

Uno de los textos más significativos del cristianismo primitivo es sin duda la carta que el apóstol Pablo dirige a la comunidad de Galacia. Al bucear en el contexto social y religioso de dicha comunidad, resulta posible acercarse a las discusiones y enfrentamientos que se produjeron entre los distintos discípulos de Jesús que misionaron en aquella Iglesia.

Tatha Wiley plantea la cuestión de la circuncisión como punto conflictivo de la proclamación llevada a cabo por los diferentes evangelizadores y de las diversas sensibilidades que caracterizaban según el género a los propios miembros de la comunidad.

Si se responde a la pregunta sobre qué hubiera significado exigir o no la circuncisión para ser cristiano, resulta entonces posible iluminar el tema de la participación de los gentiles en las asambleas de Galacia y la problemática del género. La Carta a los galatas admite de esta forma nuevas interpretaciones y una mayor riqueza de sentido.

Tatha Wiley es profesora en el United Theological Seminary of the Twin Cities (New Brighton, Minnesota).

Biblioteca
de Estudios
Bíblicos

minor

Tatha Wiley

PABLO DE TARSO Y LAS PRIMERAS CRISTIANAS GENTILES

ISBN 84-301-1582-X



9 788430 115822

SIGUEME

EDICIONES

nº 7



BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS MINOR

7

Colección dirigida por
Santiago Guijarro Oporto

TATHA WILEY

**PABLO DE TARSO
Y LAS PRIMERAS
CRISTIANAS GENTILES**

Reflexiones desde la *Carta a los gálatas*

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2005

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	9
1. Disputas en Galacia	15
Una mezcla explosiva	20
La «nueva perspectiva» y los planteamientos que la superan	23
Uso y abuso de Pablo	27
2. El contexto de Pablo	45
El encargo recibido por Pablo	46
Pluralismo judío en tiempos de Pablo	51
El celo de la fe paulina	55
El horizonte simbólico de Pablo	60
Escatología de restauración judía	65
Nueva creación	67
3. Desafíos y contrincantes en Galacia	73
Las asambleas gálatas	74
Misioneros judíos y prosélitos gentiles	77
Conversos gentiles	81
Las polémicas de Pablo	88
Los problemas a los que responde Pablo	92
Sara y Agar	94
¿Quiénes eran los oponentes de Pablo?	97
Fidelidad a la alianza: el ideal perseguido por los oponentes de Pablo	102

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Tradujo Esther Miquel sobre el original inglés *Paul and the Gentile Women. Reframing Galatians*

© 2005 by Tatha Wiley
Published by The Continuum International Publishing Group
New York - London 2005

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2005
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.siguemc.es

ISBN: 84-301-1582-X
Depósito legal: S. 1.427-2005
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2005

INTRODUCCIÓN

4. Las mujeres en las asambleas gálatas	107
Género y <i>Torá</i>	110
Las mujeres grecorromanas	117
Las mujeres judías en la diáspora	123
Las mujeres prosélitas en las comunidades paulinas	126
La amenaza a las mujeres gálatas	134
5. Recuperar a Pablo y al Evangelio	141
El elocuente silencio de Pablo sobre las mujeres ..	143
Cuestionar la lectura doctrinal de Pablo	148
¿Qué pensaban los varones?	152
Un evangelio diferente	157
La diferencia y su ausencia	160
<i>Índice de nombres y materias</i>	163

La *Carta a los gálatas* escrita por Pablo nos introduce en el corazón de las controversias del cristianismo naciente. Pablo escribe a las mujeres y a los varones gentiles pertenecientes a las comunidades de seguidores de Cristo que había fundado en la diáspora, y lo hace desde la situación vital concreta definida por el judaísmo diversificado del Segundo templo. En *Gálatas*, Pablo combate con vehemencia la posición de otros evangelizadores que quieren mantener la circuncisión como signo de plena pertenencia en las comunidades de la alianza escatológica.

