

CAROLYN OSIEK
MARGARET Y. MACDONALD
JANET H. TULLOCH

EL LUGAR DE LA MUJER EN LA IGLESIA PRIMITIVA

Iglesias domésticas
en los albores del cristianismo

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2007

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la
Dirección general del libro, archivos y bibliotecas del
Ministerio de cultura de España.

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Tradujo Pedro J. Tosaus sobre el original inglés *A Woman's Place.
House Churches in earliest Christianity*

© Augsburg Fortress, Minneapolis 2006

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2007

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563

e-mail: ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1647-8

Depósito legal: S. 1141-2007

Impreso en España / Unión Europea

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2007

CONTENIDO

<i>Agradecimientos</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	11
1. Introducción	15
2. Esposas obedientes y no tanto	37
3. Dar a luz, amamantar y cuidar de los bebés en comunidades de iglesia doméstica	83
4. Criarse en comunidades de iglesia doméstica	107
5. Las esclavas: doblemente vulnerables	143
6. Efesios 5 y la política matrimonial	173
7. Mujeres que dirigen casas y asambleas cristianas	207
8. Mujeres que dirigen banquetes funerarios familiares (Janet H. Tulloch)	233
9. Las patronas en la vida de las iglesias domésticas	271
10. Las mujeres como agentes de expansión	305
11. Conclusión: el descubrimiento del lugar de la mujer	337
<i>Bibliografía</i>	345
<i>Índice de fuentes antiguas</i>	373
<i>Índice de autores modernos</i>	385
<i>Índice de materias</i>	389
<i>Índice general</i>	395

INTRODUCCIÓN

La cuestión de la iglesia doméstica plantea la mayoría de los interrogantes relativos a la vida de los primeros cristianos; al mismo tiempo, la bibliografía sobre las mujeres dentro de la iglesia primitiva sigue creciendo a un ritmo exponencial. Lo que nos proponemos en el presente libro es aunar ambos temas.

En esta introducción vamos a señalar tres polaridades que han impregnado el estudio sobre las mujeres en la iglesia primitiva: patriarcado y discipulado de iguales, público y privado, y estilo de vida ascético y doméstico. Tras emitir un juicio sobre cada uno de ellos, vamos a exponer tres supuestos básicos que han de dar forma a nuestra investigación: acerca del lenguaje masculino, acerca del sistema honor/vergüenza y acerca del modo en que funcionaban las iglesias domésticas.

1. *Tres polaridades*

La primera polaridad es *patriarcado y discipulado de iguales*. Quienes investigan la posición de las mujeres en la antigüedad grecorromana y el cristianismo primitivo se han situado por lo general en uno de los dos bandos siguientes. Por un lado, los historiadores legales y sociales y los intérpretes que echan mano de las ciencias sociales han descrito como patriarcales las estructuras de esa cultura, en la cual el padre¹ romano tenía autoridad legal sobre la vida y la muerte de todos los miembros de su *familia*, mientras que las mujeres no podían actuar como personas de derecho sin un *tutor* legal varón. El análisis

1. Frecuentemente llamado *paterfamilias* en la discusión moderna. Sin embargo, Richard Saller ha demostrado que este término se usaba en la antigüedad para referirse al dueño de propiedades, no necesariamente a un cabeza de familia patriarcal; Richard P. Saller, «*Pater Familias, Mater Familias, and the Gendered Semantics of the Roman Household*», *CP* 94 (1999) 182-197.

realizado desde las ciencias sociales ha puesto de manifiesto la preponderancia de la doble medida en lo sexual, la insistencia en la pureza femenina, y la exclusividad y obligación de los varones en lo tocante a defender el honor de sus mujeres².

Por otro lado, quienes escriben desde una perspectiva feminista y liberacionista, basándose en una lectura diferente de las fuentes, han abogado por una nueva chispa de conocimiento del cristianismo más primitivo, especialmente de la enseñanza de Jesús, por una visión de un modo nuevo de relacionarse como hembra y varón dentro de la iglesia. Según esta lectura, el modelo de discipulado ofrecido por Jesús propugnaba una visión de verdadera igualdad que daba al traste con las barreras de la discriminación social. Pero, siempre según este modelo, los discípulos posteriores no mantuvieron esta tendencia liberadora. La «caída de la gracia primigenia» se produjo en diferentes momentos, dependiendo del punto de vista de cada autor: con Pablo, con el Déuterio-Pablo o justamente después del Nuevo Testamento. Así, dicho modelo se convierte en una versión nueva del argumento del «catolicismo primitivo», según el cual aquellos prístinos orígenes degeneraron a partir de un momento dado en una conciliación con el mundo.

