

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de MAGISTER EN TEOLOGÍA DE LA BIBLIA.
2. **TÍTULO:** El símbolo de la mujer como impacto social de la apocalíptica en las comunidades judeo-cristianas del siglo I. Fase Diacrónica.
3. **AUTORES:** Yamile Blanco Alarcón.
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C
5. **FECHA:** Agosto 28 de 2014.
6. **PALABRAS CLAVE:** apocalíptica, símbolo, mujer, impactos sociales, mujeres en el cristianismo primitivo.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El objetivo del presente artículo es identificar impactos sociales que la apocalíptica produjo en las comunidades cristianas (de los evangelios sinópticos, joánicas y paulinas) del siglo I. Para ello se parte del hecho de que la fuerza del mensaje apocalíptico tiene su arraigo en la realidad debido a que su materia prima es el presente cercano que el autor intenta cambiar. De ahí la justificada necesidad de identificar dichos impactos, los cuales se deben precisar en relación con las circunstancias históricas en que se produjeron.
8. **LÍNEAS DE INVESTIGACION:** Línea de Investigación de la USB: Pluralismo teológico en la Biblia. Sub línea de Facultad de Teología: Grupo de Investigación Kairos.
9. **METODOLOGÍA:** Se utilizó el método diacrónico para acercarse a los textos originales y una hermenéutica correlativa para establecer la correlación entre la época descrita en el texto y el contenido mismo de la narración.
10. **CONCLUSIONES:** La propuesta metodológica de seleccionar un símbolo clave que -como vehículo propio del género apocalíptico- sirviese de hilo conductor en esta búsqueda, facilitó tanto la identificación de textos pertinentes como la identificación de impactos sociales producto de este género.

El estudio del papel de la mujer ofrece una perspectiva particularmente rica para conocer la naturaleza y evolución (impacto) social del cristianismo primitivo.

El recurso de categorías sociológicas permitió establecer la interacción dialéctica entre el símbolo religioso y sus consecuencias socio-políticas.

El identificar procesos sociales de involución, condujo con mayor asertividad hacia la identificación de los procesos evolutivos que se plasman como impactos en el punto 3 del presente artículo.

La literatura apocalíptica fue un vehículo efectivo en la producción de impactos sociales puesto que al expresar la “urgencia vital comunitaria” mediante el símbolo de la mujer, las convenciones sociales imperantes perdieran su valor y en cambio todos (hombres, mujeres, libres y extranjeros) se hicieran ciudadanos libres con plenos derechos dentro de la primitiva comunidad cristiana. Cabe destacar que esta recomposición social es eminentemente de género pues no sucede así con los esclavos que continúan sujetos a sus amos y, aunque dentro de la nueva comunidad recuperan sus derechos, no se evidencia un cambio de estatus en la pirámide social.



**UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
BOGOTÁ**

DIRECCIÓN DE
INVESTIGACIONES

EL IMPACTO DE LA APOCALÍPTICA EN LAS COMUNIDADES JUDEO-CRISTIANAS

Proyecto de investigación

**El símbolo de la mujer como impacto social de la apocalíptica en
las comunidades judeo-cristianas del siglo I**

Fase Diacrónica

Facultad TEOLOGIA

Maestría en Teología de la Biblia

Profesor Dr. Milton J. Martínez M.

Investigador principal

Profesor Dr. José F. Rubio N.

Coinvestigador

Yamile Blanco A.

Auxiliar de investigación

Grupo de Investigación Kairos

Línea de investigación: Pluralismo teológico en la Biblia

Bogotá, Junio 2014

INTRODUCCIÓN

Dentro del marco del proyecto de investigación de la Universidad de San Buenaventura “*Impacto de la apocalíptica en las comunidades judeo-cristianas*” que busca identificar consecuencias sociales, teológicas y litúrgicas del género apocalíptico en dichas comunidades y para lo cual hace la trazabilidad de este género literario desde la protoprofecía, profecía apocalíptica y apócrifa antiguo testamentarias hasta las comunidades cristianas de hoy, un grupo de auxiliares de investigación de la II cohorte de la Maestría en Teología de la Biblia de esta Universidad, ha emprendido la búsqueda de dichos impactos en las comunidades judeo-cristianas del siglo I *ad intra* y *ad extra* Palestina.

El objetivo del presente artículo es identificar impactos **sociales** que la apocalíptica produjo en las comunidades cristianas (de los evangelios sinópticos, joánicas y paulinas) del siglo I. Para ello se parte del hecho de que -igual a lo que sucede en los demás textos proféticos- la fuerza del mensaje apocalíptico tiene su arraigo en la realidad debido a que su materia prima es el presente cercano que el autor intenta cambiar (el autor escribe para su tiempo; es testigo y centinela de su tiempo; es sensible al contexto social y religioso). De ahí la justificada necesidad de identificar dichos impactos¹, los cuales se deben precisar en relación con las circunstancias históricas en que se produjeron².

Puesto que la tradición hebrea concede al símbolo un lugar fundamental dentro de la comprensión teológica que, dada su acentuada tendencia de trasladar las experiencias cotidianas al contexto religioso, trasciende tanto al campo social como político³, se procedió a identificar un símbolo clave que -como vehículo propio del género apocalíptico- sirviese de hilo conductor en esta búsqueda. Dada la dialéctica divina planteada al hombre desde su creación, y expresada por medio de símbolos en la apocalíptica, se ha elegido a “**la mujer**” -**encinta o de parto**- quien podría tomarse como prototipo de símbolo apocalíptico ya que personifica la paradoja crisis-esperanza objeto de expresión de este género literario.

Es el fondo social comunitario (plasmado ya en el AT) el que permite entender el mensaje que a través de símbolos, la **mujer** en este caso, ofrece la apocalíptica para el siglo I: La mujer encinta (Mt 21, 19; Mc 13, 17, Ap 12,2), la mujer madre (Ap 12, 13 y 17), la mujer esposa (Ap. 19, 7; 21, 9) no se pueden separar de las mujeres de la historia (perseguida y perseguidora de Ap. 17), ni tampoco de la Novia final (Ap. 21-22). Para el efecto, la descripción de las comunidades judeo-cristianas del siglo I procede sustancialmente de trabajos ya realizados sobre el marco social, subrayando aspectos relevantes -a través de los cuales se pueda inferir o establecer relación con el

¹. Jean Pierre Prévost, *Para leer el apocalipsis* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994), 31.

². Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades Paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994), 40.

³. Milton J. Martínez M, *La dimensión social del proyecto de YHWH: Una comprensión a partir del concepto ‘am en Isaías 1-12* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2013), 115.

símbolo apocalíptico seleccionado- para la identificación de impactos sociales productos posibles de la apocalíptica en dichas comunidades; eso sí, sin perder de vista que lo que está en juego no es sólo recuperar la historia de las mujeres sino recuperar el cristianismo primitivo en su conjunto, impactado por el símbolo complejo de la figura femenina. Lo que se ventila siempre a través de la emancipación de la mujer es la causa de la integridad de la comunidad; por esta razón, el estudio del papel de la mujer ofrece una perspectiva particularmente rica para conocer la naturaleza y evolución (impacto) social del cristianismo primitivo.

Aguirre Monasterio⁴ retoma a Bultmann para señalar que es imposible la comprensión de un fenómeno si no partimos de una cierta precomprensión de él. Por eso esta investigación encontrará su punto de partida en la descripción de “**la mujer**” como símbolo apocalíptico desde el AT, en donde las figuras neotestamentarias tienen su arraigo.

Los textos apocalípticos y los fenómenos de los que en ellos se habla, son susceptibles de ser vistos desde la perspectiva de los factores sociales que los influyeron y que nos ayuda a situarnos en el mundo social de los escritores y de los lectores del Nuevo Testamento, lo que es imprescindible para evitar el etnocentrismo y el anacronismo. Es decir, se necesita una exégesis sensible a las dimensiones sociales de los textos, que los sitúen en la vida real de sus comunidades de origen. Los textos bíblicos necesitan salir del gueto eclesiástico y del ensimismamiento intratextual y literario y aceptar la confrontación con las ciencias humanas⁵.

De ahí la necesidad de recordar que los cuatro siglos durante los cuales se originó y desarrolló la literatura apocalíptica, representan para los judíos, y luego para los cristianos, un período sumamente tormentoso que despierta el fervor popular, a su vez animado por la esperanza de un salvador (crisis/esperanza):

- Siglo II a.C.: Helenización progresiva de Jerusalén; profanación del templo por Antíoco Epífanes (168 a.C.); resistencia macabea; fragmentación del judaísmo (fariseos, saduceos, zelotes, esenios, etc.).
- Siglo I a.C.: Pompeyo conquista Jerusalén (63 a.C.); poder real y sacerdotal judío bajo tutela de Roma; ruptura total de los esenios con el sumo sacerdote Hircano II y con el judaísmo oficial.
- Siglo I d.C.: Persecución de Nerón (60); destrucción de Jerusalén y diáspora (70); persecución de Domiciano (80-90).
- Siglo II d.C.: Para los cristianos continúan las persecuciones; surgimiento de las corrientes gnósticas (apocalipsis de Nag-Hammadi). Para los judíos sublevación y derrota contra Roma liderada por Bar Kokba.

⁴. Cf. Rafael Aguirre Monasterio, "La mujer en el cristianismo primitivo" en *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Alcalá: Editorial Verbo Divino, 2001), 1402-1425.

⁵. *Ibíd.*, 1402-1425.

De lo anterior se nota que indudablemente los apocalipsis tienen un *Sitz im Leben* político pues surgen en momentos de opresión política, dominio y sufrimiento extremos y tratan de dar ánimo y esperanza a quienes están inmersos en esa situación⁶. Por tanto, la exégesis sociológica pretende abordar la interacción dialéctica entre simbolizaciones religiosas y sus consecuencias socio-políticas superando las meras descripciones socio-religiosas. La pregunta de la exégesis sociológica no es sólo por la intención teológica del texto sino por los factores, intereses y consecuencias que están debajo de él y a cuya luz se propone interpretar dicho texto y los símbolos en él contenidos. Con tales propósitos, este documento abordará el tema objeto de estudio desde la exégesis sociológica, partiendo de sus dos orientaciones fundamentales: Los ítems 1 y 2 del presente documento (descripción de las comunidades y selección de textos apocalípticos respectivamente), contienen la exégesis socio-histórica a partir de la cual se intentará conocer diacrónicamente los factores sociales, económicos, políticos, etc., que obran tanto sobre el autor como en los primeros destinatarios para poder comprender el sentido de los textos apocalípticos seleccionados para este artículo. Y en el ítem 3 se hace uso de la exégesis socio-científica pues se acude a categorías sociales desde perspectivas antropológicas⁷ y sociológicas⁸ para tratar de determinar los impactos (consecuencias) que la apocalíptica pudo producir en las comunidades cristianas del siglo I.

Este trabajo no pretende abarcar todos los impactos sociales producto de la apocalíptica; dejamos de lado muchas cuestiones importantes y decisivas del complejo y turbulento mundo social estudiado. Nuestro campo de estudio se limita a lo que podemos deducir desde los textos apocalípticos bíblicos y extrabíblicos contemporáneos en lo que respecta a la recomposición de la escala social y la reestratificación de la mujer en ella, como producto del contexto apocalíptico-escatológico de la época.

Al abordar temas ampliamente estudiados como los que trataremos en este proyecto investigativo, los avances en el conocimiento no se logran por la acumulación de más datos sino por la utilización de nuevas y adecuadas categorías interpretativas. Éste es precisamente nuestro intento: Leer la evolución del primer cristianismo con unas categorías históricas y sociológicas que planteen nuevas perspectivas y/o posibilidades de investigación a quienes entregaremos este avance en el estado del arte como “testimonio” de la carrera de relevos que han de continuar.

⁶. Rafael Aguirre M, Carmen Bernabé U, et al, *Así empezó el cristianismo* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012), 365.

⁷. Rafael Aguirre Monasterio, "La mujer en el cristianismo primitivo", *op. cit.*, 18. "La antropología cultural subraya la necesidad de partir del punto de vista nativo si queremos respetar el sentido de fenómenos que nos resultan ajenos y distantes. A la hora de interpretar un texto antiguo -antes de ver qué significa para nosotros- nos obliga a preguntarnos qué significaba para su autor y para sus primeros destinatarios. La antropología intenta meterse dentro del mundo social, de los valores y de los símbolos de otras culturas y de otros pueblos; adopta el punto de vista y las categorías del grupo estudiado".

⁸. *Ibid.*, 18-19. "La sociología y la psicología social se acercan a los textos de forma diferente a la antropología. Sobre modelos de relaciones y comportamientos humanos plantean preguntas y usan esquemas mentales propios del investigador, ajenos a la conciencia explícita de los autores y destinatarios de los textos. Esta metodología permitirá más adelante, el planteamiento de impactos hipotéticos".

1. LA COMUNIDAD

1.1. Definición de la comunidad.

Las comunidades cristianas objeto del presente estudio son las descritas en los evangelios sinópticos, en las cartas paulinas y en los escritos joánicos, ubicadas geográficamente en la cuenca del Mediterráneo (Italia, Grecia, Asia Menor, Siria, Israel, Egipto) y que por tener a Roma como único centro rector, estaban ligadas a ella en lo cultural, económico, político y social; es decir, estaban modeladas y estructuradas por el imperio y eran dependientes de él. Cronológicamente cubre un período de casi cien años a comienzos de la era cristiana, tiempo en el que fueron compuestos los veintisiete libros del Nuevo Testamento y acaecieron los hechos que ellos narran.

Para el estudio sociológico de dichas comunidades en el presente artículo, se dividirán en dos grandes grupos: Seguidores de Jesús en Israel (*ad intra* Palestina) y seguidores de Jesús fuera de Israel (*ad extra* Palestina), ya que en cuanto comunidades cristianas tuvieron que convivir en entornos diametralmente opuestos: En la Palestina de aquel tiempo, la mayoría hebrea predominante facilitaba la conservación de sus particularidades sociales y religiosas mientras que las comunidades cristianas fuera de Israel eran minoría inmersa dentro de la mayoría pagana. Esta circunstancia determinó que la comunidad cristiana en Israel estuviera conformada eminentemente por judíos palestinos en tanto que la composición étnico-religiosa de las demás comunidades estaba conformada por paganos seguidores de los judíos de la diáspora.