Gálatas se convirtió muy pronto en un texto clave para la tradición posterior. Los presupuestos que los cristianos antiguos elaboraron acerca de Pablo, de su experiencia de Cristo resucitado, su misión a los gentiles y su relación con el judaísmo, así como acerca del significado de la ley judía y de la identidad de los evangelizadores que se enfrentaron con él, han condicionado la lectura de esta carta durante más de mil años. En el centro de esta interpretación se encontraba la oposición paulina entre la «fe en Cristo» y las «obras de la ley». Ambas fórmulas sintéticas, usadas para designar dos religiones, desempeñaron un papel significativo en la aparición del lema que afirmaba la superioridad de la fe cristiana sobre la observancia de la *Torá* judía. Más tarde, y de forma especial en la expresión «justificación sólo por la fe», tomada por la Reforma como bandera, *Gálatas* se convirtió en territorio disputado y campo de batalla de importantes controversias teológicas cristianas sobre el papel de la

fe, la naturaleza de la conversión, la constitución de la comunidad cristiana, las relaciones con el pueblo judío, el valor del ser humano, el carácter de la vida auténtica y, finalmente, la forma misma de la redención.

En nuestros días, los especialistas en Pablo han cuestionado virtualmente todos los presupuestos históricos y teológicos implicados en la interpretación dominante de *Gálatas*. Una «nueva perspectiva» de lectura se está imponiendo hoy, incluso entre quienes siguen líneas de pensamiento diferentes a las de sus promotores¹. Tanto los presupuestos como las conclusiones presentan novedades. Antes, por ejemplo, las lecturas que los exegetas y teólogos hacían de *Gálatas* eran de tipo conceptualista. Se aproximaban al texto como si éste fuera un tratado de teología y suponían que los conceptos teológicos utilizados por Pablo –tales como «justificación»– podían ser estudiados al margen de sus contextos históricos y sociales. Hoy, sin embargo, se asume sin discusión que significados y contextos están indisolublemente relacionados. En este sentido, la teología de Pablo sobre la justificación, además de estar profundamente enraizada en la tradición judía de su tiempo, es inseparable de la polémica que Pablo mantiene con otros evangelizadores del movimiento de Jesús sobre qué se debe exigir a los gentiles atraídos por el mensaje del Cristo resucitado y cuáles son los medios necesarios para su justificación. Ante esta cuestión la respuesta de Pablo es clara: «Su fe en Cristo y nada más». Dicha respuesta ha sido aceptada como evidente por los cristianos durante siglos. Sin embargo, hoy sabemos que la preocupación que suscitó entre los compañeros judíos de Pablo en el seguimiento de Jesús fue tal, que algunos de ellos se arriesgaron a sufrir su previsible ira y acudieron a las asambleas por él fundadas para instruir a los creyentes sobre lo que el Dios de Israel exigía de ellos.

1. La expresión «nueva perspectiva» se debe a James D. Dunn, «The New Perspective on Paul», en *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, Westminster, Louisville 1990, 183-205.

El interés por hacer todas estas precisiones relativas al conflicto histórico refleja por sí solo un cambio de perspectiva significativo en relación con la interpretación tradicional. Así, nuestra decisión de situar a las mujeres gentiles en el centro de esta perspectiva² reconfigura de forma todavía más radical el marco de lectura de *Gálatas* y hace que emerjan infinitud de nuevas preguntas: ¿Qué significado tenía la circuncisión para los varones y cuál para las mujeres?, ¿qué obligaciones imponía?, ¿qué efecto habría tenido en la asamblea de haberse aceptado?, ¿qué cambios habría implicado para sus miembros?

Estas cuestiones amplían el área de intereses de la «nueva perspectiva». Plantearlas nos obliga a proponer una reconstrucción histórica que, de resultar convincente, cambiaría de modo fundamental nuestra forma de entender *Gálatas*. Desde hace tiempo los comentaristas han llamado la atención sobre la función social que desempeña la ley judía en virtud de su capacidad para marcar los límites entre el pueblo de Israel y los demás pueblos. Pero no se puede olvidar que las fronteras establecidas por la ley también dividen a la propia comunidad de la alianza. En este escrito defenderé, tanto en lo referido a su contexto comunitario inmediato como a sus consecuencias directas, que la disputa entre los evangelizadores sobre la necesidad de la circuncisión fue una disputa sobre si la participación de los gentiles en las asambleas de Galacia debía o no diferenciarse en función del género.

