

# La evolución de la imagen del cuerpo en la tradición paulina y sus consecuencias sociales y eclesiales

---

Carlos Gil Arbiol  
UNIVERSIDAD DE DEUSTO

**RESUMEN** Una de las tareas que Pablo realizó fue crear una nueva identidad en Cristo que superara las diferentes, a veces enfrentadas, identidades particulares y grupales de los miembros de la *ekklêsia*. De acuerdo con algunos teóricos de la identidad social (Tajfel), para ello Pablo utilizó diversas estrategias, entre las que destaca la metáfora del cuerpo humano. Sus discípulos, tras su muerte, también la utilizaron, pero con unos objetivos bien diferentes.

**PALABRAS CLAVE** Pablo, Cuerpo, Identidad social, Corintios, Efesios.

**SUMMARY** *Paul created, for those who entered the ekklêsia, a new social identity higher than that they possessed before, many times in conflict. According to some scholars who have described the social identity (Tajfel), Paul used many strategies to achieve his aim; one of these was the human body metaphor. After him, his own disciples used the same metaphor as well, but in a quite different way.*

**KEY WORDS** *Paul, Body, Social identity, Corinthians, Ephesians.*

En este artículo ofrezco una particular lectura diacrónica de la tradición paulina, en concreto, me pregunto qué lugar ocupan Col y Ef en esta tradición y en qué medida se puede hablar de evolución<sup>1</sup>. Para ello voy a tomar un hilo conductor, ayudado por algunos modelos de las ciencias sociales: la construcción de la identidad del creyente, tanto en las cartas indiscutiblemente

---

1 El documento de la Pontificia Comisión Bíblica del año 1988 titulado "Unidad y pluralidad en la Iglesia" ofrecía ya una lectura diacrónica de la tradición paulina en varias generaciones; cf. PCB, *Unité et diversité dans l'Église: texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres* (Città del Vaticano 1989). De esta edición, son especialmente relevantes para este estudio las aportaciones de D. MUÑOZ LEÓN, "Ekklesia y ekklesiai en el Nuevo Testamento", 113-126; J. LAMBRECHT, "Unity and Diversity in Ga 1-2", 127-142; A. VANHOYE, "Nécessité de la diversité dans l'unité selon 1 Co 12 et Rm 12", 143-156; J. GNILKA, "Das Kirchenmodell Des Epheserbriefes", 157-174.

paulinas como en las deuteropaulinas Col y Ef. ¿Qué importancia y consecuencias tuvo para la identidad de aquellos hombres y mujeres de la primera y la segunda generación el hecho de incorporarse a la *ekklêsia*?<sup>2</sup>. ¿Qué peso y función tuvo la metáfora, casi omnipresente en todas las cartas, de la imagen del cuerpo humano tal como aparece en las relecturas del mito de la creación y en el ritual del bautismo?<sup>3</sup>. Para ello, tras una breve presentación del

- 
- 2 Aunque más adelante, en este artículo, distinguiremos entre las dimensiones domésticas, locales y tranlocales, la discusión sobre el sentido del término en Pablo es inacabable; cf. P. TENA, *La palabra Ekklesia: estudio histórico-teológico* (Barcelona 1958); J. Y. CAMPBELL, "The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word 'Ekklesia'": *Journal of Theological Studies* 49 (1948) 130-142; M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor* (Salamanca 1978); J. SÁNCHEZ BOSCH, "Iglesia e iglesias en las cartas paulinas": *Revista Catalana de Teologia* 8/1 (1983) 1-43 (y las referencias recogidas en la nota 4 de la pág. 2); D. MUÑOZ LEÓN, "Ekklesia y ekklesiai", 113-126; J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh 1998) 533-563.
- 3 Ambos, mito y ritual, son considerados elementos fundamentales de la construcción de la identidad. Parece que hay un creciente interés y cierto consenso en presentar Col-Ef como cartas escritas con el objetivo de formar la identidad de los destinatarios, en coherencia con la intención de Pablo en las cartas de la primera generación: cf. CH. H. TALBERT, *Ephesians and Colossians* (Grand Rapids 2007); D. K. DARKO, *No longer living as the Gentiles: Differentiation and Shared Ethical Values in Ephesians 4,17-6,9* (London 2008); W. S. CAMPBELL, *Paul and the creation of Christian identity* (London 2006); *Id.*, "Unity and Diversity in the Church: Transformed Identities and the Peace of Christ in Ephesians": *Transformation* 24/1 (2008) 15-31; F. S. MALAN, "Unity of love in the body of Christ: identity, ethics and ethos in Ephesians", en: J. G. VAN DER WATT – F. S. MALAN (eds.), *Identity, ethics, and ethos in the New Testament* (Berlin – New York 2006) 257-287; A. R. BEVERE, *Sharing in the Inheritance: Identity and the Moral Life in Colossians* (Edinburgh 2003); B. HOLMBERG (ed.), *Exploring Early Christian Identity* (WUNT 226; Tübingen 2008); B. HOLMBERG – M. WINNINGE (eds.), *Identity Formation in the New Testament* (WUNT 227; Tübingen 2008); M. Y. MACDONALD, "The Politics of Identity in Ephesians": *JSNT* 26/4 (2004) 419-444; D. NEUFELD, "The rhetorics of body, clothing and identity in the Vita and Genesis": *Scriptura* 90/3 (2005) 679-684; D. HORRELL, "From *adelfoi* to *oikos Zeou*: Social Transformation in Pauline Christianity": *JBL* 120 (2001) 293-311; B. H. DUNNING, "Strangers and Aliens No Longer: Negotiating Identity and Difference in Ephesians 2": *Harvard Theological Review* 99/1 (2006) 1-16; D. K. DARKO, *No Longer Living as the Gentiles: Differentiation And Shared Ethical Values In Ephesians 4:17-6:9* (Edinburgh 2008); etc. Junto a estos enfoques es interesante señalar una perspectiva de género que está siendo creciente como acercamiento hermenéutico: L. FOXHALL – J. SALMON (eds.), *When Men were Men: Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity* (London 1998); L. FOXHALL – J. SALMON (eds.), *Thinking men: masculinity and its self-representation in the classical tradition* (London 1998); S. D. MOORE – J. C. ANDERSON, *New Testament masculinities* (Semeia Studies; Atlanta 2003);

uso de esta metáfora en la literatura del contexto, veremos cómo fue utilizada por Pablo y, después, por los autores de Col y Ef y qué consecuencias tuvo tanto en un tiempo como en otro.

No voy a discutir aquí ninguna cuestión relativa a la autoría de Col o Ef, ni a su contexto y situación; ni siquiera los problemas de los destinatarios y oponentes del autor o autores de estas cartas; doy por supuesto, dejando las discusiones para otro lugar, que forman parte del conjunto de cartas escritas por discípulos de Pablo tras su muerte, probablemente durante la segunda generación de los orígenes del cristianismo (años 80 d.C.)<sup>4</sup>. En cualquier caso, creo que las conclusiones a las que llegaremos no están condicionadas por este presupuesto<sup>5</sup>.

## 1. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

Tal como han descrito algunos teóricos de los ámbitos de la psicología social y la sociología, la identidad social es “aquella parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo social, junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia”<sup>6</sup>. Esta teoría de la identidad social responde al hecho de que los miembros de grupos diferentes tienden a reproducir comportamientos que los diferencia de los otros grupos, lo que refleja unos mecanismos por los que cada individuo se identifica con algunos rasgos que considera comunes con

---

C. M. CONWAY, *Behold the man: Jesus and Greco-Roman masculinity* (Oxford 2008); J. ROISMAN, *The rhetoric of manhood: masculinity in the Attic orators* (Berkeley 2005); T. BLACKSHAW, *Leisure life: myth, masculinity and modernity* (London 2003); C. A. WILLIAMS, *Roman homosexuality: ideologies of masculinity in classical antiquity* (New York 1999); G. L. MOSSE, *The image of man: the creation of modern masculinity* (New York 1998); S. A. JOHNSON – U. H. MEINHOF, *Language and masculinity* (Oxford 1997); etc.

4 Es la opinión mayoritaria entre los estudiosos; cf. R. E. BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento II. Cartas y otros escritos* (Madrid 2002) 790-791; 811-816.

5 Quiero agradecer especialmente a Esther Miquel y a Rafael Aguirre por sus atinados e inteligentes comentarios al manuscrito original; esta versión se ha podido enriquecer sensiblemente gracias a ellos.

6 H. TAJFEL, *Grupos humanos y categorías sociales* (Barcelona 1984) 292.

otros referentes. Así, como ha recogido Philip Esler, “la identidad social se refiere a aquella parte de la concepción que tenemos de nosotros mismos que procede de la pertenencia a un grupo (y que forma parte de un todo mucho más amplio)”<sup>7</sup>. Esto quiere decir que, puesto que una persona puede pertenecer a más de un grupo, al menos teóricamente, cada individuo puede tener diversas identidades sociales, unas más relevantes que otras, que pueden variar y evolucionar en el tiempo, que no necesariamente son convergentes o que, incluso, pueden ser potencialmente conflictivas (como la identidad de vasco y español, o católico y socialista...).

Es lógico, pues, que “cada sociedad [tenga] un repertorio de identidades, que es parte del conocimiento objetivo de sus miembros; la sociedad no sólo define sino que también crea la realidad”<sup>8</sup> mediante la elaboración de categorías o ámbitos de la identidad. La categorización es, de acuerdo a esta teoría, un “sistema de orientación que ayuda a crear y definir el puesto del individuo en la sociedad”<sup>9</sup>. Ser “mujer” o “varón”, ser “libre” o “esclavo”, ser “judío” o “pagano”... son, entre otras muchas, categorías que configuran la identidad de una persona y vienen definidas por el entorno social en el que vive (sea en el siglo I o en el XXI). Cada una de esas categorías sitúa a la persona dentro de un subgrupo socialmente definido, de modo que cada persona forma parte, en principio, de varios de estos subgrupos (mujer y libre; varón y judío; etc.). La relación entre esas categorías/subgrupos es compleja y nunca fija porque algunas pueden solaparse y otras pueden ser conflictivas. Entonces, ¿qué ocurre cuando a esas categorías se añade una nueva? ¿Qué ocurre cuando a todos los subgrupos de pertenencia se añade el de creyente en Cristo? ¿Qué influencia tuvo en las demás identidades sociales la pertenencia voluntaria a la *ekklêsia*?<sup>10</sup>.

---

7 Ph. F. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los romanos* (Estella 2006) 40-41; J. C. TURNER, “Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-categorization Theories,” en: N. ELLEMERS – R. SPEARS – B. DOOSJE (eds.), *Social Identity: Context, Commitment, Content* (Oxford 1999) 6-34; S. GUIJARRO, “Memoria cultural e identidad de grupo en el documento Q,” en: C. BERNABÉ – C. GIL (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo* (Estella 2008) 201.

8 P. BERGER, “Identity as a Problem of the sociology of Knowledge”: *European Journal of Sociology* 7 (1966) 105-115 (cita de la p. 106).

9 TAJFEL, *Grupos humanos y categorías sociales*, 292-293. Cf. P. L. BERGER – Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires 1997).

10 Esther Miquel me ha hecho notar la diferencia entre la pertenencia a grupos de adscripción

Henri Tajfel, polaco afincado en el Reino Unido e impulsor (junto con su discípulo John Turner) de la teoría de la identidad social, ofrece algunas pistas sobre los mecanismos de mantenimiento de la identidad en situaciones conflictivas. Así, afirma él, puede suponerse que “un individuo tenderá a permanecer como miembro de un grupo o a buscar la pertenencia a nuevos grupos si estos tienen alguna contribución que hacer a los aspectos positivos de su identidad(es) social(es), es decir aquellos aspectos de los que se obtiene alguna satisfacción”. Así, una vez dentro del grupo, si éste deja de satisfacer este requisito tenderá a abandonarlo a no ser que “entre en conflicto con valores fundamentales que en sí mismos son una parte de su autoimagen aceptable”; en tal caso, o acepta la situación “o bien intentará cambiar la interpretación que hace de los atributos desagradables del grupo para hacerlos aceptables o justificables”<sup>11</sup>.

