

SPAL MONOGRAFÍAS
XX

EL ALIMENTO DE LOS DIOSES

Sacrificio y consumo de alimentos
en las religiones antiguas



FRANCISCO JOSÉ GARCÍA FERNÁNDEZ
FERNANDO LOZANO GÓMEZ
ÁLVARO PEREIRA DELGADO
(coords.)

Editorial Universidad de Sevilla

Dentro del ámbito de las creencias religiosas, los alimentos y todo lo relacionado con su preparación y consumo han ocupado un lugar destacado, ya sea en forma de tabúes, preceptos, símbolos o prácticas rituales, lo que incluye lógicamente el sacrificio. Este último refleja, además, la relación de reciprocidad que se establece en muchas culturas entre los seres humanos y sus dioses, convirtiéndose en una metáfora de los esquemas económicos desarrollados por estas sociedades, a la vez que permite comprender la propia percepción de la divinidad y sus atributos.

Esta monografía está destinada, pues, a analizar el papel de la alimentación y los sacrificios en la historia de las religiones, teniendo como marco temporal preferente el Mediterráneo antiguo, en un sentido amplio. Para ello se llevará a cabo un recorrido diacrónico y geográfico por las principales culturas y tradiciones religiosas de la Antigüedad, algunas de las cuales se prolongan hasta el mundo actual, empezando por Egipto y Mesopotamia, Grecia y Roma, incluyendo el judaísmo y el cristianismo, con sus posteriores desarrollos, para terminar con el Islam como última gran “religión del Libro”. En las diferentes contribuciones se abordan tanto aspectos generales como manifestaciones concretas de cada uno de los temas seleccionados, haciendo especial hincapié en su dimensión política, socioeconómica, simbólica y, por supuesto, religiosa. Asimismo, se pretende dar a conocer las distintas fuentes de información (materiales, literarias, epigráficas, etc.), las principales líneas de investigación e interrogantes planteados con una bibliografía actualizada.

FRANCISCO JOSÉ GARCÍA FERNÁNDEZ
FERNANDO LOZANO GÓMEZ
ÁLVARO PEREIRA DELGADO
(COORDINADORES)

EL ALIMENTO DE LOS DIOSES

Sacrificio y consumo de alimentos
en las religiones antiguas

SPAL MONOGRAFÍAS
Nº XX

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
**u eus**
Editorial Universidad de Sevilla

Sevilla 2015

Colección: Spal Monografías

Núm.: XX

COMITÉ EDITORIAL:

Antonio Caballos Rufino

(Director de la Editorial Universidad de Sevilla)

Eduardo Ferrer Albelda

(Subdirector)

Manuel Espejo y Lerdo de Tejada

Juan José Iglesias Rodríguez

Juan Jiménez-Castellanos Ballesteros

Isabel López Calderón

Juan Montero Delgado

Lourdes Munduate Jaca

Jaime Navarro Casas

M^a del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado

Adoración Rueda Rueda

Rosario Villegas Sánchez

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta: Diseño original de B. del Espino Hidalgo a partir de las escenas representadas en las cílicas áticas de figuras rojas conservadas en el J. Paul Getty Museum, Malibú (84.AE.569) y el Toledo Museum of Art, Ohio (1972.55).

Esta edición ha contado con la colaboración financiera del Servicio de Asistencia Religiosa de la Universidad de Sevilla (SARUS), de las ayudas del Servicio de Extensión Universitaria (convocatoria 2012) y del Proyecto de Investigación "Sociedad y Paisaje. Alimentación e identidades culturales en Turdetania-Bética (Siglos VIII a.C. – II d.C.)" (HAR2011-25708/Hist), integrándose dentro de sus objetivos y difusión.

© Editorial Universidad de Sevilla 2015

c/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.

Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443

Correo electrónico: cus4@us.es

web: <http://www.editorial.us.es>

© Francisco José García Fernández,

Fernando Lozano Gómez,

Álvaro Pereira Delgado (coords.) 2015

© De los textos, los autores 2015

Impreso en España-Printed in Spain


Impreso en papel ecológico

ISBN: 978-84-472-1787-8


Depósito Legal: SE 320-2016

Maquetación e Impresión:

Pinelo Talleres Gráficos, Camas-Sevilla.

ecoedición 

Tinta sin metales pesados y papeles procedentes de una gestión forestal sostenible

Impacto ambiental por emisión de CO₂ eq.	Agotamiento de recursos fósiles	Huella de carbono	
0,42 kg petróleo eq.	0,42 kg petróleo eq.	1,45 kg CO ₂ eq.	reg. n.º: 2016/22 Más información en www.ecoedición.es
0,03 kg petróleo eq.	0,03 kg petróleo eq.	0,14 kg CO ₂ eq.	
9,28 %	9,28 %	4,74 %	

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	
Francisco José García Fernández	9
<i>Sacrificio de animales en los rituales funerarios egipcios: algunos casos particulares</i>	
José M. Serrano Delgado	15
<i>Alimentación y ritual en Mesopotamia: el consumo de alimentos en las ofrendas, las fiestas y el culto a los difuntos</i>	
Josué J. Justel Vicente	35
<i>“Que coman y beban los dioses” Religión y alimentación en el mundo fenicio (desde sus precedentes orientales al occidente púnico)</i>	
José Ángel Zamora López.....	57
<i>La utópica dieta de un Dios que no come: las ofrendas vegetales en la tradición bíblica</i>	
Miren Junkal Guevara Llaguno.....	89
<i>Despedazando el sacrificio: lo comible, lo incomible y el descuartizamiento de la víctima sacrificial en el mundo griego</i>	
Fernando Notario Pacheco	103
<i>Sacrificio, consumo cárnico y religión del Bronce Atlántico a los celtas occidentales</i>	
Xosé-Lois Armada.....	123
<i>Los dioses que se deleitaban con la sangre: el sacrificio cruento en Roma</i>	
Fernando Lozano Gómez	157
<i>Bodas, banquetes y comuniones. Más cornadas da el hambre que los rituales místéricos</i>	
Jaime Alvar Ezquerro	181
<i>“Pablo libado”: la metáfora de la libación y del sacrificio en Filipenses 2,17</i>	
Álvaro Pereira Delgado.....	193

<i>Comida y sexo en el cristianismo naciente</i> Carlos Gil Arbiol	213
<i>El papel de la eucaristía en el Nuevo Testamento y su recepción e interpretación en la tradición reformada</i> Sergio Rosell Nebreda.....	229
<i>Alimentos y tabúes alimentarios en la religión islámica</i> José Ramírez del Río.....	253

Comida y sexo en el cristianismo naciente

Carlos Gil Arbiol

Universidad de Deusto

1. INTRODUCCIÓN

Podría parecer a primera vista que relacionar comida y sexualidad resulta un ejercicio de arbitrariedad; si, además, ambas funciones antropológicas las conectamos en el contexto de una religión, podría parecer incluso morboso. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. El libro de Qohelet repite por cinco veces el mismo principio: “No hay mayor felicidad para nadie que comer, beber y gozar de la vida” (Qo 2,24; 3,13; 5,17; 8,15; 9,7) y exhorta: “disfruta la vida con la mujer que amas, que es lo mejor que tienes” (9,9). Jesús fue acusado de ser un “comilón y borracho” (Mt 11,19) y amigo de prostitutas (cf. Lc 7,36-50; Mt 21,31-32). Parece que estas dimensiones están muy presentes en la tradición judeocristiana de un modo ambiguo y complejo.

