español y ubican a las personas en un plano defensivo contra su identidad de género. En particular, cuando estas frases se aplican a varones están en juego peligrosos estereotipos referidos a la masculinidad.

55 C. B. Horn – J. W. Martens, *“Let the little children come to me”*: *Childhood and Children in Early Christianity*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2009, p. 15-39.

El evangelio de Mateo pone en boca de Jesús la invitación a “ser como niños” (Mt 18,3) en medio de una discusión por la autoridad del grupo, un conflicto de poder por quién sería el primero. Recordemos que los evangelios reflejan los conflictos de sus comunidades posterior al año 70 d.C. más que una fotografía del año 30 d.C. ¿Qué estaba en la mente de los primeros seguidores que escuchaban el texto? ¿Qué consideraban que era ser como niño?

Estando inmersos en una cultura helenizada, los autores de los evangelios asumen concepciones de una sociedad donde la niñez es poco importante políticamente. Pero también tienen una tradición del judaísmo del Segundo Templo donde se encuentran ideas diferentes. Debemos, pues, seguir nuestro estudio tomando en cuenta las relaciones de estratificación social (niño libre, niño esclavo, niño aristócrata) y de género.

- *En el mundo del Judaísmo del Segundo Templo*

La herencia del Antiguo Testamento (AT) implicaba entender a los pequeños como el cumplimiento de la promesa de descendencia (por ende, trascendencia ante la ausencia de una fe en vida después de la muerte). No obstante, igual se encuentran textos que justifican la violencia a la hora de corregir (cf. Prov 23,13; 13,24.22; 2 R 2,23-24) y los testimonios de Filón de Alejandría, filósofo judío (25 a.C. – 50 d.C.), implicaban violentos castigos, encierros y hasta la muerte⁵⁶. Podemos comprender que el pueblo de Israel no se distanció mucho de sus vecinos en estas reflexiones, salvo en el tema del aborto.

⁵⁶ “And therefore, fathers have the right to upbraid their children and admonish them severely and if they do not submit to threats conveyed in words to beat and degrade them and put them in bonds. And further if in the face of this they continue to rebel, and carried away by their incorrigible depravity refuse the yoke, the law permits the parents to extend the punishment to death, though here it requires more than the father alone or the mother alone” Philo, “De specialibus legibus” II,232: F. H. Colson, *Works*, Cambridge-London: Harvard University Press, 1998, p. 451-453.

En *De opificio mundi* (103-104), Filón habla de diez etapas en la vida de la persona. Las divide en períodos de siete años siguiendo el esquema de Solón y, asimismo, lo hace desde la caracterización del cuerpo masculino, no el femenino que no era importante para él:

1. *Pais* o “niño” era un infante, un muchachito (*nepios*), hasta los siete años.
2. *Hebe* o “joven” hasta los catorce años, marcado por la primera producción de esperma. *Hebe* seguía siendo la denominación de la tercera y cuarta etapa. Lo que las diferenciaba era el crecimiento de la barba y el incremento de la fuerza física.
3. En la quinta etapa, el joven tomaría una novia y tendría hijos. De acá en adelante se renueva el ciclo.

La clasificación de Filón está basada, igualmente, en la de Hipócrates (s. V-IV a.C.): se pasa de ser *paidion* (infante) a *pais* (niño), *meirakion* (chico, adolescente), *neaniskos* (joven adulto), *aner* (adulto), *presbytes* (adulto mayor) y *geron* (anciano). Para Hipócrates, la etapa de la niñez (*pais*) cuando llega la pubertad y es capaz de formar una familia.

El alma de la persona también vivía su propio ciclo de desarrollo. En la niñez, el alma estaba en un estado simple; posteriormente, ya “en la flor de la vida”, surgen los deseos y el desenfreno. Las siguientes etapas estaban caracterizadas por el proceso de “sanación del alma” atacada por el deseo nacido en la segunda etapa. La filosofía y el estudio de la Ley judía ayudarían en este caminar de purificación.

Todo este proceso también fue interpretado alegóricamente por Filón. Desde la pasión (*pathos*) infantil de Egipto y el vicio (*kakia*) adolescente de Canaán, se puede casar con Agar (representando los estudios preliminares) para luego encontrarse con Sara, la verdadera novia, la filosofía profunda.

No obstante, la literatura rabínica posterior hace distinciones. Basados en el *halaka*, los rabinos discuten sobre la edad femenina para el matrimonio y cuándo dejaría la niñez hacia la adultez. No obstante, leer estas discusiones se torna un tanto complejo al ver la ignorancia de varones religiosos sobre la biología-anatomía femenina. Una discusión donde, evidentemente, no había lugar para las mujeres.

