

EL «LUGAR» DE LAS MUJERES
Y EL CRISTIANISMO DE LOS ORÍGENES

CARMEN BERNABÉ
Universidad de Deusto

RESUMEN:

Este artículo hace un recorrido por los dos siglos que duró la conformación del cristianismo, para analizar cuál fue el lugar y el papel de las mujeres en las comunidades, las funciones y servicios o ministerios que ejercieron, el papel que tuvieron en ellas y en la extensión del cristianismo, en un momento en el que los ministerios estaban siendo definidos, y el proceso de institucionalización de las formas organizativas avanzaba. El artículo hace ver cómo los esquemas culturales patriarcales influyeron en que este proceso necesario de institucionalización acabara «poniendo a las mujeres en su lugar», en el que los esquemas culturales decían que debía ser, y silenciándolas. Se aportan testimonios que demuestran que el proceso fue más complejo, lleno de resistencia y que hubo lugares donde el impulso contracultural de Jesús duró más tiempo. Desde testimonios posteriores se puede entender mejor lo que dicen algunos textos primitivos.

Palabras claves: cristianismo de los orígenes, ministerios, mujeres, género, lugar imaginado, valores contraculturales del reino de Dios, silenciamiento femenino, prótatis, diákonos, profetisas, ancianas, misioneras, iglesias domésticas, lugar de la mujer, autoridad.

ABSTRACT:

This article makes a journey through the two centuries that the formation of Christianity lasted. The objective is to analyze what was the place of women in the communities; the functions and services or ministries they exercised, and the role they had in the extension of Christianity. In that time, the ministries were in process of definition. The process of institutionalization of them and of the organizational forms are not be concluded yet.

The article shows how patriarchal cultural schemes influenced this necessary institutionalization process until they ended up silencing and «putting women in their place», in what the cultural schemes said they should be. Testimonies are provided that show that the process was more complex, full of resistance, and that there were places where Jesus' countercultural impulse lasted longer. From later testimonies one can better understand what some early texts say.

Main arguments: Christians Origins, feminine ministries, gender, imagined place, kingdom of God's countercultural values, female silencing, prostatis, diakonos, prophetesses, elderly women, missionaries, house churches, women's place, authority.

PUNTO DE PARTIDA: UNA CONSTATACIÓN

En los últimos años el tema de las mujeres en el cristianismo de los orígenes es recurrente, tanto en conferencias como en artículos y libros. Este hecho puede ser tomado como una moda de interés sectorial para un colectivo concreto, las mujeres; pero también puede ser visto como un síntoma que pone de manifiesto una situación más compleja y general, una situación carencial que necesita ser tomada en cuenta y reparada por el beneficio de la Iglesia y la sociedad. Al igual que pasa con la historia de la vida cotidiana, se trata de recuperar parte de la historia total que ha quedado invisibilizada y silenciada.

Pero, ¿por qué seguir estudiando y hablando de los orígenes del cristianismo, de un tiempo pasado, cuando aquellos eran tiempos tan diferentes en cultura, en ideas, en comprensión de las relaciones entre los sexos? Hay muchas personas que no ven sentido al hecho de seguir estudiando y dedicando tantos esfuerzos al estudio de los Orígenes del cristianismo, ni a buscar el lugar de las mujeres en ellos. Piensan que se buscan legitimaciones para algo que la evolución histórica y humana ha hecho evidente y que lo que toca es asumir lo que la humanidad va descubriendo como plenamente humanizador. En el caso de las mujeres, la igualdad con los varones, la consideración de personas adultas y lo que ello conlleva.

Pero, lo que se pretende con el estudio de los orígenes cristianos y el papel de las mujeres en ellos es algo más. Volvemos la mirada a los orígenes del cristianismo como momento fundante y privilegiado. Este mirar hacia atrás no tiene como objetivo hacer arqueología textual o repetir de forma mimética lo sucedido allí; el objetivo es descubrir actitudes, opciones transidas por la historicidad, oportunidades ahogadas por las circunstancias. Pero eso nos obliga a leer y a interpretar el texto teniendo en cuenta la diferencia histórica y cultural que hay entre el entonces y el ahora. Podemos abandonarlos, en una postura cómoda e irresponsable, de «adanistas» ilusos, o bien podemos acercarnos a

ellos sabiendo que su interpretación supone un esfuerzo hermenéutico difícil pero imprescindible para cada momento.

Resulta llamativo que el cristianismo se visibilice hoy como una religión de varones, cuando, en sus inicios, los paganos lo consideraban poco digno de crédito debido, precisamente, a la gran presencia femenina en las comunidades y al protagonismo que tenían en ellas. De hecho, solo mediado ya el s. II comenzaron los varones cultos a hacerse cristianos. Unos varones educados, sobre todo en leyes, y socializados en unos esquemas culturales greco-helenistas que iban a tener una gran repercusión en el proceso de institucionalización del cristianismo, en la definición de la Iglesia como una institución pública y del lugar de cada uno en ella.

Celso, un escritor pagano acusaba al cristianismo de que no poder ni querer «persuadir más que a necios, plebeyos y estúpidos, esclavos, mujeres y chiquillos» (C. Celso III, 44), y de otorgar a las mujeres un protagonismo sospechoso, debido a que aprovechaban sus habitaciones (la parte destinada a ellas en ciertas casas) para expandir «tan nefasta superstición», ya que solo las mujeres cristianas podían entrar en aquellas dependencias femeninas para predicar el evangelio sin llamar la atención (C. Celso III 50.55). Sin embargo, las huellas de su labor, y la importancia de su papel en la extensión del cristianismo, así como su palabra y sus ideas han quedado severamente cercenadas. No parece que las mujeres en el cristianismo primitivo fueron meras receptoras de lo que hacían los varones creyentes¹.

1. INTERPRETACIÓN Y LA CRÍTICA IDEOLÓGICA

Debe comenzarse esta exposición con unas consideraciones muy importantes para el estudio e interpretación de los textos. Nadie se acerca a un texto ni mira al pasado desde la objetividad plena; siempre se mira atrás y se reflexiona de forma situada, desde un lugar social y/o simbólico. Se hace memoria desde el presente y para el futuro. Por eso, lo mejor es hacer consciente y poner de manifiesto el propio lugar. En lo que atañe a esta conferencia, se hace desde el interés por

¹ La bibliografía sobre el tema ha crecido muchísimo. Existe una colección, *La Biblia y las mujeres*, donde expertas de todo el mundo escriben sobre los diversos aspectos del tema a lo largo de los siglos. Se trata de una colección que se edita en cuatro idiomas y que en español, es editada por Verbo Divino.

la consideración comunitaria de las mujeres y su estatuto de adultas en ella, pero también por la comunidad eclesial en su conjunto, llamada a ser una comunidad de bautizados, iguales en la diversidad, para quienes el texto debe seguir siendo palabra viva, interpelante y liberadora. Para que lo sea y los creyentes puedan hacer la experiencia de encuentro liberador con el Dios que nos sale al paso y se revela en Jesucristo, es para lo que se emprende la tarea interpretativa².

Según el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica (1993), la *Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (IBI), interpretar un texto supone de dos pasos o movimientos: el primero, de ida al texto para conocer el sentido originario del texto, aquel que sus primeros destinatarios en su contexto, consideraron una buena noticia liberadora; y una segunda, de vuelta al hoy comunitario para preguntar cómo proclamarlo hoy para que lo siga siendo. Este segundo paso es posible porque aquel sentido originario-originante tenía un plus de sentido que permite seguir actualizándolo en nuevas circunstancias (como sucede con los textos clásicos con hondura humana). Los dos pasos son imprescindibles.

Para alcanzar el objetivo del primer movimiento, el sentido originario-originante (también llamado literal, pero no literalista), se emplean los métodos críticos de análisis de los textos.

Estos métodos críticos, además de analizar el texto, introducen la historicidad en la consideración del texto al que sitúan en su contexto. Esto implica, como dice la *Dei Verbum* 12, tener en cuenta las formas de decir, narrar y pensar de los autores sagrados. Precisamente los «modos de pensar ha sido un aspecto fundamental, pero poco desarrollado. Es necesario tenerlo en cuenta, en el primer paso: la exégesis, donde el análisis del contexto y los esquemas culturales es algo imprescindible para poder entender el texto en su contexto; pero también en el segundo: la hermenéutica o actualización para el hoy comunitario, donde se debe hacer la crítica ideológica, pues esta labor supone tener en cuenta necesariamente la distancia, el contexto histórico y cultural donde fueron escritos los textos fundantes del cristianismo y las grandes verdades que transmiten sus relatos. Del éxito de esta tarea depende que no pasen desapercibidas o sean tergiversadas las grandes verdades de la fe y el sentido último de la existencia al que los relatos apuntan.

Los roles de las mujeres creyentes de los orígenes han de entenderse en el contexto socio-cultural de aquella época si se quiere apreciar su

² Sandra Schneiders, *The Revelatory Text* (San Francisco: Harper Collins, 1991).

verdadero significado y alcance, o las razones de sus limitaciones, con el fin de no confundir los condicionamientos histórico-culturales con la voluntad divina, al estilo de lo que, como veremos, hacían algunos clásicos que ponían a los dioses como garantes de su división según el sexo del lugar y función de cada varones y mujeres.

2. LA NOCIÓN DE GÉNERO Y SU UTILIDAD EN EL CONOCIMIENTO DE LAS FORMAS DE PENSAR

Tener en cuenta o preguntarse por las formas de pensar de los escritores supone preguntarnos por los esquemas culturales que sostenían su forma de interpretar la realidad; en concreto, por aquellos que determinaban el lugar y la función de las mujeres. Habrá que preguntarse si el mensaje de Jesús supuso una novedad liberadora respecto a ellos y si las comunidades del cristianismo de los orígenes los asumieron o los modificaron y en qué aspectos. De esa forma, será más fácil hacer la actualización necesaria y ver si nos aporta luz para el hoy comunitario y eclesial.

Tanto el acercamiento feminista³ que hace preguntas al texto, como la reflexión que han aportado los llamados «estudios de género» nos aportan conocimientos imprescindibles.

El género, es un concepto que alude a la forma cultural en que se construye la diferencia sexual⁴. Cada sociedad, en diferentes momentos de la historia, conforma el modelo de mujer y varón ideal, el modelo normativo desde el que se juzga lo apropiado o no en las conductas de las mujeres y varones reales. Este modelo normativo ha sido construido y transmitido tanto por los varones desde sus posiciones de poder, como por las mujeres que lo han introyectado y han colaborado a su propagación, enseñanza y aplicación sancionadora en caso de no cumplimiento.

a) Los esquemas culturales greco-romanos que heredan los cristianos

El cristianismo primitivo, en su proceso de conformación, no solo hereda la revolución de valores que suponía el anuncio del reino de

³ Acercamiento que está contemplado en el documento de la Pontificia comisión bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (IBI).

⁴ Lo cual es algo diferente a la posibilidad de elegir el sexo al gusto de cada cual, como a veces se ha dicho.

Dios que proclamaba y hacía ya presente Jesús de Nazaret, sino también la «ideología»⁵ sobre la «mujer y el varón» normativos del pensamiento clásico greco-romano. Son uno de los esquemas culturales más importantes desde donde se mira e interpreta la realidad, antes y ahora.

Comencemos con una cita de Musonio Rufo (s. I) que retoma lo dicho por Jenofonte en su *Economía* (s. IV a.C.), para: «*Creo que los dioses designaron que el trabajo y la supervisión dentro de casa fuera tarea de las mujeres, mientras la de fuera de casa lo sea de los hombres (7,23). Porque dios hizo el cuerpo y el alma del hombre más capaz para soportar el frío y el calor de los viajes y del servicio militar, por eso le ha asignado el trabajo en el exterior. Dios dio a la mujer un cuerpo menor capaz de soportar esas durezas..., por eso creo que les asignó el trabajo en el interior de la casa. Con esto en mente dios hizo instintivo para las mujeres el cuidado de los niños y se lo dio por tarea, y él les proveyó con más cariño por los niños que al hombre... Cualquiera que haga algo contrario a la naturaleza que dios le dio, es muy posible que su desorden no escape de la atención de los dioses y que pague el castigo por ignorar su tarea propia o hacer el trabajo de las mujeres*»⁶ (Jenofonte, *Peri oikonomia* 7.21-24. 31 s. IV a.C.).

Esta cita es una de las muchas que podríamos proponer. Nos permite detectar ciertas operaciones intelectuales que se utilizan para construir «la mujer normativa» o «el varón normativo» entonces y ahora. El autor del pasaje trata de justificar que la casa y la crianza de los hijos son el lugar y la función atribuidas a las mujeres por voluntad de los dioses que lo dejaron inscrito en la naturaleza (esfuerzos, fatigas, rigores, dolores del mundo externo que las mujeres no podrían soportar); de esta observación física —un poco miope sin duda— se hace una ley universal y atemporal (sin historia), fundamentada en la naturaleza y sacralizada al ser atribuida a la voluntad de los dioses, pretendiendo así presentarla como una verdad eterna e indiscutible⁷.

⁵ A ello ha contribuido la forma de presentarlo: algo natural (inscrito en la naturaleza), universal y querido por Dios y, por lo tanto, atemporal y a-histórico. Estas características hacen de esa presentación tradicional una ideología, la verdadera ideología de género, la que se niega a considerar y aceptar el papel de la cultura en la creación de la mujer y el varón normativos.

⁶ Mary R. Lefkowitz/ Maureen B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome. A Source Book in Translation* (Baltimore: John Hopkins University Press 1993) 53.199.