De hecho, antropológicamente, ambas dimensiones de la persona están estrechamente conectadas y, religiosamente, profundamente imbricadas (Gil Arbiol 2010b: 415-427). Quizá el mejor modo de verlo sea mostrar un modelo de análisis que la antropóloga Mary Douglas desarrolló para entender la relación interna de ambos y la de estos con el entorno social. De modo que vamos a presentar, en primer lugar, el modelo de las dimensiones del cuerpo elaborado por Mary Douglas, para ver, en un segundo momento algunos ejemplos de la tradición judía y del contexto greco-romano que muestran su validez. Posteriormente analizaremos algunos textos de los orígenes del cristianismo en el que descubriremos lo que estos seguidores de Jesús comparten con su entorno y sus peculiaridades¹.

1. La aplicación de este modelo cultural a los estudios del Nuevo Testamento ha aportado interesantes resultados. Cf. J.H. Neyrey (1986) y C. Gil Arbiol (2006; 2008a; 2008b).

2. EL MODELO: LAS DIMENSIONES DEL CUERPO (M. DOUGLAS)

Quien mejor ha descrito el funcionamiento de este símbolo del cuerpo es Mary Douglas (1978 y 1991; Neyrey 1986). Esta antropóloga, basándose en los trabajos previos de Marcel Mauss (1971), describió en varias de sus obras lo que ella consideraba una tendencia natural: que los grupos humanos expresan determinado tipo de situaciones sociales por medio de valoraciones y estilos corporales análogos. Cuando M. Douglas habla de “tendencia natural” no quiere decir “esencial” o inherente a su naturaleza por encima de las circunstancias, sino que es una tendencia “inconsciente e inherente a todas las culturas, que surge como respuesta a una situación social que aparece siempre revestida de una historia y cultura locales”. El principio que sostiene esta hipótesis es que la imagen del cuerpo físico es resultado de la cultura y ésta debe mantener cierto grado de coherencia, es decir, que aspira a lograr una consonancia o armonía de todos los niveles de la experiencia (Douglas 1978: 93).

De acuerdo a ello, este modelo sostiene que el cuerpo físico, en cuanto que es medio de expresión, funciona como imagen del cuerpo social o, en otras palabras, que el cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad. En este sentido, las partes del cuerpo representan a los miembros de la sociedad y sus obligaciones con respecto a la totalidad de la comunidad. Según Douglas (*ibidem*: 89), “el cuerpo social condiciona el modo como percibimos el cuerpo físico” y, en sentido inverso, “la experiencia del cuerpo físico, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad”.

De este modo, este modelo defiende una estrecha conexión entre los mecanismos de control social y los de control corporal que, según estos autores, deben tener una armonía básica. Uno de los lugares en los que el control social y corporal se percibe con más claridad es el de los orificios corporales. Los lugares por los que algo/alguien entra y sale del cuerpo (físico y social) serán lugares especialmente vulnerables y susceptibles de supervisión y control. Así explica M. Douglas (*ibidem*: 94-95):

El interés por las aperturas del cuerpo dependerá de la preocupación por las salidas y entradas sociales, las rutas de escape e invasión. Donde no exista preocupación por preservar los límites sociales no surgirá tampoco la preocupación por mantener los límites corporales. La relación de los pies con la cabeza, el cerebro con los órganos sexuales, la boca con el ano... expresa los esquemas básicos de la jerarquía. En consecuencia (...), el control corporal constituye una expresión del control social y el abandono del control corporal en el ritual responde a las exigencias de la experiencia social que se expresa.

3. COMIDA Y SEXUALIDAD: LA PIEL Y LOS ORIFICIOS DEL CUERPO EN EL LEVÍTICO

Veamos un ejemplo en el que la visión del grupo social bajo la amenaza de desintegración cultural conllevaba paralelamente un estricto control del cuerpo físico; el pueblo judío, en tiempo del exilio de Babilonia (587-538 a.C.), experimentó el peligro de diluir su identidad por la asimilación a la cultura hegemónica y desarrolló un completo compendio legal en el que destaca el interés por la pureza y la santidad de los individuos.

Los capítulos 11 a 15 del Levítico son un ejemplo de esa estrecha relación entre cuerpo físico y cuerpo social dentro de la tradición judía, puesto que para mantener la pureza individual y colectiva de Israel hay que prestar especial atención a los orificios corporales y la impureza que a través de esas puertas simbólicas puede penetrar en su pueblo (cf. Douglas 1996: 119-134)²: alimentos, relaciones sexuales, fluidos corporales, enfermedades de la piel (como tumores, erupciones, manchas, úlceras, lepra, calvicie, eccemas, etc.). Todos los casos abordados en Lv 11-15; 17-18 están especialmente orientados a las fronteras del cuerpo. De acuerdo a este modelo, es lógico suponer que un grupo humano tan sensible a todo lo que atañe a la piel y los orificios corporales esté muy preocupado por las amenazas sociales y de identidad; el peligro de desintegración cultural y religiosa provoca unos mecanismos de control social (segregación social) que tiene su paralelismo en el control corporal.

El cuerpo físico es, pues, un modelo para el sistema social (en realidad para cualquier grupo unitario) y sus fronteras y orificios representan también sus amenazas. Por su parte, el tipo de control y cuidado del cuerpo físico es reflejo de la comprensión de este sistema, de cuál es su vulnerabilidad y de la conciencia de las amenazas. Sin embargo, el cuerpo físico puede ser también comprendido y tratado para alterarlo. Así, de acuerdo a este modelo, la posesión del espíritu y las experiencias extáticas que provocan una disociación corporal tienen un significado y pueden ser vistas como potenciales desarticulaciones de la organización social (dependiendo del tipo de posesión, central o periférica) (Miquel Pericás 2009: 38-56). De este modo, donde la dimensión social se halle sometida a un control estricto, la posesión del espíritu y el trance pueden resultar amenazadores y peligrosos (Douglas 1978: 100). Estas situaciones tienen un potencial transformador colectivo debido al paralelismo que un grupo humano establece entre el cuerpo físico y el cuerpo social. Sería posible, por tanto, entender que ciertas experiencias extáticas de posesión del espíritu (periférico), dados los recelos y peligros que representan para las estructuras sociales, sean mecanismos de transformación de estas últimas. Así pues, la imagen del cuerpo físico, su valoración y su control guardan una relación directa con la imagen del cuerpo social, en los mismos términos³.