## 2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN LAS DOS PRIMERAS GENERACIONES

Este marco parece un contexto teórico adecuado para plantear preguntas sobre algunos conflictos que aparecen en la primera y en la segunda generación<sup>12</sup> de la tradición paulina. Así, el interés que motiva este estudio es indagar en las eventuales ventajas que para algunas personas pudo constituir el ser cristiano, así como la posibilidad de conflictos internos entre di-

---

(aquellos a los que la sociedad en torno adscribe al individuo (p.ej. la familia, raza, estatus social, etc.) y la pertenencia voluntaria a otro tipo de grupos (p.ej. asociaciones voluntarias). En el primer caso, es la sociedad en torno la que adscribe al individuo una determinada identidad social. El individuo, aunque la acepte, la recibe pasivamente. En el segundo caso, es el individuo quien asume la iniciativa de adquirir la identidad que el grupo al que se adhiere puede ofrecerle. La sociedad en torno podrá distinguir y categorizar a los miembros de un grupo de pertenencia voluntaria, pero no es responsable de la formación de ese grupo. También es posible que la categorización que le da la sociedad no refleje el sentido de identidad que el grupo ofrece internamente a sus miembros.

11 TAJFEL, *Grupos humanos y categorías sociales*, 293.

12 Respecto al uso del término “generación” para distribuir las etapas del nacimiento del cristianismo ver: S. GULJARRO – E. MIQUEL, “El Cristianismo Naciente: delimitación, fuentes y metodología”: *Salmanticensis* 52 (2005) 5-37.

ferentes identidades sociales en el paso de la primera a la segunda generación de la tradición paulina<sup>13</sup>. ¿Pudo ser en algún momento una ventaja el ser esclavo y ser cristiano? ¿Pudo esta ventaja en algún momento desaparecer? ¿Pudo alguna vez traducirse en prerrogativa el hecho de ser mujer y ser creyente en Cristo? ¿Pudo resultar en algún momento un conflicto o una desventaja para una mujer el hecho de ser cristiana? ¿Qué influencia mutua hubo entre las diferentes identidades sociales de un creyente? ¿Pudo esta influencia jugar un papel importante en el proceso de penetración socio-cultural de la tradición paulina durante la segunda generación? ¿Tuvo esto consecuencias en la propia identidad cristiana?

Para responder a estas preguntas vamos a tomar como hilo conductor de este proceso en las dos primeras generaciones de la tradición paulina la imagen del cuerpo humano como generadora de identidad<sup>14</sup>. Este proceso es ciertamente complejo y tiene muchas estrategias<sup>15</sup>; sin embargo, la imagen del cuerpo es una potente metáfora utilizada con muy diferentes propósitos en la antigüedad; uno de ellos, quizá el más significativo, es su capacidad para generar identidad en muy diversas situaciones. Esta función se

---

13 Esther Miquel me ha hecho notar la oportunidad de utilizar el concepto de "promotor de identidad" (cf. ESLER, 65 donde explica el origen del término y su uso) para calificar tanto a Pablo como a los autores de las cartas deuteropaulinas. Se trata de subrayar que en los grupos suele haber líderes que tienen interés en promover la asunción de determinadas identidades grupales. Los intereses de estos líderes pueden ser muy diversos, pero, entre otros, destaca el interés por la incorporación o la permanencia de determinados colectivos dentro del grupo que lideran. Esto explicaría por qué la identidad cristiana propuesta por Pablo pudo ser atractiva para unos colectivos distintos de los que podrían encontrar atractiva la identidad cristiana propuesta por los autores de las cartas deuteropaulinas.

14 Para una presentación de las imágenes y significado del cuerpo en el contexto romano de Pablo ver A. ROUSSELLE, "Body politics in ancient Rome", en: G. DUBY – M. PERROT, *A history of women in the West I: From Ancient Goddesses to Christian Saints* (Cambridge, MA 1992) 296-337; también: *Id.*, *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity* (New York 1988). Para una presentación del uso de la imagen del cuerpo en Pablo ver: J. D. G. DUNN, "The body of Christ in Paul", en: M. J. WILKINS – T. PAIGE (eds.), *Worship Theology and Ministry in the early Church* (Sheffield 1992) 146-162; L. M. LEE, *Paul, the Stoics and the body of Christ* (SNTSMS 137; Cambridge 2006); R. H. GUNDRY, *Sôma in biblical theology: with emphasis on Pauline anthropology* (SNTS.MS 29; Cambridge 1976); K. O. SANDNES, *Belly and body in the Pauline epistles* (SNTS.MS 120; Cambridge 2002); D. B. MARTIN, *The Corinthian Body* (New Haven 1995).

15 Como la creación de normas o la estereotipia; cf. ESLER, 41-43; R. BROWN, *Group Processes: Dynamics within and between Groups* (Oxford 2000) 290.

percibe, por ejemplo, en el uso de esta metáfora tanto en los relatos míticos como en los rituales, además de la exhortación o el discurso puntual. Vamos a preguntarnos, en primer lugar, por la función de esta metáfora en una serie de textos judíos y paganos para hacer lo propio, después, con unos textos de Pablo (Ga 3,27-28 y 1 Co 12,27) y, seguidamente, con otros de las cartas a colosenses y efesios (Col 3,8-10; Ef 4,13-24).

#### A) LA IMAGEN DEL CUERPO COMO GENERADORA DE IDENTIDAD

Una cultura no elabora únicamente rituales, vestidos y modos de comportarse, sino que elabora también un ideal específico del cuerpo y las actitudes correctas y erróneas hacia él; los gestos, las posturas, las iniciativas, las posiciones... son el resultado de una determinada comprensión cultural, social y grupal del cuerpo y su función, del mismo modo que la ropa con la que cubrimos el cuerpo tiene un significado cultural<sup>16</sup>. Como afirma John W. Burton, en el mundo antiguo y en el moderno el cuerpo humano “es un vestido cultural: decorado desde el nacimiento hasta la muerte por diversas tradiciones culturales; es por tanto en todo momento un instrumento de comunicación”<sup>17</sup>. Hay diversos estudios que muestran que aunque construimos nuestra experiencia subjetiva de la realidad a través del pensamiento metafórico y analógico, las metáforas básicas vienen de nuestra experiencia biológica de ser criaturas corporales; estas metáforas básicas son válidas en diferentes culturas<sup>18</sup>. Esto sugiere que el conocimiento de la realidad y la conciencia individual, al menos en parte, están vehiculados por la experiencia del cuerpo mediada socialmente. Así pues, el tratamiento del cuerpo es

---

16 “Los vestidos muestran una de las áreas más complicadas de la existencia diaria. Vestirse es un acto de negociación entre la dimensión intensamente personal y la prescrita y construida socialmente. Vestirse esconde tanto como muestra el cuerpo y el alma...”: A. BRYDON – S. NIESSEN (eds.), *Consuming Fashion. Adorning the Transnational Body* (Oxford 1998) xi. Cf. NEUFELD, 679-684.

17 J. W. BURTON, *Culture and the Human Body* (Illinois 1999) 2.

18 Cf. R. ROITTO, “Act as a Christ-believer, as a Household Member or as Both? – A Cognitive Perspective on the Relationship between the Social Identity in Christ and Household Identities in Pauline and Deutero-Pauline Texts”, en: B. HOLMBERG – M. WINNINGE (eds.), *Identity Formation in the New Testament* (WUNT 227; Tübingen 2008) 153-154.

una parte importante de la construcción de la identidad (la circuncisión en el judaísmo y judeocristianismo y las discusiones sobre este punto en la tradición paulina son un ejemplo de ello). Las religiones, por su parte, tratan el cuerpo como un signo y reflejo de identidad; alteraciones y cambios en el cuerpo son parte de los rituales de iniciación, son marcas y recordatorios de la nueva identidad<sup>19</sup>. No es nada extraño, pues, que se haya estudiando tanto la imagen del cuerpo como uno de los instrumentos más capaces de reflejar la identidad de los grupos humanos a los que una persona pertenece, así como de generar y reforzar esa identidad ideal del grupo<sup>20</sup>.

Algunos autores han destacado la función legitimadora que tiene el relato de Gn 2-3. La desnudez inicial (Gn 2,25), el intento del hombre de vestirse con hojas de higuera (Gn 3,7) y la imposición por Yahvé de “vestidos de piel” (Gn 3,21) refleja para Dietmar Neufeld un proceso de legitimación de la Torah (y del control social), ejemplificado en el tratamiento del cuerpo físico<sup>21</sup>. Inicialmente, el relato reflejaría, de acuerdo a este enfoque, una relación íntima de los hombres y mujeres con Dios; todos compartirían normas y valores comunes y un alto grado de responsabilidad, reflejado en la ausencia de adorno o vestido y en el escaso control sobre el cuerpo: no necesitaban la Torah (Gn 2,25). Posteriormente, una vez que Adán y Eva desafiaron a Dios y comieron del árbol, sintieron la necesidad de protegerse de la vergüenza frente al otro y frente a Dios mediante el control del cuerpo, porque ya no compartían los mismos valores y normas con Dios; en este momento intentaron darse a sí mismos un sistema normativo autónomo, un autocontrol reflejado en el vestido hecho por el hombre de hojas de higuera, que resultó a la postre insuficiente (Gn 3,7); en un segundo momento reciben los vestidos de piel por parte de Yahvé, mostrando así la pérdida total de control sobre sus propios cuerpos y la necesidad de un sistema normativo heterónimo (Gn 3,21). La vergüenza sobre sus propios cuerpos ante la desnudez mutua sería el signo de su renuncia al derecho de controlar sus propios cuer-

---

19 Cf. H. MOXNES, “Body, Gender and Social Space: Dilemmas on constructing Early Christian Identities”, en: B. HOLMBERG – M. WINNINGE (eds.), *Identity Formation in the New Testament* (WUNT 227; Tübingen 2008) 167.

20 A. LINGIS, *Foreign Bodies* (New York 1994) vii-xi: “Las culturas, sociedades, grupos e individuos presuponen un número de identidades corporales: identidad asumida, atribuida, optativa, sexual, de género..., todas constituidas mediante la experiencia del cuerpo”.

21 NEUFELD, 682-684.

pos que, por lo tanto, serán a partir de ahora objeto de regulación pública<sup>22</sup>. El adorno y el vestido de los cuerpos de Adán y Eva son, pues, una marca de estas distinciones sociales, un sistema de signos para determinar el ranking de un sistema jerárquico determinado en el caso del Génesis por las normas de la Torah. Los cuerpos vestidos se convierten así en modelos de persona en sociedad, determinados por una existencia normativa<sup>23</sup>. Esta lectura es únicamente un ejemplo de lo dicho.