Una variante de este modelo es la teoría según la cual en ese periodo estaban activas, ciertamente, tendencias liberadoras moderadas, pero éstas no tuvieron su origen en el cristianismo. Lo que cabe ver, más bien, es que el movimiento hacia una mayor libertad social para las mujeres se estaba produciendo ya dentro del imperio romano de manera independiente respecto a la influencia del cristianismo, el cual se limitó a aprovechar el impulso de la evolución social y a seguir hasta cierto punto tales tendencias³. En esta hipótesis, el mérito que se le atribuye a la iglesia primitiva no es mucho. El cristianismo no fue la

2. Especialmente David D. Gilmore, ed., *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (American Anthropological Association Special Publication 22; Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1987); John G. Peristiany, ed., *Mediterranean Family Structures* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); John G. Peristiany - Julian Pitt-Rivers, eds., *Honor and Grace in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Halvor Moxnes, «Honor and Shame», en *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. Richard L. Rohlbaugh (Peabody, MA: Hendrickson, 1996), 19-40; Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Louisville: Westminster John Knox, 2001; versión cast.: *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*. Trad. Víctor Morla Asensio. Estella: Editorial Verbo Divino, 1995).

3. Especialmente Kathleen E. Corley, «Feminist Myths of Christian Origins», en *Reimagining Christian Origins: A Colloquium Honoring Burton L. Mack*, ed. Elizabeth

única fuerza que contribuyó a una transformación del patriarcado, sino que representó sólo *una* de dichas fuerzas.

Las estudiosas feministas judías nos han hecho tomar conciencia bastante clara del antijudaísmo implícito que puede subyacer detrás del argumento de que el cristianismo creó un discipulado de iguales: Jesús liberó a las mujeres de la opresión del judaísmo⁴. Así pues, se tome la dirección que se tome, se plantean problemas: si Jesús liberó a las mujeres, fue injusto con su propio judaísmo; si lo hizo y la iglesia no pudo mantenerse a su altura, ésta le falló de manera muy importante; si el patriarcado conservó de verdad su predominio todo el tiempo, desde la perspectiva de las afinidades modernas Jesús tal vez fuera un fracaso.

Nos resulta muy convincente la postura que establece la existencia de un movimiento tendente a una mayor libertad social para las mujeres (no hacia la «liberación» en el sentido moderno de la palabra), un movimiento que estaba ya produciéndose dentro de la sociedad romana y en el cual el cristianismo participó parcialmente. De hecho, podemos seguir de varias maneras las huellas de dicho movimiento en favor de las mujeres dentro de la sociedad romana del siglo I: la práctica desaparición del matrimonio por *manus* (traspaso de la novia, de la familia y la autoridad de su padre a las de su marido); el incentivo de una libertad respecto a la *tutela* (custodia legal) ofrecido por Augusto a aquellas mujeres que tuvieran cierto número de hijos (tres en el caso de una mujer nacida libre, cuatro en el de una liberta); los indicios mencionados por varios autores de que las mujeres respetables empezaban a recostarse en los banquetes públicos junto a sus maridos; las pruebas de que algunas mujeres administraban sus propiedades, llevaban a cabo actividades comerciales y poseían negocios⁵. Al parecer, algunas corrientes del cristianismo aprovechaban este movimiento dándole una motivación religiosa. Otras se presentaban en continuidad con modelos más tradicionales. Es probable que ambas tendencias actuaran de manera simultánea.

A. Castelli - Hal Taussig (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996), 51-67; y de la misma autora, *Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins* (Santa Rosa, CA: Polebridge, 2002).

4. Bernadette J. Broton, «Jewish Women's History in the Roman Period: A Task for Christian Theology», *HTR* 79 (1986) 22-30; y Judith Plaskow, «Christian Feminism and Anti-Judaism», *Cross Currents* 28 (1978) 306-309.