A esta doble dimensión (física y social) debemos añadirle una tercera, que únicamente apuntaba M. Douglas pero sin desarrollarla. Así, afirmaba que “la correspondencia entre el control corporal y control social [nos ofrece] la base para considerar actitudes variantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología” (Douglas 1978: 95). En otras palabras, existe una relación directa entre estas dos dimensiones del cuerpo (física y social) y una tercera que podemos llamar teológica, que es el modelo ideal, el horizonte de comprensión en el cual los otros cuerpos se miran como en un espejo. Un ejemplo de ello es cómo el concepto de pureza de Dios condiciona el modo como se supervisa y controla la pureza del cuerpo físico y social en Lv 11-15. En estos capítulos se repite la misma frase: “sed santos porque yo, Yahvé, soy santo” (Lv 11,44-45); es la santidad de Yahvé la que sirve de modelo para la santidad del grupo (Israel) y del cuerpo físico

2. Ver una lectura crítica en Ph. P. Jenson (1992: 76-79).

3. No obstante, es conveniente evitar el peligro de esencialismo; el mismo título de la obra de M. Douglas, “símbolos naturales”, podría hacer pensar que el símbolo es natural por encima de las culturas y tiempos. Aquí utilizamos el símbolo en sentido cultural. Cf. M. Pesce y A. Destro (2002: 85-113).

(la persona). Así, en realidad, el modelo del cuerpo tiene tres dimensiones relacionadas dialécticamente: por una parte, el cuerpo físico es imagen del cuerpo social así como éste es imagen del cuerpo teológico; y por otra parte, el cuerpo teológico refleja las circunstancias del cuerpo social así como éste refleja la experiencia del cuerpo físico⁴.

Esta correlación la utiliza el mismo Pablo en diferentes lugares de sus cartas, como vamos a ver más adelante (1 Tes 4,3ss; 1 Cor 3,16; 6,15-20; 12,12-27; Rom 6; 7; 12; etc.). El modelo del cuerpo nos permite plantear la pregunta sobre el alcance de ciertas afirmaciones de Pablo respecto a las fronteras del cuerpo físico, para saber cómo están relacionadas con la construcción y definición del cuerpo social, es decir de la ἐκκλησία, y cómo ésta refleja al cuerpo teológico (su identidad *en Cristo*)⁵. Pero antes de ver algunos textos del cristianismo naciente, vamos a fijarnos en cómo estas ideas se reflejan en el contexto grecorromano.

4. SEXO Y PODER EN ROMA

El contexto socio-histórico en el que nació y creció la mayoría de comunidades del cristianismo naciente de los primeros siglos ofrece unos datos iluminadores para entender el tratamiento que hicieron de las comidas y las relaciones sexuales: comida y sexualidad estaban también muy relacionadas en el mundo grecorromano (Crossan y Reed: 287-415). Las descripciones que conservamos de los banquetes (*symposia*) y las inmediatas sobremesas dan una idea de esta relación (si bien muchas de las reseñas son polémicas y quizá exageradas)⁶.

Un aspecto clave para lo que sigue es captar la relación entre la sexualidad y el poder (Veyne 2010; Richlin 1983) o, dicho de otro modo, la valoración de las relaciones sexuales de acuerdo al ejercicio del (o sumisión al) poder y dominación en base al género, la edad y la posición social. Uno de los signos más claros era el abuso de los esclavos y esclavas para el disfrute de sus amos (Osiek 2003: 255-274): las relaciones sexuales establecían papeles pasivos y activos muy definidos por el ejercicio del poder. Sin embargo este principio se extendía a casi todas las relaciones sexuales que se convirtieron en un modo de establecer y mantener (o alterar, en su caso) el lugar social.

Uno de los conceptos que mejor explican esta relación entre sexualidad y poder es el de “penetración”. En un sentido amplio se refiere a la trasgresión de las fronteras que marcan los espacios, propiedades, ideas o sentimientos de una persona. La penetración sexual ha sido en muchas ocasiones, y lo era en el primer siglo de nuestra era en la cuenca mediterránea, uno de los modos más claros de violación física y, sobre todo, moral y social. Este modo de agresión a varios niveles no era una prerrogativa

4. Cf. F. Rivas Rebaque (2005: 23*-26*); C. Gil Arbiol (2006: 147).

5. M. Douglas (1978: 95) plantea, aunque sin mucho énfasis, la necesidad de incluir en su descripción de “los dos cuerpos” la ideología y la teología: “una vez analizada la correspondencia entre control corporal y control social tendremos la base para considerar actitudes variantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología”. En el caso de las cartas de Pablo, especialmente en la utilización del término ἐκκλησία, como vamos a ver, la distinción entre cuerpo social y cuerpo teológico es poco perceptible porque el segundo asume el primero.

6. Además de las citas de la nota 11, ver la multitud de referencias ofrecidas por J.H. Elliott (2004: 17-40).

de varones; la realidad es un poco más complicada. En palabras de J.D. Crossan y J.L. Reed (2006: 320-321)⁷:

Las nociones de actividad y penetración no estaban delimitadas sólo por el género. La clase y el rango eran factores que entraban en la ecuación en tal medida que la masculinidad y la feminidad no eran los únicos criterios para la conducta normativa. El hombre adinerado era libre de penetrar activamente casi a cualquiera; su objeto podía ser una mujer, un muchacho o un hombre de clase inferior. Así es como se debe aceptar la generalizada y aparente aceptación de la homosexualidad en Grecia y Roma. En Grecia había sido corriente durante largo tiempo que hombres adultos dueños de tierras penetraran no a otros hombres adultos de rango similar, sino a muchachos jóvenes... que eran perseguidos y penetrados como mujeres, desechados y reemplazados cuando alcanzaban la virilidad y les crecía el vello facial, pero nunca, en ningún caso, podían penetrar a sus amos.

Las historias que narra Suetonio de la dinastía de los Claudios (*Vida de los doce Césares*) recogen, quizá con exageraciones, los excesos en el uso y abuso de los demás a través de las relaciones sexuales. Indican, en cualquier caso, la “dialéctica de poder patriarcal y posesión penetrativa tanto en el ámbito sexual como imperial. Esa dialéctica de sexualidad y guerra queda visualmente patente en el magnífico Sebasteion” de Afrodísias (Crossan y Reed 2006: 323). El mismo principio funciona en la valoración y tratamiento de los espacios domésticos y públicos: “el espacio en Roma refleja y descodifica el grado de inmersión en el cuerpo que varía con la clase social y el género. Organiza a las personas de acuerdo a sus necesidades y deseos corporales, así como su habilidad para satisfacerlos” (Fredrick 2002: 236-237).