El conflicto gálata no fue una batalla entre dos religiones distintas entre sí, ya que en aquel momento el cristianismo

2. La historiadora judía Tal Ilan afirma que su trabajo está «orientado por la estrategia más potente de la investigación feminista, a saber, la que consiste en situar imaginariamente a las mujeres en el centro de los acontecimientos» (p. 3). Fuentes literarias en las que «las mujeres figuran como personajes marginales u oscuros, o que, a primera vista, parecen referirse a temas totalmente diferentes, pueden llegar a ofrecer mucha información sobre la realidad femenina» (*ibid.*). Personalmente defiendo que la *Carta a los gálatas* es un caso semejante. Cf. T. Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Hendrickson, Peabody MA 2001.

no existía todavía. La carta de Pablo, el movimiento mesiánico en el que éste militaba, las asambleas de creyentes gentiles y el conflicto con otros discípulos de Jesús son datos plenamente coherentes con la diversidad de las formas de vida judía que coexistían en el siglo I. Esta disputa sobre lo que debían hacer los gentiles fue una contienda intrajudía. Las posiciones teológicas que competían eran judías. Los contendientes eran judíos. Su visión simbólica del mundo era judía. El salvador que proclaman al unísono era judío.

Los evangelizadores, colegas de Pablo, intentaban promover un cambio radical en las asambleas que éste había fundado. Para poder apreciar la naturaleza de este cambio, debemos preguntarnos de qué modo la aceptación del signo de la circuncisión hubiera transformado aquellas asambleas y las relaciones entre sus miembros. Reconfigurar de este modo el marco de lectura de *Gálatas* significa también liberar al texto de falsos presupuestos tradicionales y exponerlo a la luz de un nuevo análisis. El capítulo 1 reemplaza la clave tradicionalmente dominante en la lectura de *Gálatas*, fundamentada en la teología de la sustitución, por las intuiciones de la «nueva perspectiva»*. El capítulo 2 sitúa la vocación religiosa y el encargo misionero de Pablo en los contextos del judaísmo diversificado del Segundo templo y de un movimiento mesiánico que es todavía judío. El capítulo 3 trata sobre la identidad de los opositores de Pablo y sobre el carácter de la lucha que libran por ganarse los corazones y las mentes de las mujeres y los varones gentiles pertenecientes a las asambleas gálatas. El capítulo 4 se centra específicamente en la situación de las mujeres y en sus reacciones frente a la predicación de la circuncisión; más especialmente, en el

* Por «teología de la sustitución» me refiero a la tesis que afirma que el judaísmo ha sido invalidado y sustituido por la religión superior cristiana, tesis que las lecturas tradicionales de *Gálatas* atribuyen al propio texto paulino. A lo largo de toda la obra traducimos el término técnico inglés «supersessionism» por teoría, ideología o teología «de la sustitución», según los matices del contexto [Nota de la traductora].

contexto de las mujeres judías y grecorromanas del mundo antiguo. En el capítulo 5 nos preguntamos por qué la cuestión de las mujeres gentiles ha estado ausente durante tanto tiempo de la tradición exegética y adónde nos conduce una vez que las lecturas conceptualistas y la perspectiva de la teología de la sustitución han sido debidamente dejadas a un lado. Nos preguntamos también por las implicaciones que la lucha en torno a la circuncisión debió de tener en relación con la propia constitución de las asambleas religiosas³.

Mi interés en *Gálatas* tiene su origen en el ejercicio de la docencia del Nuevo Testamento y en las conversaciones con estudiantes y compañeros acerca del texto y de la situación histórica en la que se enmarca. Parte del trabajo realizado en este proyecto precede a mi estudio sistemático *Original Sin*, y a la edición de mi obra sobre cristología *Thinking of Christ*. El trabajo llevado a cabo sobre este tema ha despertado en mí un interés absorbente y enriquecedor. Por fortuna, ha recibido apoyo y ha suscitado debate. En particular, desearía dar las gracias a Barbara E. Bowe (Catholic Theological Union), K. C. Hanson (Fortress Press), Carolyn Osiek (Brite Divinity School) y Calvin Roetzel (Macalester College). Una invitación de Carol J. Dempsey (University of Portland) y Mary Margaret Pazdan (Aquinas Institute of Theology) para presentar este proyecto al Grupo de Hermenéutica bíblica feminista, en la Catholic Biblical Association, fue ocasión de valiosas