Las etapas de la niñez femenina eran comparadas con el proceso de maduración de los higos. Un higo “verde” corresponde a *yaltud* (tres a doce años), un higo en desarrollo corresponde a *na’arah* (doce años y un día) y un higo maduro es ya *bogeret* (no mayor a doce años y medio). Estas etapas están claramente asociadas con el desarrollo sexual y representaban el momento ideal para un matrimonio “puro”. Distintos tratados de la Misná evidencian el análisis de los cambios fisiológicos de la mujer en este sentido. Siendo el higo un símbolo antiguo de fecundidad y madurez, la mujer es vista como origen de la descendencia y fuente de placer. Los rabinos estaban interesados en determinar el punto ideal para que el hombre obtuviese estas ganancias. La edad inicial del matrimonio para el varón variaba entre trece años y un día hasta los dieciocho años. Todo dependía de qué tan importante era la ley del levirato para el comentador.

Es claro que la pubertad (doce años en niñas, trece en niños) marcaba el camino hacia la vida adulta. Este período está envuelto por el estudio de la Torá que no era igual para hombres y mujeres. La educación de mujeres es más la excepción que la regla.

- *En el mundo greco-romano*

Aun teniendo muchos testimonios en los cuales los pequeños fueron objeto de alegría de sus padres, los niños/as fueron vistos siempre como seres imperfectos e incompletos. Las leyes no les consideraban personas y permitían castigarlos severamente, azotarlos, encerrarlos y

hasta condenarles a muerte. La pedagogía consagraba la violencia para rectificar la vida de los infantes⁵⁷. En general, la esperanza de vida era muy baja: la mortalidad infantil alcanzaba índices altos (30%), así como la muerte antes de cumplir seis años (30%) y el 60% que quedaba morían antes de los dieciséis años⁵⁸. Es obvio que también quedaban huérfanos a temprana edad. Todo esto ilustra la precariedad de la condición infantil en el mundo antiguo.

De acuerdo con los textos médicos del mundo romano, una muchacha llega a la pubertad a la edad de catorce años, pero puede casarse desde los doce, mientras que el varón hasta los catorce. Antes de eso son *infans*, es decir, seres “sin voz” hasta los siete años que pueden hablar correctamente. Al adquirir la posibilidad del habla, desde los siete hasta los catorce años viven en la *pueritia* (son *impuberes*) pues han llegado a la etapa del procrear.

Inicia acá la segunda etapa donde el niño se convierte en joven. Primeramente, se les llama *adolescentes*, posteriormente *adulti*. Ambas edades llegan a los veinticinco años donde el joven adquiere un puesto en la corte romana (clases altas) o en oficios físicos. Mientras son *impuberes* ambos, hombre y mujer, usan la *toga praetexta*. El hombre usará la *toga virilis* al incorporarse de lleno a la vida política romana mientras que la mujer se casa.

Siguiendo a la “juventud”, llegamos a la tercera etapa o *maioritas*. Curiosamente, el joven-adulto aún después de casarse, trabajar y tener hijos, sigue estando bajo la *patria potestas* del padre, sigue siendo un

⁵⁷“El niño es la más difícil de manejar de todas las bestias. En efecto, en la medida en que todavía no tiene disciplinada la fuente de su raciocinio, se hace artero, violento y la más terrible de las bestias. Por eso, es necesario domarlo con muchos frenos [...]” Platón, “Leyes” VII, 808d: Platón, *Diálogos*, tomo IX, Madrid: Gredos, 1999, p. 47.

⁵⁸ Cf. B. Malina – R. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Estella: Verbo Divino, 1996, p. 344.

filius familias. En el caso de la mujer, sigue dependiendo de la patria potestas de su propio padre si se casa *sine manu*. Pertenería a la *patria potestas* de su suegro o su esposo si se casa *in manu*. El estatus natural de la mujer adulta era el matrimonio.

- *En el cristianismo de los orígenes*

Los primeros seguidores de Jesús, judíos inicialmente, consideraban al niño/a en el contexto de las leyes de la Torá. No significa que el judaísmo se distinguiera en mucho de su entorno, pero sí tenía algunas prácticas prohibidas que, para los romanos, eran vistas con naturalidad. La comprensión de los hijos como “don de Dios” y como subsistencia después de esta vida permitió una mayor valoración y también la negación a la práctica del abandono infantil, la pederastia y el aborto.

Los niños/as indeseados podían ser arrojados a un lugar abandonado, un vertedero de basura o en una plaza pública, dejándolos que murieran devorados por una fiera o que fueran recogidos para ser convertidos en esclavos (*ekthesis* o *apothesis*, es decir, la *expositio* o exposición). Esta práctica era tan común que inclusive personas con hijos, realmente cariñosos en la crianza, podían aceptarla como una forma de control de la natalidad, más aún si se trataba de niñas, víctimas en mayor medida de este infanticidio. Los primeros/as cristianos/as rechazaron esta forma de trato y la condenaron abiertamente⁵⁹.