Nuestra sociedad considera las relaciones sexuales en general, y la penetración en particular, en el marco de unas relaciones sexuales libres, consentidas, y como parte de una relación positiva para ambas personas. Sin embargo, en el primer siglo, la realidad era muy distinta; ocurre algo similar con el divorcio. Hoy se tiende a pensar que el divorcio es un logro de sociedades avanzadas, libres, que expresan de ese modo la igualdad y libertad de todos sus miembros, especialmente cuando ese compromiso social se vuelve insoportable para el miembro débil de la pareja. Pero el divorcio, en la Roma imperial, y especialmente en el judaísmo de la diáspora, no era un acto de libertad al que el miembro débil de una pareja de casados podía recurrir en situaciones de desamor, humillación o violencia; era, fundamentalmente, el privilegio de la parte más fuerte para usar y abusar de la parte más débil. La penetración era, igualmente, un signo de poder y dominio: quien penetraba a otro era el que ejercía el poder, quien expresaba su autoridad, su propiedad sobre la otra persona.

Este concepto de penetración, abarcaba las áreas económica, política, doméstica, social de cada individuo, afectaba a su estatus y su honorabilidad. J. Walters (1997: 29-43) lo expresa así: “la penetración sexual y la paliza eran dos formas de asalto físico y en términos romanos son estructuralmente equivalentes”. “Para un varón romano, la libertad de no ser penetrado se aplica no únicamente a la superficie del cuerpo físico sino a la superficie social... [es decir] el establecimiento de fronteras personales, el acceso a la propia privacidad, la posibilidad de satisfacer las propias necesidades físicas

7. En esta misma línea ver A. Richlin (1983: 55).

y la autoridad para controlar el flujo de información en el propio entorno⁸. Conforme se bajaba en la escala social, cualquier persona (también los varones) estaba más expuesta a sufrir las consecuencias de este tipo de invasión (de un cuerpo físico dentro del entorno social de otro), así como descendía la capacidad de control de su propio entorno.

Esta intrínseca relación entre sexualidad y poder nos obliga a mirar los textos de los orígenes del cristianismo referidos a las relaciones sexuales desde esta óptica; no sólo están relacionados la comida y el sexo sino que ambas dimensiones antropológicas están en estrecha conexión con el control social mediante los valores morales y las ideas teológicas y políticas.

5. COMIDA Y SEXO EN EL CRISTIANISMO DE LA PRIMERA GENERACIÓN

La aparente inconexión entre comida y sexualidad que hemos mencionado al inicio de este artículo ha quedado a estas alturas desmontada: efectivamente existe una estrecha relación entre ambos desde diversos puntos de vista. Antropológicamente hablando, forman parte de las estrategias de control social que se ejercen a través de los valores y comportamientos asociados al cuerpo humano; religiosamente hablando, forman parte de los modos en que grupos humanos expresan y vehiculan su relación con la divinidad. Por lo que atañe al cristianismo naciente, esta relación se mantiene de modo muy estrecho. Es Pablo, líder de una de las tradiciones más conocidas de la primera generación de los seguidores de Jesús, quién más claramente ha abordado la analogía de estas dos dimensiones humanas y que las ha puesto en relación con el conjunto de creencias en un universo simbólico nuevo.

5.1. Amenazas culturales: la idolatría en la comida y el sexo

El contexto y el motivo por el que Pablo escribe los textos que vamos a ver y en los que utiliza el modelo tridimensional del cuerpo es una serie de amenazas que acechan a las comunidades de creyentes, especialmente de la ciudad de Corinto, y contra las cuales Pablo parece estar respondiendo. Estos peligros aparecen en los desafíos de diferentes sectores como algunos cultos místicos⁸, la pujante fuerza de algunos grupos que abogan por una presencia pública para la mujer (la “nueva mujer”)⁹, ciertos grupos de carácter

8. Como los que se describen en Corinto: Pausanias, *Graeciae descriptio* 2,2-37. Cf. L.J. Lietaert Peerbolte (2003: 56-64). Sobre los ritos de iniciación de algunos de estos en relación con las cartas paulinas, ver M. Dibelius (1973: 61-121). Cf. también M.Y. MacDonald (1994: 220). Sobre la relación con los papiros mágicos, ver A.Y. Collins (1980: 251-263).

9. Un fenómeno en gran medida provocado por el patriarcalismo y la promulgación de la *Lex Julia* de Augusto, que limitaba el papel de la mujer a la casa y a la procreación. Así, en este siglo, en las ciudades más importantes surgieron movimientos de mujeres que reclamaban autonomía, libertad, igualdad, etc. y que procuraban ejercerlas, bien en asociaciones voluntarias bien en algunos cultos, especialmente de dioses orientales. Cf. B.W. Winter (2003: 17-38) y E. Fantham (1994: 285).

ascético¹⁰, las presiones de la *Lex Julia* (Winter 2003: 40-58), ciertas instituciones familiares como el *conubium* (Yarbrough 1997: 155-156; Rawson 1991), etc. Estas amenazas parecen penetrar en la ἐκκλησία a través de ciertos comportamientos y valores que tienen una relación con el uso del cuerpo, tales como las comidas, las relaciones sexuales, la presentación pública del cuerpo y los roles de género, etc. Estas amenazas suponen un riesgo para las fronteras, la integridad y la identidad de la ἐκκλησία.

Resulta especialmente destacable la relación que parece establecer Pablo entre ciertos banquetes y algunos excesos en el comportamiento sexual, conexión que establecen también algunos autores bíblicos, como Oseas (Os 4,9-19), y grecorromanos, como Plutarco, Apuleyo, Filón, etc.¹¹. 1 Cor 10,1-22 tiene muchas similitudes con los comportamientos aludidos en 1 Cor 5,1-8 (el que vive con la mujer de su padre); 6,12-20 (relación con prostitutas); 11,2-16 (ver 1 Cor 11,17ss), donde se percibe una estrecha relación entre ciertos comportamientos sexuales y abusos en la comida y bebida (todo ello relacionado con los orificios del cuerpo). Esta misma relación Pablo la hace explícita también en Gal 5,16-24 y en Rom 13,13 (cf. 1 Tes 4,3ss), por lo que no la podemos considerar casual u ocasional.