1.2. Descripción de la comunidad.

La descripción de las comunidades definidas en el ítem anterior, abundará en el aspecto **socio-económico**, que como elemento aglutinante y decisorio en su conformación y respectiva estratificación en grupos y subgrupos, sirva más adelante para medir los impactos de la apocalíptica en el aspecto social.

1.2.1 Comunidades *Ad Intra* Palestina.

Economía⁹.

Se encontraba dividida en dos grandes sectores que, cabe destacar, reflejan la excluyente dicotomía social masa-élite, que negaba la existencia de estratos intermedios: La economía agrícola-artesanal en las zonas rurales y la economía comercial-industrial en las ciudades¹⁰. La ciudad dependía de la zona rural para su aprovisionamiento alimentario, zona que permanecía sometida a la élite urbana mediante tributos de naturaleza política y religiosa.

Del hecho que la agricultura fuera el principal renglón de la economía de Israel, se desprende que la inmensa mayoría de su población vivía en el campo como pequeños agricultores, jornaleros y

⁹. Cf. Christiane Saulnier y Bernard Rolland, *Palestina en tiempos de Jesús* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1982), 19-23.

¹⁰. E.W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008), 101.

esclavos (del 90 al 95% del total de la población). Sin embargo, la mayor parte de las tierras era propiedad de las élites (judías o imperiales) que vivían en las ciudades. Las condiciones de la economía agrícola de las zonas rurales eran infrahumanas.

La **ganadería** es deficitaria dada la poca hierba de la estepa. Crían ovejas, corderos y bovinos para el culto; la carne de comer preferían importarla de Moab. El templo es el principal consumidor de carne así como las familias más acaudaladas. El pueblo solo comía carne en pascua y durante los sacrificios de comunión.

En cuanto a la **Industria**, el primer lugar lo ocupa la pesca en la costa Mediterránea, en el Jordán y en el lago Tiberíades; el pescado salado era comercializado por todo el país.

La **construcción** toma apogeo por la ampliación y decoración del templo ordenadas por Herodes el Grande, cuyos trabajos duraron desde el 20 a.C. hasta el 64 d.C.; la construcción de nuevas ciudades como Tiberíades y la fortificación de otras como Séfores y Julias; además de nuevos muros, pavimentación de calles y acueducto para Jerusalén, mantenían ocupados a más de 18.000 albañiles.

La industria **textil** ocupaba una mano de obra especialmente femenina, pero también había tejedores. Judea maneja sobre todo la lana (hay muchos corderos), mientras Galilea se especializa en lino y seda traídas de la China. Abundante producción de mantas, alfombras y tapices que se exportaban a Roma. El teñido en púrpura -especialidad de Tiro- se hacía a partir de un crustáceo, el “murex” que se recoge en la costa mediterránea.

La industria del **cuero**, basada en las pieles de las víctimas ofrecidas en sacrificio dado que 18.000 corderos eran ofrecidos solamente en el rito pascual. Eran los sumos sacerdotes quienes generalmente se apropiaban a la fuerza de las pieles de los animales sacrificados¹¹.

La **alfarería** era próspera sobre todo en Galilea, Hananya y Shilim que tenían la técnica de las tinajas impermeables al aire, ideales para conservación de aceite, alimentos y objetos preciosos (por ejemplo, rollos del Qumrán).

El **betún**, llamado asfáltico, que en determinadas épocas flotaba sobre el agua del lago de Judea (mar muerto), era exportado a Egipto para calafatear barcos y como composición de productos farmacéuticos¹².

Como centro de **peregrinación**, Jerusalén promovía labores exóticas como panaderos, portadores de agua, barberos, barrenderos de calles y del templo, debido a que su población promedio de 50.000 habitantes superaba los 180.000 en épocas de peregrinación.

El **comercio** se centra especialmente en el templo. En las aldeas se practica el intercambio para evitar desplazamientos y pago de impuestos. El comercio exterior es más amplio; se importan

¹¹. Christiane Saulnier y Bernard Rolland, *Palestina...*, op. Cit., 22.

¹². *Ibíd.*, 22.

artículos de lujo como cedros del Líbano, maderas de nogal y pino para combustible, incienso que viene de Arabia, aromas para los perfumistas, piedras preciosas, oro, hierro, cobre, bronce y mármol de Corinto. Se exportan frutos secos, aceite, vino, pescado o productos industriales como pieles, textiles y betún. El comercio está en manos de verdaderos banqueros conocedores de los cheques y títulos al portador, que tienen oficinas y almacenes por todo el imperio y son quienes acaparan la producción y distribución de lo producido por pequeños agricultores, pescadores, textiles, artesanos, alfareros a quienes expolian o pagan precios ínfimos. Eran ellos quienes tenían el monopolio de la economía monetaria, así como del comercio interior y exterior.

Comidas y vestuario.

Los banquetes y las posibilidades alimentarias distinguían la vida de los ricos. Sólo ellos comían carnes, huevos y manjares importados, dispuestos sobre una mesa a la cual se sentaban en sillas y divanes. Manifestaciones comunes de pobreza eran el hambre y la sed permanentes; la carne era inaccesible; el pan negro y el aceite de oliva constituían el alimento básico, alternados con legumbres (cebollas sobre todo).

También su vestuario los caracterizaba; sobre la túnica solían llevar un manto -que era opcional- y sobre el manto una sobrevesta de lana teñida de púrpura o un chaleco de lino fino como signos de riqueza y elevada posición. Entre tanto, la inmensa mayoría de la población (90 a 95%) pertenecía al estrato inferior y la ropa era una propiedad preciosa que llevaban siempre encima (quien tenía dos mudas las llevaba una encima de otra). Los pobres de solemnidad (*ptochoi*) no podían llevar manto sino solo túnica que se ceñía a la cintura (*incincta*) con un cinto de cuero o tejido basto; la ropa interior era opcional; el término “desnudo” (*gymnos*) indicaba en ese contexto, persona que no lleva manto; tan costosas y apreciadas eran las prendas de vestir que rasgarlas era señal de dolor o duelo intenso.

Estratificación social.

A pesar de la abundancia, Palestina no es la tierra en donde corre leche y miel para todos debido a los radicales y contrapuestos estratos sociales Elite–Masa. La pobreza era proverbial. Como resultado de la opresión socio-económica surgen fenómenos de disidencia encarnados en partidos y corrientes, definidos siempre por la **condición social** del grupo de donde emergen: Saducea, farisea, esenia, helenista (**estrato superior**) y otros movimientos de carácter profético, mesiánico, carismático -*vr. gr.*, los seguidores de Jesús-, bandoleros, sicarios, zelotes pertenecientes por lo general, al **estrato inferior**.

La mujer en la comunidad judeo-cristiana del siglo I *ad intra* Palestina.

En una sociedad de cuño eminentemente patriarcal, las mujeres contaban poco en la sociedad. En público tenían que evitar la compañía de varones. Según Flavio Josefo¹³ la mujer es inferior al hombre en cualquier aspecto. Incluso con la propia esposa, debe hablarse poco y nada con cualquiera otra mujer. Las mujeres no tenían espacio en la vida pública. En el templo solo podían

¹³. Cf. Hans Küng, *La mujer en el cristianismo* (Madrid: Editorial Trotta, 2011), 15.

acceder hasta el “atrio de las mujeres”, en clara lejanía de lo “santo”. En lo referente a la oración, estaban equiparadas a los esclavos y las escuelas eran exclusivamente para varones¹⁴. La función más importante de la mujer era parir hijos (Gn 24,60). Si la mujer no era fértil, el hombre debía repudiarla o tomar una concubina. La mujer no tiene voz ni voto ni derecho de posesión¹⁵.

El orden social dominante ponía al padre sobre el hijo, al varón sobre la mujer, al rico sobre el pobre, al sano sobre el enfermo. En contra de esta situación veremos la respuesta de Jesús y las consecuencias (impactos) sociales de la apocalíptica como género de denuncia y esperanza¹⁶.

Hasta los doce años y medio, la mujer no tenía derecho a rechazar el matrimonio decidido por su padre e incluso este podía venderla como esclava. Pero tras esta edad, el padre debía pagar la dote matrimonial, y por tanto, su decisión tenía más eco que los intereses o gustos de la joven. La estipulación del contrato matrimonial significaba la adquisición de la novia por el novio y así la mujer pasaba del poder del padre al del esposo y si quedaba viuda, pasaba a estar bajo la tutela de un pariente varón¹⁷.

También es evidente la marginación de la mujer con respecto a la Ley. En principio, el divorcio es una prerrogativa del hombre; la circuncisión como señal de pertenencia al pueblo judío, es un rito absolutamente imposible para las mujeres; las normas de pureza legal controlaban la vida de las mujeres más que la de los hombres y determinaban restrictivamente su acceso a Dios. El hombre no comete adulterio más que contra el matrimonio ajeno, lo cual le está prohibido; pero no comete adulterio contra su propio matrimonio si tiene relaciones extramatrimoniales¹⁸.

De todos modos, existen dos mundos diferentes: El del hombre y el de la mujer, y tanto la costumbre como el derecho y el culto asignan a la mujer un lugar claramente inferior al del hombre y subordinada a él, tal como sucedía en el conjunto de la sociedad antigua de entonces, que en todas partes era de cuño totalmente patriarcal, con un mayor acento de la infravaloración de la mujer en la época del postexilio¹⁹.

Instituciones Sociales de convergencia.

Las instituciones sociales de convergencia para estas comunidades fueron el templo, las sinagogas y la casa de familia. **El templo**, además de representar la identidad nacional y religiosa, también era el centro de la vida social, política y económica del pueblo de Israel, en cuyos pórticos o patios rodeados de columnas, se instalaban comerciantes de bueyes, corderos, palomas, aceite y harina necesarios para el culto, así como los cambistas dado que el templo acuñó su propia moneda (“tiriana” por tener el mismo peso de la moneda de Tiro) desde tiempos

¹⁴ Ibid., 16.

¹⁵ Horst Dietrich Preuss, *Teología del Antiguo Testamento. El camino de Israel con Yahvé* (Bilbao: Editorial Descleé de Brouwer, 1999), 186-189.

¹⁶ Samuel Gil SoldeVilla, *La mujer en el Nuevo Testamento* (Barcelona: Ediciones Aula7activa, 2009), 6.

¹⁷ Ibid., 4.

¹⁸ Horst Dietrich Preuss, *op. cit.*, 186-189.

¹⁹ Ibid., 186-189.

de Alejandro Janeo (103 – 76). Era la estructura en cuyo exterior y a su alrededor se reunía la comunidad, a diferencia del concepto actual del templo, que implica reunión al interior de él, concepto éste más afín con la **sinagoga**, cuyo recinto albergaba en su interior a la comunidad. Además de las cuestiones religiosas-cultuales, la sinagoga servía para múltiples funciones públicas, escolares, comerciales, albergue de forasteros, ayuntamiento y hasta como lugar de custodia de bienes comunitarios. Paralela al templo y a la sinagoga, la **casa de familia** como institución hebrea reviste gran importancia para la socialización de la Torá cuyos preceptos determinaban la vida cotidiana y preservación de identidad judía. La unidad familiar comprendía padre, madre, hijos, tíos, tías, primos y siervos. El cabeza de familia era el padre y el cabeza del grupo era el jeque. El Padre de familia gobernaba sobre su esposa, hijos, nietos y siervos; los hijos que rehusaban aceptar su autoridad podían ser castigados con la muerte porque amenazaban la seguridad de la unión familiar (primacía de intereses comunitarios).

1.2.2. Comunidades *Ad extra* Palestina.

Rasgos sociológicos fundamentales:

- Las comunidades creyentes en Cristo surgieron en áreas urbanas del Imperio Romano a partir de los años 30, -producto de las primeras expulsiones de las sinagogas- y estaban conformadas por judíos y no judíos²⁰, quienes establecían relaciones religiosas y sociales ilimitadas, es decir, sin observar las barreras restrictivas impuestas por el judaísmo en cuanto a comensalidad, sexualidad y convivencia (hombres, mujeres, libres, esclavos, extranjeros, paganos).
- Para la época del imperio romano había comunidades judías en Siria, Asia Menor, Grecia, Creta, Chipre, Egipto, Italia y en la Cirenaica; la gran mayoría pertenecía al estrato inferior -dadas las profesiones artesanales descritas en los textos literarios, inscripciones y papiros de la época-, además de una pequeña minoría de ricos y principales de la sinagoga.
- Las comunidades creyentes en Cristo se mantienen como grupos minoritarios inmersos en una sociedad mayoritariamente pagana.
- A diferencia del séquito de Jesús en tierras de Israel, estaban claramente diferenciadas del judaísmo por una parte y de la población pagana mayoritaria por otra.
- Concepto de autonomía en torno a la idea de ser una nueva comunidad, un tercer miembro en medio de judíos y gentiles.
- Independientemente de su estatus social o de tener la ciudadanía romana, ningún judío de la diáspora podía pertenecer a la clase senatorial romana, pues el ascenso a la élite política (*ordines*) implicaba, fuera de Israel, el abandono del judaísmo.
- Vistos desde afuera por los no creyentes en Cristo, los cristianos eran un partido ilegal “*illicita factio*”, un partido prohibido que subvierte el orden social y político (sospechas que en los siglos II y III se afianzan hasta llevarlos al martirio).

²⁰ Con la expresión “no judíos” se entienden gentiles (otras gentes). Etnológicamente todas las razas que no pertenecen a la judía. Los gentiles pueden ser paganos o no.

Instituciones sociales de convergencia: *Ekklesía* y casa de familia.

De estas comunidades surgidas *ad-extra* Palestina, nace el concepto inicial de *ekklesía*²¹ descrita por Pablo como una tercera entidad empírica aparte de judíos y paganos (1Cor 10,32), conformada por judíos y no judíos (2Cor 11,24-29).