⁷ Esta atribución de lugares y tareas que encontramos en el pensamiento grecorromano y que influyó tanto en la conformación del cristianismo, es parte de una concepción de la realidad que la entendía compuesta y dividida en dos series de elementos opuestos y

Existía, por tanto, un constructo intelectual, un esquema mental determinado culturalmente, sobre la forma en que, por «voluntad de los dioses», la naturaleza había determinado el lugar y función de cada una de las personas según el sexo, pero también según estado y lugar social de nacimiento: varones libres, mujeres, niños o esclavos. Este constructo era una forma de interpretar el mundo que se aprendía en la socialización primera y que influía de forma inconsciente a la hora de establecer el orden social y político que comenzaba en la casa-familia como núcleo de la ciudad y seguía en el ordenamiento de ésta a la que se entendía como casa-familia de casas-familias.

Este constructo tenía consecuencias prácticas y graves puesto que configuraba las relaciones y las vidas de las personas, tanto en el ámbito doméstico como en el político, como se puede apreciar en la siguiente cita de Aristóteles, al hablar del gobierno de la casa-familia en su obra «Política»: «*Sobre el gobierno de la casa-familia (oikos) ya hemos visto que hay tres partes: una es el gobierno de los amos sobre los esclavos (al que se define como despótico), otra la del padre y la tercera la del esposo. El esposo y padre gobierna a la mujer y a los hijos, que son libres, pero en los dos casos la forma de gobierno es diferente. Mientras sobre la esposa el gobierno es de tipo constitucional (aunque se subrayaba que la desigualdad entre ambos era permanente, al contrario que la que existía entre ciudadanos), la forma de gobierno sobre los hijos es regia... Pues lo masculino es por naturaleza más apto para mandar que lo femenino, del mismo modo que el mayor en edad y madurez es superior al joven e inmaduro*» (I, 12.1258a-b).

Como decimos más arriba, en el s. I d.C., estas ideas seguían conformando la forma de mirar y entender la realidad. Pueden leerse, con pequeñas variaciones, en las obras de diferentes autores del tiempo.

Es necesario notar que este constructo cultural sobre la «naturaleza» especial e «inferior» de «la mujer»⁸ respecto al varón, era mantenido, sobre todo, por los varones de la élite y tenía consecuencias socio-po-

jerárquicamente ordenados (luz-oscuridad; seco-húmedo; espíritu-materia; activo-pasivo; racional-pasional/irracional; etc.) donde el primer elemento era considerado positivo y atribuido a los varones, mientras el segundo era negativo y femenino. Influyó mucho y ha perdurado hasta nuestros días de una forma u otra.

⁸ El femenino singular esencializa, uniformiza y construye la «mujer» y al «varón» normativos, por eso actualmente se habla de las mujeres y los varones.

líticas: 1) la necesidad de estar siempre representadas⁹ y sometidas al varón y a su razón superior, por lo que pasaban de la patria potestad del padre a la del marido; 2) aunque hubiera excepciones, en general eran consideradas incapaces de representar o representarse, de enseñar o de juzgar en el ámbito público-político y les estaban vetados, la asamblea, el tribunal de justicia y el ejército; 3) el que se fijara su destino en las labores reproductivas y de cuidado del linaje, y su lugar propio en el hogar, el espacio doméstico. El espacio político era el de los varones, sobre todo los ciudadanos libres, que dirigían y organizaban la vida y la suerte de todos los demás. Esta construcción de la mujer normativa, de su naturaleza, lugar, función y destino se legitimada atribuyéndola a la voluntad de los dioses, interpretada por los varones. El lugar, físico y simbólico, hetero-atribuido determinaba la vida y el horizonte de posibilidades, las funciones y la identidad de las mujeres.

Por otra parte, como veremos, hay que tener presente que la realidad es siempre más amplia y compleja que lo que aparece en los textos que han pervivido; textos que, en su mayoría, fueron escritos por varones de la élite, en general con valores e ideales muy tradicionales que trataban de inculcar, aunque muchas veces la realidad no era como ellos deseaban. Textos de escritores greco-romanos clásicos nos permiten conocer la forma en la que aquellos imponían su visión del varón y la mujer ideales y de las relaciones que, según ellos, debían darse entre ambos sexos: tratados de filosofía, ética o política, o relatos ejemplarizantes en los cuales introducían los modelos deseados y las prohibiciones de aquellos que se desviaba de ellos¹⁰. Sin embargo, cuando algo se prohíbe es porque se hace, o cuando se intenta inculcar ciertos comportamientos y valores es porque la realidad los discute.

Desgraciadamente, las mujeres, como los movimientos contraculturales, apenas han dejado testimonios escritos y solos podemos tener una noción de los mismos de forma indirecta: mediante los escritos de quienes trataban de imponer su visión de la realidad y su construcción de «la mujer ideal y normativa».

⁹ Ser mujeres en la Iglesia hoy, en la práctica, supone ser consideradas menores de edad a perpetuidad, por razón del sexo. Al igual que pasaba en la antigüedad greco-romana, allí donde se decide el destino y organización de la comunidad, las mujeres están siempre representadas y no pueden representar.

¹⁰ Son muy clarificadoras al respecto las historias de matronas de la «edad de oro» romana que cuenta Plinio, con la intención de introyectar los valores deseados en las mujeres de su tiempo que, como sabemos por otras fuentes, tenían otras aspiraciones.

Al estudiar el lugar y el papel de las mujeres en el cristianismo de los orígenes hay que tener en cuenta el contexto socio-histórico del mundo greco-romano en el que se desarrolló el cristianismo como religión separada del judaísmo.

3. EN EL ORIGEN DEL CRISTIANISMO: JESÚS DE NAZARET Y EL ANUNCIO DEL REINO DE DIOS Y SU «REVOLUCIÓN DE VALORES»

Dado que Jesús de Nazaret no pretendió fundar una religión diferente al judaísmo sino reformar esta última, hay quien niega que él deba ser incluido en lo que se denomina el cristianismo de los orígenes. Sin embargo, él inició un movimiento que, tras su muerte y la experiencia pascual, pervivió y siguió un proceso de transformación que desembocó en el «cristianismo», como sistema religioso separado del judaísmo; un movimiento que se remitía a él como origen y fundamento. Por eso, pienso que debe ser considerado como parte del proceso de conformación del cristianismo, como fundamento y origen al que cada generación durante ese proceso volvía para actualizar su mensaje y el significado de su persona en su «hoy» particular. Ese proceso de conformación del cristianismo, según la mayoría de los expertos, duró los dos primeros siglos.

El movimiento de renovación intrajudía que Jesús reunió en torno a sí había comenzado con su anuncio de que el reino de Dios estaba llegando y su presencia liberadora ya podía ser experimentada, siempre que se aceptara hacer la *metanoia* (conversión) que pedía. Este término connota girarse, darse la vuelta y, con ello, adquirir un cambio de perspectiva, un cambio de lugar desde el que mirar la realidad. El término *reino de Dios* evoca un lugar. Los lugares que habitan los seres humanos no son meros espacios físicos sino que, al estar conformados y ordenados según ciertas normas de comportamiento y de relación..., hacen del espacio un lugar (un espacio ordenado según determinados criterios), que posibilita o impide ciertos comportamientos y relaciones, que desarrolla identidades y posibilidades o las cercena¹¹. El reino de

¹¹ Véase mi trabajo: «El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa» en Rafael Aguirre, *De Jerusalén a Roma, la marginalidad en el cristianismo de los orígenes* (Ágora; Estella: EVD 2021, 17-43).

Dios era un «lugar imaginado»¹² ordenado por una lógica distinta, nacida de una revolución de valores, que, al estilo de los profetas, resultaban contraculturales pues proponían una ordenación diferente y alternativa del espacio físico, social y simbólico, de las relaciones en él y una legitimación nueva de esa ordenación alternativa y que ya tenía efectos reales.

Esta revolución de valores, y la forma de comprender y ordenar la realidad que conllevaba el «lugar imaginado del reino de Dios», fue de gran importancia para las mujeres que, atraídas por lo que consideraban una buena noticia para ellas, entraron a formar parte del movimiento de Jesús, tanto en sus inicios como después, cuando el movimiento fue creciendo y extendiéndose fuera de Palestina, durante las cuatro generaciones siguientes. Tres ámbitos quedaban afectados por esa revolución de valores que suponía el reino de Dios y su ordenación de la realidad: el familiar, el social, el religioso, cuyos criterios de ordenación determinaban el lugar, la función, la identidad y los horizontes de las personas y, en concreto, los de las mujeres¹³.

Jesús no hizo nuevas leyes, pero el «lugar» del reino suponía un tipo de relaciones que cuestionaban las antiguas y las legitimaciones que habitualmente se les daba. De la misma forma que las nuevas relaciones eran una crítica de las relaciones de poder y exclusión con los más débiles, también lo eran respecto a las relaciones de poder y sumisión establecidas entre varones y mujeres en la familia patriarcal. El movimiento de Jesús, que era un movimiento de renovación intrajudío en vistas a la llegada del tiempo final, exigía cambios radicales; de ahí la *metanoia* exigida para poder ver la realidad de una forma nueva. Desde su experiencia de Dios, Jesús parece haber escuchado y dado voz a ese anhelo de posibilidades y horizontes más amplios que tenían las mujeres, como hizo con los pobres y excluidos, entre los cuales las mujeres constituían una buena parte.

¹² Lugar imaginado porque era un espacio físico, pero su nueva ordenación, sus nuevas relaciones e identidades se podían ya experimentar en el movimiento en torno a Jesús. Esta expresión está tomada de H. Moxnes y su interesante libro, *Poner a Jesús en su lugar: Una visión radical del reino de Dios* (col. Ágora 18; Estella: EVD 2005).

¹³ Para profundizar en este tema, puede verse, Carmen Bernabé, «El reino de Dios y su propuesta de marginalidad creativa», en R. Aguirre (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (Ágora, 41; Estella: EVD, 2021)19-45.

4. EL NUEVO LUGAR DEL REINO DE DIOS COMO BUENA NUEVA PARA LAS MUJERES. LAS MUJERES DISCÍPULAS DE JESÚS

El anuncio del reino de Dios, como nuevo lugar desde el que mirar la realidad, establecer relaciones y adquirir nuevas identidades, suponía una revolución de valores y procuraba un «lugar» lleno de posibilidades y de identidades recreadas para quien sufría la exclusión del sistema socio-religioso por diferentes causas, y el sexo era una muy importante.

Las mujeres escuchaban a Jesús y se adherían a su movimiento profético de renovación. El mensaje del reino de Dios y las posibilidades creadas por ese lugar «imaginado» donde organizar las relaciones y crear identidades de forma nueva, ofrecía nuevos horizontes. Las mujeres podían entenderse más allá de los estrechos límites biológicos de la generación del linaje en los que las encerraba la familia patriarcal. En ese nuevo lugar del reino de Dios, que se vivía ya en el movimiento de Jesús, eran valoradas, aunque no hubieran tenidos hijos o fueran estériles. Tenían ante sí la posibilidad de ser personas, más allá del grupo familiar patriarcal y del lugar asignado para ellas en él; podían elegir escuchar las palabras que Jesús proclamaba como voluntad de Dios y seguir las, podían adoptar actitudes, horizontes y relaciones nuevas. Evidentemente estos nuevos «lugares» e identidades no estaban exentos de riesgos y conflictos con la familia, los vecinos y las autoridades religiosas que legitimaban el orden patriarcal que establecía cómo debían ser el varón y la mujer normativos del momento y lugar.

Entre aquellos que seguían a Jesús de forma más estrecha y le ayudaban en la proclamación de la presencia del reino de Dios, la tradición más primitiva recuerda a varias mujeres que son mencionadas y recordadas por sus nombres, transmitidos también en forma de listas (María Magdalena, María la de Santiago, y Salomé //María Magdalena, Juana y Susana), como sucede con los discípulos varones (Pedro, Santiago y Juan). Este es un dato importante porque las listas son instrumentos de la memoria y del interés por seleccionar y recordar a quienes fueron importantes en aquellos primeros momentos y lo seguían siendo para las siguientes generaciones que hacían memoria. Se recuerda por el nombre a quienes se unieron al movimiento de Jesús, le acompañaron en la proclamación del reino de Dios y estuvieron con él en Galilea y en la última semana de vida en Jerusalén, donde fueron testigos de sus últimas horas, de su crucifixión y de la suerte de su cadáver, y donde,

haciendo duelo en el entorno de su sepultura, tuvieron una experiencia extraordinaria de revelación (crisofanía o aparición del Resucitado / exaltado) que les ayudó a hacer memoria, a *re-cordar* su vida e interpretar en profundidad su existencia y poder asegurar a los demás que Jesús no había quedado preso del Sheol sino que estaba «a la derecha de Dios», dando así inicio al Kerigma pascual comunitario. Estas primeras discípulas serán recordadas en las siguientes generaciones y su memoria será utilizada y referida de formas muy diversas (como lo fueron los discípulos varones, aunque estos son más conocidos).

5. EL MOVIMIENTO DE JESÚS SE EXTIENDE FUERA DE PALESTINA: EL IMPORTANTE PAPEL DE LAS MUJERES EN LA EXTENSIÓN DEL EVANGELIO

Cuando el movimiento de Jesús comenzó a extenderse fuera de Palestina, lo hizo a través de las sinagogas que los judíos tenían en las ciudades de la Diáspora. No se debe olvidar que, como Jesús, aquellos eran judíos. Pero, pronto, en las comunidades paulinas comenzó a usarse otras plataformas de extensión: las Asociaciones voluntarias, los lugares de trabajo (en muchísimos casos, eran también los lugares donde se vivía (por ejemplo, al fondo del establecimiento, o en un sobre piso mínimo). El cambio fue importante y estas plataformas seguían siéndolo en el s. II, según el testimonio de Celso al que aludiremos después.

a) La casa como plataforma de la acción misionera y de vivencia de la nueva fe

La casa fue una de las principales plataformas que empleó Pablo y su tradición. En ellas se reunían, oraban, leían o escuchaban las tradiciones de Jesús, recibían a los apóstoles itinerantes, celebraban el memorial de la vida, muerte y resurrección de Jesús (Rom 16,5; 1 Cor 16,9; Flm 2). Había diversos tipos de casas, más o menos amplias, según el estrato social.