Si leemos 1 Cor 6,12 y 10,23 nos daremos cuenta que Pablo repite la misma frase: “¡Todo me es lícito!”. En ambas ocasiones Pablo está citando una frase que ha oído entre algunos creyentes, para quienes la condición de bautizado les hacía inmunes ante cualquier trasgresión, impureza o pecado; podían hacer cualquier cosa que quisieran porque habían adquirido un estatus de pureza y de moralidad inmarcesible. En el primer caso lo dice a propósito de los que, por esa razón, frecuentaban prostitutas con descaro (1 Cor 6,12-20); en el segundo, a propósito de quienes participaban en todo tipo de banquetes y comilonas y eran vistos por todo el mundo (1 Cor 10,23-30). En ambos casos Pablo responde del mismo modo, aunque su respuesta puede resultar ambigua y confusa, como vamos a ver.

Así pues, la conexión entre los banquetes y ciertos comportamientos sexuales pone en evidencia la legitimidad y utilidad del modelo de M. Douglas sobre el cuerpo, puesto que éste parece convertirse en puerta simbólica por la que penetran algunas amenazas

10. Sobre este asunto pueden consultarse las obras de E. Schüssler Fiorenza (1983: 220-226); D.L. Balch (1983: 429-439); M.Y. MacDonald (1990: 161-181); A.C. Wire (1990) y la recensión de R. Scroggs (1992: 546-548); J.M. Gundry-Volf (1994: 105-126; 1996: 519-541); W. Deming (2004).

11. B.W. Winter (2003: 71) recoge testimonios de las llamadas “sobremesas”. Ver también B.W. Winter (2001: 82-85), con muchas citas sobre el tema. Osiris se hacía personalmente presente en los banquetes en su honor: Aelius Aristides, *Orationes* 45,27-28; cf. P.A. Harland (2003: 77). Plutarco (*Moralia* 126b, 997c) dice: “Las relaciones [sexuales] inmoderadas siguen a una comida licenciosa”; en 723a cita una reunión en Corinto (en los juegos ístmicos). Ateneo sostenía: “En los banquetes con carne no es tanto nuestro vientre que nos lleva a matar a los animales, cuanto nuestra incontinencia”: Atheneo, *Deipnosophistae* 3,97. Filón presenta una descripción muy clara de los abusos en la comida junto con excesos sexuales en las sobremesas: Filón, *De Vita Contemplativa* 48-63. Las regulaciones de las asociaciones de Zeus Hypsistos en Egipto (*PLond* 2193, línea 15: γενναλογέω) y las de los adoradores de Baco en Atenas (IG II.2 1368: κλίσις) incluyen castigos por relaciones homosexuales en el transcurso de la sobremesa de una celebración cultural: cf. *ibidem*, 75. La abstinencia de mesa es parte del rito de iniciación del culto a Isis y Osiris según Apuleyo, que supone también abstinencia de relaciones sexuales; por tanto, en él, ambas cosas van unidas: Apuleyo, *Metamorphoses* XI 23,2-3; 30,1; el banquete posterior, que duraba tres días tras la iniciación, da cuenta del aspecto festivo, y quizá desordenado, que también tenía el culto a Isis (y otros dioses): Apuleyo, *Metamorphoses* XI 24,5. Cf. R.E. Witt (1971: 164).

exteriores a la comunidad paulina. Así mismo, reclama la conveniencia de un modelo que explique el tratamiento de la amenaza a un universo simbólico en construcción.

5.2. Barreras ante la idolatría: la comida

En 1 Cor 10,21 Pablo ofrece una respuesta tajante a la posibilidad de participar en los banquetes con carne sacrificada a los ídolos: “No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios. ¿O es que queremos provocar los celos del Señor?”. Unos versículos antes (1 Cor 10,7-8) Pablo había concretado el motivo de esta exclusión: “No os hagáis ídólatras al igual que algunos de ellos como dice la Escritura: se sentó el pueblo a comer y a beber y se levantó a divertirse [cita de Ex 32,6]. Ni forniquemos como algunos de ellos fornicaron y cayeron muertos veintitrés mil en un solo día”. Para Pablo, el problema que está en el fondo no es esa comida en sí, sino la posible idolatría que conlleva. Ciertas comidas y comportamientos sexuales inadecuados son identificados con idolatría y son totalmente incompatibles con la pertenencia a la ἐκκλησία. ¿Cómo establece Pablo esta relación?

Si el cuerpo físico es imagen de la ἐκκλησία, todo lo que afecte al cuerpo físico afecta a la comunidad. Especialmente importantes son en este sentido las fronteras, los orificios del cuerpo, porque simbolizan las “puertas” de la comunidad; a través de ellos puede penetrar simbólicamente en el cuerpo comunitario la impureza o la contaminación, que son formas de idolatría. Por tanto, es lógico, de acuerdo al modelo, que las amenazas de idolatría sean atajadas simbólicamente en aquellas situaciones de riesgo en las que están implicadas las fronteras del cuerpo físico.

Estas puertas son, básicamente, dos: las comidas y las relaciones sexuales (pero también la presencia pública del cuerpo, lo que se habla, la disciplina del cuerpo, la resurrección del cuerpo, etc.) (Neyrey 1986: 129-130, 138-149). Ambas son abordadas por Pablo utilizando esta analogía: lo que entra indebidamente en el cuerpo físico contamina a todo el cuerpo social (ἐκκλησία) porque se hace una sola cosa con ello. La conexión que le lleva a Pablo a tal conclusión es teológica, como podemos ver en dos textos en los que aborda explícitamente el “tráfico” de tales “puertas”. En 1 Cor 10,16-17.21, en lo referente a las comidas dice: “... El pan que compartimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo es el pan y, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan... No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios”. En este caso, el motivo para excluir estas comidas es que no reflejan la identidad del cuerpo social (ἐκκλησία) que a su vez es reflejo del cuerpo teológico (exclusividad de la pertenencia a Cristo).

5.3. Barreras ante la idolatría: las relaciones sexuales

En 1 Cor 6,15-18 en lo referente a la πορεία dice: “¿No sabéis que quien se une a la prostituta se hace un solo cuerpo con ella? ... Más el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él. ¡Huid de la fornicación! Todo pecado que comete el hombre queda fuera

de su cuerpo; mas el que fornicar, peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis? ¿Habéis sido comprados a precio de honor!”¹². En 1 Cor 3,16-17 había subrayado el carácter comunitario de esta imagen: “¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él; porque el templo de Dios es sagrado y vosotros sois ese templo?”. En este caso, el motivo para excluir estos comportamientos sexuales es, de nuevo, que no reflejan la identidad del cuerpo físico y social que, a su vez, es reflejo del cuerpo teológico (“sois ese templo”).