5. Para referencias, cf. Carolyn Osiek - David Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 57-60.

La segunda polaridad: *público y privado*. Mucho se ha trabajado sobre el análisis (casi se podría decir sobre la creación) de estas estructuras sociales en la antigüedad grecorromana. Tanto según los textos antiguos como de acuerdo con las modernas teorías antropológicas, el ámbito público de templos, teatro, foro, asambleas y tribunales —o, entre los campesinos del medio rural, el de la plaza de la localidad y los campos— es el mundo de los hombres en el cual las mujeres no se meten, mientras que el de la casa y el jardín, la producción doméstica y el cuidado de los hijos es el ámbito privado de las mujeres. Años atrás se pensaba que ambas categorías estaban tan rígidamente fijadas y separadas como si el modo en que hoy funcionan en la sociedad islámica más conservadora fuera su modo de funcionar en todas partes.

Por supuesto, el modelo no es del todo erróneo. La invisibilidad *social* de las mujeres en la vida pública de la antigüedad grecorromana resulta sorprendente comparada con la realidad de muchas otras culturas. Pero la invisibilidad social es conceptual; existe en las mentes de quienes formulan el ideal y puede no tener ni el más remoto parecido con lo que realmente sucede. El hecho de que no se pueda dirigir la palabra a las mujeres en entornos públicos no significa que no estén allí. Las pruebas de que había mujeres en el mundo de los negocios y de las profesiones demuestran que la invisibilidad social no es invisibilidad real⁶.

Además, las categorías se exageran y con frecuencia se aplican de manera demasiado rígida. El *paterfamilias*⁷ romano realizaba gran parte de sus actividades empresariales y políticas (por no decir casi todas) —unas y otras intrínsecamente entretnejidas en virtud del sistema del patronazgo— dentro del hogar, en la parte delantera de la casa, a la cual a las mujeres romanas, a diferencia de las griegas, no se les negaba el acceso. En este punto se deben tener muy en cuenta las diferencias establecidas entre el uso griego y el romano del espacio doméstico. Según Vitrubio y otros autores, la casa de la élite griega mantenía a las mujeres apartadas en la parte trasera de la casa, lo cual la casa ro-

6. Por ejemplo, Susan Treggiari, «Jobs for Women», *American Journal of Ancient History* 1/2 (1976) 76-104; y Deborah Hobson, «The Role of Women in the Economic Life of Roman Egypt», *Echos du monde classique/Classical Views* 28 n.s. 3 (1984) 373-390.

7. Es frecuente que los autores modernos empleen mal este conocido término. En la antigüedad romana no se aplicaba al padre de una familia de personas, sino al dueño de propiedades —¡que a veces podía ser una mujer!—. Cf. *supra*, nota 1, y también *infra*, capítulo 7, para un análisis más detenido.

mana no hacía (Vitrubio, *Sobre la arquitectura* 6.10.1-5)⁸. En la medida en que las costumbres romanas penetraron en el oriente griego, se puede suponer que también en Oriente acabaron por producirse cambios en la línea de la romanización, al menos para quienes de un modo u otro constituían la elite. Por supuesto, un autor como Vitrubio –lo mismo que la mayoría de las fuentes antiguas no cristianas– no toma en consideración las viviendas de las clases inferiores y de los pobres, donde la falta de espacio suficiente hacía prácticamente imposible cualquier tipo de segregación sexual.

En ocasiones se ha supuesto que la iglesia doméstica, debido a que a menudo se reunía dentro de una estructura doméstica, lo hacía siguiendo las reglas de la esfera privada, en la cual se piensa que las mujeres tenían mayor libertad dentro del círculo de la familia inmediata. Pero, muy frecuentemente, la reunión de una iglesia doméstica no era la de la familia inmediata, y esta idea de que se le aplicaban las «reglas privadas» ha sido hábilmente puesta en tela de juicio por un análisis de las expectativas de Pablo en 1 Corintios⁹. En lugar de pensar en la iglesia doméstica como un refugio privado, es probable que convenga considerarla como la encrucijada entre lo público y lo privado, y pensar que la vieja idea romana de que según le va a la familia le va al Estado era igualmente aplicable dentro de la comunidad cristiana. 1 Tim 3, 4-5 especifica que un supervisor (*episkopos*) de la comunidad debe demostrar que sabe gobernar bien su propia casa, pues, si es incapaz de esto –pregunta retóricamente el texto–, ¿cómo podrá gobernar la iglesia?