En aquel momento, la casa familiar era una estructura que configuraba las relaciones y establecía los roles, siguiendo los esquemas y concepciones socio-culturales patriarcales del momento. Estaban basadas en un sistema de dominaciones jerarquizadas donde la cúspide era el varón cabeza de familia. El lugar y el papel de las mujeres se

entendía como subordinado al varón cabeza de familia y sus funciones eran el gobierno y manejo de los esclavos, si los había, y el cuidado de la prole. Generalmente, estaban sometidas a la patria potestad del padre o del marido, aunque algunas habían encontrado medios para esquivarlo.

Sin embargo, esta estructura permitía a las mujeres un campo de acción mayor que el público-político del momento. Existían casas donde la cabeza de la familia era una mujer y las libertas tenían más posibilidades de autonomía que las mujeres de la élite. Las esclavas no tenían ninguna, pero las mujeres de la no-élite que trabajaban en múltiples oficios, tenían más capacidad de movimiento y protagonismo, dentro siempre de los esquemas generales de lo que debía ser una mujer.

Este ámbito doméstico favoreció el que las mujeres de las comunidades cristianas tuvieran un protagonismo importante en la vida comunitaria que se identificaba con la casa-familia, llamada iglesia doméstica, y pudieran desarrollar funciones y roles de liderazgo, enseñanza y decisión en un ámbito que no era el estrictamente doméstico, aunque tampoco era el político.

En estas casas, convertidas en espacios comunitarios, se producía una cierta reorganización del lugar, es decir, del uso y significación del espacio, y, con ello, el de las relaciones que se daban en él. Lo doméstico y lo público quedaban en parte redefinidos, lo que posibilitaba a las mujeres el desarrollo de ciertas funciones que hubieran sido difíciles o imposibles en el ámbito público. La novedad del cristianismo (Gal 3,28; 1 Cor 12,7), puesto que apuntaba a una mayor igualdad entre varones y mujeres, libres y esclavos, transformaba y socavaba, en parte, la estructura jerárquica de la casa-familia, aunque no lo consiguió del todo y también el mismo movimiento de Jesús fue transformado por ella.

Las **cartas auténticas** de Pablo abren **una ventana sobre algunas** de las comunidades domésticas de esa primera generación que iba, aproximadamente, desde el 30 al 70. El hecho de diferenciar estas cartas de las que se escribieron en su nombre años después (Col, Ef; 1-2 Tm y Tito), permite descubrir la evolución que se dio a lo largo de tres generaciones en las comunidades que reivindicaban la tradición de Pablo.

Aunque las cartas de Pablo (como las demás) son unos escritos coyunturales ofrecen pistas interesantes sobre los roles y las funciones de las mujeres en esos primeros momentos del movimiento de Jesús,

lo que llegaría a ser el cristianismo, pero que, en ese momento, aún estaba en un estadio muy inicial del proceso de conformación y de institucionalización. Ciertamente el número de mujeres citadas es menor que el de varones, pero no podemos olvidar que son documentos escritos por un varón en una cultura con estructuras patriarcales. Aun así, o quizá por eso mismo, los datos que podemos descubrir en sus cartas son muy significativos.

Los roles y funciones comunitarias que encontramos mencionados en las cartas de Pablo son variados y en todos ellos hay varones y mujeres. En todos estos roles se puede apreciar un aspecto doméstico (el que le daba el ámbito en el que tenían lugar), pero que, sin embargo, queda desbordado por la consideración de lo que allí sucedía y su relación simbólica y real con otras iglesias domésticas de la ciudad y de otros lugares. Entre las funciones comunitarias que asumieron las mujeres y que aparecen en las cartas paulinas, se pueden mencionar las siguientes¹⁴:

b) Prostatis (protectoras, evergetas)

Este apelativo es el que se utiliza para definir a Febe (Rom 16,1). Solían poner su casa y, a veces, donaban dinero o hacían favores que tenían que ver con su influencia en la sociedad.

Uno de los favores de estos/as protectores/as y evergetas podía ser el ofrecer su casa para la reunión de la comunidad. Además de hacer favores en su ámbito de influencia ciudadana. Entre ellos había mujeres. También algunas libertas conseguían, una vez liberadas, influencia y riquezas y gozaban de mayor libertad de movimientos. En las cartas de Pablo, se mencionan a varias mujeres que parecen haber estado en esta posición de poder ser protectoras de las comunidades: Prisca en Éfeso (1Cor 16,19)) y en Roma (Rom 16,15); Cloe en Corinto (1Cor 1,11); Febe en Céncreas (Rom 16,1-2). Estas mujeres eran reconocidas por la comunidad y, según lo que pide Pablo para Estéfanos (1 Cor 16,15-18), tenían un papel de dirección en ellas. Su función era fomentar la unidad, la solidaridad de esta «familia de substitución». El caso de Prisca (que es mencionada por delante de su marido Aquila) es un ejemplo de lo que decimos (Rom 6,13; Hch 18,18). Se dice que ella se

¹⁴ Para profundizar en todos estos aspectos, véase, Elisa Estévez, *Qué se sabe de... las mujeres en los orígenes del cristianismo* (Estella, EDV 2012).

ha preocupado de acoger y formar a Apolo (Hch 18,16). Otra de sus labores era acoger a los misioneros (el mismo Pablo es acogido por Prisca y Aquila (Hch 18,2-3) o por Febe... En Hechos se cuenta cómo Pablo es acogido en Filipo por Lidia, una comerciante de púrpura, en su casa cuando esta se hace cristiana (Hch 15,11-16).

c) Colaboradoras en la misión

Para hablar de la tarea misionera y de los colaboradores en ella, Pablo utiliza dos términos muy significativos que aplica tanto a varones como a mujeres: *synergos* —quien trabaja conjuntamente con otra persona—, y el *verbo kopiaô* que es un término cuasi técnico para aludir al trabajo misionero (significa *desgastarse, trabajar duro en la labor*). Pablo lo utiliza para hablar de su propia labor 1 Cor 3,8.

Pues bien, Pablo emplea ambos términos para referirse a varias mujeres que son citadas en los saludos del final de la carta de Romanos (Rm 16), donde menciona muchos nombres de mujeres (y varones) que hicieron posible la extensión y la consolidación de la misión cristiana, que afrontaron dificultades, que fueron valientes y generosas en la labor de construir las comunidades y soportar situaciones difíciles.

Algunas fueron itinerantes y otras permanecían en las comunidades (las funciones no estaban aún muy definidas). Prisca, o Evodia y Síntique, son denominados *synergos*, como también lo son Timoteo, Apolo, Tito, Epafrodito. Como sucedía en el caso de algunos varones, Pablo se muestra preocupado por las desavenencias entre Evodia y Síntique, debido a las posibles repercusiones en la labor misionera; probablemente se trataba desavenencias respecto a la estrategia misionera (Filp 4,3). Por su parte, Prisca (y Aquila) parecen haber sido itinerantes o semi-itinerantes, pues se les menciona en Éfeso y en Roma.

Al hablar del trabajo de varias mujeres Pablo dice que han trabajado duramente en el Señor (*kopiaô*): María (Rom 16,12), Trifena y Trifosa y Pérside (Rom 16,16), un trabajo que suponía autoridad y merecía reconocimiento, como el mismo Pablo lo pide para quienes presidían y amonestaban en la comunidad (1 Tes 5,12,). Parecen ser personas que eran parte del liderazgo comunitario, con autoridad, con capacidad de instruir en la fe y de amonestar llegado el caso. Y hay mujeres entre ellos.

d) Ministras o diákonos¹⁵

Este título lo recibe Febe (Rom 16,1), *diákonos* de Céncreas. Término que encontramos también en otras comunidades como la de Lucas o Juan, donde «servir la mesa» parece haber tenido un significado más «oficial» que el de la mera función familiar diaria. En Hechos se ve que aquellos que fueron nombrados diákonos tenían también una misión de enseñar la palabra, por ejemplo, Felipe.

La evolución de este término diakonos y su aplicación es muy significativa. Si en esta primera generación las mujeres reciben el nombre en masculino, en la tercera y cuarta generación el término comienza a serles aplicado en femenino, pero ya ha sufrido una restricción: su servicio y dedicación se limitará a las mujeres de la comunidad (en el rito del bautismo, en su enseñanza y en otros menesteres referidos siempre a ellas).

Mucho se ha discutido acerca de sus funciones y de si eran o no ordenadas. En su artículo, Fernando Rivas sobre la función de estas, dice: «En resumen, en sus inicios las funciones de las diaconisas estaban más relacionadas con los ámbitos litúrgico (bautismo y eucaristía) y caritativo. Con el paso del tiempo fueron desarrollando otras de corte catequético, intermediación entre el clero y las mujeres en la comunidad y, sobre todo, dirección y liturgia comunitaria en los monasterios femeninos. Sin embargo, a lo largo de los siglos, fueron progresivamente siendo excluidas en primer lugar de las funciones litúrgicas, después de las catequéticas y, finalmente, de las caritativas y monásticas, funciones estas las últimas en desaparecer».

¹⁵ Actualmente existe una bibliografía amplia e interesante sobre el tema del diaconado femenino en el cristianismo primitivo. Se puede consultar: Serena Nocetti (ed.), *Diákonas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia* (col. Presencia Teológica 256; Santander: Sal Terrae, 2017); Phyllis Zagano, *Sábado santo. Un argumento a favor de la restauración del diaconado femenino en la Iglesia Católica* (Aletheia 13; Estella: EVD, Estella, 2018); Carmen Soto – Silvia Martínez (ed.), *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia* (Aletheia 15; Estella: EVD 2019); Fernando Rivas, «Diaconado de las mujeres en la Antigüedad cristiana»; *Iglesia Viva* 274 (2018), 29-43. Es altamente recomendable, por el análisis y las fuentes recogidas sobre el diaconado y el presbiterado femenino, el magnífico libro de Kevin Madigan- Carolyn Osiek, *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva* (Aletheia 2; Estella: EVD 2018). La obra analiza de forma matizada el concepto, su evolución y práctica del término «ordenar» y hace una valoración equilibrada de las fuentes, tanto de Oriente como de Occidente, de los diversos soportes en que estos aparecen. Algunos de estos documentos son interesantes y sorprendentes.

En cuanto a si eran verdaderamente ordenadas, es una cuestión de épocas posteriores. La obra titulada Constituciones Apostólicas (s. IV), que tratan del orden y los procedimientos en las comunidades, parece hablar de verdadera ordenación cuando se dirige al obispo diciéndole lo que debe hacer¹⁶; los dos términos subrayados en negro que aluden a las acciones de imponer las manos e invocar al espíritu sobre ellas, así se lo hacen pensar a Rivas que dice: «Lo mismo que los obispos, presbíteros y diáconos, las diaconisas reciben la imposición de manos que les confiere el Espíritu Santo y les permite formar parte del clero, con los privilegios civiles y eclesiásticos que esta condición suponía»¹⁷.

e) Maestras y apóstoles enviadas a evangelizar

Entre quienes ejercían el cargo de evangelizar, de llevar el evangelio por diferentes lugares estaban los apóstoles (apóstol = enviado). Pero, ¿qué era un apóstol?, ¿quiénes lo eran, qué funciones y autoridad tenían, era algo exclusivo del sexo masculino? La mayoría de nosotros estamos acostumbrados identificar a los apóstoles con los Doce, pero si se estudian los textos la cuestión es un poco más compleja.

Pablo y Lucas suponen requisitos diferentes para ser considerado apóstol. Lucas que escribió después de Pablo, restringió el título de Apóstol a los Doce; sin embargo, Pablo no lo limita a ese grupo, sino que lo amplía y lo reivindica para él (1 Cor 15,5-9). La visión del Resucitado y su envío eran consideradas la base de la autoridad del apóstol (enviado/a), una figura que también era femenina. Pablo menciona el caso de Junia, que es denominada apóstol, junto a Andrónico, su compañero de apostolado y, con gran probabilidad, su

¹⁶ «**Impondrás las manos** sobre ella en presencia de los presbíteros y de los diáconos y diaconisas, y dirás: ‘¡Oh Dios eterno, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Creador de hombres y mujeres, que llenaste con el Espíritu a Miriam y Débora y Ana y Hulda, que no desdeñaste que tu Unigénito naciera de una mujer, que en la tienda del testimonio y en el templo has instituido [*projeirísámenos*47] las guardianas de tus santas puertas48, mira ahora hacia tu sierva que va a ser instituida [*projeirítsoménên*] para el diaconado [*diakonían*] y **concédele el Espíritu santo** y ‘purificala de toda indecencia de la carne y del espíritu’49 para que pueda llevar a cabo dignamente la labor que se le confía...», CA VIII, 19,2-20,2. Rivas, en la nota 51 del citado artículo, razona que el que no aparezca el verbo ordenar no es razón para negar la cualidad de ordenación pues aparece la imposición de manos junto a la invocación del espíritu.