La contaminación que supone para el cuerpo social un inadecuado uso de los orificios del cuerpo se convierte en idolatría por la comprensión teológica de ambos cuerpos en estrecha analogía: el cuerpo físico es “templo del Espíritu Santo” y la ἐκκλησία es el “cuerpo de Cristo”. Por tanto, el descuido de tales fronteras físicas hace que penetre la idolatría en el “templo del Espíritu Santo” y en el “cuerpo de Cristo”. Podríamos decir, pues, que el uso que hace Pablo de este modelo se sostiene en un principio sencillo: la πορεία o μοιχεία es al cuerpo físico del creyente lo que la idolatría es a la ἐκκλησία; evitando las primeras se protege la comunidad de la segunda. Así parece estar pensando Pablo cuando presenta la ἐκκλησία como un cuerpo puro, de “doncella” prometida al novio por su padre (Pablo) en varios lugares de sus cartas: 1 Cor 6,13; 2Cor 11,2-3; Rom 7,4. Esta idea explica bien, además de otras razones y quizá inicialmente, la preferencia de Pablo por el celibato: cualquier relación sexual que pueda ser concebida como violación de esta virginidad simbólica es interpretada como πορεία o μοιχεία con Cristo, por tanto como idolatría. A partir de aquí, lógicamente, Pablo intentará que esos comportamientos de riesgo sean evitados y corregidos cuando se produzcan; para ello utiliza diversas estrategias en las que están implicados comportamientos relacionados con este modelo del cuerpo.

Inversamente, Pablo utiliza este mismo modelo cuando habla de los “enfermos” en 1 Cor 11,29-30: “Pues quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condena. Por eso hay entre vosotros muchos enfermos, muchos achacosos y mueren no pocos”. Porque del mismo modo que puede penetrar en la ἐκκλησία la contaminación (como idolatría) por el descuido de los orificios del cuerpo físico (μη διακρίνων τὸ σῶμα: 1 Cor 11,29), inversamente, puede entrar en el cuerpo físico la contaminación (como enfermedad) por el descuido de las fronteras simbólicas del cuerpo social (ἐκκλησία) y del cuerpo teológico (cuerpo de Cristo). Por tanto, para Pablo, este modelo funciona en ambas direcciones: bloqueando o permitiendo el paso de la contaminación de un cuerpo a otro, bien la idolatría, bien la enfermedad, gracias a la identificación simbólica que comparten (Martín 1995: 163-197).

Así pues, las cuestiones que Pablo aborda en 1 Cor relacionadas de un modo u otro con el cuerpo parecen directamente vinculadas con este modelo y revelan una correlación entre tres niveles de realidad: física, social y teológica. Los comportamientos involucrados (comidas y relaciones sexuales, fundamentalmente), por su sentido simbólico, se convierten en posibles puertas de entrada de la contaminación a través del cuerpo físico

12. En ambos casos Pablo recurre a citas del AT para confirmar su teoría: Ex 32,6; Nm 21,5-6; 25,1-9 en el primero; Gn 2,24 en el segundo.

de los creyentes, en forma de idolatría. Así mismo, tienen una doble implicación en este proceso: generan identidad y son signo de la identidad. El uso y control del cuerpo físico genera identidad y simboliza la identidad de la ἐκκλησία; no es una mera cuestión física o personal porque afecta directamente al cuerpo social y teológico¹³.

5.4. Apertura de fronteras: las comidas y el sexo tienen otros valores y funciones

Sin embargo, en otros textos Pablo parece utilizar otros principios y razones que le llevan a valoraciones diferentes de las comidas y relaciones sexuales. En 1 Cor 8,1-13 Pablo ofrece su respuesta a una pregunta (que sin duda llevaba una afirmación implícita) de un grupo de creyentes de Corinto. Éstos, apelando al principio del monoteísmo estricto en el que creían todos los seguidores de Jesús, desmontan sutilmente la estrecha relación que Pablo (y otros) había establecido entre comidas e idolatría. Su argumento es sencillo: si es cierto que solo existe un Dios, el Dios Padre de Jesús, todos los demás seres, aunque se les llame dioses, en realidad no son dioses, no tienen ningún valor y, como consecuencia, ningún comportamiento (como, por ejemplo, una comida en honor de tales dioses) podía ser considerado idolatría o tener significado alguno, ni religioso, ni social, ni personal. En otras palabras, cualquier creyente en Cristo, por el hecho de afirmar el monoteísmo estricto de Jesús, debería poder participar en cualquier banquete público, aunque fuese en honor de una divinidad, porque no significaba idolatría. Pablo debe aceptar ese argumento porque es intachable; y, de hecho, lo hace (1 Cor 8,1-6), aunque con matices.

Efectivamente, aporta un punto de vista diferente: como no todos los creyentes de Corinto eran capaces de ese ejercicio de racionalización para desprender a los banquetes rituales de su valor religioso y cultural, Pablo debe desarrollar más el argumento que hemos descrito más arriba para ofrecer una respuesta que pueda ser aceptada por unos y otros (“fuertes” y “débiles”). Así, en vez de quitarle todo el valor a las comidas como aperturas simbólicas por las que penetra la impureza, las presenta como una oportunidad para expresar los valores éticos del grupo, como espacio y tiempo en los que los creyentes deben manifestar su peculiar identidad y valores morales. En otras palabras, Pablo sustituye el binomio pureza-impureza que estaba asociado culturalmente a las comidas por el de moral-inmoral. Esto es lo que hace, en el ejemplo que estamos viendo, inmediatamente después de aceptar el argumento de sus contrarios: si bien es cierto, parece decir Pablo, que una comida (aunque sea de carácter sagrado pagano con contenido cultural) no puede contaminar a quien lo come con la conciencia de que no tiene ningún valor idólatrico, es igualmente cierto que ese hecho puede provocar un daño a quien dentro del grupo de los creyentes es incapaz de privar a esa comida de su sentido cultural. En tal caso, insistirá Pablo, lo que “contamina” no es la comida, sino el daño infligido a otra persona, la ruptura de los lazos fraternos, la destrucción de la cohesión comunitaria; es decir, el descuido de la ética comunitaria, la inmoralidad de dañar al cuerpo social, al grupo (ἐκκλησία).

13. En Ap 2,18-29, una o dos generaciones más tarde que los textos que hemos estudiado, vuelve a aparecer esta relación entre comida, sexo e idolatría.

De este modo, Pablo cambia los parámetros que determinan qué contamina al cuerpo físico y, por ende, al cuerpo social, pero mantiene el mismo modelo antropológico que ofrece la lógica de tal conexión: el modelo tridimensional del cuerpo. Ya no contamina un alimento determinado porque se considere impuro, ni al cuerpo físico ni al cuerpo social. Al cuerpo físico le contamina aquel comportamiento que rompe la ética del grupo, del cuerpo social. Por lo tanto, el mecanismo que Pablo establece mantiene la misma comunicación simbólica de las tres dimensiones del cuerpo (físico, social y teológico) pero lo que afecta a los demás es de carácter ético no físico. Este es el argumento que Pablo defiende en 1 Cor 8,6-13 y 1 Cor 10,23-33.