También recibió una clara condena la práctica de la pederastia. Los seguidores de Jesús designaban como “seductores de niños” a quienes tenían sexo con adolescentes o niños/as y se negaban a llamarles

59 « Quant à nous, bien loin de commettre l'injustice ou l'impiété, nous regardons comme un crime d'exposer les enfants, d'abord parce que c'est les vouer presque tous à la prostitution, non seulement les jeunes filles, mais les jeunes garçons » Justin, *Apologie* 1,27 (édition de L. Pautigny), Paris : Picard et fils, 1904, p. 55.

“amantes”⁶⁰. La protección del menor frente al uso sexual que de él podían hacer los adultos debe enmarcarse en la negación de los abusos de poder por parte de los varones mayores. Nuevamente se cruza acá un elemento de género en el ejercicio del poder en la cultura patriarcal. La contraculturalidad de los cristianos/as a este respecto fue evidente. Toda forma de “escandalizar” o “corromper” niños/as fue vista con repudio y prohibida por los primeros/as cristianos/as. El volver al estudio de las fuentes patrísticas⁶¹ puede ayudar mucho a repensar las crisis actuales sobre este tema que no tiene su *quid* en lo psicológico, solamente, sino más bien en el ejercicio del poder.

En lo que se refiere al aborto, los primeros/as seguidores/as de Jesús también lo condenaron enfáticamente. La concepción de los hijos/as como parte de la creación divina impedía que, en la cultura judía, pudiera llevarse a cabo esta práctica. Ahora bien, debemos preguntarnos sobre cómo entendían el aborto. En el mundo greco-romano, el aborto no era considerado un derecho de la mujer sobre su cuerpo, sino una imposición del marido sobre su esposa: “[...] en la mayoría de los casos eran los varones quienes decidían y ordenaban el aborto”⁶². Es evidente que la vida del varón no está en riesgo, sino que es la vida de su mujer y la del no-nacido las que están en peligro. La imposición masculina refleja otro elemento de género entrelazado con el poder patriarcal. Esto puede ayudar a las discusiones contemporáneas donde se confunden las formas de aborto y no se distingue la comprensión que del aborto se tenía en el mundo antiguo.

60 C. Bernabé, “El cristianismo como estilo de vida”: R. Aguirre (ed.), *Así vivían los primeros cristianos...*, p. 244.

61 “[...] no corromperás a los niños” *La Didajé* II,2, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2018, p. 9.

62 C. Bernabé, “El cristianismo como estilo de vida”: R. Aguirre (ed.), *Así vivían los primeros cristianos...*, p. 240.

En lo que hemos visto, la protección de niños, niñas y adolescentes era un elemento central en la vida de los primeros/as cristianas. Su herencia judía determinaba esto, así como su oposición al uso del poder patriarcal sobre las víctimas. Tenemos, de esta forma, tres prácticas que los cristianos/as rechazaron radicalmente por su componente de repulsión al uso del poder sobre personas vulnerables de la sociedad: los factores género, condición social y étnica eran elementos que facilitaban la marginalización de ciertos individuos. Aquí sí se puede decir que trazaron una línea de rechazo para con el mundo circundante⁶³.

- *El Nuevo Testamento: ser niño/a y ser adulto*

El Nuevo Testamento utiliza varias palabras para definir la niñez⁶⁴. La primera de ellas es *téknon* (de *tikto*, “engendrar”) que se usa para relacionar a la persona con sus antepasados. La segunda es *paidion* que designa al niño de pecho, niño pequeño, que puede variar también a *pais* que alude al niño de entre siete y catorce años. Además, *pais* expresa la posición más baja en la escala social y la antigua función de esclavo, propia del niño, por eso puede significar también “siervo” o “esclavo”. Una tercera alocución puede ser *nepios* que insinúa el desamparo, la falta de experiencia y el candor del niño. *Bréfos* se refiere al no nacido, al recién nacido o al lactante. Las expresiones anteriores se usan para designar niños/as pero existen términos distintivos: *yiós* (hijo, a veces en sentido figurado como dependiente del maestro-discípulo) y *thygáter* (hija).

El uso que de estos términos hacen los sinópticos puede ayudarnos a comprender la relación de Jesús con los niños/as. La invitación a regresar a la niñez, a proteger a los seres vulnerables del círculo eclesial, es decir, a los “pequeños” (*mikrós*) se conecta con la contraculturalidad que hemos visto de parte de los primeros/as cristianos/as. El mensaje de Jesús en

63 Cf. L. W. Hurtado, *Destructor de los dioses...*, p. 209.

64 Cf. G. Braumann, *νήπιος*; L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, tomo II, Salamanca: Sígueme, 2005, p. 163.

los evangelios abre un camino de vuelta a la infancia (neotenia) para que los niños tengan su lugar en los espacios olvidados: primeramente, los padres están al servicio de los niños/as y no al revés (cf. Mc 7,24-30) para ofrecer un espacio sano y libre de violencia para los suyos; en segundo lugar, en contraposición con los discípulos que quieren una Iglesia de mayores (cf. Mc 10,13-16), Jesús abraza (cariño), bendice (educación) y da poder (imposición de manos) a los más pequeños⁶⁵.