¹⁷ Rivas, «Diaconado de las mujeres...», 40-41.

marido (Rom 16,7). Junia¹⁸ era una mujer judía helenista que gozaba de una gran autoridad ya antes de conocer a Pablo. En cuanto a las maestras, varios de los papeles aludidos más arriba podían conllevar esta función. Aunque Pablo no habla de ella como maestra, ya se ha mencionado a Prisca de quien se dice que ha enseñado y corregido a Apolo (Hch 18,24, lo que indica cultura, autoridad y conocimiento de las tradiciones de Jesús).

f) Profetas

La actividad profética femenina, con sus características existía en el mundo greco-romano y no era desconocida en el judaísmo (Miriam, Hulda, Débora). Aparece también en el cristianismo donde perdura desde los inicios hasta mucho tiempo después: las mujeres profetas de Corinto, las hijas de Felipe (Hch 21,9), la profetisa a la que el autor del apocalipsis estigmatiza llamándola «Jezabel» (Ap 2,21ss); Ammias de Filadelfia (Eusebio de Cesarea, HE V 17,3-4); Priscilla y Maximina del movimiento montanista (HE V16, 9).

En las comunidades cristianas el profetismo era considerado un carisma para la construcción y vida de la comunidad. Dice Pablo: «Dios puso en la Iglesia, primero a los Apóstoles, luego a los profetas...» (1 Cor 12,28), «Buscad la caridad, pero aspirad también a los dones espirituales, especialmente a la profecía» (1Cor 14,1) El carisma de profecía era otorgado y reconocido tanto en varones como en mujeres, junto a una autoridad carismática, más libre y menos controlable. Las profetas y los profetas no adivinaban el futuro sino que trasmitían la palabra de Dios a la comunidad, podían discernir la voluntad de Dios para la comunidad en cada momento concreto, sabían ver los signos de los tiempos y discernir el camino comunitario acorde al ser de Dios en Cristo. Tenían un papel muy importante en el culto comunitario.

Evidentemente, no todos en la comunidad aceptaban la palabra del profeta, fuera varón o mujer, y puesto que había quien se arrogaba hablar en nombre de Dios y resultaba ser un falso profeta, había que discernir su profecía. La Didajé deja constancia de ese peligro

¹⁸ Durante mucho tiempo, Junia fue considerada un varón, Juniano, a pesar de que el nombre en femenino era más habitual. La traducción masculina venía forzada por la postura ideológica de que no podía haber mujeres apóstoles, al haber identificado tradicionalmente, a los apóstoles con los Doce, reduciendo la realidad a la lectura que hace Lucas.

a finales de la segunda generación. Durante la primera generación el problema parece ser diferente. En Corinto se plantea un problema importante con las mujeres profetas que también es un problema de forma y autoridad. Según A. Clark Wire¹⁹, en Corinto, había algunas mujeres que, al parecer, defendían un tipo de profecía diferente al que Pablo entendía como el auténtico o más apropiado. Aquellas defendían una forma de profetizar más similar al del mundo gentil, más unido a los fenómenos extáticos de experiencia de la transcendencia, quizá más en consonancia con su ambiente cultural: «Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta (sin velo), afrenta a su cabeza, es como si estuviera rapada» (1 Cor 11,5). Las palabras de Pablo y su argumentación permiten vislumbrar que estas mujeres tenían autoridad en la comunidad, razón por la que Pablo desarrolla tanto su argumentación retórica. Está preocupado por la identidad de la comunidad hacia afuera y parece pensar que esa forma de profetizar puede llevar a equívocos a quienes no conocen bien el evangelio. Es interesante hacer notar que, a pesar de su oposición a esa forma de profecía, Pablo en ningún momento desapruueba la profecía femenina en el culto (1 Cor 11,5), solo se les pide que lo hagan de forma diferente a las sibilas, que lo hagan con velo que tape su pelo para que no sean confundidas con vacantes. Hay una diferencia de discernimiento y estrategia entre ellas y Pablo. Aquellas mujeres, parecían pensar que Jesucristo les ha liberado de los esquemas de género que hacía que las mujeres llevaran el pelo tapado para evitar el deshonor. Estas mujeres profetas, leen los signos de los tiempos de forma distinta a Pablo.

El profetismo y la autoridad profética siguieron presentes en las siguientes generaciones y también lo hizo la problemática que llevaba implícita: quién y cómo se discernía el verdadero del falso espíritu y quienes decían estar inspirados/as por él. La primera carta de Juan donde se habla de discernir los espíritus en alusión a que las diferentes posiciones en disputa dentro de la comunidad se decían inspiradas por el Espíritu (4,1), la profetisa de Apocalipsis o las controversias con los Montanistas, entre otros, dan una prueba de ello.

¹⁹ Cfr. Antoinette Clark Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric* (Minneapolis: Fortress Press, 1991). Esta obra se ha convertido en un clásico sobre el tema.

Es posible afirmar que las mujeres tuvieron un papel importante en la extensión del mensaje del Evangelio más allá de las fronteras de Palestina, aunque este papel fuera, en generaciones posteriores, motivo de crítica y de descrédito. Estas mujeres tuvieron un papel importante en estas comunidades y con funciones decisivas de organización, supervisión, enseñanza y animación comunitarias.

6. LA SEGUNDA GENERACIÓN: UN CAMBIO DE SITUACIÓN Y DE PROBLEMAS

La segunda generación discurre entre el 70-110. La I Guerra judía (70) y la crisis que supuso la destrucción del judaísmo centrado en el culto ritual del Templo, fue uno de los tres elementos que influyeron en el desarrollo del movimiento que se había formado en torno a Jesús. Los otros dos fueron, la muerte de los primeros testigos directos en torno al 70, con el consiguiente cambio de generación, y el hecho de que el movimiento y el mensaje tuvieran más éxito entre los gentiles y fuera de Palestina que entre los judíos y dentro de ella y el retraso de la Parusía y de la escatología inminente. Esta situación obligó a hacer memoria y a ponerla por escrito; así surgieron los escritos del Nuevo Testamento y muchos otros que no llegarían a entrar en el Canon, pero que aportan un conocimiento valioso e imprescindible sobre los problemas, preguntas, propuestas y soluciones que existieron en ese proceso de formación del cristianismo.

A medida que avanzaba la segunda generación y se acababa el siglo, las comunidades iban siendo conocidas en su entorno pagano como algo peculiar diferente al judaísmo, cuyo paraguas protector perdían, aquel que suponía ser considerada una religión antigua merecedora de respeto y ciertos derechos, en lugar de aparecer como una superstición deleznable que era el calificativo dado a los cultos que llegaban del Este. Las autoridades romanas comenzaron a vigilarles más estrechamente; empezaron las sospechas, las acusaciones y las precauciones. Las comunidades cristianas se enfrentaron al problema de cómo extender su mensaje sin encerrarse en grupúsculos irrelevantes, cómo actualizarlo sin diluir su identidad. Los problemas surgieron, por un lado, en las relaciones con otros grupos judíos y, por otro, con el Imperio, con su religión política y sus valores, pero también con una de las instituciones fundamentales, la casa-familia y las relaciones que la componían, pues la casa-familia era la célula básica de la ciudad y el Estado.

Con la extensión del movimiento fuera de Palestina y la conversión mayoritaria de gentiles, comienza también la dialéctica entre la resistencia y la adaptación, entre la fidelidad y la relevancia.

La primera plataforma de extensión del movimiento fuera de Palestina fue, lógicamente, las sinagogas de la diáspora, que eran consideradas civilmente asociaciones voluntarias con ciertos derechos. Los problemas surgidos con otros judíos que no eran creyentes en Cristo, llevaron progresivamente a estos últimos a reunirse en otros espacios. En las ciudades del Imperio romano, existían locales que se alquilaban para reuniones, como hacían algunas asociaciones voluntarias sin locales propios y es muy probable que algunas comunidades los usaran, como parece ser el caso de Tesalónica, ya en la primera generación; pero los cristianos también utilizaron las propias casas. ¿Cómo afectaron las características y problemas de la segunda generación a las mujeres creyentes?

a) Posibilidades y límites del espacio doméstico para las comunidades cristianas

El ámbito de reunión es importante porque los lugares implican un tipo de organización del espacio, de las actividades y de las relaciones personales que se dan en ellos, y esto es importante para el tema del lugar comunitario y las funciones de las mujeres²⁰. El espacio de una asociación y el de una casa no eran ordenados de la misma forma, aunque ambos tenían una dimensión política evidente. Lo que sucedía en ellas afectaba al orden de la ciudad y del Estado y ambas estaban bajo la atenta del mismo. ¿Cómo se relaciona esto con las mujeres creyentes, con su lugar y su función en las comunidades?

Las casas-familia tenían una estructura más o menos fija, dependiendo del nivel social de la misma. Aunque en algunos casos (si era

²⁰ Para C. Geertz, el «territorio» puede definirse como un «sistema de símbolos que, mediante la formulación de ciertas concepciones del área geográfica, establecen disposiciones y motivaciones en la gente haciéndoles aparecer como tan reales y obvias que parezcan las únicas posibles y lógicas», en «Religion as cultural system», in M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, (New York: Praeger Publishers 1966) 4. Por su parte, Daphne Spain se centra en el aspecto de la relación entre género y espacio, dice «la segregación espacial refuerza la estratificación de los géneros ya existente, reforzando las ventajas masculinas prevalentes, y cómo si se altera la configuración espacial, se altera el proceso social». *Gendered Spaces*, (Univ. of North Carolina Press 1992) 5-7.

viuda) una mujer podía ser la cabeza de familia, normalmente ese puesto lo ocupaba un varón a cuya autoridad estaban sometidos todos los miembros de la casa, incluida la esposa si esta no seguía bajo la patria potestad de su padre por haberse casado *sine manu*. Las esposas tenían también su autoridad y su función en la organización de la vida diaria, los hijos y los esclavos, si los había; o bien, en el caso de las mujeres de la no élite, participaban en el trabajo del que vivían. Pero las mujeres no ejercían puestos públicos de autoridad (salvo en raras excepciones), aunque algunos puestos podían tener ciertas dimensiones públicas, por ejemplo, ser cabezas o evergetas de ciertas asociaciones voluntarias.

En las comunidades cristianas, las mujeres ejercían los carismas con los que habían sido dotadas en funciones comunitarias reconocidas. Si lo que pasaba en el ámbito doméstico de una casa no era un asunto meramente privado, sino que tenía una dimensión política (afectaba a *la polis*, considerada la casa de las casas-familias, y a su orden), lo que pasara en las casas cristianas tenía que tener una cierta trascendencia, tanta más cuanto más conocidas fueran, fueran; lo que pasara en ellas, sobre todo si afectaba a casa notables, tendría que trascender fuera.

Los problemas comenzaron cuando las iglesias domésticas dejaron de ser comunidades donde todos sus miembros eran parte de una casa creyente (que normalmente era de extranjeros residentes, libertos o ciudadanos humildes), las iglesias domésticas pasaron a estar formadas por creyentes pertenecientes a casa-familias diversas (algunas con más relevancia ciudadana) y en sus reuniones participaban mujeres y esclavos de otras casas, a cuyos cabezas de familia debían obediencia y piedad a sus dioses. Se suscitaba entonces un choque de autoridades y una alteración, más o menos grave, de la convivencia y las relaciones jerárquicas domésticas tradicionales. En algunos casos, esto suscitó críticas y habladurías, incluso denuncias contra líderes comunitarios de las casas cristianas, como se puede apreciar en 1 Pe, una carta escrita a los cristianos del Ponto, Galacia y Capadocia, de Asia y Bitinia: «*Que vuestra conducta entre los gentiles sea ejemplar, a fin de que, aunque ahora, os tachen calumniosamente de malhechores, acaben dando gloria a Dios, el día de la visita, en vista de vuestras bellas obras.*» (1Pe 2,12). Luego describe en qué consiste esas buenas obras. A todos les recomienda: *Someteos a toda institución humana por el Señor, ya sea al rey..., a los gobernadores...*» (2,13-17). A continuación, alude a diversas relaciones que se daban en una casa: criados/esclavos (2,18-

25), esposas (3,1-6), maridos (3,7). A todos se les exhorta a comportarse de forma que el mensaje no pudiera ser difamado.

En esta misma línea de actuación escriben los autores de las Cartas a los Colosenses y a Efesios. Ambos han introducido los llamados «códigos domésticos», una especie de normas de actuación dirigidas a ordenar las tres relaciones fundamentales en la casa (esposos, padres/hijos y amos/esclavos), que, como se ha visto más arriba (cfr. cita de Arsitóteles en pág. 32) aparecen ya en los tratados clásicos sobre el gobierno de la casa.

En las cartas a Efesios y Colosenses se usan estos modelos culturales del momento y se pide sumisión a la parte llamada débil (esposas, hijos y esclavos), pero, comparándolos con ellos, en los escritos cristianos se aprecian algunas particularidades propias: a) se habla a la parte «débil» como personas responsables, en cierta forma se hace a todos iguales, al recordar a la parte «fuerte» (amos, padres y esposos) que su autoridad estaba sometida a otra mayor; y b) en el discurso y argumentación de la carta, se produce una resignificación simbólica de varios conceptos centrales de los esquemas culturales (hijos, herederos, libres, honorables, ciudadanos...). En el caso de 1 Pe, se puede intuir que las casas a las que se dirige el código son diferentes y que no todos sus miembros pertenecen a casas cristianas.