Respecto a las relaciones sexuales nos encontramos con una respuesta similar, aunque con algunas salvedades. Igual que en el caso de las comidas, también le escriben a Pablo unos creyentes de Corinto preguntándole que aclare algunos aspectos poco claros respecto a las relaciones sexuales. En los textos anteriores hemos visto que Pablo había sido muy tajante con ciertos comportamientos prohibiendo, por ejemplo, la costumbre de frecuentar prostitutas porque ese comportamiento contaminaba al grupo (cf. 1 Cor 6,12-20). Algunos habían entendido que Pablo estaba totalmente en contra de todo tipo de relaciones sexuales, incluso dentro del matrimonio; éstos le escriben una carta pidiéndole que aclare este punto. En 1 Cor 7,1-8 Pablo responde que no, que no son las relaciones sexuales lo que contaminan sino, de nuevo, aquellas que ignoran, humillan o descuidan a la otra persona.

En este punto Pablo muestra una buena dosis de lucidez y de valentía, exigiendo a los varones que cuenten en todo momento con sus parejas para tomar decisiones que afectan a la vida sexual de ambos (algo que no existe así en ningún otro lugar de la literatura contemporánea a Pablo). Pablo les llega a decir a los varones: “el varón no posee su propio cuerpo, sino su mujer”; y lo mismo dice a las mujeres: “las mujeres no poseen su propio cuerpo sino su marido” (1 Cor 7,4). Esta segunda parte era muy común, pero nunca se lee fuera de aquí dicho del varón (Thiselton 2000: 493-495 y 503-506). Esta práctica choca de frente con la valoración romana de la sexualidad, según hemos visto antes, que se había convertido en un modo de mostrar el estatus, el poder y el dominio de unos sobre otros. Pablo, por tanto, muestra que lo que contamina al cuerpo no es una determinada relación sexual (fuera o dentro del matrimonio, homosexual o heterosexual,...) sino el comportamiento ético, el modo como cada persona vive su sexualidad en función del otro, los valores que expresa en ella, si expresa con ello lo que ha descubierto en el Dios de Jesús o expresa los valores hegemónicos (idolátricos) de la opresión, el dominio y la humillación del otro¹⁴.

La misma valoración merecería la permisividad de Pablo respecto del divorcio, por ejemplo de las mujeres (cuyas posibilidades para ello eran mucho menores que las de los varones), a las que permite que vivan de nuevo libres en determinadas condiciones (cf. 1 Cor 7,10-11 y 7,12-16) (MacDonald 1990: 161-181), o la de la soltería para las mujeres, jóvenes o viudas (cf. 1 Cor 7,39-40). Por otra parte, aunque merecería un tratamiento específico, también podríamos entender desde aquí las referencias que Pablo da sobre dos tipos de comportamientos de incierto perfil: los *μαλακοὶ* y los *ἀρσενοκοῖται* (cuya traducción resulta muy difícil, aunque tiene que ver, seguramente, con el intercambio de roles en las relaciones sexuales: mujeres que ejercen de varones y

14. Cf. J.D. Crossan y J.L. Reed (2006: 320-321); A. Richlin (1983: 55).

varones que ejercen de mujeres)¹⁵. Pablo subraya con mucha más fuerza la consideración del otro (especialmente del débil, sea mujer, joven, esclavo o víctima de abusos) también en la valoración de las relaciones sexuales; quizá, si se hiciera una lectura desde esta perspectiva se evitarían lecturas anacrónicas y dogmáticas que han prevalecido durante mucho tiempo.

En esta línea, podríamos mencionar un dato que muestra la evolución en la comprensión de las diferentes partes del cuerpo y, paralelamente, una valoración distinta del grupo humano al que pertenece. En 1 Cor 12,12-26 Pablo hace una jerarquización de los miembros del cuerpo, dando prioridad “a los miembros más débiles”, es decir, “las partes deshonrosas (ἀτιμος)” (1 Cor 12,22-23), sobre las partes más “honorables (τιμή)” como la cabeza. Como hemos visto antes Mary Douglas (1978: 94) había descubierto en sus estudios de campo que “la relación de los pies con la cabeza, el cerebro con los órganos sexuales, la boca con el ano... expresa los esquemas básicos de la jerarquía”. Esta idea resalta, especialmente, cuando constatamos que los discípulos de Pablo, años más tarde, reflejaron una valoración completamente diferentes de las partes del cuerpo en Col 2,19 (cf. Ef 4,15-16), donde el órgano más importante, sin comparación posible, era la cabeza que debía dominar y regir a todos los demás. Parece lógico, por tanto, este cambio de valoración de las diferentes partes del cuerpo físico cuando el grupo, en su evolución y necesidad de adaptación el contexto, requirió de estructuras más formales de gobierno y de formas de control social más jerárquicas; un modo como esta necesidad se expresó fue el mayor control del cuerpo y su jerarquización simbólica (Gil Arbiol 2010a: 73-105).

6. CONCLUSIÓN

Aunque los primeros cristianos parezcan ambiguos y confusos en el modo de abordar los temas relacionados con la comida y la sexualidad, hemos visto que un modo útil de intentar comprender estos temas es a partir del modelo tridimensional del cuerpo desarrollado por Mary Douglas. De acuerdo a este modelo, Pablo, de quien más hemos hablado, parece utilizar la imagen del cuerpo en tres dimensiones estrechamente relacionadas de modo dialéctico: física, social y teológica. La tercera es la que crea y mantiene la identidad de la segunda (cuerpo social) y de la primera (cuerpo físico). Puesto que la ἐκκλησία es cuerpo de Cristo, ésta debe mantener su identidad evitando que la idolatría penetre en ella; para ello (entre otros modos), cada creyente debe cuidar de su propio cuerpo físico evitando que la contaminación penetre en él, especialmente a través de los orificios del cuerpo. Este es el motivo por el que Pablo identifica ciertos comportamientos personales como idolatría y, para evitarlos, recuerda continuamente que son “templo del Espíritu” y “cuerpo de Cristo”.