Para describir la forma organizativa de la *ekklesía* (comunidad) primitiva, es necesario recurrir a las estructuras paganas sociales antiguas que sirven como marco de referencia. En primer lugar, *ekklesía* en el argot griego significaba “asamblea del *demos*”, asamblea popular de todos los hombres libres con derecho a voto, es decir, asamblea de ciudadanos de pleno derecho de la *polis*; los miembros de la *ekklesía* eran, pues, quienes tenían la categoría de ciudadanos. Ninguna ciudad-estado tuvo nunca más de un cuarto de su población como ciudadanos, pues estaban excluidos mujeres, niños, extranjeros y esclavos; para ellos la *polis* era su patria pero su lugar estaba en casa, excluidos de la vida pública. Esta asamblea (*ekklesía*) por lo general se celebraba temprano en las mañanas; contenía aspectos culturales tales como ofrendas, alabanzas y oraciones antes de leer el orden del día que, una vez aprobado, seguían los discursos y deliberaciones.

La analogía con las asambleas de los creyentes en Cristo es evidente: Oraciones, ofrendas, alabanzas, discursos magisteriales, debates. Pero también las diferencias de base saltan a la vista: Mientras en las asambleas populares se admitían solo a los ciudadanos libres, en la *ekklesía* de creyentes en Cristo se reúnen hombres, mujeres, libres, esclavos y extranjeros.

También se convocaban asambleas privadas de creyentes en Cristo con el fin de desarrollar y reforzar la comunidad en general en **casas familiares** en donde se congregaban pequeñas comunidades domésticas. No hay datos que permitan determinar los días o frecuencia de estas reuniones que tenían como propósito la edificación personal (*oikodomé*). Así como la “**casa**” constituía la unidad socio-económica básica, las comunidades domésticas allí surgidas representaban las “células” de la comunidad cristiana general; de hecho, el desarrollo del cristianismo en una ciudad comenzaba con la conversión de una casa²².

Como experiencia social, las **comidas comunitarias** se realizaban **de casa en casa** y se refieren a la comunión de mesa que como aspecto cultural tenían el propósito de reforzar la cohesión de los creyentes en un “solo Cuerpo”. Las comidas comunitarias, como elemento definitorio de las comunidades, eran el espejo de la estructura social y religiosa porque en torno a la mesa se desarrollaban conversaciones filosóficas y teológicas (*symposiun*) para la conservación de la tradición. Paralelamente los banquetes paganos constituían un evento social con implicaciones místico-culturales. Las comidas pues, reflejaban los valores fundamentales de los grupos y eran

²¹. E.W. Stegemann y W. Stegemann, *op. cit.*, 354. Los autores prefieren no traducir el término griego “*ekklesía*” como “iglesia” por considerar que implica falsas connotaciones. La simple idea de “iglesia” como edificio en el que se practican reuniones culturales no es aplicable al concepto neotestamentario de *Ekklesía*. Igualmente, los autores destacan la connotación de la palabra neotestamentaria vs. el uso general y extrabíblico de la misma: Asamblea política plenaria de los ciudadanos varones que tienen derecho a voto. Los hermanos Stegemann adhieren a la posición planteada por Berger, quien considera el uso del término griego *ekklesía* para referir tanto a las *asambleas (reuniones)* de creyentes en Cristo fuera de Israel como a la *comunidad (colectivo)* de creyentes, en tanto que reservan el término hebreo *sinagoga* para las asambleas de *comunidades mesiánicas* en Jerusalén.

²². *Ibid.*, 376.

el medio más usado para autodefinirse y diferenciarse; así, los alimentos constituían un “código” para descifrar la estructura social expresada en ellos. En ninguna sociedad era permitido comer cualquier alimento en cualquier lugar con cualquier persona. La estructura del banquete grecorromano constituye el modelo de todas las comidas comunitarias, incluso de las fiestas judías fuera de Palestina²³.

Composición social de las comunidades creyentes en Cristo, *ad-extra* Palestina antes del año 70.

El estado de la investigación sobre el tema arroja que no hay criterios claros para determinar con seguridad este propósito debido a la carencia de datos prosopográficos. Las posiciones más antiguas (Malherbe, Harnack, Kautsky)²⁴ en consenso afirman que dichas comunidades primitivas estuvieron constituidas preponderantemente por personas de baja condición social: Esclavos, libertos y artesanos ávidos de emancipación. Otras propuestas más recientes (Kreissig, Judge, Gulzow)²⁴ sostienen que algunos pocos hombres y mujeres de todos los estratos de la población, -incluso miembros de la élite urbana “temerosos de Dios”- como espejo de la estratificación social, fueron conquistados para el cristianismo.

Otros intentos de aproximación, como por ejemplo deducir la condición social a partir de los nombres de las personas, han arrojado sus conclusiones que en todo caso no llenan la carencia informativa pero de donde infieren que las comunidades paulinas estaban conformadas en su mayor parte por miembros provenientes del estrato inferior que estaban por encima del mínimo vital y una minoría de personas relativamente acomodadas, aunque no de le élite.

La **Composición social de las comunidades urbanas *ad extra* Palestina creyentes en Cristo después del año 70 dC.**, es muy similar a las paulinas ya descritas; aún no cuentan con seguidores provenientes del *ordo*²⁵ ni tampoco de los *ptochoi*²⁶. El grueso de estas comunidades lo constituían -igual que las anteriores comunidades paulinas-, miembros de la parte alta del estrato inferior urbano²⁷; los creyentes ricos (procedentes de ambientes subdecurionales) son ciertamente esporádicos.

El aumento del número de cristianos produjo una grave situación socio-económica para el Imperio puesto que fueron abandonando los templos paganos, olvidando los cultos y por ende disminuyeron las ventas de animales para sacrificios y todos los comercios asociados con dichos cultos (conflicto con Demetrio en Éfeso, Hch 19,24), con las consecuencias tributarias que ello conllevaba.

Mientras que en la tierra de Israel los judíos eran el grupo mayoritario y las comunidades mesiánicas una minoría, no así en la diáspora en donde ambos son grupos minoritarios en medio

²³. E.W. Stegemann y W. Stegemann, *op. cit.*, 383.

²⁴. *Ibíd.*, 336-485.

²⁵ Elite senatorial romana.

²⁶ Pobres de solemnidad, por debajo del mínimo vital.

²⁷. E.W. Stegemann y W. Stegemann, *op. cit.*, 424. Ref. ¹¹¹.

de una mayoría pagana. En la diáspora, el conflicto judeo-cristiano se limita a un conflicto entre grupos minoritarios: *sinagoga* o *ekklesia* en un intrincado proceso histórico-religioso-social en donde lo social es expresión misma de las convicciones religiosas.

La mujer en la comunidad judeo-cristiana del siglo I *ad extra* Palestina.

Como los niños, esclavos y extranjeros, las mujeres no tenían la categoría ni los derechos del ciudadano de la *polis*. La *polis* era su patria pero su lugar era la casa (*oikos*), excluidos de la vida pública. Sólo los varones libres eran ciudadanos de pleno derecho en la *polis*.

Igual que en Palestina, la estructura familiar era eminentemente patriarcal. El *pater familias* era la máxima autoridad y todos los miembros de la casa ocupaban su lugar en relación a él. La economía familiar giraba en torno a la casa; de allí nació el término *oikos-nomos* (ley de la casa, economía). La posición de la mujer era social y políticamente nula. Su radio de acción era la casa en donde se ocupaba de los quehaceres domésticos al servicio de la familia u ocupada en el telar.

En algunos aspectos la mujer era menos valorada que los niños y los esclavos debido fundamentalmente, al criterio de productividad y rentabilidad. El matrimonio era el estado normal de vida. El celibato o la soltería se veían despectivamente. El matrimonio consistía en una sencilla ceremonia familiar y se afirmaba con la inscripción en el registro municipal; el solo hecho de vivir juntos en pareja ya constituía matrimonio y se legitimizaba con la llegada de los hijos²⁸.

2. EL TEXTO.

Los textos bíblicos y los fenómenos de los que en ellos se habla son susceptibles de ser vistos desde la perspectiva de los factores sociales que los influyeron, así como desde las funciones sociales que desempeñaron²⁹. Bajo este enfoque se tomaron los textos apocalípticos que contienen los símbolos seleccionados.

2.1 Símbolo seleccionado como hilo conductor para medir el impacto social de la apocalíptica en las comunidades judeo-cristianas del Siglo I: La mujer.

- Mujer encinta, mujer de parto vestida de sol de Ap 12.
- Mujer ramera, vestida de púrpura de Ap 17.
- Mujer novia del Cordero vestida con la gloria de Dios de Ap 21 y 22.

Como vehículos, los símbolos son los que llevan el mensaje cifrado de forma que solo pueda ser descodificado por quienes conocen las claves que, por lo general, están enraizadas en el propio imaginario cultural y tradicional de la comunidad destinataria y que son ajenos a quienes no pertenezcan a ella. Es una forma de preservar la seguridad de los destinatarios, pero también es

²⁸. Eduardo Arens, *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para comprensión del NT* (Barcelona: Ediciones El Almendro, 1995), 85-90.

²⁹. Rafael Aguirre Monasterio, "La mujer en el cristianismo primitivo", *op. cit.*, 6.

un medio y una llamada a reforzar la propia identidad tanto cultural como religiosa³⁰. Por lo tanto, y para evitar especulaciones apartadas del imaginario y tradición propias del redactor y sus destinatarios, ha de partirse del texto y su contexto; para ello iremos al AT en donde tienen su arraigo los símbolos apocalípticos del NT.

El apocalipsis no es obra de personajes sino de símbolos, arquetipos, alegorías y contrastes bruscos y complejos, en los que cada imagen tiene su contrapartida³¹. Es lo que trataremos de desvelar para medir los **impactos sociales** que la apocalíptica como expresión de la oposición crisis-esperanza logró en la sociedad cristiana del siglo I, partiendo del hecho de que estamos ante una profecía cuyos símbolos tienen raíces en el AT, pero teniendo en cuenta que leer el apocalipsis en tiempo presente conduce al siglo I. Como en todos los textos proféticos, la materia prima de la apocalíptica es la actualidad. El autor escribía para su tiempo; es testigo de su tiempo, es sensible a su contexto social y religioso³²: Ap 1,1 “*está a punto de suceder*”; Ap 1,3 “*el momento decisivo está a las puertas*”. El Apocalipsis de Juan es una verdadera carga contra la opresión del imperio romano y el culto al emperador. La fuerza del mensaje viene del arraigo en la realidad; los textos apocalípticos intentan cambiar el presente cercano; de ahí la necesidad justificada de medir sus impactos³³.

2.1.1 Mujer encinta vestida de sol, perseguida por el dragón, Ap 12:

Del latín “*incincta*”, que significa “sin ceñir” o “desceñida”, ya que al quedar embarazada y para evitar apretar al feto, la mujer abandonaba el ceñidor o cinta con el que sujetaba sus vestidos al talle. El encintado era, en su época, distintivo de la condición de mujer casada. En acepción más amplia y en sentido opuesto a “*incincta*” (desceñido), “ceñirse los lomos” indicaba estar preparado para la faena, para la guerra, para la acción.

Como se verá a continuación, para los judíos del siglo I la mujer encinta, la mujer con dolores de parto, la mujer esposa, no eran desconocidos como símbolos comunitarios. La fuerte relación entre significante y significado hace que el uso frecuente de este símbolo atravesase los principales textos apocalípticos neotestamentarios y por tanto valide el símbolo de la mujer como hilo conductor en la identificación de impactos sociales tanto en la comunidad de los sinópticos, como en las comunidades paulinas y joánicas.

³⁰. Rafael Aguirre M, Carmen Bernabé U, et al, *op. cit.*, 360.

³¹. Clara Alicia Ochoa Vega, *Apocalipsis: La batalla de Dios* (Castilla: Editorial Universidad de Valladolid, 1999), 157-178.

³². Jean Pierre Prévost, *op. cit.*, 27. El Apocalipsis, escrito en torno a los años 90, “*a finales del reinado de Domiciano*” apelando al testimonio de Ireneo de Lyon (años 81-96 dC), es también la teoría aceptada por la mayoría de exégetas. Algunos hablan hasta de tres apocalipsis redactados en diferentes períodos y reunidos en un mismo volumen a finales del siglo I. Lo seguro es que refleja unos acontecimientos recientes y resulta un documento precioso para conocer la iglesia del siglo I. Juan no deja dudas de las dificultades del momento presente (1,9). La historia del apocalipsis se forjó en torno a cinco grandes acontecimientos: Comienzos de los **años 30** (muerte y resurrección de Jesús); **años 60** (persecución de Nerón); **años 70-73** (toma de Jerusalén y destrucción del templo); **después del 73** (conflictos crecientes entre judíos y cristianos, hasta la ruptura completa en los 90); **años 81-96** (persecución de Domiciano).³³

³³. *Ibíd.*, 31.

Son abundantes las profecías que hablan de Sión, de Jerusalén, de la colectividad como **mujer en parto**. Referencias directas como el símil de la angustia colectiva con los **dolores como de mujer en parto** que encontramos en Jer 6,24, se reitera en Jer 4,31; Miq 4,10; Is 26,17; Is 66,7. Por eso podía decir el profeta: "*Regocíjate, estéril, la sin hijos; entona un canto de alegría, tú que no conoces los dolores de parto. Porque los hijos de la abandonada son más numerosos que los hijos de la casada, dice el Señor*" (Is 54,1).

El apóstol Pablo interpreta estas palabras diciendo: "*La Jerusalén de arriba es libre, esa es nuestra madre*" (Gal 4,26). Eso es justamente lo que está aconteciendo en el capítulo 12 del Apocalipsis: La mujer es Jerusalén, la Jerusalén Nueva, la Jerusalén de arriba.

La clave para reconocer a la mujer se encuentra primero en reconocer al niño como señal de esperanza y victoria después de la tribulación y el dolor³⁴. La Madre no es la meta sino el arranque generoso de vida (niño)³⁵.