Algunas autoras han denominado *patriarcalismo del amor* a esta posición dulcificada de los códigos domésticos de la época. Sin embargo, otra línea de estudio reciente valora esas modificaciones en otro horizonte y desde otras claves que les llevan a afirmar que, precisamente por encontrarse en esos modelos conocidos pero con otro contenido, podrían haber tenido como efecto una conciencia de dignidad y una identidad que chocaba con la que otorgaba la sociedad en general. Aunque la situación de dependencia efectiva no hubiera cambiado, lo habría hecho la conciencia y disposición personal. Pienso en el caso de los esclavos con amos no cristianos y en las mujeres con esposos no creyentes. Esta posición se basa en estudios actuales que han matizado el tema de la aceptación o rechazo de los esquemas y valores culturales del Imperio y, entre ellos, aquellos que guiaban la organización de la casa patriarcal y sus relaciones, por parte de las comunidades cristianas. Estos estudios se denominan postcoloniales y analizan el comportamiento y el discurso de los grupos minoritarios y subordinados frente a los poderosos y opresores a quienes hacen creer que aceptan sus propuestas; sin embargo, en ámbitos privados y por medios menos

explícitos, desmienten ese acatamiento y adoctrinamiento, realizando acciones de «sabotaje»: Chistes, mentiras o resignificaciones de las principales categorías de los dominadores. En un arco que tenga como un extremo la actitud de aceptación total de los esquemas culturales y normas sociales y en el otro la total resistencia a los mismos, no todas las iglesias adoptaron las mismas posiciones. Mientras el Apocalipsis invita a resistir los esquemas culturales del culto al Emperador hasta el extremo de estar dispuestos a morir, otras comunidades como 1 Pe pide que se sometan a toda institución humana. Lo cual no quiere decir, según estos estudios, que se dejen transformar y pierdan su identidad y creencias.

No es fácil calibrar el alcance real de estas indicaciones de sumisión al esposo en las comunidades cristianas y en la vida real de las mujeres en ellas. En la misma carta de Colosenses se menciona a una mujer, Ninfa, como la cabeza de una iglesia doméstica: «Saludad a Ninfa, con la iglesia que se reúne en su casa».

Sin embargo, incluso en esta nueva situación de las iglesias domésticas, las mujeres cristianas siguieron siendo una parte importante en la extensión del mensaje cristiano²¹.

b) Diversas posiciones comunitarias en el arco de resistencia a los valores del Imperio

A diferencia de esas tres cartas (1 Pe, Col, Ef), el evangelio de Marcos, a comienzos de la segunda generación (más o menos hacia el 70, y quizá en Roma o Siria), muestra una posición menos conformista con los esquemas culturales respecto a los lugares y funciones de las mujeres y su protagonismo.

Por el contrario, a finales del s. I (hacia el 90 d.C), el evangelio de Lucas se sitúa en una posición del arco mencionado mucho más propicia a dejarse condicionar por los esquemas culturales del momento, sobre todo en lo que respecta al papel de las mujeres en la

²¹ Para una profundización en este aspecto del papel de las mujeres cristianas en la extensión del cristianismo, en casas no cristianas, instruyendo a sus hijos en la forma de vida y valores cristianos, y, en ocasiones, llegando a convertir al esposo. Cfr. Margaret Y. MacDonald, Carolyn Osiek, Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo* (Salamanca: Ed. Sígueme, 2007). También, Rose Kraemer, *Women and Christian Origins* (Oxford: Oxford University Press 1999).

comunidad. Aunque se suele pensar que el tercer evangelio es favorable a la participación de las mujeres, un estudio detenido y crítico obliga a matizar mucho esa primera impresión. Es cierto que el evangelio de Lucas presenta unas cuantas mujeres, incluso en pares paralelos con los varones, que, a lo largo del relato, el autor va introduciendo en ciertos aspectos de la tradición recibida, tienen como consecuencia que el lugar y el protagonismo de las mujeres disminuyan y se difuminen. Mencionaremos tres temas: el servicio (*diakonia*), la misión y la palabra. Son aspectos que anuncian ya la tercera y la cuarta generación en el proceso de conformación del cristianismo.

En cuanto al servicio. A lo largo de su obra, Lucas introduce modificaciones en el uso de la terminología empleada por Marcos para la acción de servir (raíz *diak-*), que producen ambigüedad cuando el evangelista la utiliza para definir a las mujeres, debido a que la presenta sesgada por el género. Mientras el servicio femenino se entiende como una labor de *evergetismo* en favor de las comunidades (Lc 8,3), proyectando sobre las primeras discípulas ese comportamiento femenino deseado y pensado como el más adecuado para las mujeres de la comunidad. En el caso de los varones el término «servicio» pasa a designar, sin embargo, el ejercicio de liderazgo y dirección en las comunidades (1,17,25; 6,4 12,25; 20,24; 21,29), del que las mujeres parecen haber sido excluidas por cuestión de sexo (Hch 1, 21-26).

Lucas elabora la tradición recibida y la transforma. Presenta a María Magdalena, Juana y Susana, junto a otras innominadas con las que se podían identificar las mujeres de su comunidad, en modelos de «patronas o evergetas», pero sin palabra. Recuerda a las primeras discípulas como testigos y servidoras de la palabra, igual que los varones, pero, a diferencia de ellos, este servicio a la palabra no se hace tomándola y transmitiéndola, sino sirviendo al grupo²² con sus bienes. Lucas parece desanimar el uso de la palabra por parte de las mujeres, incluso y, quizá, sobre todo, el anuncio del Kerigma pascual. Así, modifica la tradición sobre la visita de las mujeres a la tumba y la experiencia de revelación tenida en su entorno. Lucas no menciona el mandato del

²² Hay un cambio muy significativo en Lucas respecto a Marcos y Mateo. Cuando presenta a las mujeres dice que *les* (al grupo, se entiende) servían con sus bienes (Lc 8, 3), mientras aquellos las presentan como las que *le* (a Jesús) seguían y servían desde Galilea (Mc 15,40). La mención de estos dos verbos juntos, como en Marcos y Mateo, era propia del discipulado; mientras Lucas los separa y hace el cambio mencionado en el verbo de servicio.

ángel ni del Resucitado a anunciar lo sucedido (en los otros evangelios lo hace), pero ellas van, lo que sirve a Lucas para decir que: «no les creían porque les parecían desatinos» (24,11)²³. Esto, junto a otro dato de su evangelio (en las relaciones que se abandonan por anunciar el reino con Jesús, Lucas menciona a la esposa, algo que no hacen ni Marco ni Mateo), indica que Lucas está silenciando a las mujeres y restringiendo su papel en la misión y en la predicación. Lc 10, 38-42, el relato sobre Marta y María, adquiere otra luz si se interpreta desde estas claves. Lucas está desincentivando el diaconado femenino, representado en Marta (y que no consistía en ocuparse de la intendencia y los pucheros familiares, sino en la labor de organización comunitaria) y promueve la actitud de escucha pasiva y muda de María, al proponer por boca de Jesús que la escucha silenciosa de la palabra es lo único que merece la pena.

Esta actitud de Lucas se entiende en un medio socio-cultural que testimonian las palabras del filósofo Celso sobre el testimonio de la Resurrección por parte de una mujer «histórica» que él parece haber conocido. Quizá por eso, la profesora noruega Turid Karlsem Seim, a la luz del proyecto literario-teológico que Lucas desarrolla a lo largo de toda su obra narrativa, piensa que se puede tener una visión más matizada de la presentación que Lucas hace, tanto de los varones como de las mujeres. Para Karlsem Seim²⁴ la posición de Lucas sería la más abierta que el contexto le permitía. Sin embargo, la relectura de la tradición que Lucas hace comienza a recortar las posibilidades que ofrecía la proclamación del reino de Dios hecha por Jesús y sus valores contraculturales y adelanta dos aspectos de la problemática de las dos generaciones siguientes: la autoridad y la palabra.

No es posible deducir de la posición de Lucas que expone en su relato evangélico que esta fuera una descripción de la praxis comunitaria de todas las comunidades y en todos los lugares, puesto que, en la siguiente generación siguen apareciendo testimonios de mujeres que ocupaban los puestos de diáconos (ministras) de la comunidad, como se puede ver en la carta de Plinio el Joven a Trajano (112) que mencionaremos después y que atestiguan que las que las mujeres creyentes

²³ Este aspecto lo desarrollo en el cp. 4 de mi obra, *Que sabe de María Magdalena* (Estella: EVD 2020).

²⁴ Turid Karlsem Seim, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* (Edinburg: T.& T. Clark, 1995).

seguían teniendo un papel importante en la expansión del cristianismo y en la vida de las comunidades, con funciones de responsabilidad, liderazgo y autoridad.

7. TERCERA (110-150) Y CUARTA GENERACIÓN (150-190): LA INFLUENCIA DECISIVA DEL CONCEPTO GRECO-ROMANO DE AUTORIDAD Y LA OPINIÓN PAGANA

Algunos de los aspectos que serán tratados es preferible examinarlos en su proceso, incluso más allá de estas dos generaciones y desde su persistencia siglos posteriores; por eso, vamos a tratar las generaciones tercera y cuarta de forma conjunta, haciendo ver la evolución de las situaciones de una a otra.

a) Las nuevas situaciones y problemas en estas generaciones

Entre finales de siglo I y comienzo del s. II, muere la segunda generación y con ella, desaparecen los discípulos de quienes fueron los primeros testigos; aparece la conciencia de ser otra generación y, con ello, aparecen otras autoridades masculinas en las que influyeron de forma decisiva los esquemas culturales del Imperio romano en los que habían sido socializadas. Uno de los grandes problemas de esta generación y la siguiente va a ser, precisamente, el de la autoridad: ¿quién tenía autoridad para interpretar las tradiciones recibidas?, ¿cómo se trasmite la autoridad de los primeros discípulos para poder interpretar la actualización correcta de la Tradición, para dirimir los problemas y las situaciones controvertidas, para gobernar las comunidades...? El concepto de autoridad y su comprensión, como veremos, estaba profundamente influido y relacionado con el mundo cultural en el que el cristianismo se iba conformando como un sistema religioso diferente y separado del judaísmo.

Por otra parte, unido a lo anterior, la relectura y adaptación de la tradición a diferentes contextos culturales y sistemas filosóficos, produjo una gran diversidad de lo que se ha dado en llamar «cristianismos». Pero no todas las relecturas y adaptaciones eran igualmente coherentes con la intuición original; algunas, incluso, se mostraban en el fondo como opuestas a la intuición original. Esta situación, que amenazó con la pérdida de identidad y la desintegración de las comunidades (se ve en la 1 carta de Juan), provocó un movimiento de reacción

de búsqueda de cohesión, de definición de identidad. Comenzó así el proceso de definición de la ortodoxia. Empezó a acelerarse el lógico y necesario proceso de institucionalización de toda agrupación humana, de todo movimiento que crece, con la rutinización del carisma y su autodefinición normativa, mucho más cuanto que la espera en la pronta Parusia y la expectación escatológica se había abandonado casi por completo; comenzó la definición del fundamento de la autoridad, la definición de los ministerios, de los mecanismos sacramentales de comunión y de sucesión, de los comportamientos éticos, y comenzó el proceso de discernimiento de los escritos establecimiento del canon. Como veremos, todo esto llegaría a afectar a la situación de las mujeres en las comunidades cristianas, a su lugar, función y autoridad en ellas, de forma muy profunda y grave, aunque la realidad fue más amplia y plural que aquello que algunos escritos dejan ver y las interpretaciones posteriores han recreado.

En esta tercera generación, las mujeres cristianas siguieron ocupando puestos de responsabilidad en las comunidades y teniendo un papel importante en la extensión del cristianismo, aunque para llegar a conocerlo haya que leer las fuentes que han llegado hasta nosotros entre líneas y de forma relacionada.

Durante la cuarta generación (150-190), el proceso de institucionalización avanzó y se consolidó. Los temas y los problemas que se dieron en ella fueron casi idénticos a los de la tercera generación, aunque creció su incidencia y hubo una reformulación de las temáticas que habían aparecido en la anterior: 1) avanzó la estructuración ministerial en forma tripartita: obispo, diáconos, presbíteros, que en la generación anterior no estaba extendida por todos los lugares ni estaba tan estructurada; 2) se recurrió más a la tradición como elemento de autoridad y, en concreto, al canon de escritos que iba siendo reconocido, aunque sin una declaración oficial; 3) se dio una importancia creciente a las «herejías»²⁵ (en la tercera generación su aparición había sido marginal); 4) creció de forma radical la preocupación por los de fuera y la desaparición progresiva de lo contracultural. En esta generación entraron en el movimiento cristiano muchos varones de estratos superiores, varones

²⁵ Se entrecomilla el término herejía porque la definición de alguna doctrina como herejía supone la existencia de una ortodoxia y el establecimiento de esta fue un proceso largo y complejo que, a finales del s. II, aún no estaba fijada de forma general. En la mayoría de zonas y autores, la ortodoxia llegó a fijarse solo en la primera parte del s. III.

formados, sobre todo en leyes, que comenzaron una definición teórica, de la Iglesia como institución pública y la definición de la identidad y lugar de cada quien en ella. Todas estas características tuvieron una incidencia grande en la posición de las mujeres en la Iglesia, entendida cada vez más como una institución pública expuesta al juicio de los no cristianos, sobre todo de los intelectuales y de las autoridades. Sin embargo, en algunas comunidades de diferentes lugares, su papel, su función y autoridad siguió siendo importante.