Una vez más se nos advierte que tras la suposición de que la sinagoga era una reunión pública, por tanto más restrictiva para las mujeres que la reunión cristiana privada celebrada en casa, puede acechar un prejuicio implícito. El uso, e incluso la renovación, de casas particulares para reuniones públicas era común entre los judíos, los cristianos y otros grupos, y de la utilización del espacio doméstico no se puede deducir nada acerca de la conducta social, y menos aún basar-

8. Análisis en Osiek - Balch, *Families*, 6-10. Otros autores han sostenido que de hecho las pruebas arquitectónicas de casas griegas procedentes del periodo clásico no sostienen esta división por razón de género en la casa griega: Michael H. Jameson, «Domestic Space in the Greek City State», en *Domestic Architecture and the Use of Space: An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*, ed. Susan Kent (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Así, incluso en este caso, tal vez estemos manejando un estereotipo conceptual o cultural.

9. Stephen C. Barton, «Paul's Sense of Place: An Anthropological Approach to Community Formation in Corinth», *NTS* 32 (1986) 225-246.

se en él para establecer comparaciones entre la libertad relativa de judías y cristianas¹⁰.

La tercera polaridad que vamos a analizar brevemente es: *estilo de vida ascético y doméstico*. ¿Cuándo surgió dentro del cristianismo el estilo de vida ascético, caracterizado por la práctica permanente de la oración, el ayuno y, de una manera especial, el celibato? ¿Hemos de suponer que la mayoría de las mujeres de las que oímos hablar son ascetas, o que llevan vidas familiares normales? Ya en 1 Cor 7 Pablo parece propugnar, por razones escatológicas, cierto ascetismo al desaconsejar el matrimonio tanto en primeras como en segundas nupcias. Puesto que la castidad de las mujeres tenía ya gran peso simbólico, resulta razonable suponer que el celibato como ideal se aplicara en especial a las mujeres y que acabara atrayéndolas fuertemente como una alternativa al matrimonio¹¹. En 1 Cor 7, 36-38, Pablo habla de la decisión que debe tomar un hombre acerca del estado civil de una mujer, y sus palabras se interpretan con frecuencia como un indicio de que los «matrimonios célibes» habían comenzado ya, al menos en Corinto, donde parece que eran cosa normal varios tipos de conducta poco habitual. En la iglesia de Timoteo, a las viudas inscritas oficialmente no se les permite volver a casarse, pero a las viudas más jóvenes se les anima a hacerlo (1 Tim 5, 9.14). Esta segunda agrupación la constituían personas que eran sumamente imprevisibles cuando se juntaban, precisamente el tipo de agrupación que suscitaba temores inconscientes de anarquía. Eran jóvenes y no estaban directamente bajo control masculino, de ahí que se aconseje a Timoteo que les haga casarse de nuevo lo antes posible. Ignacio (*Esmirn.* 13.1) indica la existencia de un grupo identificable de «vírgenes llamadas viudas» en al menos una comunidad de Asia Menor a principios del siglo II. Bonnie Bowman Thurston ha formulado una tesis verosímil, según la cual en este texto el término *parthenos* se ha de entender en su sentido amplio de mujeres casaderas, y esta mención se refiere a aquellas viudas «no inscritas» lo bastante jóvenes como para casarse de nuevo (cf. 1 Tim 5, 11-14)¹². Sin

10. Sharon Lee Mattila, «Where Women Sat in Ancient Synagogues: The Archaeological Evidence in Context», en *Voluntary Associations in the Greco-Roman World*, ed. John S. Kloppenborg - Stephen G. Wilson (London: Routledge, 1996), 269.

11. Kerstin Aspegren, *The Male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church*, ed. René Kieffer (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1990).

12. Bonnie Bowman Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church* (Minneapolis: Fortress, 1989), 64s.

embargo, las viudas mayores, «seguras» y aceptables, como grupo identificable que no volvían a casarse, florecieron en la iglesia durante varios siglos, no sólo como destinatarias de la caridad, sino como una organización reconocida que desempeñaba un servicio¹³.

El celibato por el reino no atraía sólo a las mujeres. A Hermas se le dice que su esposa «será en adelante para ti como una hermana», lo cual probablemente signifique que su nueva identidad como vidente requería continencia sexual (Herm. *Vis.* 2.2.3). A mediados del siglo II, Justino alardea de que tanto hombres como mujeres han sido célibes desde su juventud hasta la ancianidad (*1 Apología* 15, 29). Sin embargo, no cabe duda de que, con el paso del tiempo, el espíritu de las vírgenes consagradas empezó a constituir una marcada característica del cristianismo primitivo, debido a diversas razones en las que no podemos entrar aquí, pero que tienen mucho que ver con el cuerpo femenino como símbolo de integridad política, social y teológica.