Este conflicto de mujer encinta (comunidad) y dragón (imperio) no es un puro mito cosmogónico sino expresión del gran conflicto social que el profeta denuncia. Pero la madre es anterior al dragón. Eso significa que la crisis no es consustancial al ser humano y conlleva la esperanza que puede ser vencida -como muestra el fin del drama- (Ap 21-22)³⁶.

La mujer a punto de parir y perseguida por el dragón es el prototipo del símbolo que plasma la dialéctica apocalíptica (**tribulación-esperanza**): Los apocalipsis son sensibles a las crisis internas (mujer encinta) del judaísmo y del cristianismo, así como a las amenazas que vienen de fuera -Grecia, pero sobre todo de Roma (dragón)-. El grito de dolor no es su última palabra pero manifiesta una situación de crisis, de tribulación; la última palabra es de esperanza, de pueblo nuevo, de victoria del Cordero y fracaso de la ramera.

2.1.2 Mujer ramera vestida de púrpura, Ap. 17.

La "gran ramera" es la actualización de otro símbolo veterotestamentario. Sustituye a la Babilonia hace tantos siglos acabada, por la nueva reina del orbe: Roma; es decir, la ramera es el símbolo para referir otra comunidad.

Que la ramera sea repudiada por sus propios aliados (será devorada por su aliada la bestia, la que a su vez será arrojada al fuego eterno) no es idea original. Juan la toma de Ezequiel, que crea dos hermanas prostitutas quienes al final son aborrecidas y asesinadas por los que fornican con ellas. Estas hermanas, como la ramera apocalíptica (Roma), podrían ser interpretadas como dos ciudades: Samaría y Jerusalén (Ez 23, 4), imagen que se repite en Ez 16, 1-42.

³⁴. *Ibíd.*, 108.

³⁵. Xabier Pikaza Ibarrodo, *Hombre y mujer en las religiones* (Madrid: Editorial Verbo Divino, 1996), 112.

³⁶. *Ibíd.*, 118.

La ramera pues, no es esposa, no es madre, no da vida, es estéril, es esclava de su seductor; no coopera con la obra del esposo legítimo. La seducida se convierte en seductora.

Mediante la imagen de la prostituta, la gran Babilonia (Roma)³⁷, que en la tradición judía hace alusión a la idolatría, se lanza una crítica y una condena feroz al sistema totalitario imperial de Roma, a sus valores, a sus métodos, a su pretensión de divinización.

2.1.3 Mujer novia del Cordero, Ap. 21 y 22.

Pasamos de la mujer que debe alumbrar con dolor (Ap 12) mientras el mundo sigue siendo lugar de enfrentamiento, a la mujer del puro amor que no tiene otra tarea que el gozo de la vida y el amor completo (Ap 21-22). Se puede considerar a la mujer encinta y a la novia del Cordero como equivalentes ya que representan el mismo arquetipo femenino (la Nueva Jerusalén, el Nuevo Israel, la Iglesia), opuestas al arquetipo de la ramera (Roma). La novia del Cordero representa a la Jerusalén ideal (Ap 21,9-10) que como la Babilonia de la ramera, no es real. Es una Jerusalén Divina emanada de Dios. Es santa, pura, la gloria de Dios le da un brillo sobrenatural y cuando se describe en forma humana viste de lino brillante (Ap 19,8).

Al final del proceso (Ap 21) aparece la ciudad-novia (esposa), vinculada al Cordero de Dios: Ya no es madre sino novia; ya no hace falta una madre -pues todo ha nacido-, sino mujer buena (humanidad perfecta), esposa amante; ya no tiene que engendrar pues el camino del engendramiento, riesgo y muerte ha culminado. Por eso aparece como mujer-persona, novia que no tiene más tarea ni sentido que amar libremente; ha elegido amar y ser amada; ha elegido la fidelidad³⁸.

2.2 Definición y análisis de textos bíblicos que contienen los símbolos seleccionados.

Partiendo de los símbolos apocalípticos seleccionados y los sinónimos exegéticamente apropiados, se identificaron textos bíblicos que los contuvieran, así:

Γαστερ: Mujer encinta; estar embarazada; seno materno; vientre, concebir.

Está mencionado en Mc 13,17; Mt 24,19; Lc 21,23; 1Tes 5,3; Ap 12,2³⁹. La mujer encinta vestida de sol de Ap 12,2 simboliza al **pueblo** de Dios⁴⁰.

Γενεα: Generación, linaje (como nacido de mujer).

Aparece 43 veces en el NT; 33 en los sinópticos, 25 de los cuales refiere al pueblo judío en tiempos de Jesús. En los sinópticos la expresión “*esta generación*” que podría proceder de la fuente Q, se usa como sentencia contra Israel señalándolo como la última generación antes del fin

³⁷. Cf. Rafael Aguirre M, Carmen Bernabé U, et al, *op. cit.*, 365.

³⁸. Xabier Pikaza Ibarondo, *op. cit.*, 79.

³⁹. Horst Balz y Gerhard Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 718.

⁴⁰. *Ibíd.*, 807.

y a quien le anuncia el juicio que se acerca. En los sinópticos, generalmente la expresión equivale a generación malvada, generación apóstata, generación adúltera y pecadora (Mt 12,42; Lc 11,31).

Como sentencia apocalíptica de amenaza, Jesús afirma en Mc 13,30; Mt 24,34 y Lc 21,32 que esta generación experimentará los horrores del fin de los tiempos⁴¹. Dentro de la profecía se usa en tres campos semánticos diferentes⁴²:

- Refiere un **colectivo** objeto de una valoración ética o religiosa.
- Período de tiempo perceptible como duración de los hombres que viven en él.
- **Colectividad** de hombres que pertenecen a una época concreta. Is 41,4; Jr 2,31; Jl 1,3;

Τίκτω: Dar a luz; parir.

Aparece 18 veces en el NT; 4 veces en Mt, 5 en Lc y 5 en Ap⁴³. Dentro del género profético se usa en tres contextos⁴⁴:

- Para describir el juicio anunciado a la **comunidad**. Miq 4,9; Jr 22,23; Is 13,8.
- La promesa del hijo que va a nacer unida al tema de salvación de la **comunidad**. Is 7,14; 8,3; 9,6.
- Para describir la relación íntima (conocimiento) entre YHVH y su pueblo (**comunidad**)

Ωδιν: Dolor de parto, sufrir dolores de parto, parir con dolores.

Tanto en sentido propio como figurado tiene connotación de tribulación, crisis, urgencia, vigilancia. En la LXX aparece 34 veces, mientras que en el NT aparece únicamente en Mc 13,8; Mt 24,8; 1Tes 5,3, Hch 2,24. El verbo aparece en el NT en Gal 4,19.27; Ap 12,2⁴⁵.

En Gal 4,12-20, Pablo interpreta el término que usa en sentido figurado cuando en Gal 4,19 llama a la **comunidad** cristiana de Galacia como “sus hijos” por los cuales él tiene que sufrir de nuevo “*dolores de parto*” ya que después que se convirtieron él tiene que esforzarse de nuevo por ellos con dolor⁴⁶.

La connotación de **inminencia** se reafirma en Hch 2,24 donde Lucas piensa que la muerte no pudo retener a Jesús como tampoco una mujer embarazada puede retener a su criatura (Bauer)⁴⁷.

En el discurso escatológico de Jesús (Mc 13,8//Mt 24,8) se refiere a las tribulaciones como también al proceso del nuevo nacimiento del mundo. En Mt 24,9 (W. Radl)⁴⁸.

⁴¹. Ibíd., 725-727.

⁴². Ernst Jenni y Claus Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), 628-631.

⁴³. Horst Balz y Gerhard Schneider, *op. cit.*, 1749.

⁴⁴. Ernst Jenni y Claus Westermann, *op. cit.*, 1008-1013.

⁴⁵. Horst Balz y Gerhard Schneider, *op. cit.*, 2196.

⁴⁶. Horst Balz y Gerhard Schneider, *op. cit.*, 2197.

⁴⁷. Ibíd., 2197.

⁴⁸. Ibíd., 2197.

En Ap 12,2 el profeta ve una mujer que está de parto, es decir, que experimenta dolores, imagen que sirve también para establecer una comparación con 1Tes 5,3 en dos aspectos:

- Así como los dolores de parto comienzan “de repente”, así también llegará la destrucción.
- De la misma manera que la mujer no puede “escapar” de esos dolores, no se podrá “escapar” tampoco de la destrucción⁴⁹.

3 EL SÍMBOLO DE LA MUJER COMO IMPACTO SOCIAL DE LA APOCALÍPTICA EN LAS COMUNIDADES JUDEO-CRISTIANAS DEL SIGLO I.

Los antecedentes bíblicos de “**la mujer**” (*encinta, madre, novia, ramera*) como símbolo representativo de “**la comunidad**” (ítems 2.1.1, 2.1.2. y 2.1.3) - tanto en el AT como en el NT- nos permiten extraer este símbolo de los textos apocalípticos para tomarlo como hilo conductor que permita una aproximación a las **consecuencias sociales** producto de las denuncias que los profetas transmitieron a la comunidad cristiana del siglo I a propósito de las persecuciones y tribulaciones presentes, así como el llamado a la esperanza -elementos propios de este género literario-, impactos que se reflejan tanto en textos bíblicos como extrabíblicos de la época.

El despliegue del símbolo conduce hasta el centro de la conflictividad social: La madre mesiánica es una mujer perseguida, es humanidad-iglesia amenazada que mantiene su amor y sigue ofreciendo el don de su vida allí donde el sistema quiere destruirla⁵⁰.

De los anuncios escatológicos de “**los postreros días**” (Pablo, Marcos, Mateo, Lucas, Pedro, Juan) -cuya inminencia se hizo real con la interpretación cristológica de la Escritura- y de los insistentes llamados a la vigilancia, a la fe y a la esperanza transmitidos a través de símbolos y metáforas a la comunidad, puede inferirse que se produjeron **impactos sociales** en las comunidades cristianas que los recibieron.

De manera sucinta revisaremos el **carácter de urgencia** transmitido a la comunidad a través del símbolo de “la mujer encinta y/o la mujer de parto” para manifestar la **inminencia** que proponemos como “**gatillo disparador**” de los **impactos sociales** que pretendemos identificar. A través del símbolo elegido se expresan sentimientos propios del género apocalíptico: Vigilancia, perseverancia y esperanza a la comunidad:

- **Llamado a la vigilancia.**

Tanto al principio como al final de su discurso (Ap 1,3; 22,7.10), Juan se preocupa de señalar que está dando un mensaje profético (denuncia-esperanza), para lo cual adhiere a los rasgos de los profetas clásicos veterotestamentarios quienes como centinelas de su tiempo,

⁴⁹. Ibíd., 2196.

⁵⁰. Xabier Pikaza Ibarondo, *op. cit.*, 93.

denuncian cierta situación de crisis y animan a la comunidad. Así, Juan invita a su pueblo a la vigilancia y a la conversión y dirige palabras de aliento en la prueba. Lo que intentan cambiar no es el porvenir lejano, sino el presente próximo y mediato⁵¹.

Como todos los apocalipsis, el de Juan tiene un sentido vivo de la urgencia (**como de parto**). La repetición insistente de este tema a lo largo del libro: “*Mira, pronto vendré*” 2,5.16; 3,11. 20; 22,7.12; “*está a punto de suceder*” 1,1; “*el momento decisivo está a las puertas*” 1,3; “*Dichoso el que se mantenga vigilante y conserve sus vestidos...*” Ap 16,15, también lo encontramos en textos extrabíblicos como la Didajé (16,1): “*Vigilad sobre vuestra vida. No se apaguen vuestras linternas, y no dejen de estar ceñidos vuestros lomos, sino estad preparados, pues no sabéis la hora en que vendrá nuestro Señor*”.

El discurso escatológico de Jesús también invita a centrarse en el presente inmediato: “*Vigilad, estad en guardia*” en Mc 13,13. Todas las parábolas sobre el reino se refieren al “**ahora**”: Es ahora cuando hay que acoger la palabra, es ahora cuando hay que amar al prójimo, es ahora cuando hay que escudriñar los signos de los tiempos y estar preparados para la venida del rey que ha salido de viaje, del esposo o del dueño de casa que tarda en venir⁵². El tiempo ha llegado; es ahora, como la hora le llega a la **mujer encinta. Con este carácter de inminencia recibió la comunidad del siglo I el símbolo de la “mujer” como figura apocalíptica.**

Según los evangelios, Jesús anunció su segunda venida y según Pablo, ésta no pasaría de su generación. Es por ello que el cristianismo primitivo fue un movimiento apocalíptico-escatológico por excelencia⁵³.

En aquel entonces sólo se podía representar así lo espantoso del momento.⁵⁴ Señales precursoras del fin; no el fin mismo. Lo importante no es la proximidad del momento, sino la incertidumbre que lleva a una vigilancia permanente, como en el parto⁵⁵, una situación determinante para la vida de la comunidad.

- **Llamado a la perseverancia**

Como expresión de la perseverancia ante la crisis comunitaria -dado el totalitarismo del imperio reinante-, Juan llama a la resistencia mediante imágenes procedentes de Daniel, Ezequiel, Oseas y de todos los profetas y tradiciones que hablan de la fidelidad a Dios, convencido que la fidelidad a Dios que resucitó a Jesucristo, vencerá a la bestia, al falso profeta y al dragón -como símbolos del poder de Roma-, a sus servidores y aliados⁵⁶.

⁵¹. Jean Pierre Prévost, *op. cit.*, 24.

⁵². *Ibíd.*, 70.

⁵³. Antonio Piñero, “Una ‘enmienda a la totalidad’ a la tesis sobre ‘la apocalíptica como matriz de la teología cristiana’” www.antonio-pinero.com. Cf. Díez Macho, A. Piñero A. *Apócrifos del AT, Apocalíptica Volumen VI* (Madrid: Editorial Cristiandad, 2009).

⁵⁴. Ulrich Luz, *El evangelio según San Mateo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2003), 564.