Estos relatos del Génesis sirven, en cualquier caso, para transmitir una cosmovisión, unas actitudes, unos valores de género, de estatus y de control, una identidad, al fin y al cabo. Los discursos sobre el cuerpo son prácticas lingüísticas que, si se repiten suficientemente, pueden constituir el objeto sobre el que hablan. Estos relatos comunitarios sobre los cuerpos, construyen mediante la retórica una visión del orden social ideal para convencer a la audiencia del poder y la verdad de tal visión<sup>24</sup>. Los cuerpos transformados de Adán y Eva simbolizan el cuerpo social limitado y controlado. Sus vestidos vienen a ser parte de un sistema de estratificación cultural que mantiene a los individuos y grupos clasificados en categorías<sup>25</sup>. Por lo tanto, no es de extrañar que estos relatos (igual que otros relatos míticos de la creación de la persona) hayan sido utilizados para legitimar una situación social u otra. Así, mientras unos afirman la originalidad inicial del ser andrógino, otros apelan a la “perfección” del primer hombre masculino; tanto unos como otros justifican así su propia cosmovisión y, consecuentemente, una estructura social y una relación entre los sexos. Vamos a ver algunos ejemplos.

Wayne A. Meeks, en un amplio y detallado artículo de 1974, estudió las lecturas y relecturas de estos primeros capítulos de Génesis en la literatura contemporánea a los inicios del cristianismo y, más en concreto, la ima-

---

22 Cf. BURTON, 33.

23 Cf. NEUFELD, 683. Resultan muy ilustrativos algunos estudios actuales sobre la relación entre la apariencia física y las normas sociales; cf. B. LINCOLN, *Discourse and the construction of society. Comparative studies of myth, ritual and classification* (Oxford 1992) 142-159.

24 Cf. L. NASRALLAH, *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity* (Cambridge 2003) 5.

25 Cf. W. J. F. KEENAN (ed.), *Dressed to impress. Looking the Part* (Oxford 2001) 31: el vestido forma parte de un “sistema de estratificación cultural que mantiene a los individuos y grupos en jerarquías competitivas, endógamas y autoperpetuantes de dominación simbólica y control”.

gen “andrógina” del cuerpo y su uso por parte de Pablo y su tradición como idea central del mito y el ritual de la iniciación cristiana<sup>26</sup>. Meeks defiende la idea de que la llamada “fórmula de reunificación bautismal” de Ga 3,28 (“ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”) formaba parte de una liturgia bautismal y, por tanto, tenía una función determinante en el acto de iniciación dentro de la comunidad de creyentes, acompañada probablemente de ciertos gestos como el desvestirse, la inmersión o el vestirse de nuevo (cf. Ga 3,27)<sup>27</sup>. Esta función, que algunos llaman “declaración performativa”, busca configurar el universo simbólico que distingue a los creyentes de los demás “haciendo lo que dice”<sup>28</sup>. Clifford Geertz sugirió que, en la medida en que el grupo logra “vestir” una declaración como esa con un “aura de realidad” (an aura of factuality), se produce un cambio objetivo en la realidad que modifica los roles

---

26 W. A. MEEKS, “Image of the Androgyne: some uses of a symbol in earliest Christianity”: *History of Religions* 13/3 (1974) 165-208. Para una lectura crítica de este artículo, cf. D. BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley 1997) 180-200. Recientemente, P. N. HOGAN, *No Longer Male and Female: Interpreting Galatians 3:28 in Early Christianity* (Edinburgh 2008) concluye su monografía con la siguiente afirmación: “It becomes apparent that during the first four centuries of Christianity most writers treated Ga 3:28 as a statement about the identification of Christians with Christ and therefore an indication that in the resolution of various differences into unity, they could achieve an ideal state” (201-202).

27 No son pocos los que piensan así; cf., entre otros, H. SCHLIER, *La carta a los gálatas* (Salamanca 1975) 201; H. D. BETZ, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches of Galatia* (Philadelphia 1979) 181-185; F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids 1982) 185; D. R. MACDONALD, *There Is No Male and Female* (Philadelphia 1987); R. N. LONGENECKER, *Galatians* (Dallas 1990) 154-155; M. R. D'ANGELO, “Veils, Virgins and the Tongues of Men and Angels: Women's Heads in Early Christianity”, en: H. EILBERG-SCHWARTZ – W. DONIGER (eds.), *'Off with her Head!' The Denial of Women's Identity in Myth, Religion and Culture* (Berkeley 1995) 136. Por el contrario, J. D. G. DUNN, cree que la referencia al bautismo es únicamente una metáfora para describir la entrada del creyente en la experiencia Cristiana, que toma la forma de una conversión o iniciación; cf. J. D. G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit* (London 1970) 109. Por último, HOGAN, 194 cree que no hay evidencia para contradecir la opinión mayoritaria de los que defienden un *Sitz im leben* bautismal.

28 MEEKS, 182. Cf. J. N. VORSTER, “Reflecting on 'Rhetoric(s) of body politics and religious discourse'”: *Scriptura* 90/3 (2005) 575-594; D. EVANS, *The Logics of Self-involvement* (New York 1969); M. DOUGLAS, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid 1991).

sociales<sup>29</sup>. Esto se logra de dos modos: por una parte, fortaleciendo la coherencia interna del sistema de símbolos mediante la creación o reformulación del mito fundacional; por otra parte, remodelando el comportamiento de las personas dentro del grupo de modo que las estructuras del mito y de las relaciones sociales se refuercen mutuamente<sup>30</sup>.

Esto es lo que parece hacer Pablo en esta fórmula bautismal: interpreta el rito del bautismo mediante la reformulación del mito de la creación y del vestido inicial (cf. Ga 3,27). Así, en Ga 3,28 Pablo parece sugerir que el creyente se reviste de nuevo de la imagen que perdió al comer del árbol y que el bautismo revierte la fatal división de géneros narrada en Gn 2,21-22. Este tipo de reformulación aparece en no pocos textos judíos y griegos en los que se narra el origen de la persona humana y su división en categorías sociales (clases, sexos, razas...). Especialmente relevantes son Génesis Rabba<sup>31</sup> y el *Symposium* de Platón<sup>32</sup>; ambos están sirviendo a intereses claramente diferentes, aunque en los dos se reelabora el mito de los orígenes del hombre como una creación en la que no existían diferencias de género; éstas son ex-

29 Cf. C. GEERTZ, "Religion as a Cultural System", en: M. BANTON (ed.), *Anthropological approaches to the Study of Religion* (New York 1966) 4.

30 Cf. L. E. KECK, "On the Ethos of Early Christians": *Journal of the American Academy of Religion* 42/3 (1974) 435-452.

31 GnR 8,1: "Dijo Rabí Yirmeyah ben Lazar: cuando el Santo, bendito sea, creó el primer hombre, lo creó andrógino (אֲנָדְרוֹגִיטָּס transliteración hebrea del griego ἀνδρόγυτος), pues está dicho: macho y hembra los creó... y les puso de nombre Adán (Gn 5,2). Dijo Rabí Samuel bar Najman: cuando el Santo, sea bendito, creó el primer hombre, le hizo de dos caras (דְּיַפְרוֹסוֹפִין de δὶπρόσωπον; cf. bBerakot 61a; bErubim 18a; Abot de Rabbí Natan a 1,17; b 8,5). Después lo partió y le proveyó de dos espaldas, una para cada parte. Cuando le objetaron: '¡Pero está escrito tomó una de sus costillas! (Gn 2,21)', les respondió: '[una de sus costillas significa] uno de sus lados, igual que dices para el segundo lado del Tabernáculo' (Ex 26,20)" (traducción de L. VEGAS MONTANER, "El primer relato de la creación en la tradición rabínica": *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos* 7 (2002) 9-34 [p. 30]; cf. L. VEGAS MONTANER, *Génesis Rabba I: (Génesis 1-11): comentario midrásico al libro del Génesis* [Estella 1994] 109). Cf. también GnR 17,6 y LvR 14.

32 PLATÓN, *Symposium* 189c-191d. Aristófanes narra el origen de los sexos presentando en el origen tres sexos: masculino, femenino y andrógino (πρόσωπα δύο); cada uno, sin embargo poseía dos órganos sexuales. Por el afán de los hombres de ser como dioses, Zeus los parte por la mitad, haciendo que cada parte se vuelva sobre la otra para ver lo que le falta.

plicadas como fruto del error o el pecado, que obligó a Dios (Yahvé o Zeus) a separar el primer ser andrógino en dos diferentes<sup>33</sup>.

En las *Leyendas de Adán* se contraponen el “vestido de piel” de Gn 3,21 a un supuesto “vestido de luz” que Dios había puesto sobre el primer ser andrógino para reflejar su gloria<sup>34</sup>. Esta imagen del cambio de “vestido”, igualmente conocida por Filón<sup>35</sup>, se recoge también en el *Himno de la Perla*, “uno de los documentos más bellos de la gnosis”<sup>36</sup>, en el que el protagonista, hijo del rey, se desprende de sus espléndidas vestiduras doradas y se pone vestiduras de egipcio para pasar desapercibido en su búsqueda de la gran perla; tras hallarla, retorna a palacio y se pone de nuevo su “brillante vestidura” que posee “la imagen del rey de reyes bordada por todas partes” y, así, le da su verdadera identidad<sup>37</sup>.

33 W.A. Meeks defiende una influencia, tanto en el vocabulario como en las imágenes, del relato de Platón en la literatura rabínica que reproduce este mito; el hecho de que Génesis Rabbah traslitere al hebreo los términos clave griegos parece confirmar esta hipótesis; cf. MEEKS, 186, n. 90.

34 GnR 20,12: “Y YHWH DIOS HIZO AL HOMBRE Y A SU MUJER UNAS TÚNICAS DE PIEL Y LOS VISTIÓ (3,21). En la Biblia de R. Meir encontraron escrito ‘túnicas de luz’: se trata de las ropas del primer hombre, que eran como una lámpara, anchas por abajo y estrechas por arriba”; cf. VEGAS MONTANER, *Genesis Rabbah I*, 245-246. Ver los textos que cita S. N. LAMBDEN, “From Fig Leaves to Fingernails: Some Notes on the Garments of Adam and Eve in the Hebrew Bible and Select Early Post Biblical Jewish Writings”, en: P. MORRIS – D. SAWYER (eds.), *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden* (Sheffield 1990) 78-89.

35 Cf. FILÓN, *Quaestiones et solutiones in Genesim* 1,53: “el vestido de piel es una expresión figurada para la piel natural, es decir, el cuerpo; porque Dios, cuando creó al hombre, en primer lugar hizo su intelecto y le llamó Adán; después hizo el sentido exterior al que llamó Vida; en tercer lugar, creó por necesidad el cuerpo, llamándolo de un modo figurado Vestido de pieles”. También muy conocida y explotada por los gnósticos; cf. las referencias en MEEKS, 187.

36 G. BORKAMM, “Thomasakten” en: E. HENNECKE – W. SCHENEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen II* (Tubingen 1971) 297-379, citado por: A. PIÑERO – G. DEL CERRO (eds.), *Hechos apócrifos de los apóstoles II: Hechos de Pablo y Tomás* (Madrid 2005) 882.

37 “De repente”, dice el texto, “cuando vi frente a mí el vestido me pareció como yo mismo, como un reflejo de mí en el espejo. Lo reconocí y en él me vi todo a mi mismo porque éramos dos distintos en parte pero a la vez uno, en una única forma”. Así el vestido le devuelve su “honor y riqueza”. Ver el texto en: PIÑERO – DEL CERRO (eds.), *Hechos apócrifos de los apóstoles II: Hechos de Pablo y Tomás*, 1093-1109.