La idealización de la virginidad y del celibato femenino eclipsó el resto de los indicios hasta tal punto que se impuso la tendencia a considerar que las mujeres que se señalaban por su dedicación a un ministerio eran miembros de este grupo ascético. Hasta estos últimos años no hemos empezado a fijarnos en la acumulación de indicios existente en el otro lado, por ejemplo las evangelizadoras casadas Prisca y Junias, María la madre de Juan Marcos (Hch 12, 12), la madre de Rufo (Rom 16, 13), la esposa de Epitropos (Ignacio, *Pol.* 8.2), la mártir casada Perpetua y Felicidad, su compañera embarazada (en su condición de esclava, no legalmente casada)¹⁴, por nombrar sólo algunas. A la luz de esa obsesión cultural por clasificar a las mujeres según su condición sexual, resulta sorprendente que en las cartas paulinas e ignacianas, entre otras, se mencione a tantas mujeres sin precisar ese punto: Febe, María, Trifena, Trifosa, Pérsida, Julia y la innominada hermana de Nereo (Rom 16, 1.6.12.15); Evodia y Sintique (Flp 4, 2); Grapte (Herm. *Vis.* 2.4.3), Tavia (Ignacio, *Esmirn.* 13.2), Alke (Ignacio, *Pol.* 8.3; *Es-*

13. Stevan L. Davies, *Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1980); Carolyn Osiek, «The Widow as Altar: The Rise and Fall of a Symbol», *SecCent* 3 (1983) 159-169; y Thurston, *Widows*.

14. Los matrimonios entre esclavos eran, sin embargo, tácitamente reconocidos incluso en inscripciones funerarias; cf. Dale B. Martin, «Slave Families and Slaves in Families», en *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, ed. David L. Balch - Carolyn Osiek (Religion, Marriage, and Family; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 207-230.

mirn. 13.2; *Mart. Pol.* 17.2) y Blandina (*Mártires de Lyon y Vienne*), por nombrar sólo algunas. Resulta muy improbable que todas o la mayoría de ellas fueran ascetas. Lo más seguro, por el contrario, es que las mujeres que desempeñaban cargos ministeriales en los primeros siglos fueran casadas o viudas, y no ascetas célibes, pese a algunos indicios de que la costumbre del celibato consagrado iba a más.

2. Tres suposiciones

Pasamos a continuación a ofrecer una perspectiva general de las tres suposiciones básicas del resto del libro. La primera consiste en que los títulos en masculino plural no siempre se deben entender como referidos exclusivamente a hombres. La segunda es que los valores culturales del honor y la vergüenza estaban activos, pero de manera diferente en diferentes situaciones. La tercera suposición afirma que las mujeres participaban en todas las actividades principales de la iglesia doméstica: culto, hospitalidad, patronazgo, educación, comunicación, servicios sociales, evangelización e iniciativas misioneras.

La primera suposición, la de que *los títulos en masculino plural no siempre se deben entender como referidos exclusivamente a hombres*, debiera resultar evidente a la vista de la costumbre gramatical y social. En ambos campos se consideraba que las mujeres estaban incluidas y sobrentendidas dentro de los hombres, tal como siguen estándolo en muchas lenguas y culturas. Sin embargo, los análisis literarios no han abandonado por completo la suposición de que las alusiones masculinas se refieren exclusivamente a hombres cuando se trata de puestos dirigentes, pese a la *diakonos* Febe (Rom 16, 1), la apóstol Junias (Rom 16, 7), las «maestros» de mujeres como Grapte, y la «maestro» gnóstica Marcelina, que a mediados del siglo II enseñaba en público y fue tan eficaz en Roma que, según Ireneo, «exterminó a muchos» (Ireneo, *Contra las herejías* 1.25.6; cf. Epifanio, *Panarion* 27.6); y pese a varias conocidas «mujeres profetas» (entre ellas «Jezebel», Ap 2, 20). Desde un punto de vista racional asentimos al principio y quizá no lo juzguemos un problema. Sin embargo, consideremos qué es lo que podemos suponer cuando fluyen de nuestros labios pasajes como 1 Cor 12, 28 («Dios ha asignado a cada uno un puesto en la iglesia: primero están los apóstoles, luego los profetas, a continuación los maestros»),