⁵⁵. *Ibíd.*, 573.

⁵⁶. Rafael Aguirre M, Carmen Bernabé U, et al, *op. cit.*, 365.

El fin último del Apocalipsis de Juan es alentar a los creyentes en medio de las pruebas e invitarles al ánimo y perseverancia. Es esencialmente una buena noticia esmaltada de bienaventuranzas (1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7; 22,14) y aleluyas (19,1.3.4.6). Es decir, el apocalipsis tiene una dimensión eminentemente evangélica; es una buena noticia que alienta a permanecer fiel a la comunidad duramente probada⁵⁷.

El llamado inminente está directamente relacionado con la necesidad de defender a la nueva comunidad contra otras doctrinas (judaísmo, paganismo, gnosticismo); inminencia o amenaza -expresada a través de un universo simbólico- dada la necesidad del cristianismo de legitimarse y justificarse ante la presencia de un tercero⁵⁸.

- **Llamado a la esperanza**

Como hombres de su tiempo, los profetas son también incondicionales de la esperanza y junto a las denuncias siempre expresan un porvenir de felicidad y salvación en que el pueblo vivirá en conformidad con la justicia social en línea con la alianza Divina⁵⁹.

Las persecuciones imperiales motivaron al autor del Apocalipsis a tomar la palabra para afianzar y dar aliento a sus hermanos en medio de la prueba⁶⁰. Aunque la dimensión de consuelo y esperanza no aparece a primera vista, sí está en filigrana y supera las tribulaciones (“**dolores de parto**”) que se ciernen sobre la superficie para proponer un excepcional horizonte de salvación (Hijo del Hombre, nueva vida)⁶¹.

La gestación y el parto son señales de esperanza porque después de los dolores (tribulaciones) llegará la alegría plena, la vida permanente. El sentido de las tribulaciones y desgracias es el de un inmenso **dolor de parto**.

“Pero ahora es el dolor infinito, es el gemido sin medida, porque tú eres prosperado y Sión está desolada” 2Baruc 11,2. Los “**dolores como de parto**” son tanto mayores cuanto más se percibe la prosperidad de Babilonia (Roma) y la miseria de Jerusalén. A diferencia de este apocalipsis contemporáneo al suyo y usando los mismos símbolos, Juan proclama la victoria de Cristo y de los cristianos y la caída de Roma-Babilonia (Cap. 18), esperanza que anima en medio de la tribulación y el dolor (7, 14)⁶².

Jesús habla de **parto**: “*Todo esto será el comienzo de los dolores (de parto)*” Mt 24,8. Dolores de parto que anuncian una próxima liberación; “*cuando empiecen a suceder estas*

⁵⁷. Jean Pierre Prévost, *op. cit.*, 65-66.

⁵⁸. Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades Paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deutero-paulinos* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994), 36.

⁵⁹. Jean Pierre Prévost, *op. cit.*, 26.

⁶⁰. *Ibíd.*, 31.

⁶¹. *Ibíd.*, 14.

⁶². *Ibíd.*, 58.

cosas, cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación” Lc 21,18⁶³. Lejos de fomentar el miedo, la perspectiva del fin es radiante con sus manifestaciones del reino de Dios que está llegando a su cumplimiento; no es palabra de destrucción, es palabra de creación nueva “He aquí que hago nuevas todas las cosas” 21,5. Es la esperanza de la liberación del sufrimiento y de la muerte eterna.

El **carácter de urgencia** expresado por el género apocalíptico surge de la concepción lineal del tiempo (dialéctica principio/fin) exclusiva del pueblo semita, que al explicar el cosmos desde la historia y no desde la naturaleza (religiones naturalistas), implica y explica su pensamiento escatológico. Cuando el pensamiento y la identidad del pueblo judío se sienten retados y amenazados ante el primer contacto con el racionalismo de occidente (invasión griega en el siglo IV a.C.), surge el germen de la apocalíptica como esfuerzo por conservar y recuperar -a través de símbolos- sus tradiciones e identidad como pueblo. Surge la apocalíptica como nuevo género para denunciar la crisis generada por el invasor y expresar la esperanza de un futuro mejor. Así las cosas, resulta obvio que la apocalíptica genere y cohesione el concepto de “comunidad”. Se puede inferir entonces que los primeros seguidores de Cristo se reunieron en torno al concepto apocalíptico de “la llegada del Mesías” que como cumplimiento de la esperanza salvadora, encarnaba la meta apocalíptica⁶⁴.

Para entender el pensamiento judío en el que nace y se desenvuelve Jesús y por ende la comunidad cristiana primitiva, es necesario tener en cuenta el ambiente apocalíptico heredado del judaísmo. No hay argumento válido que induzca a pensar en un Jesús que no participase plenamente de lo que creían todos los judíos piadosos de su época -incluido Pablo, fariseos y esenios-, a saber que la venida del Mesías (elemento apocalíptico esencial) suponía el inminente y cierto final de los tiempos. Si cabe una discusión al respecto, en todo caso, sería sobre el modo de este fin⁶⁵. Con la caída del templo en el año 70, los cristianos pensaron que realmente era el inicio del fin (mirada lineal del tiempo propia de la cultura semita)⁶⁶. La promesa de que algunos no habrían de morir antes de ver venir el reino de Dios con toda su fuerza (Mc 9,1) supone que tales hombres habrán de morir después. Les habría de ocurrir simplemente lo que al anciano Simeón (Lc 2,26) a quien se le había prometido tan sólo que vería al Ungido del Señor antes de

⁶³. *Ibíd.*, 72-73.

⁶⁴. Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades P...*, op. cit., 20.

⁶⁵. Antonio Piñero, “Una ‘enmienda a la totalidad’ a la tesis sobre ‘la apocalíptica como matriz de la teología cristiana’” www.antiopiner.com. Cf. Díez Macho, A. Piñero A. *Apócrifos del AT, Apocalíptica Volumen VI* (Madrid: Editorial Cristiandad, 2009).

⁶⁶. José Fernando Rubio N, *Cátedra de Exégesis y teologías Patrísticas*”. MTB, U San Buenaventura. Marzo 01 de 2013. Una cosmovisión **teleológica** (telos: fin, meta; logos: estudio) de la historia implica una lectura finalizante, **lineal**, con un principio – **creación**-, momento central –**Jesús**- y un punto final predeterminado –**escatón**-. Así, la historia se torna espacio propicio PARA evitar la 2ª muerte; es decir, metahistoriza el tiempo real. Diferente de la concepción **cíclica** del “tiempo” del mundo greco-romano que no implica un final definitivo de los tiempos.

morir. Esta idea se corrobora con el pasaje de Mt 10,23: “No terminaréis con las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre”⁶⁷.

En la predicación de Jesús, como en la tradición apocalíptica, el presente es visto como “el final de los tiempos”; el “más allá” está “acá” como comienzo del cumplimiento de todas las promesas, como preludio al inicio del tiempo mesiánico que es el definitivo. Los discursos escatológicos de Jesús (núcleo en Mc 13) insisten en que el juicio de Dios e inicio del Reino es inmediato. En la persona de Jesús se cumplen los signos premonitorios de este fin⁶⁸. Esa “**urgencia vital**” propia de la apocalíptica -como tan atinada y bonitamente lo denomina el teólogo español Manuel Requena⁶⁹- es el acicate para los rápidos y profundos cambios sociales por ella generados.

La tradición apocalíptica judía (como la tradición profética y la sapiencial) es pues, uno de los componentes esenciales del pensamiento del Jesús histórico, de la teología paulina y de toda teología cristiana. El cristianismo, al igual que la secta de Qumrán, comenzó como una secta apocalíptica en el interior del judaísmo⁷⁰.

La expectación de la parusía está bien presente en el Nuevo Testamento, en la teología de Pablo, en los dichos de la fuente “Q” y del Evangelio de Marcos y en la misma predicación de Jesús de Nazaret, como se refleja en el grito característico: “*Maranatha*”, “Ven, Señor Jesús”⁷¹. Hch 3,19-21; 1Tes 4,15-17; Mc 9,1; Mc 13,30.

Puede afirmarse con seguridad que en el centro de la predicación y pensamiento de Jesús, en continuidad del de Juan Bautista, se halla el pensamiento apocalíptico. Jesús proclamó el final de los tiempos indicando incluso el período atormentado que debe precederle y que es conocido en la tradición apocalíptica como el “**período de los dolores de parto**” y que son los signos que se producen inmediatamente antes del fin del mundo presente, recogidos en el discurso apocalíptico de Marcos 13 y paralelos (que tiene añadidos cristianos, pero que en el núcleo procede de Jesús)⁷².

Después de analizar el contexto determinante en el que se produjo el discurso apocalíptico del siglo I, podemos proponer algunas consecuencias o impactos sociales que la “**urgencia vital**” expresada a través de dicho discurso pudo ocasionar en la comunidad cristiana de la época.

⁶⁷. Antonio Piñero, “Una ‘enmienda a la totalidad’ a la tesis sobre ‘la apocalíptica como matriz de la teología cristiana’” www.antonio-pinero.com. Cf. Díez Macho, A. Piñero A. *Apócrifos del AT, Apocalíptica Volumen VI* (Madrid: Editorial Cristiandad, 2009).

⁶⁸. *Ibíd.*

⁶⁹. Manuel Requena, *¿De dónde eres Tú?* (Almería: Ed. Diputación de Almería, 2005), 6.

⁷⁰. Antonio Piñero, “La apocalíptica como componente esencial de Jesús y del cristianismo primitivo” www.antonio-pinero.com.

⁷¹. Antonio Piñeros, “Crítica a las ideas de Ernst Käsemann sobre ‘La apocalíptica judía como matriz de la teología cristiana’” www.antonio-pinero.com.

⁷². Antonio Piñero, “La apocalíptica como componente esencial de Jesús y del cristianismo primitivo” www.antonio-pinero.com.

3.1 **Recomposición de la escala social.**

Para el efecto cabe recordar que en la valoración de la jerarquía social de la época (tanto *ad intra* como *ad extra* Palestina), de las fuentes emergen solamente dos estratos sociales⁷³: Elite/masa, productos de la oposición de estatus noble/plebeyo (*origen*); rico/pobre (*económico*); hombre/mujer (*género*); libre/esclavo (*jurídico*); conocido/desconocido (*social*), aclarando que “de la elite y de los varones tenemos claras concepciones, pero de la gran masa de la población o de las mujeres sabemos muy poco”⁷⁴. En esta estratificación social dicotómica se niega de hecho la existencia de estratos intermedios. De las mujeres se sabe que independientemente de su origen, riqueza o posición social, estaban vedadas (como los esclavos y libertos) para el ejercicio de cualquier cargo público, religioso o militar⁷⁵ y por ende, siempre y necesariamente pertenecían al estrato inferior⁷⁶. Su único “poder” era engendrar hijos o, de manera indirecta, lograr manipular a los hombres⁷⁷⁻⁷⁸.

Debido a que en el ambiente judeo-cristiano del siglo I, “**la mujer**” como símbolo era claramente asociada a “**comunidad**”, se puede establecer una equivalencia entre los términos que a su vez permite el uso indistinto del significante (la mujer) o del significado (comunidad). Es por esta razón que en adelante se hablará de los cambios sociales acaecidos en la comunidad ante la inminencia escatológica transmitida en los discursos y textos apocalípticos a través de este símbolo.

¿Cómo explicar la “repentina” transformación de las rígidas y tradicionales estructuras sociales vigentes? Los cambios sociales deben analizarse desde una perspectiva socio-histórica que relacione causa-consecuencia; es decir, es necesario establecer una relación dialéctica entre creencia y estructuras sociales⁷⁹. Para Käsemann, los cambios de las estructuras sociales de la comunidad (Hch 2,42-46) no se pueden explicar sin la conexión con la inminente Parusía⁸⁰.

Según la tesis básica de Berger y Luckmann, en “*la construcción social de la realidad*”, el individuo y su mundo social interactúan entre sí. Hay una estrecha relación dialéctica entre el individuo y su mundo social. Uno incide en el otro recíprocamente. A su vez, hay **relación dialéctica** (doble vía) **entre las creencias y estructuras sociales**. Este presupuesto explica la incidencia de las creencias escatológicas en la recomposición de la escala social en las comunidades primitivas. Las creencias reconfiguran la realidad, así como la realidad social afecta la construcción de las creencias. Esta tesis es necesaria para comprender que el universo

⁷³. E.W. Stegemann y W. Stegemann, *op. cit.*, 81-101. Las fuentes aludidas por los autores son escritores del siglo I tales como Filón de Alejandría, Flavio Josefo, Elio Arístides, Sirácida, Juvenal.

⁷⁴. *Ibíd.*, 81.

⁷⁵. *Ibíd.*, 98.

⁷⁶. *Ibíd.*, 99. Los autores refieren el análisis sociológico de Alföldy.

⁷⁷. *Ibíd.*, 100.

⁷⁸. Horst, Dietrich, Preuss, *op. cit.*, 187.

⁷⁹. Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades P...*, *op. cit.*, 25-26.

⁸⁰. *Ibíd.*, 22.

simbólico influye en las vidas que abarca⁸¹. Esta relación dialéctica entre creencias y estructuras sociales, es el modelo empleado en este artículo para identificar posibles impactos sociales de la apocalíptica (universo simbólico) en las comunidades judeo-cristianas del siglo I; es decir, cómo la denuncia de crisis y la esperanza transmitidas a la comunidad a través del género apocalíptico, recompuso la estructura social tradicional.

Las relaciones entre judíos-gentiles; hombres-mujeres; libres-esclavos dentro de la *ekklesia*, es la preocupación subyacente en Gálatas; Pablo considera que la UNIDAD en Cristo tiene consecuencias revolucionarias en el marco social. La supresión de las diferencias (Gal 3,28) revela la eliminación de barreras socio-económicas y busca la cohesión de grupo⁸².