Vamos a examinar varios temas de los mencionados, haciendo ver su desarrollo y evolución. En algunas ocasiones habrá que volver la vista atrás y en otras correremos hacia adelante para poder darnos cuenta de la permanencia de ciertas realidades, y poder así interpretar y valorar la realidad de una forma más completa.

b) Mujeres diáconos (ministras), presbíteras, maestras y predicadoras

Diáconos. Si en la primera generación, Pablo mencionaba a Febe como *diakonos* de la Iglesia de Céncreas (Rm 16,1), y en la segunda, Lucas coloreaba el «servicio» de las mujeres en su comunidad, rebajando su alcance y promoviendo un seguimiento femenino más asentado, recluso y silencioso, podríamos pensar que el diaconado femenino cesó, pero no fue así. En la tercera generación, tenemos un importante texto no cristiano que atestigua su pervivencia. Se trata de la carta ya mencionada de Plinio el Joven que, siendo gobernador de Bitinia, escribió a Trajano, en el año 112, acerca de los cristianos y «el problema» que estos suponían. En ella, menciona a dos mujeres esclavas a las que denomina «*ministrae*» (ministras). Aunque no es fácil saber exactamente cuáles eran sus funciones, por su cargo aparecen como representantes o líderes de algún grupo cristiano. Era habitual apresar a los líderes o cabezas visibles de las comunidades. Después de torturarlas no consigue más que información sobre su culto y su forma de vida comprometida con las buenas obras. La cita es un poco larga, pero merece la pena²⁶.

«Es mi costumbre, señor, plantearme todos los temas sobre los que tengo dudas. Pues ¿quién puede resolver mejor mi incertidumbre o instruir mi ignorancia? Jamás he participado en la instrucción de ningún caso sobre los cristianos: por ello ignoro cómo y hasta dónde

²⁶ La traducción es de J. Peláez.

deben llegar las penas y la investigación. He dudado mucho si se deben tener en cuenta las diferencias de edad, o si los de tierna edad deben ser tratados de la misma manera que los maduros; si se debe ser indulgente con el arrepentimiento o bien si a quien efectivamente ha sido cristiano no le sirve de nada el haber dejado de serlo; si se debe castigar el nombre (de cristiano) en sí mismo, aunque no haya cometido delitos o bien los delitos que acompañen al nombre. [...]

Todos estos también veneraron tu imagen y las estatuas de los dioses y maldijeron a Cristo. Afirmaban, por su parte, que todo su delito y todo su error consistía en que acostumbraban a reunirse en un día determinado antes del amanecer, recitar alternativamente un poema a Cristo como a un Dios y comprometerse con juramentos a no cometer ningún delito, ni hurto, ni agresiones para robar, ni adulterios, no faltar a la palabra, ni negarse a devolver un depósito cuando se les reclamase. Después de esto la costumbre era dispersarse y reunirse de nuevo para tomar un alimento que era el acostumbrado e inocente; que habían abandonado esta práctica después de mi edicto con el que, de acuerdo con tus órdenes, había prohibido las asociaciones. ***Por lo cual consideraré muy necesario indagar qué había de verdad por medio de dos esclavas que eran denominadas ministras sometiéndolas a tortura.*** No he encontrado otra cosa que no sea una superstición malvada y desmesurada.

Así, pues, he interrumpido esta forma de instruir las causas y he recurrido a consultarte. Me ha parecido un tema digno de consulta, sobre todo por ***el gran número de los que estén inmersos en este peligro; pues son muchos, de toda edad, de todo estamento, y también de todo sexo, que son puestos en peligro y que lo seguirán siendo. Pues el contagio de esta superstición no ha afectado sólo a las ciudades, sino también a las aldeas y a los campos, pero parece que se puede detener y corregir. Hay constancia, en efecto, de que los templos ya casi desiertos han comenzado a ser frecuentados y que los actos religiosos largo tiempo suspendidos son de nuevo celebrados y de que se vende ya por doquier la carne de los sacrificios para la que hasta ahora se encontraban poquísimos compradores. De lo que se deduce fácilmente que gran cantidad de personas puede ser recuperada si se les da oportunidad de arrepentirse».***

En la misma época, hacia el 110-112, la carta 1ª Timoteo ofrece otro testimonio de la persistencia de las mujeres diáconos. Se trata de un pasaje donde habla de cómo deben comportarse en la comunidad los

diferentes responsables. En 1Tm 3,8-10 habla de los varones diáconos y dice: «De la misma manera *los diáconos* deben ser varones dignos, sin doblez, no dados a beber mucho vino y a las ganancias deshonestas... Se los pondrá a prueba y luego, si fueran irreprochables, se los admitirá al diaconado». Y el siguiente versículo dice: «*De la misma manera las mujeres sean igualmente dignas, sean igualmente sobrias, fieles en todo*». Algunos autores han dado por supuesto que se trataba de las esposas de los diáconos, desde el previo de que no existían mujeres con ese cargo. Sin embargo, el paralelismo de los dos casos hizo que ya algunos Padres de la Iglesia como Clemente de Alejandría, *Stromata* 3.12, perteneciente a esa tercera generación, y Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la Primera Carta a Timoteo* 11.11, en el s. v, afirmaran que se trataba de mujeres diáconos²⁷.

Alude también Fernando Rivas al importante testimonio posterior de Orígenes, al comentar el pasaje de Rom 16,1-2, en torno al 230, en el que dice: «*Este pasaje enseña con autoridad apostólica que las mujeres también están constituidas (constituti) en el ministerio (ministerio) de la Iglesia, oficio en el que se estableció a Febe en la Iglesia de Céncreas... Este pasaje enseña dos cosas de igual manera y su significado se ha de interpretar... como que las mujeres deben ser consideradas ministras (ministras) de la Iglesia y que se debe admitir en el ministerio a quienes han prestado su servicio a muchos*»²⁸.

Sus funciones quedan poco claras en los primeros dos siglos, pero tanto para los varones como para las mujeres, pues parecen haber tenido tanto un papel de gestión y administración de las comunidades como de evangelización y enseñanza (a juzgar por lo que dice Hechos sobre los diáconos nombrados por los Doce (Hch 6,1-8,40). Solamente en el s. II, según testimonio de la *Didascalia Apostolorum*, aparecen establecidas sus atribuciones, aunque, en ese momento, ya están diferenciadas por sexo. Las mujeres se dedicarán a las mujeres de la comunidad y los varones a los hombres. Ambos tenían un papel importante en la liturgia, pero las mujeres diaconisas lo fueron perdiendo en los siglos siguientes²⁹.

²⁷ Cfr. RIVAS, «Diaconado de las mujeres en la Iglesia antigua», p. 32.

²⁸ Cfr. RIVAS, «Diaconado de las mujeres en la Iglesia antigua», p. 33.

²⁹ Para un desarrollo más detallado, cfr. el artículo citado de F. RIVAS y la bibliografía dedicada al tema en la nota 14.

Ancianas (*presbytidas*). Las Pastorales (1-2 Tm y Tito) usan el nombre de Pablo para legitimar y dar autoridad a sus posturas, aunque en varias ocasiones sus posiciones sean las contrarias a las que Pablo muestra en las cartas auténticas. Son escritos de la tercera generación que, a la vez que nos permiten ver que las mujeres seguían teniendo puestos de responsabilidad y decisión en las comunidades, también son testigos de una corriente que, en la tarea de actualización de la tradición, había comenzado un proceso de transformación de dichos ministerios femeninos. Se llevó a cabo mediante su especialización por sexo y la modificación en su contenido, debido a la influencia de los esquemas culturales del momento y lugar.

Si 1Timoteo mencionaba a los *diáconos*, varones y mujeres, la carta de Tito 2, 1-3 lo hace con los *ancianos*. Puede ser que este término castellano no permita ver su verdadero alcance comunitario porque probablemente se interpreta en contraposición a joven, sin más alcance. Sin embargo, el término *presbítero*, *procedente del griego*, adquiere un significado posterior que alude a una función ministerial en la comunidad.

La carta que se escribe bajo la autoridad de Pablo, aunque denote una situación eclesial muy posterior, comienza con la alusión a la tarea encomendada en la comunidad de Creta: nombrar presbíteros (que parecen denominarse también obispos/*episkopoi* (1,5-9). Podría parecer que está hablando solo de varones ya que se les pide que sean varones de una sola mujer; sin embargo, cuando más adelante introduce los códigos de estado (2,1-3,11) y enumera las cualidades que deben tener los ancianos, hace un paralelismo entre lo que se dice (2,2) de los ancianos varones (*presbytias*) y la mención que va a continuación (2,3) de las ancianas mujeres (*presbytidas*). De ellas se dice que deben tener un comportamiento propio de consagradas: no calumniadoras, no bebedoras de mucho vino, maestras del bien. Con el término consagradas no parece estar refiriéndose al bautismo y su consagración general, sino a un ministerio formal en la comunidad.

El autor de la carta de Tito, al hablar de las mujeres presbíteras o ancianas y de su ministerio, se sitúa en una función dirigida al elemento femenino de la comunidad y además las hace ser correo de transmisión de una visión patriarcal de la comunidad, prescribe que enseñen la sumisión al marido y la dedicación a su casa e hijos. La razón que se da recuerda a lo que hemos visto ya en 1 Pe, «para que la palabra de Dios no sea profanada» (2,5). La misma razón por la

que aconseja a todos que se sometan a los jefes y autoridades, que obedezcan (3,1).

La labor magisterial y misionera está implicada en lo que ya se ha dicho y se verá, con más claridad, en lo que sigue.

c. Las mujeres y el uso de la palabra con autoridad. Su progresivo silenciamiento

Las funciones y los ministerios a los que hemos aludido, así como el de extensión del evangelio, requerían el uso de la palabra con autoridad para proclamar y para enseñar.

Como hemos visto, Pablo mencionaba a mujeres que enseñaban y hablaban con autoridad; Marcos y Mateo narran como el ser celestial les dice a las mujeres que vayan a anunciar la resurrección. Sin embargo, también hemos visto como Lucas, en los años 90 de la segunda generación, desincentivaba y disuadía a las mujeres del uso de la palabra, proyectando en las primeras discípulas de Jesús los esquemas culturales patriarcales del momento.

Esta tendencia a silenciar a las mujeres se ve con más claridad en las cartas pastorales, ya en la tercera, y aún más en la cuarta generación, donde el silencio de las mujeres en la Asamblea (Ekklesia) parece ser un objetivo importante.

En la tercera generación, encontramos este tema en las cartas Pastorales, escritos pseudoepígrafos que apelaban a la autoridad de Pablo para justificar sus posiciones: «*La mujer aprenda en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer instruya ni se arrogue autoridad sobre su marido, sino que esté en silencio...*» (1Tn 2,12). Cuando debe prohibirse algo es señal que de esa situación se daba y ciertos autores deseaban erradicarla en consonancia con los esquemas culturales de alrededor, aunque, como en este caso se acudiera a problemáticas interpretaciones del génesis como legitimaciones teológicas o la autoridad pseudoepígrafa de Pablo.

Lo mismo pasa con la interpolación en 1 Cor 14,33b-36 que parece proceder de la misma época y corriente: «Que las mujeres se callen en la asamblea. No permito que hablen ni que enseñen...», directrices casi idénticas a las de 1Tm que se introducen en 1 Cor para hacerlas pasar por palabras de Pablo, quien, sin embargo, en un capítulo anterior (1 Cor 11), había hablado de las mujeres profetas y su papel en el culto, pero no les había pedido que se callaran, sino que no profetizaran con

las cabelleras sueltas como las bacantes. Estas cartas son un ejemplo de cómo en la tercera generación, en una parte de la tradición, se estaba reduciendo el alcance contracultural del mensaje en lo tocante a las mujeres (y a los esclavos).

Pero este silenciamiento no era general, sino que había grupos que seguían manteniendo la praxis de reconocer una palabra con autoridad a las mujeres.

Por una parte, el evangelio de Juan, a comienzos de la tercera generación, mantiene un protagonismo alto de las mujeres y un aprecio notable por su palabra capaz de enseñar y pensar teológicamente (Samaritana) y anunciar. El resucitado dice a María Magdalena: «Vete y dí»; es un envío a anunciar la resurrección. Un envío del Resucitado que en esta generación y la siguiente será el fundamento de la autoridad apostólica. El evangelista dice expresamente que «ella fue y dijo» (Jn 20,18).

Por otra parte, hay varios padres apostólicos que escriben sobre aquellos grupos donde las mujeres ejercían la palabra con autoridad, la enseñanza y otros ministerios, y, mediante la estigmatización, tratan de que no sirva de ejemplo, Tertuliano³⁰, nacido en Cartago en la cuarta generación (176-226) decía de las mujeres de algunos grupos cristianos *De Praesc 41*: «*Estas mujeres herejes³¹, cuánta audacia tienen. No tienen modestia. ¡Son lo suficientemente intrépidas para enseñar, argumentar, hacer exorcismos, emprender curaciones y puede que, incluso, bautizar!*». Y de nuevo en *De Virginibus Velandis 9*: «*No está permitido a una mujer hablar en la Iglesia, ni enseñar, ni bautizar, ni ofrecer la eucaristía, ni reclamar el compartir una función masculina, ni mencionar el oficio sacerdotal!*».

También Ireneo de Lyon (130-202) originario de Esmirna, Asia Menor, en AdvHaer I,13-15 había atacado a un tal Marcos porque permitía a las mujeres celebrar la eucaristía y a Marción por lo mismo que había dicho Tertuliano.

³⁰ Paradójicamente, Tertuliano, al final de su vida, se adhirió al movimiento Montanismo, un movimiento que daba mucha cabida al espíritu y que tenía a dos profetisas entre sus fundadores. La palabra profética de las mujeres era muy apreciada en ese movimiento.

³¹ A pesar de que llama herejes a estas mujeres, hay que recordar que aún no estaba totalmente definida la ortodoxia ni existía una praxis, una doctrina y una organización comunitaria uniforme.