Todas estas actitudes cuestionan los modelos pre-establecidos del mundo greco-romano e, inclusive, del judío en muchos aspectos. Los textos donde aparecen niños/as se presentan en medio de discusiones de los discípulos, discusiones que tienen que ver con el poder y la violencia, es decir, la demostración de autoridad:

En lugar de sumergirse en una discusión para resolver un conflicto, como harían un maestro rabínico o un filósofo helenista, la propuesta es transformar la discusión en un nuevo modo de conocimiento por medio de elementos nuevos ('tomó a un niño'), de la reubicación de los elementos en juego ('lo puso en medio de ellos') y de acogerlos con afectividad transformada ('abrazándolo') que corresponde a un nuevo modelo de masculinidad⁶⁶.

Hacer esto: abrazar, acoger, reducirse y agacharse (Mc 9,36) no es una labor masculina sino de mujeres y de sirvientes, pero a Jesús parecen no importarles estos moldes culturales. Quienes salen sancionados por Jesús no son quienes le presentan los niños/as, sino quienes les impiden que lleguen a él: sus discípulos aprenden por un regaño que el reino de Dios no tiene dentro de sus valores agredir verbalmente a los más débiles (mujeres y niños/as). Quien aparta a los niños/as, aparta a Jesús y su proyecto (cf. Mc 10,13). No existe paralelo en la literatura judía de la época presentar a un niño como modelo de grandeza⁶⁷, como modelo

65 Cf. X. Pikaza, *La familia en la Biblia*, Estella: Verbo Divino, 2016, p. 325.

66 H. Cáceres Guinet, *Jesús, el varón*, Estella: Verbo Divino, 2011, p. 198.

67 Cf. H. Cáceres Guinet, *Jesús...*, p. 204.

de quien se puede aprender y a quien se debe proteger. “Escandalizar” a los “pequeños” (de *paidion* a *mikrós*) sería el mayor pecado de la comunidad cristiana: utilizar, maltratar, dividir y destruir a quienes ya de por sí son excluidos.

Todo lo que hemos desarrollado hasta el momento nos lleva a preguntarnos por la familia de Jesús. ¿Cómo se presenta en el Nuevo Testamento? ¿Cómo entendieron los seguidores de Jesús la realidad familiar? Ya hemos adelantado camino al respecto al hablar de los grupos endogámicos y la familia mediterránea comprendida como uno de estos, pero, ¿qué recoge la tradición escrita de la experiencia “familiar” de Jesús?

La familia de Jesús: un lugar *queer*

H. Moxnes⁶⁸ desarrolló un estudio -ahora considerado clásico- que reúne los resultados recientes de la investigación histórica sobre Jesús desde el punto de vista del “lugar”. ¿Qué significa decir que soy costarricense, herediano, varón, nacido en el siglo XX? Pensar en el lugar de una persona es pensar en su medio vital, su entorno, sus influencias. Pero, más aún, ¿qué significa cuando una persona no se ubica en su contexto, le contraviene voluntariamente, se opone a él de forma pensada? Y cuando hablamos de reconocerse en grupo, en función de comunidad, ¿cómo podemos comprender los roles familiares? ¿Y la oposición a estos? Jesús, como galileo, proveniente de una zona rural, varón, que asume un estilo de vida peculiar, cuestiona muchos de estos esquemas. El factor del género en la vida un hombre galileo influye muchísimo al entender su “lugar” en la casa.

La construcción de la masculinidad ha sido, antes como ahora, un tema delicado. La fragilidad que envuelve el hecho de “ser hombre” para las sociedades antiguas es una realidad que se traslada hasta

68 Cf. H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar*, Estella: Verbo Divino, 2005.

hoy. Como hemos desarrollado a lo largo de nuestro estudio, Jesús contravino valores establecidos, conscientemente en algunos casos e inconscientemente en otros⁶⁹. Entre esos valores que negó con sus acciones y palabras están los esquemas de familia, sexualidad y género de su entorno. Jesús fue un hombre que no satisfizo los requisitos para ser considerado “hombre” en su mundo patriarcal. No se asuste el/a amable lector/a al respecto. Debemos comprender que la forma de vida de Jesús, en muchos aspectos, lo hizo superar ciertos esquemas que la sociedad esperaba de él. Sus acciones contravinieron la masculinidad mediterránea e incluyeron la feminidad en un ámbito nuevo para su cultura. Jesús es un varón, pero nunca un “macho” varón.