3. Este dejar a un lado tiene que ver, en gran parte, con las lecturas conceptualistas y sustitutivas de *Gálatas*. Por «conceptualista» entiendo la secular preocupación de los comentaristas por los conceptos teológicos de Pablo a lo largo de toda la tradición. Al considerar la Carta a los gálatas como un tratado teológico, los conceptos paulinos (por ejemplo, justificación) se estudiaron al margen del contexto histórico y social de la carta, de modo que impidieron cualquier esclarecimiento sobre el efecto que un sí o un no a la circuncisión tuvo en la realidad social de las asambleas, y más particularmente en la cuestión de la admisión de las mujeres gentiles que fueron atraídas a estos grupos religiosos por la predicación de Pablo. Por «sustitutiva» entiendo el uso de *Gálatas* como arsenal de argumentos en favor de la falta de validez del judaísmo y su sustitución por el cristianismo. Estas lecturas equivocadas no son algo sólo del pasado.

reacciones. Estoy profundamente agradecida a Frank Oveis, de Continuum Publishing, por la cálida acogida que brindó a este proyecto; además, me siento honrada de poderme contar entre quienes han trabajado con él en su importante carrera como editor.

Espero que los lectores se sientan atraídos por las cuestiones que han motivado este estudio y consideren plausible la reconstrucción de las circunstancias históricas a las que nos parece que responde el escrito de Pablo. Esta forma de contextualizar de nuevo la *Carta a los gálatas* ofrece renovados motivos para reflexionar sobre su asombrosa utilidad en la apreciación actual del sentido de la comunidad cristiana y del mensaje que testimonia sobre la redención.

La carta de Pablo a los gálatas ha sido interpretada tantas veces y por tantas personas que parecería no ser capaz de dar más de sí. A veces, sin embargo, nuevas preguntas desvelan dimensiones que habían pasado desapercibidas en un texto; por otra parte, significados considerados obvios durante mucho tiempo pueden resultar modificados por nuevos métodos de investigación. En los estudios bíblicos, las expectativas y los presupuestos de la interpretación están siempre siendo reformulados a la luz de las últimas ideas. De hecho, las realidades históricas que emergen a partir de las explicaciones ofrecidas por nuevas formas de interpretación pueden llegar a ser bastante diferentes de las que asumían hasta aquel momento los comentaristas tradicionales. La contribución del siglo XX a los estudios de Pablo ha sido precisamente una reinterpretación de este tipo. Los resultados obtenidos han llegado a configurar una auténtica «nueva perspectiva», que constituye el marco desde donde generalmente hoy se interpreta *Gálatas*¹.

1. El artículo embrionario de Krister Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*: Harvard Theological Review 56 (1963) 199-215, reimpresso en Id., *Paul among Jews and Gentiles*, Fortress Press, Philadelphia 1977, 78-96, inauguró la «nueva perspectiva». Entre los trabajos anteriores más influyentes está el de W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Harper, New York 1948. E. P. Sanders hizo avances importantes en esta dirección en tres estudios históricos: *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1977; *Paul, the Law and the Jewish People*, Fortress Press, Minneapolis 1983; y *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, Trinity Press In-

Interpretar *Gálatas* exige conocer y tomar en consideración una tradición exegética empapada de análisis literarios e históricos de tipo técnico, diversas perspectivas teológicas antagónicas, el antisemitismo teológico cristiano y los complejos matices del horizonte teológico de Pablo. Sin embargo, por más precisos que sean los análisis, por más convincentes que sean los juicios y por más impresionante que sea la perspectiva adoptada, todas las interpretaciones tienen sus límites. Siempre resulta posible plantear preguntas a una posición ya clásica. Como dice James Dunn, debemos tener permanentemente presente «la posibilidad o incluso la verosimilitud de que las situaciones afrontadas por Pablo fueran más complejas de lo que nosotros ahora podemos imaginar, o que incluyeran aspectos importantes que han dejado de ser visibles para nosotros». En particular, en el caso de *Gálatas*, algunos intérpretes se muestran incapaces de «comprender la importancia de la función social de la ley en tiempos de Pablo y la manera como dicha función determina las cuestiones a las que se enfrenta Pablo e influye en sus propias respuestas»².