Esta tendencia a negar la palabra de autoridad a las mujeres en la asamblea (*ekklesia*) siguió y se extendió en las siguientes generaciones. Mencionamos solo un testimonio más que, en lugar de la estigmatización, se utiliza la proyección en las primeras discípulas. Probablemente hacían esto porque las mujeres de las comundiades acudían al ejemplo y testimonio de aquellas primeras discípulas para fundamentar la legitimidad de su palabra y enseñanza. Veamos un ejemplo:

El autor de la *Didaskalia Apostolorum* 25 (versión griega), una obra escrita en Siria (comienzos del s. III), pone en boca de los primeros discípulos el razonamiento por el que se niega a las mujeres el uso de la palabra autorizada en la predicación y la enseñanza. Dice así: *«No está bien, ni es necesario que las mujeres sean maestras y, especialmente, en lo que concierne al nombre de Cristo y a la redención de su pasión. Pues vosotras no habéis sido designadas para ello... Pues el Señor Dios, Cristo nuestro maestro, nos mandó a los doce a instruir al pueblo y a los gentiles; y había con nosotros mujeres discípulas, María Magdalena y María la hija de Santiago y la otra María, pero él no les mandó a instruir a la gente con nosotros. Porque si hubiera querido que las mujeres enseñaran, nuestro maestro las debería haber enviado con nosotros a dar instrucción».*

Entre las causas de este progresivo silenciamiento de las mujeres cristianas estaban: los esquemas culturales patriarcales sobre la debilidad del sexo femenino y de su capacidad de razonamiento y autocontrol; el concepto cultural patriarcal de autoridad; el temor a la opinión de los de fuera, la opinión pagana, que comenzaban a conocer a los cristianos como un fenómeno distinto al judaísmo y se le veía con sospecha y temor por su posible capacidad de alterar el orden de la casas-familias y, con ello, el de la ciudad.

d. La institucionalización creciente, el concepto de autoridad y la opinión pagana

Cuando un grupo crece y pasa el tiempo, si no quiere desaparecer, necesita una cierta institucionalización y con ello una rutinización de los carismas, aunque esta hay muchas maneras de realizarla.

En el cristianismo primitivo, este proceso se dio en la tercera y cuarta generación. La autoridad carismática que tenían los que habían conocido a Jesús o a sus primeros seguidores fue paulatinamente sustituida por otro tipo de autoridad más formal e institucional cuyo

contenido y comprensión dependía, en gran medida, de los esquemas culturales del momento. Este hecho tuvo una influencia decisiva en la progresiva marginación de las mujeres de los puestos de autoridad (en la enseñanza, en la proclamación del evangelio, en el liderazgo de las comunidades). Es cierto que, a juzgar por testimonios que nos han llegado, en algunas comunidades y lugares se mantuvieron en funciones de autoridad, pero en la mayoría de los lugares fueron progresivamente «puestas en su lugar», en el lugar de las mujeres según los esquemas culturales del Imperio greco-romano y, con ello, su «no lugar» en los ministerios posteriores (la triada obispo-presbítero-diacono) y, por tanto, en la dirección de las comunidades.

Los testimonios que nos quedan, si se leen en contexto y de forma relacionada, nos permiten conocer este proceso y hacernos conscientes de que no se hizo sin oposición y protestas. Dos aspectos fueron cruciales: la palabra con autoridad que se les negaba a las mujeres y, con ello, su capacidad de enseñanza (a varones) y el liderazgo comunitario que suponía capacidad de decisión.

1. El paso de una autoridad carismática a otra institucionalizada mediante trasmisión

La autoridad carismática que procedía del Espíritu del Resucitado necesitaba ser discernida para ver si era auténtica, pero no se podía controlar. El siglo II es testigo del problema que suscitaba este tipo de autoridad que algunos invocaban para justificar ciertas posiciones y otros no reconocían (la carta I Juan o el movimiento montanista dan testimonio de este problema). Es importante preguntarse por el mismo concepto de autoridad que se introduce en este momento. ¿Qué se entendía por autoridad en el mundo greco-romano donde se conformó el cristianismo?

Según Hanna Arendt³², la palabra y el concepto *autoritas* surge en el contexto del acto de fundar una ciudad, que era de carácter religioso, en el sentido literal de *religación*, en una doble dirección: de los ciudadanos con la divinidad que había elegido el lugar para fundar la ciudad, y de ésta con la ciudad como lugar elegido para habitar. Este término, *auctoritas*, procede del verbo *augere* que significa aumentar.

³² H. ARENDT, «What Was Authority?», pp. 81-112, en C.L. Friedrich (ed.), *Authority*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1958.

Lo que aumentaba era ese fundamento/fundación de la ciudad que hacían quienes tenían autoridad: el senado, los ancianos o los «*patres*», que la habían obtenido por descendencia y por transmisión (tradicción) de aquellos primeros que habían puesto los cimientos de todas las cosas futuras, los antepasados, a quienes los romanos llamaban los *maiores*. La autoridad de los vivos se entendía siempre derivada y dependiendo de la autoridad de los fundadores que ya no estaban entre los vivos. El fin de esa autoridad era dar continuidad y aumentar esa fundación del inicio.

Estos esquemas culturales estaban en el ambiente de las ciudades del Imperio y eran adquiridos en el proceso de socialización. Constituían el horizonte de comprensión de la realidad de aquellos varones educados que entraron a formar parte del cristianismo y a teorizar sobre él, en estas dos generaciones. Este imaginario se puede detectar en algunos escritos cristianos. Por ejemplo, Ef 2,19-22: «*Ya no sois extranjeros sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento que son los apóstoles, siendo la piedra de fundación el mismo Jesucristo...*»³³.

En estos escritos, vemos que la Iglesia es considerada un edificio fundamentado en la piedra fundante que es Cristo, una fundación que ha sido transmitida y mantenida/ aumentada por los *maiores* que pasaban el testigo a los siguientes, identificados con los Doce apóstoles (varones), al estilo de la obra de Lucas, que pasaron así a convertirse en los «*maiores*», en los «padres fundadores» de la Iglesia. Ya en Ap 21,14 se denomina a los Doce como las doce piedras fundantes de la Jerusalén mesiánica. De ellos se derivaba la autoridad apostólica de las autoridades posteriores que conservaban y pasaban su testimonio, de generación en generación³⁴.

En los primeros momentos del cristianismo, la mayoría de los apóstoles habían sido enviados por las comunidades, pero había existido una serie de figuras cuya autoridad apostólica procedía de su relación

³³ Este imaginario responde al esquema cultural que hemos mencionado y el autor de Efesios lo utiliza para crear identidad y sentido de pertenencia en una comunidad cuyos miembros no parecen haber sido ciudadanos, pero a los que se les presenta el cristianismo y la pertenencia a la Iglesia como algo más valioso, pero se hace con los mismos esquemas mentales.

³⁴ Eusebio inventa las listas de obispos que hace remontar hasta los Doce con el fin de mostrar la transmisión ininterrumpida de la Tradición (entendida como la fundación) desde los «Doce apóstoles» a los obispos de su tiempo.

con el mismo Jesús y con la experiencia pascual del Resucitado. Esto había dado una coloración especial a su autoridad apostólica³⁵. Sin embargo, el mismo concepto apóstol parece haber adquirido un uso y un significado interesado que no tenía en un principio. Es lo que se puede deducir al comparar el concepto en Pablo y en Lucas (primera y mitad de la segunda generación). Es posible conocer el concepto paulino de apóstol³⁶ a propósito de sus disputas con otros³⁷. Es iluminador su comparación con el concepto lucano que es posible ver en su obra³⁸. Para Lucas, el género de la persona llegó a ser un requisito fundamental para a detentar el título.

Por influencia del pensamiento político romano ya mencionado, la Iglesia llegó a desarrollar la idea de la trasmisión de esa autoridad apostólica en una cadena ininterrumpida, desde aquellos primeros Apóstoles —todos varones, según los esquemas grecorromanos de Lucas— a sus sucesores, representación que acaba asumiendo el ministerio del epískopos, en una idea muy afín a la de la fundación interrumpida, como dice Hanna Arendt³⁹.

Como se ha visto más arriba, en Lc 24,11 se dice que los varones discípulos no les creían porque les parecían «cosas de locas». Emplea un término que solo aparece allí: *lêros*⁴⁰. Con ella, el evangelista Lucas

³⁵ Se ha mencionado más arriba con el caso del relato de la aparición del Resucitado a María Magdalena y su envío a anunciar (Jn 20,18).

³⁶ Pablo, a mediados del s. I, en su disputa con los super-apóstoles (2 Cor 11,1-12,18) subraya los atributos del ser apóstol que son importantes para él: enraizamiento en Israel, sufrimiento por Cristo en la misión, visiones y revelaciones, visión del Resucitado y realización de signos. Para Pablo el sexo masculino no es una condición necesaria para el reconocimiento de la autoridad apostólica en una persona (cfr. Junia en Rm16, 7).

³⁷ (1Cor 9,1; también en Gal 1,1.11-12.15-17). Lo vuelve a mencionar en la disputa que tiene con los «superapóstoles» (2 Cor 11,1-12,18), repitiéndolo allí donde se pone en duda su autoridad (Gal 1,15; Rom 1,1-15).

³⁸ Lucas, a fines del menciona unos requisitos un tanto distintos: haber estado con Jesús desde el comienzo hasta la crucifixión, ser testigo de su resurrección, y ser varón (Hch 1,21-22). Como se puede ver, su concepto de apóstol y la autoridad apostólica consecuente es más restrictivo. Lucas lo reduce por época y por género. Lo aplica sólo a los Doce —varones—, a la vez que proyecta en los Doce un título comunitario posterior con la finalidad de proyectar en ellos su modelo ideal de autoridad, la que desea para su comunidad. Lucas deja fuera tanto a Pablo como a las mujeres.

³⁹ ARENDT, «What Was Authority?», p. 104.

⁴⁰ *Lêros* es un hápax legomenon en el NT. No aparece en ningún otro lugar del NT ni tampoco en la versión más habitual de la LXX. El Robertson Word Picture dice que es una antigua palabra utilizada para indicar «sin sentido», «incoherencia» que los escritos médicos de la antigüedad utilizaban para aludir al habla incoherente propia del delirio,

alude a un «topos» cultural sobre el habla de las mujeres a las que se veía como irracional y a ellas como seres incapaces del autodomínio tan apreciado por el ideal de varón greco-romano, pues se las consideraba emocionales, propicias a la exaltación y a los éxtasis⁴¹. Se pensaba que el habla femenina era un habla opuesta al logos, el habla racional y no emocional propia de los varones libres y ciudadanos o de los libertos que habían sido.

Lucas apuntaba ya una de las razones que, en adelante, serían fundamentales y evidentes para negar la palabra de autoridad para enseñar y predicar, para dirigir y liderar en la Iglesia: la opinión de los de fuera⁴². Y es que el esquema cultural de género negaba a las mujeres la palabra con autoridad en público. La «mujer normativa» no podía hablar en el ágora, ni enseñar a los varones...de ellas se pensaba que eran muy dadas a dejarse engañar, a las ensoñaciones, a la posesión por espíritus, que su mente era débil y frágil su cuerpo, incapaz de autodomínio; su discurso banal y frívolo, al contrario que el del varón al que se suponía lógico y razonado. No había sido así ni en el movimiento de Jesús ni en la primera y segunda generación, aunque ya aquí se vislumbra el cambio que se dará en la tercera y cuarta generación.

Hay una obra de mitad o finales del s. II, el evangelio de María, donde aparece reflejado el problema de la capacidad y autoridad de las mujeres para liderar las comunidades, para enseñar, para actualizar la Tradición... Este evangelio desarrolla la tradición del evangelio de Juan y presenta a María (Magdalena), que ha recibido una revelación y enseñanza del Resucitado, transmitiéndosela los demás apóstoles y consolándoles. Pero Pedro y Andrés se niegan a creerla porque, en

el trance o la histeria. Y así lo confirma una mirada, aunque sea rápida, al *Thesaurus Linguae Graecae* donde aparece profusamente en las obras médicas.

⁴¹ Para resaltar lo irracional y despreciable de la fe cristiana, menciona la tradición que transmitía el anuncio de la Resurrección que hace María Magdalena a los demás: Debemos examinar la cuestión de si alguien que realmente ha muerto ha resucitado alguna vez con el mismo cuerpo... Pues bien ¿quién vio esto? Una mujer histérica, como tú dices, o quizá otras que habían sido embaucadas con la misma brujería, o que lo soñaron hallándose en un estado peculiar de mente, o... tuvieron una alucinación... (Orígenes, *Contra Celso* 2,55; 3,55).

⁴² Al decir que los Doce no les creían (Lc 24,11) porque les parecían palabras de locas, usan un término propio de la cultura greco-romana para definir el habla de las mujeres como incoherente. Se pensaba que las mujeres eran dadas a exaltaciones y a una razón muy frágil. Lucas pone a Pedro comprobando y dando testimonio válido de lo que ellas han dicho.

palabras, de Pedro: «¿Es que el Señor iba a hablar a una mujer sin estar presente uno de nosotros?».

Los esquemas culturales comenzaron a pesar más y más en esa dialéctica necesaria entre la fidelidad y la relevancia, en un momento en que esa expectación escatológica cesaba. Estas restricciones las comparten las mujeres cristianas con sus contemporáneas paganas. Es una época histórica de restricción de posibilidades para las mujeres en las que se intentó acabar con «la nueva mujer» y volver a los modelos más tradicionales según los ideales patriarcales de los varones más conservadores.

2. *Las mujeres en las comunidades cristianas, su «lugar», sus funciones y la opinión de los de fuera*

Margaret McDonald⁴³, en su obra *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, analiza la influencia que esta tuvo en la limitación de las funciones de autoridad de las mujeres en las comunidades cristianas de los tres primeros siglos. Su análisis y sus conclusiones están fundamentadas y aportan mucha luz al proceso que estamos describiendo. Vamos a ver las razones de esa relación entre opinión pagana y limitación de funciones comunitarias femeninas.