3.2 Concepción de una comunidad universal (*ekklesia*) como superación de la estratificación social vigente.

Producto de la inminente llegada de la “**hora final**” proclamada con ahínco en los discursos apocalípticos mediante el símbolo de “**la mujer encinta**” como expresión de vida comunitaria, nos encontramos con un fenómeno que se entiende como la ruptura con la antigua y rígida estratificación social vigente y el inicio de una comunidad universal que equipara géneros y estratos socio-económicos⁸³. La universalización de la nueva comunidad implica establecimiento de valores nuevos y alternativos: “*No hay judío ni pagano, libre ni esclavo, hombre ni mujer, todos somos uno...*” Gal 3,28.

Pablo habla del orden de las asambleas y considera como criterio básico "la edificación de una comunidad **universal**" es decir la unificación y extensión de la iglesia independientemente del origen, género o condición socio-económica. Reconoce desde un punto de vista cristiano la igualdad radical de los géneros y admite las funciones dirigentes de las mujeres en las asambleas, pero les exige prudencia y no hacer ostentación de su libertad con un comportamiento externo que planteaba graves problemas a la comunidad en su vida interna y en su relación con la sociedad; que no escandalicen a los no cristianos a quienes debe admitirse en las asambleas para que conozcan la comunidad⁸⁴.

En el seno de las comunidades cristianas se rompían las diferencias que separaban a las personas en la sociedad estamental tanto greco-romana como palestina y se vivía una singular igualdad y fraternidad (Gal 3,28; Hech 2,42-47). Parece claro que una característica peculiar en relación a su ambiente era su heterogeneidad: El esclavo, el liberto, el ciudadano, el artesano, las mujeres... participan conjuntamente en pie de igualdad. Se explica que estas comunidades —como también otros cultos orientales— ejerciesen una singular atracción sobre muchas mujeres en el imperio debido a que encontraban en ellos unas posibilidades de participación y protagonismo, que se les

⁸¹. *Ibíd.*, 26-29.

⁸². *Ibíd.*, 104.

⁸³. Rafael Aguirre Monasterio, "La mujer en el cristianismo primitivo", *op. cit.*, 1402-1425.

⁸⁴. *Ibíd.*, 1402-1425.

negaba en la sociedad en general. El terreno era propicio porque, sin duda, la situación social de la mujer era una cuestión candente y debatida, lo que no se puede decir de los esclavos, pues no existen en este tiempo corrientes de opinión relevantes ni, menos aún, fuerzas sociales que pugnen por cambiar su situación social⁸⁵.

Este impacto social también puede inferirse de la carta que Plinio el Joven envía a Trajano⁸⁶:

*“...los Cristianos adoran a un hombre hasta este día -el distinguido personaje el cual introdujo sus nuevos ritos y fue crucificado de acuerdo con ese informe- ...Usted ve, estas criaturas equivocadas... fueron convencidas por su legislador original de que **todos son hermanos** desde el momento en que ellos se convierten; niegan los dioses de Grecia; adoran al sabio crucificado y viven bajo sus leyes. Todo esto lo llevan a cabo en fe, con el resultado de que ellos menosprecian igualmente todos los bienes mundanos, considerándolos como de **común propiedad**...El asunto me ha parecido digno de tal consulta, sobre todo por el gran número de denunciados. **Son muchos, de hecho, de toda edad, de toda clase social, de ambos sexos, los que están o serán puestos en peligro.**”*
Así como en la carta de Clemente de Roma a los Corintios: “¿Quién no os felicitó por vuestro conocimiento perfecto y sano? Porque hacíais todas las cosas sin hacer acepción de personas”⁸⁷.

Pablo es inflexible y no cede en la superación de toda diferencia entre circuncisión-incircuncisión, judío-gentil, hombre-mujer, libre-esclavo, rico-pobre. Llega a tener, por este motivo, un duro enfrentamiento con el mismo Pedro (Gál 2,11-14). Y es que en este tema se jugaba Pablo la universalidad del cristianismo y la viabilidad de su proyecto misionero⁸⁸.

Tiene importancia el hecho de que en el **bautismo** se emplee el mismo ritual para ambos géneros (Hch 8,12, Hch 16,15; 1Cor 1,16) ya que servía como ritual de iniciación e integración social a la nueva comunidad y en virtud del cual todos reciben el mismo Espíritu y pertenecen al mismo Cuerpo (Cristo). Así, el bautismo simboliza la **universalización**, y por tanto, la ausencia de diferencias entre sus miembros. Equiparación entre judíos y no judíos, libres y esclavos, mujeres y hombres que invalida las diferencias sociales con todas las consecuencias políticas, familiares, religiosas que esto implica⁸⁹.

Las otras doctrinas (judaísmo, paganismo, gnosticismo) son interpretadas por Pablo como verdaderas amenazas contra la universalización del naciente cristianismo. Se produce un cambio en el universo simbólico en el que la **urgencia vital** acelera las transformaciones sociales. La

⁸⁵. Ibíd., 1402-1425.

⁸⁶ Carta datada hacia los años 110-112.

⁸⁷ Clemente de Roma a los Corintios, escrita a finales del siglo I. (las negrillas no forman parte del original)

⁸⁸ Rafael Aguirre Monasterio, "La mujer en el cristianismo primitivo", *op. cit.*, 1402-1425.

⁸⁹. E.W. Stegemann y W. Stegemann, *op. cit.*, 537.

transformación no es solamente el resultado de un conflicto intelectual sino que está directamente relacionada con la amenaza inminente⁹⁰.

El concepto paulino de “universalización” se ve reflejado en la redacción del Apocalipsis cincuenta años después, que expresa una visión de salvación **universal**: La cifra de 144.000 (Caps. 7 y 14) señala una gran muchedumbre salida de Israel como pueblo de la primera alianza (12x12x1000 = símbolo de un número inmensamente grande)⁹¹. A ellos hay que añadir una muchedumbre enorme que nadie podía contar: Gentes de toda nación, raza, pueblo y lengua (Ap 7,9). Son todos los cristianos, nacidos en la fe, no de carne. Los verdaderos judíos son todos los cristianos sin distingo de etnia, progeñe, género, ni condición social⁹².

Bultmann concibe el surgimiento de una nueva comunidad (*ekklesía*) escatológica *per se*, llamada por medio de la Palabra anunciada (1Cor 14), regida por la influencia del Espíritu y sin organización jerárquica puesto que cada miembro de la iglesia tiene un don (ministerio, una tarea comunitaria) dado por el Espíritu⁹³. Schweizer, E. coincide con Bultmann en que la iglesia primitiva nació y se entendió a sí misma como comunidad escatológica en la que el don del Espíritu se concede a cada miembro de la iglesia, sin distingos de estratos socio-económicos.

3.3. Re-estratificación de la mujer y sus nuevos roles dentro de las comunidades nacientes.

Puede intuirse que el incipiente cambio del rol de la mujer dentro de la comunidad judeo-cristiana *ad intra* Palestina percibido desde el discurso escatológico de Jesús, se acentúa y acelera *ad extra* de Palestina ante la inminencia del llamado apocalíptico que “**la mujer encinta**” como expresión escatológica de “**la hora cercana**”, así como de esperanza de una nueva vida para la comunidad, ocasiona. Rápidamente la mujer pasa de un contexto social que la discrimina (*estrato inferior*), a ser el eje vertebral de las nuevas reuniones comunitarias (*oikos*). ¿Dónde comían aquellos miles y miles de cristianos? “...partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón...” Hec 2,46. “Perseveraban unánimes, juntos cada día en el templo”, pero comían “en las casas”⁹⁴. Mientras en las asambleas populares se admitían solo a los ciudadanos libres, en la *ekklesía* de creyentes en Cristo se reúnen hombres, mujeres, libres, esclavos y extranjeros⁹⁵. Incluso en el inicio mismo de la misión a los gentiles las mujeres juegan un papel decisivo. En Mc 7,24-30 es una mujer pagana, en la región de Tiro, la que provoca con su actitud el acercamiento de Jesús a los no judíos. En Jn 4,1-42, una mujer samaritana es la primera misionera en la región de Samaria.

El reconocido exégeta Schürmann⁹⁶, expresa:

⁹⁰ Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades P...*, *op. cit.*, 36-38.

⁹¹ Jean Pierre Prévost, *op. cit.*, 26.

⁹² *Ibíd.*, 28.

⁹³ Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades P...*, *op. cit.*, 19.

⁹⁴ Sin distingo de origen, género, reconocimiento social o jurídico.

⁹⁵ E.W. Stegemann y W. Stegemann, *op. cit.*, 534.

⁹⁶ Cf. Rafael Aguirre Monasterio, "La mujer en el cristianismo primitivo", *op. cit.*, 1402-1425.

“Que Jesús admitiese mujeres en su seguimiento, es ciertamente un comportamiento muy escandaloso en el contexto palestino, que debía dar un estímulo inicial para la situación social y religiosa de la mujer en la iglesia y fuera de ella... Con su comportamiento sin prejuicios, Jesús libera fundamentalmente a la mujer para una consideración social... Las mujeres están presentes con toda naturalidad en las reuniones de los discípulos de Jesús; tienen en la vida de la comunidad tareas importantes”.

Este protagonismo de las mujeres es imposible que haya sido inventado y responde a los requisitos de los más exigentes criterios de crítica histórica. En primer lugar, al criterio de atestación múltiple, pues, como hemos visto, se transmite en todas las fuentes evangélicas. Y, en segundo lugar, al criterio de discontinuidad, porque este protagonismo de la mujer choca con la mentalidad judía, para la cual el testimonio de la mujer no tenía valor jurídico alguno pero tampoco se explica como proyección de la iglesia posterior, que tiende a reducir su papel en beneficio de los apóstoles varones⁹⁷.

A partir del discurso escatológico de Jesús, la participación y el protagonismo de la mujer en el movimiento cristiano primitivo fue notable, aunque para detectarle tengamos que rastrear los indicios textuales que se han salvado de la censura patriarcal de la iglesia posterior⁹⁸. Los evangelios coinciden en decir que a los pies de la cruz de Jesús se encuentra un grupo de mujeres, mientras que los varones se han escapado. Y los sinópticos afirman “que eran muchas y que le habían seguido desde Galilea” (Mc 15,40; Mt 27,55; Lc 23,49). Son discípulas porque “seguir” a Jesús (*akolouthew*) es el comportamiento típico de los discípulos. Algunas mujeres rompieron con su situación anterior, se entregaron a la causa del reino de Dios y llevaron la vida itinerante y desinstalada del grupo de Jesús. Lucas nos lo dice explícitamente en un momento del ministerio de Jesús y nos da el nombre de varias de estas mujeres, entre las cuales sobresale María Magdalena (8,1-3)⁹⁹. Hay ciertas fluctuaciones en los nombres de las mujeres en las diversas listas de los evangelios, pero siempre se menciona a María Magdalena. Ella es testigo de la muerte de Jesús y de su sepultura, la que descubre la tumba vacía y recibe el anuncio pascual, la que primero proclama la buena nueva de la resurrección y la que primero se encuentra con el Señor resucitado. Sin duda, esta mujer, María Magdalena, tuvo en los orígenes del cristianismo una importancia tan grande como Pedro, si no mayor. Es significativo y elocuente que los textos canónicos —la literatura oficial— hablen mucho de Pedro y muy poco de María Magdalena, mientras que la literatura extrabíblica y cristiana marginal -apócrifos- mantiene muy vivo el recuerdo de esta mujer. Es decir, se trata de una mujer que participa de la vida itinerante del grupo de Jesús y que no estaba, en aquel momento vinculada a un marido¹⁰⁰.

⁹⁷. *Ibíd.*, 1402-1425.

⁹⁸. *Ibíd.*, 1402-1425.

⁹⁹. *Ibíd.*, 1402-1425.

¹⁰⁰. *Ibíd.*, 1402-1425.

Pablo se dirige a las mujeres como a sus *synergoi* “colaboradoras” o “colegas”. En la despedida de la carta a los romanos, se advierte la participación activa de las mujeres: Febe como *diakonisa*; denominación que implica la dirección de una comunidad doméstica. Junia *ilustre entre los apóstoles* y en general, Pablo se refiere a las mujeres como operarias del evangelio: Evodia, Síntique, Priscila -citada antes que su marido Aquila-, *profetisas*¹⁰¹. Algunas mujeres oran y profetizan en el culto como dirigentes oficiales 1Cor 11, 5. Son un grupo de mujeres los testigos de la muerte de Jesús y de su sepultura (“...se fijaban dónde era puesto”: Mc 15,47, Mt 27,61; Lc 23,55); son ellas también quienes primero descubren la tumba vacía y reciben el anuncio pascual (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-8); e incluso, en los evangelios de Mateo y Juan, el Resucitado se aparece en primer lugar a estas mujeres. Y hay que notar que son precisamente estos hechos —la muerte de Jesús, la sepultura, la resurrección y su aparición— los que se confiesan en el credo cristiano más primitivo (1Cor 15,3-S). De ellos son testigos un grupo de mujeres¹⁰².