Sin embargo, no todas las relecturas hablaban del primer ser como un ser andrógino. De hecho, es interesante constatar las discusiones de algunos rabinos sobre el género del primer ser creado por Yahvé<sup>38</sup>. Así, en el Talmud de Babilonia (*bMeg* 9a) se masculiniza la imagen andrógina del primer hombre utilizando el género masculino para hablar de él (“varón y hembra lo - masculino- creó”, releyendo Gn 5,2)<sup>39</sup>. En la Mekilta de Rabbi Ismael (*Pisha* 14) se dice que los Setenta tradujeron erróneamente el mismo versículo del Génesis del siguiente modo: “Macho y sus hembras él los creó”<sup>40</sup> o “Macho con sus partes femeninas lo creó”<sup>41</sup>. Luis Vegas Montaner muestra las discusiones de los rabinos sobre este punto en GnR 8,11. Dice:

“Discuten que el texto hebreo de Gn 1,27 (“macho y hembra los creó”) ha sido traducido “para el rey Tolomeo” (es decir para la versión griega de los Setenta) de una forma que pretende evitar la consideración del primer hombre como andrógino o la implicación de que Dios es macho y hembra, puesto que el hombre fue creado a imagen y semejanza suya. GnR 8,11 sirve de ilustración: MACHO Y HEMBRA (U-NEQEBAH) LOS CREÓ (Gn 1,27). Ésta es una de las cosas que alteraron para el rey Tolomeo: ‘Macho con sus orificios (*u-nequbaw*) los creó’<sup>42</sup>.”

Estas controversias no son únicas de los rabinos. De hecho, algunos textos de influencia gnóstica, como el evangelio de Felipe o el de Tomás, también recogen la idea de la salvación de la aflicción humana mediante la imagen de la reunificación de los dos sexos en el hombre perfecto (τέλειος)<sup>43</sup>,

---

38 Si esto puede ser calificado como un “proceso de masculinización” de la imagen del cuerpo (como de Ga 3,28 a Ef 4,13) es una hipótesis que requiere situar los textos rabínicos en una secuencia cronológica y, además, estudiar las dependencias literarias, lo que resulta verdaderamente complicado; cf. VEGAS MONTANER, *Génesis Rabbah* I.

39 En este lugar del Talmud se discuten los cambios en el texto que introdujeron los Setenta al traducir el hebreo original al griego. En el Talmud de Palestina (*pMegilla* 9a), se incluye a la mujer como parte del varón: “Un varón con partes de mujer Dios lo creó”; cf. MEEKS, 185.

40 Cf. A. J. HESCHEL – G. TUCKER, *Heavenly Torah As Refracted through the Generations* (New York 2005) 602.

41 Cf. J. Z. LAUTERBACH, *Mekilta de-Rabbi Ishmael* I (Philadelphia 2004) 111.

42 VEGAS MONTANER, “El primer relato de la creación en la tradición rabínica”, 9-34

43 Cf. Evangelio de Felipe (*EvFe*) 100.

presentado como un cuerpo revestido<sup>44</sup> en el que “se reduzcan a unidad lo masculino y lo femenino”<sup>45</sup> y en el que desaparece la vergüenza de la desnudez, como Adán antes de la caída<sup>46</sup>.

Sin embargo, en estos textos predomina la idea de la unificación por medio de la asimilación, es decir, el retorno del cuerpo de la mujer al varón, como un intento de recuperación del primer varón creado y, así, de la armonía de la creación<sup>47</sup>: “Mientras Eva estaba dentro de Adán no existía la muerte, mas cuando se separó de él sobrevino la muerte. Cuando ella retorne y él la

44 *EvFe* 24: “En este mundo, aquellos que se ponen un vestido valen más que el propio vestido. En el reino de los cielos valen más (sin embargo) los vestidos que quienes se los han puesto por agua y fuego, que purifican todo lugar”; *EvFe* 101: “el agua es un cuerpo [sw/ma]. Es preciso que nos revistamos del hombre viviente: por eso, cuando uno se dispone a descender al agua, ha de desnudarse para poder revestirse de éste.” Traducción de: A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos* (Madrid 1996) 721.

45 Evangelio de Tomás (*EvTom*) 22: “Jesús vio una criaturas que estaban siendo amamantadas y dijo a sus discípulos. ‘Estas criaturas a las que están dando el pecho se parecen a quienes entran en el Reino’. Ellos le dijeron: ‘¿Podremos nosotros, haciéndonos pequeños, entrar en el Reino?’ Jesús les dijo: ‘Cuando seáis capaces de hacer de dos cosas una, y de configurar lo interior con lo exterior, y lo exterior con lo interior, y lo de arriba con lo de abajo, y de recudir a la unidad lo masculino y lo femenino de manera que el macho deje de ser macho y la hembra hembra; cuando hagáis ojos de un solo ojo y una mano en lugar de una mano y un pie en lugar de un pie y una imagen en lugar de una imagen, entonces podréis entrar en el Reino’”; traducción de: SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 693. Ver también *2Clem* 12,2 que parece citar este dicho.

46 *EvTom* 37: “Sus discípulos le dijeron: ‘¿Cuándo te nos vas a manifestar y cuándo te vamos a ver?’ Dijo Jesús: ‘Cuando perdáis la vergüenza y, cogiendo vuestros vestidos, los pongáis bajo los talones como niños pequeños y los pisoteéis, entonces veréis al Hijo del Viviente y no tendréis miedo’”; traducción de: SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 695.

47 Cf. R. M. WILSON, *The Gospel of Philip* (London 1962), que entiende que el sujeto de la última oración no es la muerte sino la mujer. *EvFe* 78: “Si la mujer no se hubiera separado del hombre no habría muerto con él. Su separación vino a ser el comienzo de la muerte. Por eso vino Cristo, para anular la separación que existía desde el principio, para unir a ambos y para dar la vida a aquellos que habían muerto en la separación y unirlos de nuevo.” También *EvTom* 114: “Simón Pedro les dijo: ‘¡Que se aleje Mariam de nosotros!, pues las mujeres no son dignas de la vida’. Dijo Jesús: ‘Mira yo me encargaré de hacerla macho, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, idéntico a vosotros los hombres, pues toda mujer que se haga varón entrará en el reino de los cielos’”; traducción de: SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 705.

acepte, dejará de existir la muerte” (*EvFe* 71). En los hechos apócrifos de Tecla, ésta es presentada como modelo de mujer “que se hace a sí misma varón” cortándose el pelo y poniéndose vestidos de varón (*HcbPbTcl* 25 y 40)<sup>48</sup>. Por su parte, el Pastor de Hermas ilustra la virtud de la encrateia con la imagen de una mujer adornada de tal modo que parece un varón<sup>49</sup>. No se trata pues de una restauración de la imagen andrógina inicial, sino de la revalorización y recuperación de una imagen masculina, el primer varón, por cuya separación la mujer atrajo todos los males. El bautismo (o la cámara nupcial en los gnósticos, el “beso santo”<sup>50</sup>) recupera ese estado ideal de los perfectos varones (ἄνδρες τέλειοι)<sup>51</sup>. Para estos grupos el “nuevo cosmos” ya ha llegado<sup>52</sup> y la escatología se ha realizado, está al alcance del conocimiento (y autoconocimiento) de todos (*EvTom* 1).

Estos textos reflejan una constante: el recurso a la imagen del cuerpo y su tratamiento para la creación de la identidad. Sin embargo, es interesante señalar el diferente uso del mito de la restauración del ser primigenio y las discusiones sobre la importancia de Gn 1,26-27 respecto de Gn 2,21-22. Así, mientras unos afirma la originalidad inicial del ser andrógino, otros apelan a la “perfección” del primer hombre masculino. Tanto unos como otros utilizan el mito para explicar y justificar una cosmovisión y, consecuentemente, una estructura social. Los primeros dan prioridad a Gn 1,27 y pretenden recuperar el ser inicial en el que no hay división de sexos; los segundos, por el contrario, dan prioridad a Gn 2,21 y pretenden recuperar el primer varón creado, cuando la

---

48 La versión latina deja más claro que la griega el subrayado de “hacerse varón”; cf. PIÑERO – DEL CERRO, *Hechos apócrifos de los apóstoles* II, 757.771.

49 PASTOR DE HERMAS, *Visiones* 3,8 describe las siete virtudes como siete mujeres en torno a una torre: “¿Ves siete mujeres en torno a la torre?” “Las veo, señora”, le contesté. “Esta torre por ellas es sostenida, conforma a la orientación del Señor. La primera de ellas, la de manos robustas, se llama Fe. Por ésta se salvan los elegidos de Dios. La segunda, que está ceñida y tiene aire varonil (ἀνδρικομένη) es la Continencia, y es hija de la Fe...”; traducción de D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* (Madrid 1950) 958.

50 Se postula la existencia de cinco sacramentos entre los cuales la “cámara nupcial” es el más elevado. El vestido o el cuerpo de luz que se recibe el iniciado gnóstico se recibe, en ocasiones, en el bautismo (*EvFe* 101; 106) y, en otras ocasiones, en la “cámara nupcial” (*EvFe* 77; 95); cf. MEEKS, 190.

51 Ef 4,13: μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς ... ἄνδρα τέλειον.

52 Cf. *EvTom* 51; 113. El secreto conocimiento de ello es lo que obtiene la salvación (*EvTom* 1).

mujer pertenecía al varón como parte de su propio cuerpo. Esta controversia parece que no es ajena al desarrollo de la tradición paulina.

## B) LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN PABLO

Pablo, como hemos apuntado, hace su propia relectura del mito de la creación en el rito del bautismo. Sin embargo, él no propugna explícitamente la recreación del ser andrógino inicial; tampoco la recreación de Adán varón como prototipo de persona (cf. Rm 5,12-20) sino el “revestimiento de Cristo” (Ga 3,27) cuyo sentido se puede descubrir en las consecuencias que se derivan inmediatamente: “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer” (Ga 3,28), es decir, la eliminación de las diferencias étnicas, sociales y sexuales<sup>53</sup>. El significado de este versículo para la identidad del creyente se percibe en los efectos y consecuencias que pueden rastrearse en las comunidades paulinas y deuteropaulinas, que es lo que vamos a hacer a continuación.

De acuerdo a los textos que hemos visto (especialmente en las *Leyendas de Adán* o el *Himno de la Perla*), la imagen de desvestirse y revestirse forma parte del *topos* ampliamente utilizado en el Mediterráneo como forma de animar a los oyentes a adoptar cualidades y comportamiento apropiados<sup>54</sup>. Vestirse de una persona sugiere la producción de un cuerpo renovado que tiene nuevos roles religiosos, sociales y políticos en el mundo. El cuerpo que se presenta revestido de una persona puede crear nuevas realidades sociales, como sugieren algunos estudios interesantes en la China de Mao<sup>55</sup> y como se puede ver en las controversias de 1 Co 11,2-16<sup>56</sup>.

---

53 Entendidas las diferencias sexuales no sólo en cuanto a los roles, sino también en cuanto a la valoración biológica; Pablo utiliza aquí el neutro (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ) a diferencia de los pares anteriores; cf. H. D. BETZ, *A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Philadelphia 1979) 190-195.

54 Más ejemplos además de los citados antes son: FILÓN, *Confesiones* 31; *Arist* 122; 1QS 4,2-5,10; cf. P.W. VAN DER HORST, “Observations on a Pauline Expression”: *NTS* 19 (1972-1973) 181-187; J. D. G. DUNN, *Romans 9-16* (WBC 38A; Dallas 1988) 790.