En aquella sociedad el honor era un valor central que guiaba la vida, la valoración y el comportamiento de las personas. El honor era la consideración de valía y respetabilidad de una persona a los ojos de los vecinos. Había un honor que procedía de la familia y otro adquirido a lo largo de la propia vida, mediante retos y juegos de honor. El honor masculino era activo, se ganaba, se perdía y se quitaba a otros. La parte femenina del honor familiar era más pasiva, consistía en mantener el honor heredado, se denominaba vergüenza y tenía que ver con la exclusividad sexual femenina. Para no perder esta vergüenza y dejar a-avergonzada y deshonorada a la familia, la mujer debía mantener ciertos comportamientos pudorosos que no dejaran duda de su exclusividad sexual (entre ellos, el no hablar con varones extraños o mirarles a la cara, el no salir sola ni demasiado, vestir de forma no llamativa, el mantener una actitud recatada...).

⁴³ Margaret MacDonal, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana* (Ágora 17; Estella: EVD, 2004), 134-35.

Si la actitud y comportamiento de una mujer en público podía dejar sin honor a su familia (padre-hermanos o marido), debido a que no se adecuaba a los cánones de una conducta honorable/pudorosa pedida a las mujeres, lo mismo sucedía con las mujeres de un grupo, incluso de una ciudad. Las comunidades cristianas, las iglesias domésticas, eran consideradas como una familia de sustitución y sus mujeres podían acabar con la respetabilidad y el honor grupal. De ahí lo que se les pedía.

El filósofo griego del s. II, Celso criticaba y despreciaba al cristianismo porque lo veía como una superstición propia de ignorantes y de «mujerzuelas» que parecen haber tenido un papel importante en su extensión y en el aleccionamiento de incautos que se reunían en los lugares donde ellas trabajaban. Véase una cita de su obra: *Discurso verdadero contra los cristianos*, que recoge Orígenes en su *Contra Celso*:

[...] *Por el contrario, si alguien es ignorante, si alguien es estúpido, si carece de educación, si es un niño, que venga rápido. Dado que ellos mismos admiten que estas personas son dignas de su Dios, muestran así que solo quieren y son capaces de convencer a los locos, a los carentes de honor y a los estúpidos; solo a los esclavos, a las mujeres y a los niños*⁴⁴.

Más aún vemos que despliegan su enseñanza secreta en los mercados [...]

*En las casas privadas vemos también a tejedores de lana, zapateros remendones, limpiadores de ropa y a los más iletrados y toscos del campo, que no se atreverían a decir nada frente a sus maestros mayores y más inteligentes; pero tan pronto como se apoderan en privado de algunos niños y, con ellos, de algunas mujeres estúpidas, estos iletrados comienzan a pronunciar algunas afirmaciones sorprendentes [...] Afirman que los padres y maestros dicen tonterías y no tienen entendimiento [...]. Estos iletrados dicen que solo ellos [los cristianos] conocen la forma verdadera de vivir y que si los niños les hacen caso vendrían a ser felices y a hacer que sus casa también lo sean [...] porque si les gusta podrán dejar a sus padres y maestros para ir con las mujeres y los niños pequeños, compañeros de juegos, a la tienda de los tejedores de lana (ginaikoônitis), a las tiendas de los zapateros remendones o de los lavaderos, de forma que puedan aprender la perfección. Y hablando así, les persuaden» (Orígenes, *Contra Celso* 3,50).*

⁴⁴ En ese momento, la infancia duraba hasta la edad adulta. Por lo tanto, en esta categoría entrarían también los jóvenes.

Esta cita es muy interesante porque habla de la enseñanza de los cristianos y su impacto en las casas-familias de la ciudad. Para MacDonald, «Celso cree que las mujeres constituyen una parte considerable de la población cristiana primitiva... y que las mujeres no son simplemente seguidoras de los evangelistas cristianos primitivos, sino que están implicadas activamente en la tarea misionera... Las tiendas a las que alude Celso son aquellas en las que trabajaban mujeres», incluso el término que se traduce por tiendas de jedores de lana, en griego significa «habitaciones, estancias de mujeres». Es evidente el lugar de trabajo y aquel en el que viven⁴⁵.

Las comunidades de creyentes en Cristo fueron cada vez más conocidas, escrutadas y miradas con sospecha por el poder romano; algunas optaron por acatar los esquemas y valores culturales en cuanto al honor masculino y la honor/pudor femenino, en los que, por otra parte, habían sido socializados muchos de los varones que entraron a las comunidades en el s. II.

Contrarrestar estas opiniones y la visión tan negativa del cristianismo fue el objetivo de los apologetas, aquellos varones cristianos, formados que usaron las mismas armas: la filosofía, la retórica, pero aceptaron los esquemas culturales sobre las mujeres que configuraban su lugar y función en las comunidades.

A pesar de este proceso, hubo movimientos de resistencia y en algunos lugares las funciones o ministerios femeninos de autoridad pervivieron durante siglos.

3. Resistencia femenina al lugar atribuido y al concepto de autoridad y el liderazgo relacionado con él

A lo largo de los s. II-VI se conservan testimonios de lo problemático que fue el tema de la autoridad de la palabra y enseñanza que se les negó a las mujeres, así como del lugar y funciones comunitarias a que fueron siendo relegadas. Hay textos donde se reivindica su capacidad y autoridad para enseñar, predicar y bautizar. Por ejemplo, los *Hechos de Pablo y Tecla*. Se trata de una corriente muy distinta a la que es posible ver en las Pastorales, que reivindicaba la enseñanza y autoridad de Pablo para defender esos ministerios para las mujeres.

⁴⁵ MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo...*, 135-136.

En la línea de lo que Tertuliano acusaba a ciertas mujeres que etiquetaba como «herejes» por ello, existen otros escritos que nos permiten ver que el problema seguía en el s. IV-V. Los *Cánones Eclesiásticos de los Apóstoles* (de fines del s. III o comienzos del s. IV), en los cc.15-28 desarrolla la parte disciplinar donde está el texto que nos interesa. En él se habla de la ordenación de mujeres como diáconos, y de la posibilidad de que ofrecieran el cuerpo y la sangre del señor. Los Doce —en boca de los cuales se pone la discusión— van dando su opinión hasta que Juan dice:

«Habéis olvidado hermanos que, cuando nuestro maestro tomó el pan y el cáliz y los bendijo diciendo: “Esto es mi cuerpo y mi sangre”, no mandó a éstas que permanecieran con nosotros. Marta dijo: “Fue a causa de Mariam porque la vio sonreír”. María dijo: No porque reí sino que antes ya había dicho, cuando enseñaba, que lo más débil sería salvado por lo más fuerte».

Los *Cánones eclesiásticos de los apóstoles* ponen en boca de Marta y María Magdalena la enseñanza de que es un deseo del mismo Cristo el hecho de que las mujeres no celebren la eucaristía. Las razones atribuidas a Jesús reflejan totalmente los esquemas ideológicos del tiempo: el *tópico* de la debilidad de mente y ánimo de las mujeres.

Todos estos testimonios muestran que en el momento en que, fruto de una progresiva institucionalización, los ministerios estaban tomando su forma, obispo-presbítero-diácono, e iban dejando fuera a las mujeres, poniéndolas «en su lugar», el que les daba la cultura del momento (tan diferente al que les había dado Jesús en el lugar imaginado del reino de Dios. Ahora se trataba de un lugar y un rol pasivo, silenciado, siempre representado, todo en consonancia con los esquemas culturales patriarcales del mundo cultural de donde procedían los nuevos líderes varones y por donde se iba extendiendo el cristianismo, reconocido ya como religión de estado. Sin embargo, es posible percibir que esto no se hizo sin protestas y resistencias que duraron siglos⁴⁶.

Quizá las voces actuales forman una cadena ininterrumpida con aquellas primeras. El hecho de que fuera un proceso que discurrió de formas diversas en lugares diversos, nos permite comprender el que hay otros testimonios aún posteriores, como menciona el estudio

⁴⁶ Es interesante al respecto, el libro mencionado de Madigan / Osiek, *Mujeres ordenadas en el cristianismo primitivo*, con una gran cantidad de testimonios de Oriente y Occidente.



de Giorgio Otranto⁴⁷ sobre el presbiterado femenino en lugares como Italia. Quizá este proceso ayuda a comprender el mosaico de la iglesia de Santa Praxedes en Roma, basílica del s. v, ampliada en el s. viii por el Papa Pascual (817-824), que mandó construir la capilla de San Zenón para su madre Theodora. En ella se encuentra el mosaico que la retrata, donde, junto a otras mujeres, aparece la misma Theodora con un nimbo cuadrado en el que se puede leer la inscripción Theodora epískopa. Los expertos descartan que se refiera a que era mujer del obispo, sino a que ella ostentaba ese título

y ministerio. El término *epískopa* muestra signos de un intento de destrucción de las teselas que lo componen. Este mosaico, así como las inscripciones a las que alude Giorgio Otranto, refuerzan el análisis de los textos anteriores y ofrecen su valor testimonial de un proceso de silenciamiento muy marcado por los esquemas culturales, desigual, largo, con praxis diversas según lugares y comunidades.

CONCLUSIÓN

La historicidad es una característica fundamental del cristianismo (DV 2.12). La configuración procesual de sus estructuras organizativas, incluso de la expresión teórica de sus creencias, reflejan, como no podía ser de otro modo, los esquemas culturales y los principios filosóficos del momento y el lugar en que aquellas surgieron y se desarrollaron. Por la misma razón, también las ideas culturales e históricas sobre el varón o la mujer normativos (lo que cada sexo debía ser, hacer o aspirar

⁴⁷ También el artículo de Giorgio Otranto, «Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I»: *Vetera Christianorum* 19 (1982) 341-360.

a ser y a realizar) dejaron su huella en el proceso de conformación del cristianismo como sistema religioso separado del judaísmo.

En el mensaje y en la praxis de Jesús de Nazaret, que dio origen y es fundamento del movimiento que acabó siendo el cristianismo, hay una novedad contracultural: la enseñanza y la praxis de Jesús de Nazaret que, en su momento y lugar suponían una revolución de valores y que su praxis tuvo rasgos contraculturales. El anuncio del reino de Dios como un «lugar imaginado» que podía ya experimentarse con el cambio de perspectiva y valores, ofrecía a las mujeres inquietas unas posibilidades, horizontes e identidades nuevas.

El proceso de conformación del cristianismo como sistema religioso separado del judaísmo, no partió de una doctrina fijada, sino de una experiencia de salvación integral que hubo que hacer efectiva en cada momento y lugar. Lo primero fue la experiencia y la vida, vivida acorde a ella; después vendría la doctrina.

Al estudiar «el lugar» de las mujeres en las comunidades, sus funciones y sus identidades en ellas, hemos visto que las plataformas (los lugares) donde se reunían los creyentes en comunidad tenían gran importancia porque un espacio concreto tiende a configurar su organización, las relaciones que se establecen en él y las identidades que pueden desarrollar o se atribuyen a quienes se reúnen e interaccionan en él. Hemos visto que la casa tuvo sus ventajas, pero también sus inconvenientes. En un primer momento el ámbito familiar uniforme estaba organizado por los valores radicales de Jesús, incentivados por la espera de la escatología inminente. Cuando esta esperanza fue alejándose de la vida de los primeros seguidores y las comunidades se hicieron más plurales por el origen familiar de sus miembros, fueron los esquemas patriarcales del momento los que influyeron cada vez más y comenzaron a modelar el «lugar» de la comunidad cristiana y, con ello, su organización, sus relaciones, sus identidades y la imagen ofrecida al exterior. Para despejar el temor de los de fuera a que el nuevo culto destruyera el orden de las casas-familias y, con él el estado, comenzó un proceso de adecuación a las expectativas culturales que, si en un principio, mantuvo otros guiones ocultos, acabó afectando a la conformación de la vida comunitaria y a sus formas organizativas.

Hemos visto que la entrada, en la segunda parte del s. II, de varones educados en los valores patriarcales que desde la filosofía y la retórica respondieron a los ataques que se hacían al cristianismo (recuérdese al filósofo Celso), varones que teorizaron sobre el lugar de cada quien en

la Iglesia como institución pública, tuvo un papel decisivo en «poner a las mujeres en su lugar». Hemos visto que este proceso tuvo mucho que ver con el deseo de que el mensaje llegara a todos los ámbitos y que el orden ciudadano e Imperial no se sintiera amenazado. Pero también se ha visto que el proceso de silenciamiento e invisibilización de las mujeres, de devolverlas al «lugar» que establecía la sociedad patriarcal no fue igual en todos los lugares y que tuvo resistencias. Hemos visto que hubo varias estrategias para acallar a las mujeres y grupos resistentes: la estigmatización («esas mujeres herejes»), la creación de un relato que sirviera a los intereses de quienes lo hacía (poner en boca de las discípulas de primera hora lo que se quería que aceptaran las mujeres contemporáneas al escritor). Este recurso ya lo habían utilizado escritores romanos defensores del *statu quo*.

Sin embargo, hemos visto que, a pesar de la escasez de testimonios, hay aún bastantes que demuestran que el proceso no fue igual en todos los lugares, que las mujeres siguieron teniendo papeles de autoridad y de poder, que siguieron utilizando la palabra con autoridad, prácticas que siguieron siendo evaluadas como peligrosas, perniciosas o heréticas, no desde los valores, y la praxis del «lugar imaginado» del reino de Dios sino desde el lugar de una ciudad y un mundo organizado por los varones y sus valores patriarcales. Y ahí seguimos.