El profesor H. Cáceres Guinet⁷⁰ nos ayuda a delimitar algunos aspectos que, enmarcados en la comprensión del movimiento cristiano como auto-marginal, pueden ser iluminadores en la nueva propuesta de libertad del Reino de Dios hecha por Jesús. Dicha propuesta no podría excluir la sexualidad y sus esquemas de género que, como hemos visto hasta el momento, estaban basados en el dominio y la violencia. Un hombre y una mujer que pertenecía al movimiento de Jesús tenían que hacer un esfuerzo por superar dichos esquemas porque la lógica del Reino no implicaba el poder, sino el servicio; no implicaba la agresión, sino la entrega.

- a) El celibato de Jesús se opone a la lógica reproductiva del judaísmo. La procreación como forma de aumentar bienes no fue esencial en su mensaje. La supeditó al Reino.
- b) Los testimonios de encuentro con mujeres en la vida pública, hablando con ellas a vista y paciencia de todos, protegiéndolas incluso cuando tenían una sentencia legal en su contra, evidencian la ruptura de los códigos de género.

69 Cf. C. Gil, *Los valores negados*, Estella: Verbo Divino, 2001.

70 Cf. H. Cáceres Guinet, *Jesús...*, p. 21-23.

- c) Desafió las nociones básicas de familia patriarcal yéndose de su casa, asumiendo una vida itinerante e invitando a otros a seguirle (sin enterrar a sus padres, cf. Mt 8,21-22), sin seguir el oficio paterno y aceptando mujeres fuera del entorno familiar.
- d) Sabía acerca del conflicto que esto ocasionaría, sabía que habría división en las familias patriarcales, pero lo supeditó todo a la fidelidad a Dios.
- e) Propuso como familia alternativa un grupo itinerante de hombres y mujeres marginales, discípulos y discípulas, casados, solteros, muchos vistos con reputación dudosa. Se consideró el primero de los hermanos de dicha familia.
- f) Su visión de la sexualidad no encajaba con el entorno: se opuso al divorcio patrilineal, colocó a los niños como ejemplos de virtud, no aceptó la autoridad de cualquier padre humano, sólo de su padre del cielo, amoroso y cercano. A pesar de todo un fue acusado de “inmoral” como sí lo fue de “borracho y comilón”.
- g) La manera de acercarse a las personas cuestionaba la masculinidad dominante: tocaba a toda la gente, en especial a mujeres, niños, personas indeseables (leprosos, prostitutas), evidenciaba empatía emocional al conmovearse y mostraba afecto con otros varones públicamente.
- h) La inclusión de dimensiones masculinas y femeninas en su manera de comprender a Dios se refleja en sus parábolas y actos: el padre del hijo pródigo es una madre amorosa, el buen samaritano es una mujer atenta y entregada, el evangelio de Juan lo coloca lavando pies (la labor de los esclavos, niños y mujeres).
- i) Colocó como prototipos dignos de imitar a individuos no considerados personas: los niños y los eunucos son los hijos predilectos de este nuevo orden social denominado “Reino”.
- j) Jesús evidenciaba una expresividad inédita en hombres de ayer y hoy: lloraba (Jn 11,35; Lc 19,41), se sentía maravillado (Mt

8,10), se henchía de emoción al orar (Lc 10,21), sentía cólera y lo gesticulaba (Mc 3,5; 11,15), se sintió necesitado de ayuda en la aflicción (Mc 14,34).

La recepción posterior de este impacto en la predicación de los primeros/as seguidores/as de Jesús tuvo que verse asimilada por el contexto. La tensión entre esta inversión cultural y su traslado al mundo urbano del imperio hizo que comenzara un proceso de “domesticación” de su figura: los evangelios participan en este re-dibujar, como también lo hacen las tradiciones paulinas de segunda y tercera generación, tal como hemos estudiado.

Pero algo es claro: para los primeros cristianos, la proclamación de un mesías crucificado tenía impacto directo sobre su conducta. Un nuevo estilo de vida fue forjando, poco a poco, una nueva conducta. Todo esto podríamos resumirlo en la inversión del código de honorabilidad. Aquél que se animara a seguir a Jesús debía ser el más pequeño, el servidor de todos/as (Mc 10,43). Era quien debía asumir el reto de comprender a Dios aquí y ahora, no siendo distante, sino próximo.

Jesús asumió un elemento propio de su cultura, la *imitatio patris*, como una justificación para motivar sus comportamientos contraculturales⁷¹. El Dios de Jesús no era un “padre” que reproducía el patriarcado, sino que tomaba la iniciativa de salir y buscar a los marginados. No está en función de “proteger” unos bienes, sino que su grupo familiar es abierto, inverso a los valores del poder, el honor y la riqueza. Los primeros/as cristianos/as continuaron por este derrotero hasta que las condiciones de socialización lo permitieron. Desde este punto de vista, podemos afirmar que el Reino de Dios es una familia extraña, una familia disfuncional, una familia *queer*.