ternational, Philadelphia 1992. Entre las contribuciones recientes está la de M. Nanos, *The Irony of Galatians*, Fortress Press, Minneapolis 2001. La nueva perspectiva cuestiona e invierte supuestos históricos acerca de la naturaleza de la conversión de Pablo y del significado de la oposición establecida por Pablo entre la «fe en Cristo» y las «obras de la ley». Ambos asuntos serán tratados más adelante. Cf. J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul: Bulletin of the John Rylands Library* 65 (1983) 95-122. John M. G. Barclay ofrece un resumen de la historia de la interpretación en *Obeying the Truth: Paul's Ethics in Galatians*, Fortress Press, Minneapolis 1988, 3-8. Una importante e innovadora aportación de principios del siglo XX fue la de G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim I-III*, Harvard University Press, Cambridge MA 1927-1930. Moore inició el estudio histórico del judaísmo. Los especialistas que le siguieron corrigieron su teoría según la cual el judaísmo rabínico fue el normativo del siglo I. Estos estudios cuestionan la caricatura cristiana del judaísmo como una religión de la «justificación por las obras». Cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: «El supuestamente legalista judaísmo [...] sirve de trasfondo sobre el que se describen formas superiores de religión»* (p. 57). Acerca de Moore y de las posiciones del siglo XIX, cf. 33-35.

2. J. D. G. Dunn, *Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3:10-14)*: *New Testament Studies* 31 (1985) 523-524; cursiva del autor.

Mucho se ha escrito sobre la función de la *Torá* judía como auténtica constitución vigente en la vida civil y sobre su papel social como demarcadora de fronteras entre los miembros pertenecientes a la alianza y los de fuera. Sin embargo, los análisis de *Gálatas* suelen prestar poca atención a la función social que también ejerce la ley en la creación de fronteras internas entre los propios miembros de la alianza³. Por tanto, si no se tiene en cuenta esta función interna de la *Torá*, resulta imposible captar todas las implicaciones del conflicto en torno a la circuncisión y a las obras de la ley. La aceptación o el rechazo de la *Torá* como norma de vida tiene necesariamente que incidir de forma directa sobre la realidad social de las asambleas gálatas. Si fue aceptada como principio ordenador de las relaciones entre los géneros, la *Torá* ha debido de tener consecuencias decisivas.

La secta judía a la que Pablo se había adherido incluía ya mujeres, tanto en calidad de participantes como de líderes⁴. A Prisca, por ejemplo, se la identifica mediante el título de *synergos*, es decir, cooperante o misionera como el propio

3. Cf. T. Ilan, *Integrating Women*, 1-3. Por ejemplo, las mujeres no eran miembros plenos de la nación judía. Como señala Ilan, la observancia de algunos importantes mandamientos del judaísmo estaba restringida para las mujeres, lo que las excluía de la religión de los judíos varones. El cumplimiento de los mandamientos de la *Torá* es la respuesta y la obligación de Israel ante el Dios que lo eligió y pactó con él una alianza. Esto resulta clave para el argumento que sigue. Los comentaristas cristianos han asumido acriticamente el carácter androcéntrico de la ley, sin reparar en la importancia de que sólo los varones pueden cumplir todas las exigencias de la alianza.

4. El trabajo de Elizabeth Schüssler Fiorenza tiene una importancia básica para la recuperación histórica del papel de las mujeres en el primer movimiento de Jesús y por lo que se refiere al método empleado. Cf. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1984, en particular sobre Gálatas, «Ideology, Power and Interpretation: Galatians 3:28», en *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 149-173. La literatura sobre la mujer es hoy extensa. Cf., por ejemplo, R. S. Kraemer-M. R. D'Angelo (eds.), *Women and Christian Origins*, Oxford University Press, Oxford 1999. Sobre Pablo en particular, cf. los artículos de M. Y. MacDonald, *Reading Real Women through the Undisputed Letters of Paul, y Reading Paul: Early Interpreters of Paul on Women and Gender*.