Los datos que podemos espigar -sobre todo en las cartas de Pablo-, indican que las mujeres participaban muy activamente en el movimiento cristiano al mismo nivel que los varones y ejercían funciones misioneras, de enseñanza y de liderazgo de las comunidades¹⁰³. Encontramos varias mujeres que han fundado y sostenido iglesias domésticas: Por las cartas de Pablo conocemos a Apfia, que, junto con Filemón y Arquipo, era líder de una iglesia en Colosas (Flm 1-2); Ninfa tiene en Laodicea una iglesia en su casa (Col 4,15); Priscila, con su marido, Aquila, son los jefes de una iglesia en Éfeso, primero (1Cor 16,19), y en Roma, después (Rm 16,3-5); Lidia fue la primera convertida en Filipos, y parece que en su casa radicaba una iglesia doméstica (Hch 16,14-15). De la iglesia de esta ciudad, de Filipos, conocemos el nombre de dos mujeres, Evodia y Síntique, que debían ser muy importantes porque a Pablo le preocupan las repercusiones que podía tener para la comunidad la rivalidad que ha surgido entre ellas (Flp 4,2-3). El matrimonio formado por Priscila y Aquila precedió a Pablo en la tarea misionera, colaboró con el apóstol, pero nunca estuvieron subordinados a él. Se les menciona siete veces, y en cuatro ocasiones se nombra en primer lugar a la mujer (1Cor 16,19, Rom16, 3-5, 2Tim 4,19; Hch 18,2-3.18.26). Además, Priscila siempre es nombrada por su nombre y no por el de su marido (como era usual). Probablemente fue una misionera muy destacada y más conocida que Aquila. Parece incluso, que era una mujer instruida porque intervino en la enseñanza cristiana de Apolo quien es presentado como un hombre culto (Hch 18,26). Conocemos por su nombre a buen número de mujeres de la iglesia de Roma, por las menciones que Pablo les hace al final de la carta que dirigió a los cristianos de esta ciudad. El Apóstol saluda a cuatro mujeres -María, Trifena, Trifosa y Perside-, de las que dice que “han trabajado mucho en el Señor” Rm 16,6-12. El verbo griego que usa *-kopiao* (trabajar, fatigarse)- es el mismo con que designa el trabajo apostólico de los que tienen autoridad en la comunidad (1Cor 16,16 y 1Tes 5,12); o su propio trabajo apostólico (1Cor 15,10; Gál 4,11; Flp 2,16; Col 1,29). Una mujer, Junia, es llamada apóstol sin ninguna restricción. Pablo le saluda a ella y a Andrónico -probablemente su marido-, de los

¹⁰¹. Hans Küng, *op. cit.*, 26.

¹⁰². Rafael Aguirre Monasterio, “La mujer en el cristianismo primitivo”, *op. cit.*, 1402-1425.

¹⁰³. *Ibid.*, 1402-1425.

que dice que son cristianos y misioneros antes que él mismo (Rm 16,7). Saluda a otras dos parejas -Filólogo y Julia, Nereo y su hermana- que, probablemente, son también dos matrimonios, quizá igualmente misioneros (Rm 16,15). No sólo tenemos el caso de Priscila y de Aquila, sino que sabemos que los hermanos del Señor y Cefas misionaban acompañados de sus respectivas mujeres (1Cor 9,5.6). Por fin, hay que mencionar a una mujer, Febe, que probablemente es la portadora de la carta a los romanos, de la cual Pablo dice que es diaconisa y patrona o presidente de la iglesia de Cencreas (el puerto de Corinto: Rom 16,1-2). Cuando llama a Febe *diaconisa* no es correcto entenderlo como si de una función eclesial subordinada se tratase, p. ej., de atender a los pobres, a los enfermos y ayudar a vestir y desvestir a las mujeres en su bautismo. Así sería en los siglos posteriores el papel de las diaconisas. Pero en el sentido paulino, el diácono es responsable de toda la iglesia e implica el oficio eclesial de misionar y de enseñar¹⁰⁴.

Esto no excluye que en el cristianismo primitivo surgieran desde su nacimiento fuerzas opuestas que querían limitar la igualdad entre judíos y griegos, libres y esclavos, hombres y mujeres. Es así como en el occidente latino, Junia a quien Pablo da el título de *apóstol*, se convierte en un varón de nombre Junias; Tecla de Iconio discípula de Pablo quien se había dedicado a predicar y bautizar, es rebajada a la función de asceta. El original papel de la mujer se fue opacando con la rápidamente surgida institucionalización patriarcal¹⁰⁵.

Así, muy pronto comienza un proceso de relegación del papel decisivo de las mujeres para favorecer el protagonismo de los apóstoles varones, y especialmente el de Pedro. La institucionalización eclesiástica fue de la mano de un androcentrismo creciente¹⁰⁶. Me propongo señalar algunos detalles de cómo se presentan las cosas en los textos canónicos: En los evangelios sinópticos las mujeres reciben el anuncio pascual y son las encargadas de darlo a conocer a los demás discípulos. En el evangelio de Lucas el sinóptico más tardío, se dice que anunciaron "a los once y a todos los demás" 24,9, quienes no creen a las mujeres "porque todas estas palabras les parecían desatinos" (v. 11; cf v. 24); el mismo Lucas presupone una aparición a Simón con la cual reemplaza la aparición más antigua a las mujeres (Mt 28,9-10, Jn 20,11-18) y por demás destaca que ésta sí tiene valor y es digna de crédito (24,34). En el evangelio de Juan, posterior a los sinópticos, las mujeres no reciben el anuncio pascual en la tumba y no se atreven a entrar en ella; van respetuosas a dar la noticia a Pedro y al discípulo amado, para que sean ellos los primeros que testifiquen del sepulcro vacío. Por fin, Pablo transmite una fórmula oficial del credo y en ella se dice que "*Cristo murió..., fue sepultado..., resucitó..., se apareció a Cefas y luego a los Doce...*" 1Cor 15,35; aquí ya han desaparecido totalmente las mujeres, que, sin embargo, habían sido los primeros testigos de todos los hechos confesados. Pero su testimonio no tenía valor, podía incluso ser hasta contraproducente, y su puesto ha sido ocupado por Cefas y los Doce.

¹⁰⁴. *Ibíd.*, 1402-1425.

¹⁰⁵. *Ibíd.*, 1402-1425.

¹⁰⁶. Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades P...*, op. cit., 34.

Es muy interesante seguir este impacto apocalíptico a través de la literatura apócrifa. Lo señalo a grandes rasgos. En varios apócrifos María Magdalena ocupa un lugar muy importante. En el famoso Evangelio de Tomás (no posterior a mediados del siglo II) está presente el antagonismo entre Pedro y María Magdalena. Hay un momento en que Pedro llega a decir: “*¡Que se aleje María de nosotros, pues las mujeres no merecen la vida!*” 114, 3.

En Pistis Sophia¹⁰⁷, escrito gnóstico del siglo II, María Magdalena tiene un puesto preeminente entre los discípulos. Ella pregunta treinta y nueve de las cuarenta y seis cuestiones que se dirigen a Jesús y tiene también un papel destacado a la hora de dar interpretaciones.

Pero es quizá el Evangelio de María (que se refiere, evidentemente, a la Magdalena), el texto que mejor refleja la polémica existente en la iglesia primitiva en torno al papel de las mujeres. Es una obra breve, procedente del siglo II, que no se conserva en su totalidad. La primera parte consiste en una revelación de Cristo resucitado, texto que pronto desaparece. En la segunda, María Magdalena se presta a descubrir la verdad. Lo mejor es que leamos el texto que sigue¹⁰⁸:

“Después de haber escuchado a esta mujer, Pedro interroga: ¿El Salvador ha hablado con una mujer a escondidas de nosotros? Pero, ¿es que debemos ponernos a la escucha de ella, como si fuera preferida a todos nosotros?”. María se echó a llorar y se dirigió a Pedro: "Hermano mío, Pedro, ¿qué piensas? ¿Crees, quizá, que me he inventado estas cosas o que digo mentiras en lo que respecta al Salvador? Entonces Leví tomando la palabra, responde a Pedro: “Pedro, tú siempre eres colérico. Observo que tratas a las mujeres como si fuesen enemigos. Si el Señor la ha hecho digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Ciertamente el Salvador la conoce muy bien. Por eso la ama más que a nosotros. Es mejor que nos avergoncemos, nos revistamos del hombre perfecto, nos formemos como él nos ha mandado y prediquemos el evangelio, sin imponer más mandato o ley que lo dicho por el Salvador”.

Evidentemente, para nada importa saber si se dio alguna vez históricamente un diálogo de este estilo entre Pedro y María Magdalena, pero lo que está claro es que en el siglo II había un sector de la iglesia que reclamaba la autoridad de Pedro y que marginaba el papel de la mujer, mientras que otros grupos cristianos reivindicaban su protagonismo y pensaban ser así más fieles a las enseñanzas del Señor¹⁰⁹.

3.4 Deslegitimación socio-política del código patriarcal.

Las relaciones intracomunitarias fraternas y alternativas en las que las mujeres podían asumir activamente responsabilidades sociales en pie de igualdad con los hombres, están a contrapelo de

¹⁰⁷. Antonio Piñero, “Eugnosto, el bienaventurado. Textos Gnósticos” en *Tratados Filosóficos y Cosmológicos* (Madrid: Editorial Trotta, 1997), 521. Sofía: Divinidad femenina del gnosticismo; “sabiduría totalmente generadora” que algunos la llaman, sin embargo, “fe”.

¹⁰⁸. Cf. Rafael Aguirre Monasterio, “La mujer en el cristianismo primitivo”, *op. cit.*, 1402-1425.

¹⁰⁹. *Ibid.*, 1402-1425.

las antiguas tradiciones griega y hebrea sobre *oikonomia* u orden de la casa, que inculcaba la jerarquía patriarcal. Los nuevos roles y posiciones de la mujer en la comunidad, rompen los estereotipos patriarcales antiguos. Las relaciones del paterfamilias con la mujer, con los hijos y con los esclavos era el núcleo de la casa, que, a su vez, constituía la piedra angular de toda la sociedad. La ciudad-estado no era sino la extensión de la casa. Por tanto, alterar la casa era alterar la polis: Subversión política.

Que el mismo Jesús relativizara a los “padres” y sus tradiciones, que llamara al círculo de sus discípulos también a mujeres y mostrara su aprecio por los niños, demuestra que las jerarquías patriarcales no pueden apelar a Jesús para justificarse. En el evangelio de Marcos vemos que los niños son los preferidos (10,13-16); Jesús se hace como un esclavo (10,41-45); cuando todos los discípulos abandonan a Jesús (14,50), son unas mujeres las que le siguen hasta el final (15,47).

El anuncio del reino de Dios rompe las estructuras patriarcales e implica una forma nueva de valorar a la mujer que no la restringe a la maternidad y a las tareas del hogar. Le dicen a Jesús: *“Tu madre y tus hermanos están fuera y te buscan”*. Él les responde: *“¿Quién es mi madre y mis hermanos?... Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano y hermana y madre”* (Mc 3,31-35 Mt 12,36-50; Lc 8,19-21). Es notable que prevea no sólo la vinculación de los hombres como hermanos, sino la de las mujeres como hermanas. El movimiento de Jesús crea unas vinculaciones alternativas a las vigentes; una fraternidad de iguales en que las mujeres tienen las mismas posibilidades que los hombres. Se confirma por otro pasaje:

“Jesús respondió: Yo os aseguro: Nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el evangelio quedará sin recibir el ciento por uno. Ahora al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el tiempo venidero, vida eterna” (Mc 10,29-30).

Los discípulos de Jesús rompen sus vinculaciones anteriores y encuentran en la comunidad cristiana una nueva familia, en la cual, sin embargo, no se menciona la existencia del padre. La comunidad de Jesús no reproduce las relaciones patriarcales vigentes, sino que es una alternativa fraterna ante ellas¹¹⁰.

El fundamento último radica en que la aceptación de Dios como el único Padre, es la subversión crítica de todas las estructuras de dominación, incluidas las patriarcales: *“...Vosotros sois todos hermanos. No llaméis a nadie padre vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre... El mayor entre vosotros sea vuestro servidor. Pues el que se ensalce será humillado, y el que se humille será ensalzado”* (Mt 23,8-12). El “Padre” Dios de Jesús hace posible la fraternidad o, quizá mejor, la hermandad negando el derecho a la existencia a todo otro “padre” y a todo patriarcado. Ni los “hermanos” ni las “hermanas” pueden reclamar la “autoridad de Padre” en la comunidad cristiana, porque significaría reivindicar un poder que sólo a Dios

¹¹⁰. *Ibid.*, 1402-1425.

pertenece. Y esto, lejos de ser periférico o marginal, pertenece a lo más específico del proyecto de Jesús. El reino de Dios invierte los valores y las estructuras hegemónicas en el mundo. Las palabras de Jesús al respecto son tan importantes que se han transmitido bajo siete formas diferentes en la tradición sinóptica (Mc 10,42-45; Mt 20,26-27; Lc 22,24-27; Mc 9, 35-37; Mt 18,1-4; Lc 9,48; Mt 23,8-11). “*Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones las gobiernan como señores absolutos y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros será esclavo de todos*” (Mc 10,42-45)¹¹¹.

3.5 El celibato femenino como ruptura de las jerarquías sociales fundamentales.

Augusto había introducido una severa legislación sobre el matrimonio para fortalecer la familia patriarcal tradicional. Favorecía el alto número de nacimientos y de hijos; imponía sanciones y fuertes tasas a los solteros; a una viuda sólo se le permitía que permaneciera sin volverse a casar si había cumplido ya los cincuenta años de edad. Al final del siglo I, Domiciano reforzó aún más esta legislación.

Así las cosas, el consejo de Pablo de permanecer libre de los vínculos del matrimonio era un ataque frontal a la ley existente y a los valores culturales dominantes, sobre todo teniendo en cuenta que se dirigía a personas de los centros urbanos del imperio. Podemos imaginarnos cómo tenía que sonar el celibato cristiano, leyendo el duro ataque de Epicteto a los epicúreos por no casarse:

"En el nombre de Dios, ¿puedes imaginar una ciudad epicúrea? Uno dice: 'yo no me caso'. 'Ni yo tampoco', dice otro, 'la gente no debería casarse'. 'No tengas hijos, no cumplas tus deberes de ciudadano'. ¿Qué te imaginas que sucedería entonces? ¿De dónde vendrían los ciudadanos?, ¿quién los educaría? Trae un joven y edúcale según tus doctrinas. Tus doctrinas son malas, subversivas de la ciudad, destructoras de la familia, malas para las mujeres. Renuncia a estas doctrinas..."¹¹².

El apócrifo de comienzos del siglo II (110 – 130) “*Los Hechos de Pablo y Tecla*”, procedente de Asia Menor, es un exponente de la tradición paulina emancipadora de la mujer. Una mujer, Tecla, después de escuchar a Pablo decide no casarse, lo que es considerado un delito, y por dos veces la condenan a muerte. Los hombres gritan contra Pablo: “*Ha corrompido a todas nuestras mujeres*”; Tecla, quien recibe de Pablo la misión de predicar, suscita un enorme entusiasmo entre las mujeres, y muchas se convierten. Es muy significativo que esta obra fuese tenida en mucha consideración, e incluso reconocida como canónica en varias iglesias. De su influjo informa Tertuliano cuando cuenta que hay quienes reivindican la autoridad de Tecla para reconocer a las mujeres el poder de enseñar y de bautizar. Pero iban a ser, sobre todo, grupos considerados heréticos los que seguirían utilizando “*Los Hechos de Pablo y Tecla*”. Y es que a

¹¹¹. *Ibíd.*, 1402-1425.