71 Cf. S. Guijarro, “La relación paternofilia”: R. Aguirre (ed.), *El Nuevo Testamento en su contexto. Propuestas de lectura*, Estella: Verbo Divino, 2013, p. 68.

Conclusiones

Hemos relacionado en el título de la presente obra tres términos que han aparecido a lo largo de nuestro estudio: poder, género y religión. Lo hemos hecho con la clara intención de ubicar el estudio de la sexualidad en el amplio espectro donde el ejercicio de poder y los códigos culturales afectan la vida pública y privada. Hemos visto que las nociones modernas de “género” y “religión” tenían connotaciones muy distintas a las que nosotros poseemos hoy. No podía comprenderse la religión sino es como un acto político, como tampoco podía comprenderse la vivencia de la sexualidad sino era como el ejercicio del poder, es decir, un acto político también. La arqueología, la historia y las ciencias sociales, en especial la antropología cultural, han sido nuestras herramientas para esta labor de reconstrucción. La interrelación de disciplinas ha sido una necesidad en cuanto la vivencia del sexo en el mundo antiguo no puede comprenderse como un “acto privado” solamente, sino como el reflejo de una cosmovisión determinada. No podemos hacer distinciones tan precisas como quisiéramos o se nos ha enseñado desde la modernidad. Más bien el reto está en comprender las realidades personales y sociales del mundo antiguo como vinculadas.

De esta manera, en el mundo greco-romano, religión y sexualidad están relacionadas por el empleo del poder y el reflejo de las estructuras sociales establecidas. El Imperio Romano reflejaba su dominación en el

culto imperial, pero también en las prácticas sexuales de sus habitantes que reproducían los esquemas de sumisión entre personas de “altas dignidades” y personas de “bajo estatus”. Hemos visto como el culto a ciertas divinidades tenía como parte de sus rituales elementos que envuelven prácticas sexuales, pero siempre en función de la adoración de un dios/a, como expresión de fidelidad a ellos/as y al Imperio.

Asimismo, hemos comprendido que la conformación de la familia estaba mediada no tanto por vínculos de afecto como por condiciones socioeconómicas de subsistencia. La familia de los tiempos bíblicos no es la familia de nuestras sociedades contemporáneas. Las estructuras patriarcales de la familia están en función del honor social y del mantenimiento de los bienes del *paterfamilias* (esclavos, animales, tierras, hijos/as, esposa, entre otros). El lugar de la mujer en las sociedades judías y romanas coinciden en mucho con estos esquemas de control social: su ejercicio de la sexualidad, su exclusividad en función del varón, la importancia de la reproducción para generar nuevos hijos, entre otros elementos, evidencian la importancia que, para la *polis*, tenía el controlar el cuerpo de las mujeres en las micro-sociedades domésticas. Sólo desde estos arquetipos sociales podemos comprender la respuesta de los textos del NT a las prácticas sexuales de su tiempo.

Los escritos de los primeros/as cristianos/as nacieron en este *ethos*. Su vida estaba completamente influida por estas realidades culturales, pero, a la vez, podía propugnarse por una nueva manera para “trasladarse” dentro de ese *ethos* establecido. En medio de esa frontera porosa debemos comprender la vida de Jesús en Galilea. Una sociedad imbuida por la cultura greco-romana desde hace más de dos siglos no podía verse exenta de sus convenciones. Tampoco podía eximirse de comprender su puesto en el mundo aislándose de las interpretaciones de los judíos de la diáspora que había desarrollado nuevos mecanismos de relación con quienes no compartían su fe. La relación de Jesús con las mujeres, con los niños/as, con otros varones, debe ubicarse en este mundo

pluricultural de pueblos que no siempre aceptaban sus diferencias. Lo que hemos llamado posiciones “contraculturales”, “automarginales” o “autoestigmatizantes” reflejan la posibilidad de la inversión de valores, siempre dentro del judaísmo, pero con nuevas formas de interpretar su relación con Dios, el Templo y la Ley. El profetismo de Jesús y la misión de Pablo pueden comprenderse en el proceso de traslación del *ethos* dentro de un judaísmo variopinto.

Los evangelios y las cartas reflejan la memoria de Jesús y la vivencia de las primeras comunidades cristianas que, fundamentalmente en la diáspora, viven ese dilema de la identidad frente a la diversidad. La asimilación y el rechazo de distintas prácticas o “modos de vida” fueron la tónica que marcaron el “estilo de vida” de los primeros/as cristianos/as. La convicción de ser el “Israel de Dios” (1 Co 10,18) les hizo conformar una identidad que exigía el diálogo y la asimilación de distintas realidades de su entorno social. Pero, a la vez, la aceptación de un mesías crucificado les hizo distinguirse con respecto a actitudes que promovían el ejercicio del poder y la dominación. La nueva manera de comprender a Dios, enraizada en tradiciones también judías, hizo que cambiaran su manera de vivir y relacionarse con personas y grupos vulnerables.