55 Cf. T. M. CHEN, “Proletarian White and Working Bodies in Mao's China”: *Positions* 11/2 (2003) 361-393.

56 R. R. JEAL, “Clothes make the (wo)man”: *Scriptura* 90 (2005) 687.

Al referirse a su nuevo vestido (Cristo) Pablo alude a su identidad social, a lo que son “en Cristo”, Hijos de Dios por medio de la fe y no de la Ley. Ga 3,27 utiliza la retórica del vestido para transmitir la identidad del creyente y sus consecuencias sociales y políticas, generalmente negadas (como ha hecho constar Hans Dieter Betz<sup>57</sup>). El contexto probablemente ritual en el que se alude al mito de los orígenes otorga al texto una autoridad y fuerza difícilmente alcanzable en otro contexto. Este nuevo modo de mostrarse, representado en el “vestido” (Cristo), demanda igualmente un nuevo modo de mirar que descubre una nueva realidad social. Se trata de un proceso de construcción de una nueva identidad, que Pablo llama “renovación de la mente” en Rm 12,1-2 (“no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente” τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς)<sup>58</sup>. Por tanto, la imagen del cuerpo revestido sirve aquí como metáfora de dos realidades: por una parte, la identidad del creyente (que tiene unas características derivadas del vestido metafórico) y, por otra, la realidad social de la *ekklesia* (las relaciones personales y estructura del grupo social).

### C) CONSECUENCIAS SOCIALES DEL MODELO CORPORAL DE GA 3,28

Esta imagen o idea del creyente que se persigue con el revestimiento de Cristo (Ga 3,27-28) tiene dos consecuencias destacables por encima de las demás: primera, que el cuerpo del creyente revestido de Cristo sirve como

---

57 H. D. BETZ, *A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Philadelphia 1979) 189, n. 68: “Commentators have consistently denied that Paul's statements have political implications.” Recientemente otros autores han puesto de relevancia esta dimensión: cf. por ejemplo: J. D. CROSSAN – J. L. REED, *En busca de Pablo* (Estella 2006); R. A. HORSLEY – N. A. SILBERMAN, *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo* (Santander 2005). En lengua inglesa existen una serie de libros editados por R. A. HORSLEY, *Paul and empire: religion and power in Roman Imperial society* (Harrisburg, PA 1997); *Id., Paul and politics. Ekklesia, Israel, imperium, interpretation. Essays in honor of Krister Stendahl* (Harrisburg, PA 2000); ver también la serie *Paul in critical context*: D. C. LOPEZ, *Apostle to the conquered: reimagining Paul's mission* (Minneapolis 2008); N. ELLIOT, *The arrogance of nations: reading romans in the shadow of Empire* (Minneapolis 2008); Y. S. KIM, *Christ's body in Corinth: the politics of a metaphor* (Minneapolis 2008); J. A. MARCHAL, *The politics of heaven: women, gender, and empire in the study of Paul* (Minneapolis 2008).

58 Cf. JEAL, “Clothes make the (wo)man”, 693-694.

metáfora del cuerpo de Cristo, de la *ekklêsia* (cf. 1 Co 12,27) y, segunda, que el creyente revestido no puede establecer ninguna diferencia étnica, social o sexual. Ambas consecuencias suscitan tantos problemas a un lector actual como, probablemente, causaron a un destinatario de la misión paulina. Uno de los problemas más importantes es el alcance de la segunda consecuencia a partir de la primera, es decir, en qué ámbito (espacial, temporal, social...) la anulación de las diferencias sexuales tenía efecto y cuál era el grado de aplicación (simbólico o real). Ga 3,28 sólo se aplica para los bautizados, que pertenecen a la *ekklêsia*; entonces, ¿qué ocurre con los demás ámbitos de la vida (la casa, la ciudad, las asociaciones, los gremios...) a los que un creyente podía pertenecer? Si en una casa sólo hay algún bautizado y los demás no lo son, ¿hasta qué punto se aplicaba esa anulación de diferencias allí? Vamos a detenernos brevemente en ambas consecuencias para ver qué nos revelan del sentido que Pablo dio a la reformulación del mito de la creación.

#### 1) El cuerpo revestido como imagen de la *ekklêsia*

La primera de las consecuencias que hemos mencionado es la utilización del modelo del cuerpo sin diferencias étnicas, sociales o sexuales como modelo de la *ekklêsia*. En este punto Pablo parece seguir una práctica común entre algunos filósofos y retóricos que utilizaban de modo análogo la imagen del cuerpo en el contexto helenístico y grecorromano con variados fines<sup>59</sup>: como analogía del cuerpo social y político en el que los individuos son parte de un todo más amplio<sup>60</sup>; o para mostrar una forma ideal y equilibrada de organización social<sup>61</sup>; o como legitimación ideológica del *status quo* y de la autoridad de las clases gobernantes<sup>62</sup>; o como argumento para reflejar la importancia de los miembros considerados secundarios (manos y pies) para alimentar al centro del cuerpo (estómago)<sup>63</sup>.

59 Cf. D. HORRELL, *Solidarity and Difference. A contemporary reading of Paul's Ethics* (London 2005) 122.

60 Cf. SENECA, *Epistolae* 95.52; *De Ira* 2,31.7.

61 Cf. PLATÓN, *Política* 5,462c-d; ARISTÓTELES, *Política* 5.1302b, 35-37.

62 Cf. TITO LIVIO, *Historia* 2.32; PLUTARCO, *Coriolanus* 6.1-4; DIO CASIO, *Frag.* 4.17; DIONISIO DE HALICARNASO 6.83.1-88.4; también: MARTIN, 3-136.

63 Cf. Menenio Agripa según TITO LIVIO, *Historia* 2.32; cf. MARTIN, 93; B. LINCOLN, *Discourse and the construction of society. Comparative studies of myth, ritual and classification* (Oxford 1992) 145.

En 1 Co 12,12-27 (también en Rm 12,4-8; 13,14) se utiliza la metáfora del cuerpo del creyente, sin divisiones ni diferencias (1 Co 12,12-13). La ausencia de “ni varón ni mujer” en 1 Co 12,13 (“Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres”) podría explicarse como un intento de suavizar las tensiones creadas por una primera predicación en la que resonara Ga 3,28 (cf. 1 Co 11,2-16)<sup>64</sup>. En cualquier caso, resulta llamativa del uso paulino la jerarquización que plantea en 1 Co 12,23-24: “A los [miembros] que nos parecen los más viles del cuerpo, los rodeamos de mayor honor. Así a nuestras partes deshonestas las vestimos con mayor honestidad... Dios ha formado el cuerpo dando más honor a los miembros que carecían de él”. Pablo subraya la interdependencia, la diversidad y la diferencia en la unidad (cf. 1 Co 12,12-14,15-20); el énfasis está puesto en los miembros, su función y en la necesidad de todos y cada uno para la integridad del conjunto; sorprendentemente, esta solidaridad corporativa está construida sobre la inversión de las posiciones convencionales de los miembros considerados más bajos socialmente. Por tanto, Pablo presenta el cuerpo de Cristo de acuerdo a la imagen de un cuerpo “invertido”, en el que lo más valorado es lo que fuera de la *ekklêsia* se considera más despreciable (cf. 1 Co 1,26-28).

Podríamos, por tanto, sugerir que Pablo aplicó de modo práctico el principio teológico de igualdad en Cristo formulado en contexto bautismal en Ga 3,28 (“ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”) para lo cual tuvo que tratar con más honor y cuidado, con más reverencia, y quizá exagerando algunas de sus prerrogativas, a aquellos miembros más débiles de cada uno de esos pares, es decir, a los paganos, a los esclavos y a las mujeres, a quienes dio unas posibilidades religiosas y sociales poco accesibles para los miembros más bajos de la sociedad<sup>65</sup>.

---

64 James D.G. Dunn ha mostrado convincentemente los contactos entre Ga 3,28 y 1 Co 12,13: DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*, 109-13, 117-20 y 127-31. Cf. también A. ROBERTSON – A. PLUMMER, *A critical and exegetical commentary on the First epistle of St. Paul to the Corinthians* (New York 1911) 272; MARTIN, 3-61 y 94-103; J. H. NEYREY, “Body Language in 1 Cor: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and his Opponents”: *Semeia* 35 (1986) 129-70; MACDONALD, *There Is No Male and Female*.

65 Joaquín González Echegaray me recordó muy acertadamente que en la primera mitad del siglo I d.C. las posibilidades de presencia y promoción social de la mujer crecieron como en ningun-

## 2) La anulación de las diferencias sexuales

Respecto a la segunda consecuencia de Ga 3,28, la incompatibilidad entre ser creyente y mantener diferencias étnicas, sociales o de género, parece bastante claro que creó diversos y complejos problemas en la *ekklêsia* de Corinto<sup>66</sup>. Es posible explicar estos problemas como consecuencia de la fórmula de Ga 3,28, es decir, que Pablo inicialmente vinculó la identidad del creyente con la idea de que varones y mujeres tenían el mismo estatus y roles en la *ekklêsia*<sup>67</sup>. Resulta muy revelador de la comprensión de Pablo que los problemas planteados en 1 Co 11,2-16 sobre los roles de género en la asamblea de la *ekklêsia* no son resueltos inmediatamente como influencia de “malas compañías” (cf. 1 Co 15,33) sino como divergencias en la comprensión de la jerarquía de la creación (igualdad o subordinación entre varón y mujer) y sus consecuencias para explicar los roles en la *ekklêsia*. Así, Gn 2,21-23 (la subordinación de la mujer respecto del varón) es mencionado explícitamente en 1 Co 11,7-10 (μέν), mientras que a continuación Pablo subraya la igualdad “en el Señor” (1 Co 11,11-12: πλήν). Esta discusión bien podría reflejar un debate sobre el alcance de Ga 3,28, es decir, hasta qué punto varones y mujeres tienen el mismo estatus y roles en la *ekklêsia* y en qué ámbitos de la vida del creyente había que aplicar la anulación de las diferencias de género (así como las sociales y étnicas).

1 Co 11,2-16 ha sido objeto de intensos debates fundamentalmente por la ambigüedad en la respuesta de Pablo y, sobre todo, por las diferentes (incluso opuestas) posturas de sus adversarios<sup>68</sup>, que no obstante, se pueden re-

---

na otra época cercana, reduciéndose considerablemente con la llegada de los Flavios (Vespasiano, Tito y Domiciano) en la segunda mitad del mismo siglo (69-96 d.C.); ver los autores citados en la siguiente nota y la bibliografía que aportan.

66 Se podría argumentar que estos problemas (cf. 1 Co 7,1-16; 11,2-16) proceden de influencias externas (“malas compañías”, como se menciona explícitamente en 1 Co 15,33 respecto de la comprensión de la resurrección), tales como algunos cultos místéricos o algunos grupos que abogaban por un mayor protagonismo de la mujer romana. Cf. B. WINTER, *Roman Wives Roman Widows: the appearance of new women and the Pauline communities* (Grand Rapids 2003) 17-38; E. FANTHAM, “The New Woman: Representation and Reality”, en: E. FANTHAM *et al.*, *Women in the Classical World: Image and Text* (Oxford 1994) 285.

67 Cf. HOGAN, 196.

68 Ver la bibliografía recogida en A. C THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians: A commentary on the Greek text* (Grand Rapids 2000) 800-809 y Ch. MOUNT, “1 Corinthians 11:3-16: Spirit Possession and Authority in a non-Pauline Interpolation”: *JBL* 124/2 (2005) 313-340.

sumir en dos: mientras unos piden una señal externa de subordinación (cf. 1 Co 11,14-15) otros alteran los signos externos de identidad sexual (cf. 1 Co 11,4-5); los primeros podían legitimar su petición en el texto de Gn 2,21-22 mientras que los segundos en la proclamación de Ga 3,28 (que sería la interpretación “en el Señor” de Gn 1,26-27)<sup>69</sup>. Podemos suponer que los primeros querían que la *ekklêsia* se rigiera por los mismos principios que la sociedad patriarcal, mientras que los segundos quizá pretendían que fuese al revés, que la sociedad (o la casa) se configurara de acuerdo a la anulación de diferencias sexuales. Pablo, sin entrar ahora en más detalles, responde separando los criterios de organización de la *ekklêsia* y los de la casa y ciudad.