Sin embargo, los primeros cristianos, con Pablo a la cabeza, fueron más allá; no se limitaron a utilizar este modelo para impedir que el grupo perdiera identidad. Sobre todo, defendieron la necesidad de mostrar, tanto en las comidas como en las relaciones sexuales, unos valores que los hacían originales y novedosos. Así, al cuerpo físico

15. Para ver la problemática compleja que encierran los comportamientos a los que se refieren los autores contemporáneos a Pablo cuando hablan de μαλακοὶ y los ἀρσενικοὶται, ver J.H. Elliott (2004: 17-40).

le contaminan aquellos comportamientos que rompen la ética del grupo, del cuerpo social; lo que “contamina” no es una determinada comida, alimentos o un tipo de relaciones sexuales, sino el daño infligido a otra persona, la ruptura de los lazos fraternos, la destrucción de la cohesión comunitaria, el abuso y la humillación del otro; es decir, el descuido de la ética comunitaria, la inmoralidad de dañar al cuerpo social, al grupo (ἐκκλησία).

BIBLIOGRAFÍA

- BALCH, D.L. (1983): “1 Cor 7:32-35 and Stoic Debates about Marriage, Anxiety, and Distraction”, *Journal of Biblical Literature* 102 (3): 429-439.
- COLLINS, A.Y. (1980): “The Function of “Excommunication” in Paul”, *Harvard Theological Review* 73 (1-2): 251-263.
- CROSSAN, J.D. y REED, J.L. (2006): *En busca de Pablo: el Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. Estella, Verbo Divino.
- DEMING, W. (2004): *Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*. Grand Rapids, Eerdmans.
- DIBELIUS, M. (1973): “The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites”, en F.O. Francis y W.A. Meeks (eds.), *Conflict at Colossae*: 61-121. [S.L.], Society of Biblical Literature.
- DOUGLAS, M. (1978): *Simbolos naturales*. Madrid, Alianza.
- (1991): *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI en España.
- (1996): “The Abominations of Leviticus”, en M. Douglas (ed.), *Community, Identity and Ideology*: 119-134. Winona Lake, Eisenbrauns.
- ELLIOTT, J.H. (2004): “No Kingdom of God for Softies? or, What Was Paul Really Saying? 1 Corinthians 6: 9-10 in Context”, *Biblical Theology Bulletin* 34 (1): 17-40.
- FANTHAM, E. (1994): *Women in the Classical World: Image and Text*. New York-Oxford, Oxford University Press.
- FREDRICK, D. (2002): “Mapping Penetrability in Late Republican and Early Imperial Rome”, en D. Fredrick (ed.), *The Roman Gaze: Vision, Power, and the Body*: 236-262. Baltimore-London, Johns Hopkins University Press.
- GIL ARBIOL, C. (2006): “La construcción de la EKKLĒSIA a través de los comportamientos sexuales y familiares en 1 Cor”, en S. Guíjarro Oporto (ed.), *Los comienzos del Cristianismo*: 143-159. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- (2008a): “De la casa a la ciudad: criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1Cor”, *Didaskalia* 38: 17-50.
- (2008b): “La Dimensión Política de las Comunidades Paulinas: Cuerpo, Casa, Ciudad en Aristóteles y Pablo”, en C. Bernabé y C. Gil Arbiol (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*: 283-305. Estella, Verbo Divino.
- (2010a): “La evolución de la imagen del cuerpo en la tradición paulina y sus consecuencias sociales y eclesiales”, *Estudios Bíblicos* 68 (Journal Article): 73-105.
- (2010b): “Modelos culturales para comprender a Pablo”, *Medellín* 36 (143): 415-427.

- GUNDRY-VOLF, J.M. (1994): "Celibate Pneumatics and Social Power: On the Motivations for Sexual Asceticism in Corinth", *Union Seminary Quarterly Review* 48 (3-4): 105-126.
- (1996): "Controlling the Bodies: A Theological Profile of the Corinthian Sexual Ascetics (1 Cor 7)", en R. Bieringer (ed.), *Corinthian Correspondence*: 519-541. Leuven, Leuven Univ Press, Peeters.
- HARLAND, PH.A. (2003): *Associations, Synagogues and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*. Minneapolis, Fortress.
- JENSON, PH.P. (1992): *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*. Sheffield, JSOT Pr.
- LIETAERT PEERBOLTE, L.J. (2003): *Paul the Missionary*. Leuven, Peeters.
- MACDONALD, M.Y. (1990): "Women Holy in Body and Spirit: The Social Setting of 1 Corinthians 7", *New Testament Studies* 36 (2): 161-181.
- (1994): *Las comunidades paulinas*. Salamanca, Sígueme.
- MARTIN, D.B. (1995): *The Corinthian Body*. New Haven-London, Yale University Press.
- MAUSS, M. (1971): "Técnicas y movimientos corporales", en M. Mauss y C. Lévi-Strauss (eds.), *Sociología y antropología*: 337-356. Madrid, Tecnos.
- MIQUEL PERICÁS, E. (2009): *Jesús y los espíritus*. Salamanca, Sígueme.
- NEYREY, J.H. (1986): "Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents", *Semeia* 35: 129-170.
- OSIEK, C. (2003): "Female Slaves, Porneia, and the Limits of Obedience", en D.L. Balch y C. Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*: 255-274. Grand Rapids, Eerdmans.
- PESCE, M. y DESTRO, A. (2002): "I 'corpi' sacrificali: smembramento e rimembramento. I presupposti culturali di Rom 12,1-2", en L. Padovese (ed.), *Atti del VII simposio di Tarso su s. Paolo Apostolo*: 85-113. Roma, Univ. Pont. Antonianum.
- RAWSON, B. (1991): *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*. Canberra-Oxford, Humanities Research Centre, Clarendon Press.
- RICHLIN, A. (1983): *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*. New Haven-London, Yale University Press.
- RIVAS REBAQUE, F. (2005): *Defensor pauperum: los pobres en Basilio de Cesarea: homilias VI, VII, VIII y XIVB*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1983): *In Memory of Her*. London, SCM Press.
- SCROGGS, R. (1992): "The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric", *Journal of Biblical Literature* 111 (3): 546-548.
- THISELTON, A.C. (2000): *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Carlisle, W.B. Eerdmans, Paternoster Press.
- TREGGIARI, S. (1991): *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian* (pp. xv, 578 p.). <<http://hdl.handle.net/2027/heb.01470>> [cons. 12-09-2014].
- VEYNE, P. (2010): *Sexo y poder en Roma*. Barcelona, Paidós.
- WALTERS, J. (1997): "Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought", en J.P. Hallett y M.B. Skinner (eds.), *Roman Sexualities*: 29-43. Princeton, Princeton University Press.
- WINTER, B.W. (2001): *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids, W.B. Eerdmans.

- (2003): *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*. Grand Rapids, W.B. Eerdmans Pub.
- WIRE, A.C. (1990): *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis, Fortress Press.
- WITT, R.E. (1971): *Isis in the Graeco-Roman World*. Ithaca, Cornell University Press.
- YARBROUGH, O.L. (1997): "Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7", *Journal of Biblical Literature* 116 (1): 155-156.