Las prácticas sexuales que Pablo denomina *porneia* deben comprenderse en este esquema de dominador-dominado y, desde ahí, podemos comprender su condena. La prostitución, el incesto, el aborto, la exposición infantil, la pederastia y las prácticas homoeróticas son opuestas a la cosmovisión de Pablo porque, muy concretamente, en el mundo greco-romano casi toda relación se ejercía desde el control sexual y el empleo del poder en dichas prácticas sexuales. Pablo no condenó la prostitución por ser un oficio “impropio”, sino porque las prostitutas eran un grupo vulnerable en la sociedad y pagar por sus servicios equivalía a reproducir la dominación. Pablo no condenó el incesto porque fuera una práctica “aberrante” en las tradiciones

veterotestamentarias⁷², sino porque rompía el esquema de igualdad que el matrimonio cristiano propugnaba. Pablo no condenó el aborto porque comprendiera la vida embrionaria del no nacido, sino porque la mujer era víctima de la decisión de su esposo y porque comprendía los hijos/as como formas de trascendencia en la Creación. Pablo no condenó la exposición infantil y la pederastia porque supiera de los derechos del niño y el adolescente, ausentes en su mundo mental, sino porque eran prácticas que reproducían la violencia en el ejercicio de la sexualidad, es decir, el poder que marginaba a personas desprovistas de protección. Finalmente, Pablo no condenó la homosexualidad porque comprendiera el concepto de “orientación sexual”, un concepto moderno, sino porque evaluó estas prácticas desde sus condiciones culturales de etnicidad. No hay condena hacia las relaciones homoeróticas en sí, sino a las prácticas sexuales de desigualdad, poder y sumisión. Lo que proyectamos sobre nuestros textos no siempre es lo que ellos quisieron decir en su momento. De ahí el peligro de analizar obras del mundo antiguo con nuestros esquemas epistemológicos modernos.

El estudio del mundo circundante, donde se desarrollaron los primeros/as seguidores/as de Jesús y redactaron sus “escrituras”, nos hace comprender la distancia que existe entre ellos y nosotros. Al mismo tiempo, podemos entender cómo los primeros/as cristianos/as asumieron elementos de su entorno y rechazaron otros para reflejar un nuevo estilo de vida. Las condiciones culturales que rodean los textos del NT son complejas, distantes a las nuestras y, por ende, la mediación que debemos hacer al leer estos documentos debe ser cuidadosa. La preocupación por la inclusión de distintos grupos sociales en el cristianismo primitivo se extiende no solo a condiciones de etnia o cultura, sino que propone superar barreras creadas por el género. La

72 Bastantes ejemplos de familiares casados (hermanos/as, padres con hijas, tías con sobrinos) tenemos en la Biblia: Gn 20,12-13; 19,31-36; Ex 6,19-20; 2 S 13,1-2; entre otros.

familia propuesta por Jesús es una familia que va más allá de los moldes sociales, que incluye personas sin importar sus condiciones morales y sociales respecto a la religión. La “familia según Dios” son todas aquellas que recuperan la memoria de Jesús y de sus primeros/as seguidores/as: las familias que superan los esquemas de dominación, las familias que superan los moldes patriarcales, las familias diversas que tienen como centro de su accionar el amor desinteresado, las familias que enseñan a sus hijos a vivir relaciones de igualdad en todos los espacios. La “familia de Jesús”, como categoría hermenéutica, va más allá de los vínculos de sangre porque incluye lo diferente, lo valora y lo celebra.

Las prácticas sexuales que encontramos en los textos bíblicos reflejan entornos desiguales donde los primeros/as cristianos/as trataron de vivir y generar espacios nuevos más igualitarios, aunque no siempre lo lograron. ¿Será que podemos retomar esa primera intención contracultural y, así, derribar nuestros prejuicios que combinan poder, género y religión? Un/a seguidor/a de Jesús colocaría todos sus esfuerzos en este proyecto de igualdad.