Así, Pablo estaría respondiendo aquí que el ámbito de aplicación de Ga 3,28 es fundamentalmente la *ekklêsia* (la reunión en asamblea, el espacio de culto), donde deben desaparecer las diferencias de género; sin embargo, ello no debe afectar, al menos del mismo modo, a la realidad doméstica y social. Por ello, defiende que tanto varones como mujeres “oren y profeticen” en la *ekklêsia*, y por tanto defiende para ambos los mismos roles y funciones (1 Co 11,4), pero deben hacerlo según las convenciones sociales (aquí en lo relativo a la apariencia), a las que no afectaría Ga 3,28 (1 Co 11,3), al menos del mismo modo. Esto permitiría que algunas mujeres tuviesen roles destacados de liderazgo en sus comunidades (casos como los de Febe, Cloe, Prisca, Evodia, Síntique, María, Junia, Trifena, Trifosa, Pérside, Julia, etc.) y que, por lo tanto, mientras duraba la asamblea podían poner en práctica la anulación de diferencias sexuales (lo mismo podría decirse de los esclavos); al acabar la asamblea, no obstante, asumirían de nuevo la estructura patriarcal de sus casas. Esto, presumiblemente, tuvo que generar problemas y tensiones en muchas casas de creyentes y, especialmente, en aquellas donde vivían también no creyentes<sup>70</sup>.

1 Co 7 refleja algunos de estos conflictos entre la casa y la *ekklêsia* a la hora de mostrar la nueva identidad de creyentes<sup>71</sup>. La estructura del capí-

---

69 Cf. J. M. GUNDRY-VOLF, “Gender and creation in 1 Cor 11:2-16: A survey in Paul’s theological method”, en: J. ADNA – S. J. HAFEMANN – O. HOFIUS (eds.), *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher* (Göttingen 1997) 151-171.

70 Cf. M. Y. MACDONALD, “Early Christian Women Married to Unbelievers”: *Sciences religieuses/Studies in Religion* 19 (1990) 221-234; *Id.*, “Women Holy in Body and Spirit in the Social Setting of 1 Cor 7”: *NTS* 36 (1990) 161-181.

71 Cf. C. OSIEK, “First Cor 7 and Family Questions”: *Bible Today* 35 (1997) 275-279.

tulo 7, como ha notado David Cartlidge<sup>72</sup>, se atiende a la triple división de Ga 3,28 (7,1-16.25-40: varón y mujer; 7,17-20: judíos y griegos; 7,21-24: esclavos y libres); en los tres casos Pablo muestra explícitamente la anulación de las diferencias subrayando la reciprocidad o la inversión de las situaciones (para resaltar la igualdad). En el caso de la relación varón y mujer, la preferencia de Pablo por el celibato (además del motivo escatológico: 1 Co 7,29-31) parece justificarse, al menos en parte, en los problemas domésticos que conlleva ser creyente. Así parece argumentar Pablo cuando deja clara la diferencia de los ámbitos social y eclesial en 1 Co 7,32-33 (“El no casado se preocupa de las cosas del Señor... El casado se preocupa de las cosas del mundo”) y cuando muestra los conflictos entre ambos en 1 Co 7,28 (“todos ellos [los casados] tendrán su tribulación en la carne, que yo quisiera evitároslos”). Lo mismo podríamos decir del caso de matrimonios mixtos, entre creyente y no creyente (1 Co 7,11-16), donde los problemas de convivencia todavía serían más agudos; en este caso no se aplica el mandato del Señor contra el divorcio (cf. Mt 5,32). Más extrema, todavía, parece la posibilidad de que una mujer se pueda separar de su marido<sup>73</sup>, incluso en el caso de que sean ambos creyentes (1 Co 7,11) y que viva como cristiana sin la autoridad de un varón (no casada); esta situación pudo resultar una legitimación y un aliciente para algunas mujeres<sup>74</sup>. Estas situaciones reflejan la dificultad de que la identidad de creyente reflejada en Ga 3,28 se exprese en todas las dimensiones de la vida, especialmente la doméstica; por ello, Pablo se esfuerza en diferenciar los ámbitos doméstico y social del eclesial, y podría explicar, al menos en parte, algunas de las acusaciones que se hicieron después a los cristianos (de alterar la familia o de ser ellos unos afeminados<sup>75</sup>).

---

72 Cf. D. R. CARTLIDGE, “1 Cor. 7 as a Foundation for a Christian Sex Ethic”: *Journal of Religion* 55 (1975) 220-234.

73 La diferencia de verbos (χωρισθῆναι y ἀφιέναι) para la mujer y el varón no supone una diferencia de sentido jurídico; cf. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an the Korinther (1Kor 6,12-11,1)* (Nuekirchen-Vluyn 1995) 99; A. C. WIRE, *The Corinthian women prophets: a reconstruction through Paul's rhetoric* (Minneapolis 1991) 82-97; THISELTON, *First epistle to the Corinthians*, 520.

74 Cf. G. G. FINDLAY, *The Expositor's Greek Testament II* (Grand Rapids 1970) 825; THISELTON, *First epistle to the Corinthians*, 521.

75 Cf. las críticas de Celso en la n. 103.

Parece que Pablo no consideró del mismo modo las tres anulaciones mencionadas en Ga 3,28; mientras que la primera (judío y griego) trascendió las fronteras de la *ekklêsia* (cf. 1 Co 8; 10 sobre las comidas con carne sacrificada), la segunda (esclavo y libre) y la tercera (varón y mujer) fueron limitadas al marco de la *ekklêsia*<sup>76</sup>. Es posible que Pablo considerara que eran diferentes en sí o que viera los problemas sociales a los que se enfrentaba. Aunque algunos podrían afirmar que el evangelio de Pablo no tiene una dimensión social y política<sup>77</sup>, yo creo más acertado concluir que Pablo intentó preservar escrupulosamente la *ekklêsia* del todopoderoso e imperial impulso del modelo patriarcal de dominar todos los ámbitos sociales y políticos. Pablo quiso que la *ekklêsia* no fuese dominada por ese modelo y tomó medidas controvertidas, ambiguas y, quizá, arbitrarias, cuyo objetivo era que la identidad cristiana no se diluyera en el necesario diálogo con la cultura gregorromana<sup>78</sup>. Pablo percibió que las identidades de “creyente en Cristo” y “miembro de una casa/familia” eran potencialmente conflictivas; mantuvo la primacía de la primera, pero no las consideró jerárquicamente dependientes (la segunda subordinada a la primera) sino pertenecientes a esferas diferentes (por eso entran en conflicto); en otras palabras, ser creyente, para Pablo, no equivalía a asumir la identidad del miembro de la casa que se es, sino que añadía una nueva identidad social. La ambigüedad de Pablo refleja su esfuerzo por ar-

---

76 Ver, para el caso de los esclavos, el ámbito eclesial de su “libertad”: “el que recibió la llamada del Señor siendo esclavo, es un liberto del Señor; igualmente, el que era libre cuando recibió la llamada, es un esclavo de Cristo” (1 Co 7,22).

77 Sin embargo, esta hipotética conclusión no podría justificar una identificación de la *ekklêsia* con las estructuras domésticas y patriarcales (lo que otorga una cierta ambigüedad a la *ekklêsia*). Entre los autores recientes que niegan esta dimensión socio-política menciono la obra de S. KIM, *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke* (Grand Rapids 2008) y la acertada recensión de W. CARTER, rec. SEYOON KIM, *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke: RBL 2009* [<http://www.bookreviews.org>].

78 Aunque con diferencias sustanciales, es la tesis que defiende J. OKLAND, *Women in their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space* (Edinburgh 2004). En el capítulo cinco (pp. 131-167) analiza las imágenes y metáforas que Pablo utiliza para lograr que las asambleas se separen de la vida diaria de la casa como un espacio sagrado ritualmente construido en 1 Co 11-14. La *ekklêsia* paulina es explorada como un espacio sagrado construido a través del ritual, con fronteras y un territorio ordenado con pleno sentido, una jerarquía diferente y un mapa diferente de modelos de roles del de fuera del santuario.

monizar ambas identidades<sup>79</sup>; ser creyente y “doméstico” fue problemático; Pablo quiso acortar la distancia entre ambas haciendo que cada una tome algo de la otra, pero sin confundirlas ni asemejarlas<sup>80</sup>.

#### D) LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN COL-EF

¿Qué se percibe de este problema en las cartas deuteropaulinas? Ya hemos apuntado algunas líneas de la evolución que acontecen en esta segunda generación; vamos a detenernos brevemente en algunos textos que reflejan, por una parte, un cambio en la imagen del cuerpo para reflejar la nueva idea de *ekklēsia* y, por otra, la evolución de las anulaciones presentadas en Ga 3,28.

##### 1) El cuerpo revestido como imagen de la *ekklēsia*

Una de las características más significativas de estas dos cartas (Col-Ef) es el trabajo de su autor(es) por expandir el universo simbólico mediante el desarrollo de una cristología y eclesiología que podrían ser calificadas como cósmicas<sup>81</sup>. Una de las estrategias más significativas para esta tarea es la utilización de la imagen del cuerpo físico que parece reflejar una evolución en la cristología y eclesiología<sup>82</sup>. Esta imagen corporal se utiliza en la reformulación

---

79 Cf. ROITTO, 147-149.

80 Esta situación, por tanto, no es análoga a la de algunos cultos místéricos, que intercambiaban los roles de género por medio del travestismo, por ejemplo, como un modo de alterar las categorías cotidianas en la experiencia de iniciación. Esta disrupción no alcanzaba normalmente más allá del límite de las fronteras de la experiencia iniciática (excepto en el caso de algunos devotos que aspiraban a convertirse en funcionarios del culto, como los *galli*, que se identificaban totalmente con el culto a Cibeles mediante el sacrificio de la castración). Esta disolución de roles funcionaba más como válvula de escape que como detonador para un cambio radical en la sociedad en general. Esta iniciación no tenía las consecuencias sociales de una “conversión”; las religiones místicas crearon unas comunidades temporales de comunión que no aspiraban a cambiar la sociedad, sino a mitigar sus tensiones; cf. M. DOUGLAS, *Pureza y peligro* (Madrid 1991) cap. 10; MEEKS, 170.

81 G. H. VAN KOOTEN, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline school: Colossians and Ephesians in the context of Graeco-Roman cosmology, with a new synopsis of the Greek texts* (Tubingen 2003) piensa que Ef pretende modificar la visión de una escatología realizada en Col.

82 La frecuencia y densidad del término *σῶμα* parece responder a este objetivo, 16 veces en el

del mito de la creación que reside tras el revestimiento del cuerpo del creyente en el rito del bautismo (cf. Col 2,11-13; 3,9-11; Ef 4,4-5; 4,20-24; 5,25-33).

La utilización que los autores de estas cartas hacen de la imagen del revestimiento en contexto bautismal (Col 3,8-10.12.14 y Ef 4,22-24)<sup>83</sup>, tiene tres diferencias significativas respecto de Ga 3,28<sup>84</sup> (cf. Rm 13,14): primero, en Col y Ef el creyente no se reviste de Cristo (o del Señor) sino del “hombre nuevo” (τὸν νέον/καλὸν ἄνθρωπον); segundo, “desvestirse” y “revestirse” del “hombre viejo/nuevo” no están en imperativo (cf. Rm 13,14), sino en participio (o infinitivo en Ef), subrayando algo que ya ha acontecido<sup>85</sup>; tercero, Pablo no utiliza la imagen del “desvestirse/despojarse” más que en Rm 13,12 para referirse a las “obras de las tinieblas” (τὰ ἔργα του/ σκοτους), mientras que Col y Ef siempre contraponen “desprenderse del hombre viejo” y “revestirse del hombre nuevo”<sup>86</sup>. Estas tres diferencias subrayan una orientación diferente de la de Pablo.

conjunto de ambas cartas: Col 1,18.22.24; 2,11.17.19.23; 3,15; Ef 1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.28.30.