¹¹². *Ibíd.*, 1402-1425.

medida que la mujer fue quedando marginada en la gran iglesia, su papel y protagonismo aparece en grupos cristianos disidentes¹¹³.

Claramente se observa una transformación en el mensaje a las mujeres célibes que va desde el apoyo resuelto hasta el consiguiente enfrentamiento con la sociedad greco-romana que consideraba que la mujer debía ser esposa, madre y ama de casa.

Esta libertad femenina genera un entusiasmo incontrolado que se manifiesta como ruptura de lo que se considera el orden natural, como ruptura de las convenciones sociales vigentes, lo cual crea serios problemas internos en su relación con la sociedad. Lo que está en juego no es la renuncia a la relación sexual sino la liberación de las estructuras patriarcales¹¹⁴. Pablo afronta el problema, sobre todo, en 1Cor 7. Desarrolla los tres miembros de la proclama de Gál 3,28: judío/gentil (vv. 18-19), esclavo/libre (vv. 21-23), hombre/mujer. Son las relaciones de este último las que va a desarrollar en mayor extensión tal vez porque las otras ya están claras en Corinto (la relación judío/gentil), o no presentan aún problema (la relación esclavo/libre). El problema radica en la consideración de la mujer y sus relaciones con el hombre. Curiosamente, en 1Cor 12,13 repite la fórmula de Gál 3,28, pero amputada de su último miembro, pues ya no habla de varón y hembra: *"En un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres"*. Pablo se da cuenta de que el primitivo mensaje de libertad provoca unos movimientos muy problemáticos entre las mujeres y usa ahora un lenguaje más cauto.

El énfasis y reiteración con que Pablo subraya la reciprocidad y la igualdad de las relaciones entre los sexos es notabilísimo y no encuentra parangón ni en la sociedad judía ni en la pagana de su tiempo (1Cor 7,3.4.5.10-11.12-14.16). En esto Pablo parece recoger muy fielmente la tradición de Jesús, y por cierto, nunca pone la unión entre el varón y la hembra en función de la procreación¹¹⁵.

A medida que la patriarcalización progresaba, el grupo de las viudas crecía porque muchas mujeres lo veían como el único medio para mantener una forma de vida relativamente emancipada de la sumisión patriarcal¹¹⁶. Crece el número de "viudas" (mujeres cristianas no vinculadas a varón) como medio para mantener una forma de vida relativamente emancipada.

Muchas mujeres optaron por una vida opuesta a la de la familia tradicional al tomar la decisión de no contraer matrimonio como forma de vida alternativa. Esta nueva interpretación de la

¹¹³. *Ibíd.*, 1402-1425.

¹¹⁴. *Ibíd.*, 1402-1425.

¹¹⁵. *Ibíd.*, 1402-1425.

¹¹⁶. *Ibíd.*, 1402-1425.

feminidad que libera a la mujer de lo exclusivamente biológico, representó una aportación esencial a la historia de la emancipación¹¹⁷.

La liberación de los constreñimientos biológicos fue interpretada como un ataque al papel masculino, pues la a-sexualidad, es decir, la intrascendencia absoluta del sexo conduciría a una igualdad absoluta entre hombres y mujeres y por ende a un trato natural como de hermanos, conceptualización social contraria a la mentalidad jerárquica del imperio, que impone sus estructuras políticas de poder a la iglesia naciente (androcracia). Fraternidad en contraposición a las jerarquías verticales y relativización del matrimonio y la familia como base de la sociedad¹¹⁸.

• CONCLUSIONES.

Dado el ambicioso rango del proyecto de investigación dentro del cual se enmarca el presente artículo, el mayor reto metodológico se presentó al limitar dentro de lo social mismo, un enfoque de género en una comunidad que se caracterizaba por trasladar todas sus experiencias cotidianas al contexto religioso el cual, a su vez, contenía la legislación social-económica-cultural elevada al rango de tradición jurídica sagrada. Esta postura necesaria implicó dejar de lado muchos otros impactos sociales relevantes tales como la **producción y re-edición de textos apocalípticos bíblicos y extrabíblicos**, en donde el símbolo de “la mujer” con carácter comunitario constituye una importante clave hermenéutica; o la misma **redacción del Nuevo Testamento** como respuesta de los discípulos directos de Jesús a los tempranos conflictos surgidos ante la vigorosa y extensiva predicación oral y escrita de Pablo; la nueva **comensalidad**, entre otros muchos.

La propuesta metodológica de seleccionar un símbolo clave que -como vehículo propio del género apocalíptico- sirviese de hilo conductor en esta búsqueda, facilitó tanto la identificación de textos pertinentes como la identificación de impactos sociales producto de este género. El estudio del papel de la mujer ofrece una perspectiva particularmente rica para conocer la naturaleza y evolución (impacto) social del cristianismo primitivo. El recurso de categorías sociológicas permitió establecer la interacción dialéctica entre el símbolo religioso y sus consecuencias socio-políticas.

De otra parte y buscando no distorsionar el sentido de fenómenos que nos resultan ajenos y distantes, la descripción de la comunidad definida como objeto de estudio en el presente artículo, se hizo con base en categorías antropológicas ya que se abordó desde su propia cultura, valores y símbolos sociales. El identificar procesos sociales de involución, condujo con mayor asertividad hacia la identificación de los procesos evolutivos que se plasman como impactos en el punto 3 del presente artículo.

¹¹⁷. Hans Küng, op. cit., 38-39.

¹¹⁸. *Ibid.*, 38-39.

Consideramos que de esta manera hemos llegado a demostrar que la literatura apocalíptica fue un vehículo efectivo en la producción de impactos sociales puesto que al expresar la “**urgencia vital comunitaria**” mediante el símbolo de la **mujer**, las convenciones sociales imperantes perdieran su valor y en cambio todos (hombres, mujeres, libres y extranjeros) se hicieran ciudadanos libres con plenos derechos dentro de la primitiva comunidad cristiana. Es en el entorno doméstico (lugar de reunión de las primeras iglesias) en donde la mujer “da un salto” desde la base de la pirámide social hacia su vértice. Cabe destacar que esta recomposición social es eminentemente de género pues no sucede así con los esclavos que continúan sujetos a sus amos y, aunque dentro de la nueva comunidad recuperan sus derechos, no se evidencia un cambio de estatus en la pirámide social.

BIBLIOGRAFÍA.

- AGUIRRE M, Rafael. “La mujer en el cristianismo primitivo” en *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Alcalá: Editorial Verbo Divino, 2001.
- AGUIRRE M, Rafael, BERNABÉ U, Carmen, et al. *Así empezó el cristianismo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012.
- ARENS, Eduardo. *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para comprensión del NT*. España: Ediciones El Almendro, 1995.
- BALZ, Horst y SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- BLANCO PÉREZ, Carlos. *El pensamiento de la apocalíptica judía. Ensayo filosófico-teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2013.
- Clemente de Roma. *Epístola a los corintios*, www.escrituras.tripod.com
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José y SOTOMAYOR, Manuel. *Historia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- Flavio Josefo. *Guerra de los judíos. Destrucción del Templo y ciudad de Jerusalén*. Amberes: Editorial Porrúa, 2003.
- GIL SOLDEVILLA, Samuel. *La mujer en el Nuevo Testamento*. Barcelona: Ediciones Aula7activa, 2009.
- GNILKA, Joachim. *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*. Barcelona: Editorial Herder, 2002.
- GOWER, Ralph. *Nuevo manual de los usos y costumbres de los tiempos bíblicos*. Michigan: Editorial Portavoz, 1990.
- HUBER, Sigfrido. *Los Padres Apostólicos: La Didajé. Versión crítica del original griego con introducciones y notas*. Buenos Aires: Editorial Desclée de Brouwer, 1949.
- Ignacio de Antioquía, “Cartas a las iglesias de Éfeso, Roma, Esmirna y Filadelfia”, www.escrituras.tripod.com.

- JENNI, Ernst y WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.
- KÜNG, Hans. *La mujer en el cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- KUYPER, Abraham. *Mujeres del Antiguo Testamento*. Editorial Clie, 2002.
- LUZ, Ulrich. *El evangelio según San Mateo*. Salamanca: Editorial Sígueme, 2003.
- MACDONALD, Margaret Y. *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004.
- MACDONALD, Margaret Y. *Las comunidades Paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deutero-paulinos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- MALINA, Bruce J. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995.
- MALINA, Bruce J. *El mundo social de Jesús y los evangelios. La antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Santander: Editorial Sal Terra, 1996.
- MARTÍNEZ M, Milton J. *La dimensión social del proyecto de YHWH: Una comprensión a partir del concepto 'am en Isaías 1-12*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2013.
- MESTERS, Carlos. *Pablo apóstol: Un trabajador que anuncia el evangelio*. Ciudad: Editorial, año.
- OCHOA VEGA, Clara Alicia. *Apocalipsis, la batalla de Dios*. Castilla: Editorial Universidad de Valladolid, 1999.
- PIKAZA IBARRONDO, Xábier. *Hombre y mujer en las religiones*. Madrid: Editorial Verbo Divino, 1996.
- PIÑERO, Antonio. "Eugnosto, el bienaventurado. Textos Gnósticos" en *Tratados Filosóficos y Cosmológicos. Biblioteca de Nag Hammadi. Obra completa*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- PIÑERO, Antonio y DIEZ MACHO, Alejandro. "Jesús y las mujeres" en *Apócrifos del AT. Apocalíptica (Volumen VI)*. Madrid: Editorial Cristiandad, 2009.
- PIÑERO, Antonio. *La de Käsemann, una reconstrucción histórica poco acertada*, www.antonio-pinero.com, (2009).
- PIÑERO, Antonio. *¿Es la apocalíptica la matriz de la teología cristiana?*, www.antonio-pinero.com, (2009).
- PIÑERO, Antonio. *¿La apocalíptica judía como matriz de la teología cristiana?*, www.antonio-pinero.com, (2009).
- PIÑERO, Antonio. "Una 'enmienda a la totalidad' a la tesis sobre 'la apocalíptica como matriz de la teología cristiana'", www.antonio-pinero.com, (2009).
- PIÑERO, Antonio. "El apocalipsis y los rollos del mar muerto", www.antonio-pinero.com, (2011).
- PIÑERO, Antonio. "El pensamiento de la apocalíptica judía", www.antonio-pinero.com, (2013).

- PIÑERO, Antonio. “La apocalíptica como componente esencial de Jesús y del cristianismo primitivo”, www.antonopinero.com, (2013).
- Plinio Cayo Cecilio Segundo “el joven”. “Carta a Trajano”, www.escrituras.tripod.com.
- Policarpo de Esmirna, “Epístola a los filipenses”, www.escrituras.tripod.com.
- PREUSS, HORST, DIETRICH. “El camino de Israel con Yahvé. El israelita y su relación con Dios. Antropología” en *Teología del Antiguo Testamento*. Bilbao: Editorial Descleé de Brouwer, 1999.
- PRÉVOST, Jean Pierre. *Para leer el apocalipsis*. Navarra. Editorial Verbo Divino, 1994.
- REQUENA, Manuel. *¿De dónde eres Tú?* Almería: Editorial Diputación de Almería, 2005.
- ROMERO POSE, E. *Fuentes Patrísticas II: La Epideixis de Ireneo de Lyon (de la edición en francés por FroindeVaux, L)*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1992.
- SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. *Palestina en tiempos de Jesús*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1982.
- SCHENKE, Ludger. *La comunidad primitiva*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- SCHULTZ, Hans Jurgen. *Jesús y su tiempo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968.
- SCHÜSSLER F., Elisabeth. *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997.
- STEGEMANN, E. W y STEGEMANN W. *Historia social del cristianismo primitivo*. España: Editorial Verbo Divino, 2008.
- Suetonio Cayo (69-150), “Vida de los Césares”, www.escrituras.tripod.com.
- Tácito Publio Cornelio (55-118), *Anales e Historias*” www.escrituras.tripod.com.
- TAYLOR, Justin. *¿De dónde viene el cristianismo?* Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003.
- VON RAD, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento. Teología de las tradiciones de Israel*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.

TABLA DE CONTENIDO.

Introducción.....	3
1. La Comunidad.....	6
1.1. Definición de la comunidad.....	6
1.2. Descripción de la comunidad.....	6
1.2.1. Comunidades <i>Ad Intra</i> Palestina.....	6
1.2.2. Comunidades <i>Ad Extra</i> Palestina.....	10
2. El Texto.....	13
2.1. Símbolo seleccionado como hilo conductor para medir el impacto social de la apocalíptica en las comunidades judeo-cristianas del Siglo I: La mujer....	13
2.1.1 La Mujer encinta vestida de sol, perseguida por el dragón, Ap 12.....	14
2.1.2 Mujer ramera vestida de púrpura, Ap. 17.....	15
2.1.3 Mujer novia del Cordero, Ap. 21 y 22.....	16
2.2 Definición y análisis de textos bíblicos que contienen los símbolos seleccionados.....	16
3. El símbolo de la mujer como impacto social de la apocalíptica en las comunidades judeo-cristianas del siglo I	18
3.1 Recomposición de la escala social.....	23
3.2 Concepción de una comunidad universal (<i>ekklesía</i>) como superación de la estratificación social vigente.....	24
3.3 Re-estratificación de la mujer y sus nuevos roles dentro de las comunidades nacientes.....	26
3.4 Deslegitimación socio-política del código patriarcal.....	30
3.5 El celibato femenino como ruptura de las jerarquías sociales fundamentales...	32
Conclusiones.....	34
Bibliografía.....	35