Bibliografía citada

- Aguirre, R., *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella: Verbo Divino, 2001.
- Aldave, E., *Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegético de Jn 11,1-12,11 a la luz de las prácticas rituales de la antigüedad*, Estella: Verbo Divino, 2018.
- Arens, E., *¿Hasta que la muerte los separe? El divorcio en el Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2015.
- Bernabé, C., "Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba": Bernabé, C. – Gil, C. (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2008.
- Bernabé, C., "El cristianismo como estilo de vida": Aguirre, R. (ed.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, Estella: Verbo Divino, 2017.
- Borg, M. J. – Crossan, J. D., *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*, Estella: Verbo Divino, 2009, p. 55-60.
- Braumann, G., *νήπιος*: Coenen, L. – Beyreuther, E. – Bietenhard, H., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, tomo II, Salamanca: Sígueme, 2005.
- Cáceres Guinet, H., *Jesús, el varón*, Estella: Verbo Divino, 2011.
- Crossan, J. D. – Reed, J., *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Estella: Verbo Divino, 2006.
- Crossan, J. D., *Cómo leer la Biblia y seguir siendo cristiano. Luchando con la violencia divina desde el Génesis al Apocalipsis*, Madrid: PPC, 2016.
- Estévez, E., "Las mujeres en los orígenes cristianos": Aguirre, R. (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2015.
- Foucault, F., *Histoire de la sexualité. Les aveux de la chair*, tome IV, Paris : Gallimard, 2018.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité. L'usage de plaisirs*, tome II, Paris : Gallimard, 1984.
- Gignac, A., *L'épître aux Romains*, Paris : Du Cerf, 2014.
- Gil, C., "La novedad de Pablo en el judaísmo de su tiempo. Un debate que no acaba": *Revista Bíblica* 81 (2019), Buenos Aires: PPC, p. 91-117.
- Gil, C., *Los valores negados*, Estella: Verbo Divino, 2001.

- Gil, C., *Pablo en el naciente cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2015.
- Glazebrook, A. – Olson, K., “Greek and Roman Marriage”: Th. K. Hubbard, (ed), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden y Oxford: Wiley Blackwell, 2014.
- Gloor, D., *La homosexualidad en la Biblia*, San José: Sebila, 2015.
- González Faus, J. I., “Ningún obispo impuesto” (*San Celestino, papa*). *Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*, Santander: Sal Terrae, 1992.
- Guijarro, S., “La primera generación en Judea y Galilea”: Aguirre, R. (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2015.
- Guijarro, S., “La relación paternofilial”: R. Aguirre (ed.), *El Nuevo Testamento en su contexto. Propuestas de lectura*, Estella: Verbo Divino, 2013.
- Horn, C. B. – Martens, J. W., “Let the little children come to me”: *Childhood and Children in Early Christianity*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2009.
- Hundayi, M, *La tiranía de los modos de vida*, Madrid: Cátedra, 2015.
- Hurtado, L. W., *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*, Salamanca: Sígueme, 2017.
- Justin, *Apologie 1,27* (édition de L. Pautigny), Paris : Picard et fils, 1904.
- La Didajé*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2018.
- Larson, J., “Sexuality in Greek and Roman Religion”: Th. K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden y Oxford: Wiley Blackwell, 2014.
- Lawrence, L. J., *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Lear, A., “Ancient Pederasty”: Th. K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden y Oxford: Wiley Blackwell, 2014.
- López Vigil, J. I., *Frente a frente. San Pablo Apóstol y María Magdalena*, Madrid: Fe Adulta, 2018.
- MacDonald, M. Y., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*, Estella: Verbo Divino, 2004.
- Malina, B. – Rohrbaugh, R., *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Estella: Verbo Divino, 1996.
- Malina, M., *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Santander: Sal Terrae, 2002.
- Meier, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, tomo I: *Las raíces del problema y de la persona*, Estella: Verbo Divino, 2005.

- Meier, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, tomo IV: *Ley y amor*, Estella: Verbo Divino, 2009.
- Monlau, P., *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Rivandeneyra, 1856.
- Moxnes, H., *Poner a Jesús en su lugar*, Estella: Verbo Divino, 2005.
- Osiek, C. – Pouya, J., “Los conceptos de género en el mundo imperial romano”: D. Neufeld – R. E. DeMaris (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2014.
- Philo, “De specialibus legibus”: Philo, *Works*, traducción de Colson, F. H., Cambridge-London: Harvard University Press, 1998.
- Pikaza, X., *La familia en la Biblia*, Estella: Verbo Divino, 2016.
- Piñero, A., *Jesús y las mujeres*, Madrid: Trotta, 2014.
- Platón, “Leyes” VII, 808d: Platón, *Diálogos*, tomo IX, Madrid: Gredos, 1999.
- Ratzinger, J., *La sal de la tierra*, Madrid: Palabra, 2006.
- Reed, J. L., *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- Schüssler Fiorenza, E., *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London: SCM Press, 1999, p. 130.
- Theissen, G., *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca: Sígueme, 2016.
- Westermann, C., *Genesis 37-50*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.
- Zúñiga, H., “Homosexualidad y el discurso eclesial católico sobre lo ‘antinatural’: Una revisión desde el contexto cultural de Rm 1,26-27”: *Vida y Pensamiento* 38/2 (2018), San José: UBL, p. 137-184.