83 La relación de Col 3,8-10.12.14 con el contexto bautismal lo establece el uso de ἀπέκδυσις (despojo) en Col 2,11 (“en él también fuisteis circuncidados con la circuncisión no quirúrgica, sino mediante el despojo de vuestro cuerpo mortal, por la circuncisión en Cristo. Sepultados con él en el bautismo...”); cf. A. J. M. WEDDERBURN, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background* (WUNT 44; Tübingen 1987) 338-339; J. D. G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A commentary on the Greek text* (Grand Rapids 1996) 211.220; G. A. VAN DEN HEEVER, “Making body politic: The rhetoric of early Christian baptismal discourse”: *Scriptura* 90/3 (2005) 709-721. El contexto bautismal de Ef 4,22-24 aparece al inicio de la sección exhortativa a la que pertenece este texto: Ef 4,5: “Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo”. La dependencia del texto de Ef respecto al de Col parece generalmente aceptado; cf. A. T. LINCOLN, *Ephesians* (Word Biblical Commentary 42; Dallas 2002) 272; JEAL, “Clothes make the (wo)man”, 694-696.

84 Pablo utiliza la imagen del revestimiento en otros momentos, pero no en contexto bautismal: 1 Co 15,53.54; 2 Co 5,2.3.4; 1 Tes 5,8. También Ef utiliza esta imagen en contexto no bautismal: Ef 6,10-14.

85 Sí están en imperativo, sin embargo, en Col 3,8.12 para referirse a los vicios y virtudes, un uso más griego que hebreo; cf. PLUTARCO, *Coriolanus* 19,4. El uso de los infinitivos y participios son un signo de que el “ya” ha reemplazado al “todavía no” de Pablo porque la resurrección de Cristo ya ha acontecido (Col 3,1); cf. W. SCHRAGE, *The Ethics of the New Testament* (Philadelphia 1988) 244-246; con matices: DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 200.

86 R. Jeal menciona otras diferencias; en concreto, la tercera que apunta (que Col usa ἀπεκδύω en vez de ἀποτίθημι para “desvestirse”) no es cierta porque tanto Col como Ef también utili-

Un poco más arriba hemos afirmado que la imagen del revestimiento alude a la identidad grupal del creyente, a lo que es “en Cristo”, Hijo de Dios por medio de la fe y no de la Ley. Esto afecta tanto a lo que el “vestido” es, cuanto a lo que provoca o genera y cómo suscita ideas y acciones (su carácter performativo<sup>87</sup>). Pablo subrayaba de este modo que el cuerpo revestido del creyente es imagen de Cristo y lo refleja (cf. 2 Co 3,18; del mismo modo que en 1 Co 12,27 dirá “vosotros sois cuerpo de Cristo”). Sin embargo, en Col 3,10 y Ef 4,24 el vestido no es Cristo sino el resultado de la redención acontecida en Cristo: el hombre nuevo, la nueva persona<sup>88</sup>. En términos teológicos, este cambio de “vestido” permite, por una parte, presentar a Cristo y a la *ekklêsia* de acuerdo a otros modelos diferentes de cuerpo y, por otra parte, modificar la identidad social que se espera que adquiera el creyente.

Así, en primer lugar, ahora es posible presentar a Cristo, no como el cuerpo sin diferencias étnicas, sociales y sexuales de Ga 3,28, sino como la cabeza que gobierna al resto del cuerpo (Col 1,18; Ef 4,15-16). Cristo es “Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación” (Col 1,15); se trata de la reformulación del mito de la creación que presenta a Cristo como *πρωτότοκος* y, por ello, cabeza de la *ekklêsia*<sup>89</sup>. De este modo, la cristología se eleva y se desarrolla para servir al mismo objetivo (generar unidad) aunque de otro modo: no sólo suscitando interdependencia sino, además, fundamentando la autoridad. En este punto resulta significativa la escasez de referencias al Espíritu en Col, una carta más cristocéntrica; quizá los oponentes utilizaban el argumento de una autoridad más carismática, frente a la cual el autor de Col subrayaría la autoridad jerárquica de este modo<sup>90</sup>. Ef 1, por su parte, sirve para presentar la autoridad cósmica de Cristo: Dios ha puesto

---

zan este verbo: Col 3,8 y Ef 4,22; cf. JEAL, “Clothes make the (wo)man”, 694.

87 Así lo recoge Pablo en 2 Co 3,18: “Mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos: así es como actúa el Señor, que es Espíritu”.

88 Cf. G. W. DAWES, *The Body in Question. Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-33* (Leiden 1998) 38.

89 Cristo es presentado como imagen de Dios también por Pablo (Rm 8,29; 2 Co 3,18; 4,4); sin embargo todos los creyentes (varones y mujeres) se van transformando en esa imagen de Cristo (2 Co 3,18), ritualmente en el bautismo, que anula las diferencias de género (Ga 3,28).

90 Especialmente llamativa es la ausencia en relación a Rm 8 y Ga 5; cf. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 200. Ef parece corregir esta “laguna” de Col.

todas las cosas bajo sus pies y le ha colocado como cabeza; en Ef 1,10, ἀνακεφαλαιῶ significa unificar, unir todas las cosas en él, gobernar y ejercer la autoridad<sup>91</sup>; esta unificación de todo bajo Cristo significa la subordinación de todo y la autoridad cósmica de Cristo (ὑπὲρ πάντα: Ef 1,22). Es cabeza de todas las cosas dadas a la Iglesia; el cosmos no es su cuerpo, sino la Iglesia, luego ésta tiene una relación con Cristo que el cosmos no tiene<sup>92</sup>.

En segundo lugar, la metáfora del cuerpo sirve para presentar a la *ekklēsia* no tanto como el cuerpo cuya integridad está fundamentada en que todos los miembros poseen el mismo espíritu y éste exige la unión de todos sus miembros, la interdependencia de la pluralidad y la sobrevaloración de aquellos miembros más débiles y despreciados de 1 Co 12,22-23; ahora, más bien, la *ekklēsia* es el cuerpo ordenado y dominado por la cabeza cuya integridad depende de que todos los miembros estén unidos a ella por medio de juntas y ligamentos (Col 2,18-19)<sup>93</sup>. No se subraya en este caso, como en 1 Co 12, la radical necesidad de todos los miembros del cuerpo para su integridad; el foco de atención está puesto aquí en la responsabilidad que cada miembro tiene en su propia permanencia, que depende de su unión a la autoridad de la cabeza, y no tanto en la necesidad de unos respecto de los otros para la integridad del conjunto. Evidentemente, la situación de 1 Co 12 y de Col-Ef es muy diferente; las hostilidades crecientes y las amenazas de desviación doctrinal explican en parte la incorporación a la identidad social del creyente del principio de autoridad jerárquica<sup>94</sup>.

---

91 En Col 1,20 se había explicado con ἀποκαταλλάσσω, reconciliar.

92 Cf. L. NORTJÉ-MEYER, "Questioning the 'Perfect male body': A critical reading of Ephesians 4:13": *Scriptura* 90/3 (2005) 732.

93 El binomio cabeza-cuerpo está acompañado de otra terminología corporal: ἤλικία (estatura Ef 4,13), ἀφή (juntas Ef 4,16), ἀύξισις (crecimiento Ef 2,21; 4,15-16), συναρμοολογέομαι (estar bien trabado Ef 2,21; 4,16) συμβιβάζω (recibir cohesión Ef 4,16)... Además, partes o funciones del cuerpo: σάρξ (carne Ef 2,3.11.15; 5,29; 6,5.12), αἷμα (sangre Ef 1,7), φρόνησις (inteligencia Ef 1,8), ποῦς (pies Ef 1,22; 6,15), χεῖρ (mano Ef 2,11; 4,28), γόνυ (rodilla Ef 3,14), καρδιά (corazón Ef 3,17; 4,18; 5,19; 6,5.22), στόμα (boca Ef 4,29; 6,19), ὀσφύς (riñones/lomo Ef 6,14).

94 Cf. B. HOLMBERG, *Paul and Power. The Structure of Authority in th Primitive church as Reflected in the Pauline Epistles* (Lund 1978) 162-195.

## 2) EVOLUCIÓN DE LA ANULACIÓN DE LAS DIFERENCIAS SEXUALES

Existe una evolución todavía más clara en el tratamiento que estos autores hacen de las diferencias de género. De hecho, de las tres anulaciones que eran mencionadas en Ga 3,28, únicamente la primera (judíos y griegos) aparece abordada explícitamente y con más intensidad quizá, que en Ga y Rm. Sin embargo, aunque Col 3,11 mencione la desaparición de las diferencias entre esclavo y libre, de hecho, en el código doméstico las establece con gran claridad (Col 3,22-25); así mismo, Ef 5,25-33 olvida la anulación de las diferencias entre varón y mujer y las establece rotundamente. Vamos a detenernos brevemente en este punto.

Varios datos confluyen a la hora de percibir la relación que Col-Ef establecen entre varón y mujer: en primer lugar, la mencionada desaparición de la afirmación “ya no hay varón ni mujer” (Ga 3,28)<sup>95</sup>; en segundo lugar, la sustitución de aquella imagen de igualdad sexual por la de un “varón perfecto” en Ef 4,13: “...hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de varón perfecto” (εἰς ἄνδρα τέλειον); en tercer lugar, la explícita mención en Ef 5,28-29 de que la mujer es parte del cuerpo del varón: “Así deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos (ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα)... Porque nadie aborreció jamás su propia carne (τὴν ἑαυτοῦ σάρκα)”; y en cuarto lugar, la desaparición de las referencias recíprocas de los mismos deberes de varones y mujeres (como aparecen, por ejemplo, en 1 Co 7,3-4.11ss).

La metáfora del cuerpo de varón, como afirman algunos autores<sup>96</sup>, es la punta de un modelo sumergido. En la antigüedad, afirma Andrew Steward, “el arte corporal sirvió a la política griega en la construcción de la verdad del mismo modo que los textos sirvieron a las construcciones de género”<sup>97</sup>. El cuerpo humano encarnaba las ideologías de la sociedad, como hemos dicho, y el cuerpo masculino encarnaba la idea de poder y de fuerza, mientras que

---

95 Incluso cuando parece aludirse a Gn 1,26-27 en Col 3,10; cf. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 221. En Ef 5,29-30, cuando se trata la relación entre varón y mujer, no se alude a Gn 1,26-27 sino a Gn 2,21-22.

96 Cf. M. BLACK, “More about a Metaphor”, en: A. ORTONY (ed.), *Metaphor and Thought* (Cambridge 1979) 31; L. NORTJÉ-MEYER, “Questioning the Perfect male body”, 732.

97 A. STEWARD, *Art and Desire and the Body in Ancient Greece* (Cambridge 1997) 12.

el femenino la vulnerabilidad y la debilidad. El modelo ideal y superior era, por tanto, el del varón y esto se refleja en la tendencia a la construcción de un modelo uni-sexual<sup>98</sup>, como hemos visto en las discusiones de los rabinos sobre Gn 1,27 y en la literatura cristiana filo-gnóstica mencionada más arriba. El ideal del cuerpo masculino era perfectamente proporcional de acuerdo a la fórmula pitagórica de que cada parte se relaciona con el resto mediante números matemáticos. El primero en reflexionar sobre este modelo fue un escultor que escribió una obra perdida llamada el Canon de Policleto (V a.C.)<sup>99</sup>. El mismo Policleto realizó algunas estatuas que se nos han conservado en la que ponía en práctica su canon: la altura total del cuerpo debía ser siete veces la de la cabeza, medida que servía como unidad del conjunto<sup>100</sup>. Parece que la ideología patriarcal expresada en el concepto de belleza y proporción de la imagen del cuerpo de varón pudo funcionar como trasfondo del texto de Ef 4,13.

Esta metáfora tiene una connotación jerárquica en el código doméstico en Ef 5,22-33<sup>101</sup>. Hay una identificación metafórica entre Cristo y el varón (como entre la Iglesia y la mujer) que se establece con el término “cabeza”, aplicado al varón/marido y a Cristo, en quienes reside la autoridad; así, el marido tiene la misma autoridad sobre la mujer que Cristo sobre la Iglesia<sup>102</sup>. Esto supone, entre otras consecuencias, que la identidad del varón creyente ya no es la misma que la de la mujer creyente; un nuevo elemento de sub-

98 Cf. T. LAQUER, *Making Sex: Body and Genders from the Greeks to Freud* (Cambridge 1990).

99 Policleto basaba sus comentarios sobre el arte corporal en los conceptos de τὸ καλόν, τὸ εὖ así como en la simetría o proporción de las partes. Galeno (II a.C.) basó una de sus obras sobre la salud en este tratado; escribe: “la belleza reside no sólo en la simetría del cuerpo, sino en la proporción de cada una de sus partes, como el dedo al dedo, todos los dedos al metacarpo, la mano al antebrazo, el antebrazo al brazo y así todo a todo, como está escrito en el Canon de Policleto”: GALENO, *De temperamentis* I,9.

100 Éfeso era conocido en la antigüedad por sus templos y estatuas, algunas conservadas del mismo Policleto; cf. J. J. POLLITT, *Art and Experience in Classical Greece* (Cambridge 1972) 106.

101 Ver la bibliografía y la discusión sobre el código doméstico de Ef en E. BEST, *A critical and exegetical commentary on Ephesians* (Edinburgh 1998) 519-520.

102 Cf. F. IVARSSON, “Christian Identity and True Masculinity”, en: B. HOLMBERG (ed.), *Exploring Early Christian Identity* (WUNT 226; Tübingen 2008) 159-171; J. A. GLANCY, “Protocols of masculinity in the Pastoral epistles”, en: S. D. MOORE – J. C. ANDERSON, *New Testament masculinities* (Semia Studies; Atlanta 2003) 235-264.

ordinación se ha introducido en la *ekklêsia* de modo que ninguno de los dos se puede entender como creyente al margen de esta estructura cultural. Lo que Pablo había intentado mantener en dos ámbitos diferentes (si bien con tensiones y ambigüedades), Col y Ef lo resuelven haciendo que la estructura doméstica penetre en la *ekklêsia* y la modifique. Lógicamente, también se va a modificar la estructura doméstica al incluir medidas correctivas a la autoridad de la cabeza por medio de la exigencia del amor (Ef 5,25).

La utilización de esta doble estrategia, es decir, la “masculinización” del modelo de *ekklêsia* y la asunción de un modelo de relaciones no igualitarias entre varón y mujer, es similar a la que Flavio Josefo utilizó en su *Contra Apión*: la armonía doméstica como modelo de ciudadanía<sup>103</sup>. En el caso de los autores de Col y Ef, esta respuesta pudo ser debida a las críticas del entorno (como las referidas por Celso<sup>104</sup>) que recibían los cristianos varones de “feminización”, lo que produjo una respuesta de protección que reforzaba los aspectos masculinos del cristiano varón y eliminaba aquellos comportamientos y signos que pudieran ser objeto de tales acusaciones<sup>105</sup>.

Por último, este uso del cuerpo jerarquizado y masculinizado para presentar la *ekklêsia* funciona como un potente impulso hacia la constitución de un grupo claramente diferenciado del resto que va adquiriendo rasgos de una sociedad alternativa aunque a partir de las características culturales hegemónicas de su entorno. El texto más claro en este sentido es Ef 2,19: “ya no sois extraños ni forasteros (ξένοι καὶ πάροικοι), sino conciudadanos (συμπολίται) de los santos y familiares de Dios (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ)”. La *ekklêsia* cada vez se parece más a una casa modelo; los creyentes deberán asumir estas características patriarcales para ser creyentes; no obstante, mantienen una

---

103 Cf. MACDONALD, “The Politics of Identity in Ephesians”, 443.

104 Celso identifica a los cristianos con los *galli*, los sacerdotes del culto a Cibeles, que se castraban a sí mismos y eran considerados la antítesis del varón; cf. ORIGENES, *Contra Celso* 1,9; 3,16; igualmente los identifica con cosas de mujeres y asuntos domésticos; *Ibid.*, 3,55. También LUCIANO, *El paso de Peregrino* 33 y 44. Cf. M. Y. MACDONALD, “Was Celsus right? The role of women in the expansion of early Christianity”; en: D. L. BALCH – C. OSIEK, *Early Christian Families in Context* (Grand Rapids 2003) 157-184. Sobre la imagen de los *galli* ver: C. A. WILLIAMS, *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity* (Oxford 1999) 177.

105 Cf. J. A. GLANCY, “Protocols of masculinity in the Pastoral epistles”; en: S. D. MOORE – J. C. ANDERSON, *New Testament masculinities* (Semeia Studies; Atlanta 2003) 235-264.

clara diferencia con el entorno: son ciudadanos de otro imperio con otro Señor, como refleja la Carta a Diogneto (5,1-5)<sup>106</sup>.

### 3. CONCLUSIONES

La utilización del modelo del cuerpo para rastrear signos de evolución de las cartas no discutidas de Pablo a las cartas deuteropaulinas arroja, provisionalmente, algunos resultados que sintetizo a continuación.

1) Tanto Pablo como sus discípulos en Col-Ef se esforzaron por fortalecer la coherencia interna del sistema de símbolos mediante la creación o reformulación del mito fundacional (Ga 3,28 en la primera generación y Col 3,10-11; Ef 2,11-20 la segunda). Así mismo, remodelaron el comportamiento de las personas dentro del grupo de modo que las estructuras del mito y de las relaciones sociales se refuercen mutuamente (ofreciendo, por ejemplo, las mismas posibilidades en la *ekklêsia* a varones y a mujeres en la primera generación y sometiendo las segundas a los primeros en la segunda).

2) La imagen del cuerpo revestido le sirvió a Pablo y a sus discípulos como metáfora de dos realidades: por una parte, la identidad del creyente y, por otra, la realidad social de la *ekklêsia*; sin embargo había diferencias.

3) En el proceso de configuración de la identidad del creyente, Pablo utilizó una imagen del cuerpo en la que no existían diferencias de género (Ga 3,28), mientras que Col y Ef utilizaron una imagen masculina del cuerpo para estabilizar la identidad del creyente. Este proceso de masculinización, análogo a otros grupos y corrientes, repercutió tanto en los valores y comportamientos de cada cristiano como en la cristología y eclesiología.

4) La casa y la *ekklêsia* fueron, en tiempo de Pablo, dos realidades diferentes y en conflicto; estas tensiones quisieron ser resueltas integrando un ámbito en el otro (bien metiendo la casa en la *ekklêsia* o viceversa); Pablo optó

---

106 Cf. M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians* (Sacra Pagina 17; Colledgeville 2000) 258. Probablemente estas comunidades se centraron en los espacios domésticos como lugares de reunión, haciéndolos lugares de culto, espacios sagrados y, así, santificando las estructuras y relaciones domésticas que constituían esos espacios; Pablo había utilizado, además, espacios públicos (locales alquilados) que mantenían la *ekklêsia* a distancia de la casa.

por separar ambos espacios, probablemente para preservar la originalidad de la *ekklêsia* del dominio patriarcal. Sin embargo, en Col y Ef ambas realidades se confunden: la estructura doméstica se mete en la *ekklêsia*, probablemente como mejor modo de resolver los conflictos generados con Pablo.

5) Pablo aplicó de modo práctico el principio teológico de igualdad en Cristo (Ga 3,28) para lo cual, probablemente, tuvo que ofrecer mayores prerrogativas en la *ekklêsia* a aquellos miembros más débiles (griegos, esclavos y mujeres), a quienes dio unas posibilidades religiosas y sociales inalcanzables para las clases más modestas. Los sucesores de Pablo en Col y Ef aplicaron de modo práctico el principio de orden jerárquico (Ef 1,22-23) para lo cual, probablemente, tuvieron que invertir aquella tendencia paulina de acuerdo al nuevo contexto.

6) La identidad de la mujer en la *ekklêsia*, durante la primera generación, no dependía del varón, tuvo independencia y autonomía; en otras palabras, se podía ser mujer y creyente sin que ninguna de ambas esferas restringieran a la otra, sino más bien se respetaran y potenciaran, como la posibilidad de vivir la mujer no-viuda emancipada (1 Co 7,11.15.34...). En la segunda generación, al modo de los grupos culturales hegemónicos, la identidad de la mujer se subordinó a la del varón. Así, ser creyente estaba necesariamente asociado con la asunción del rol doméstico que cada uno tuviera y las mujeres debían estar subordinadas al varón, en casa y en la *ekklêsia*.

7) La *ekklêsia*, en este sentido, pudo ser, durante la primera generación, un ámbito de libertad para mujeres y esclavos que pudo atraer a muchos de ellos, lo que generó, probablemente, grandes conflictos internos que las cartas deuteropaulinas quieren resolver: Col se centra en problemas creados por algunos esclavos y Ef en los creados por algunas mujeres.

Es probable que la postura de Pablo durante la primera generación se deba a que sólo algunos miembros de las casas se convertían al cristianismo, de modo que Pablo se abstuvo de implicar o sacar consecuencias para la casa y sus relaciones domésticas de la nueva identidad del creyente (cf. 1 Co 7)<sup>107</sup>. Sin embargo, su objetivo no se cumplió y hubo un conflicto de identidades que afectó a ambas. Con el tiempo, el éxito de la misión paulina trajo cada vez más familias enteras al culto de Cristo y el modo tradicional judío de subordinar la identidad de pueblo de Dios a la casa se vio eficaz (cf. Filón y Fla-

---

107 ROITTO, 155-161.

vio Josefo); los patrones de comportamiento de la casa se introdujeron en la *ekklêsia*. Este modo parece que fue más eficaz que el de Pablo. Pablo utilizó diferentes modelos y redes para extender el Evangelio (la casa, asociaciones, *ekklêsia*, sinagoga, cultos, etc...); las cartas posteriores reflejan la primacía del modelo doméstico; quizá porque resultó más eficaz que los otros o quizá porque los dirigentes lo vieron más útil para mantener su autoridad y el desarrollo de las comunidades en un ambiente crecientemente hostil. La identidad de creyente fue copando cada vez más esferas de la identidad individual y de la sociedad y tenía más capacidad para adaptarse a nuevas situaciones; cada vez fue más difícil escaparse a esta concepción y encontrar alternativas.

Sin embargo, no sería acertado concluir que estas cartas únicamente supusieron un proceso de adaptación a la cultura hegemónica grecorromana; hay ciertos elementos de resistencia que limitan o corrigen la tendencia a la acomodación. El autor utiliza conceptos propios del entorno grecorromano, pero también les imprime un carácter alternativo con las referencias a la autoridad de Cristo sobre todo el cosmos, la soberanía de la *Ekklêsia* sobre todas las autoridades y la ciudadanía del cielo<sup>108</sup>.

---

108 MACDONALD, "The Politics of Identity in Ephesians", 444; cf. DARKO, *No Longer Living as the Gentiles*.