Pablo. Pero sabemos asimismo que era independiente de él y que no estaba bajo su autoridad⁵. Las menciones de los «hermanos» y otros términos masculinos utilizados por Pablo podrían inducirnos a creer que escribe sólo a varones. Sin embargo, como ha señalado Calvin Roetzel, Pablo también utiliza el término *hijo* «para referirse a los herederos de la promesa de Dios, tanto mujeres como varones (Gal 3, 28-29)», entre los cuales había «un cierto número de mujeres líderes a las que Pablo prodiga sus alabanzas»⁶. El ministerio de Pablo está en continuidad con el radicalismo social de los seguidores de Jesús y del primitivo movimiento cristiano. Su lema, «libertad en Cristo» (Gal 5, 1), sitúa la experiencia de la liberación respecto a las estructuras y relaciones injustas en el corazón mismo de la experiencia de la redención⁷. Muchas mujeres, y también varones, se sintieron atraídos por esta oferta de salvación en Cristo.

El carácter inclusivo de las comunidades de la diáspora en relación con el género suele ser rutinariamente mencionado por los especialistas en Pablo cada vez que abordan la confesión bautismal citada en Gal 3, 28: «Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». Los estudiosos llaman a veces la atención sobre la diferencia existente entre la disyunción *o* de los dos primeros pares de términos y la conjunción *y* del tercero. Pero con frecuencia —aunque no siempre— sus reflexiones en torno al género aca-

5. Prisca es mencionada en Rom 16, 3. Sobre mujeres y títulos en Rom 16, cf. E. A. Castelli, *Romans*, en E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary II*, Crossroad, New York 1994, 276-280.

6. C. Roetzel, *Paul: The Man and the Myth*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 99-100. Stephen J. Patterson caracteriza el movimiento formado por Jesús y el movimiento posterior de sus seguidores como «radicalismo social». Cf. su artículo, *Paul and the Jesus Tradition: It is Time for Another Look*: Harvard Theological Review 84 (1991) 23-42, en especial 33-35.

7. «El mensaje paulino de la 'libertad en Cristo' debió encontrar acogida entre los interesados en la emancipación política, social, cultural y religiosa» (H. D. Betz, *Galatians*, Fortress Press, Philadelphia 1979, 2).

ban aquí, volviendo el comentarista la atención hacia otros aspectos del texto⁸. Curiosamente, aunque los estudios sobre Pablo y las mujeres han generado una auténtica avalancha de literatura, la cuestión del impacto que la apropiación del signo de la circuncisión pudo haber tenido sobre los participantes concretos en estas asambleas —especialmente, sobre las mujeres gentiles— no ha sido todavía planteada. ¿Por qué tuvo la predicación de la circuncisión consecuencias importantes para las mujeres? La tesis que defenderé en este libro es que la posición de los oponentes de Pablo amenazaba la igualdad redentora que se simbolizaba en el rito del bautismo y se actualizaba en la praxis. La predicación de la circuncisión incide, pues, directamente en la cuestión del género, y la cuestión del género está, por tanto, en el corazón mismo del conflicto galata.

8. Éste no es siempre el caso. Existe una extensa literatura exegética sobre Pablo y las mujeres. Cf. E. H. Pagels, *Paul and Women: A Response to Recent Discussion*: Journal of the Academy of Religion 42 (1974) 538-549. Falta la conciencia de las implicaciones que la predicación de la circuncisión habría tenido para las mujeres y el modo en que las habría afectado. Para Dunn, por ejemplo, la confesión bautismal «implica un mundo social radicalmente remodelado según la perspectiva cristiana» y «las distinciones entre personas que otorgan a algunos un estatus privilegiado han sido abolidas» (cursivas añadidas). Aunque el autor se fija en la cuestión de género cuando (citando a Schüssler Fiorenza) dice ser inverosímil que Pablo «permitiera que el estatus social o de género, así como la raza, pudieran constituir una barrera para la realización de cualquier servicio al evangelio», no parece reparar en las dificultades para el «servicio al evangelio» que habría generado la adopción de un signo de pertenencia vinculado al género (J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Hendrickson, Peabody MA 1993, 207). Igualmente, en su introducción a la discusión sobre el concilio de Jerusalén, Boyarin escribe: «Los dos conflictos con más posibilidades de producirse fueron los provocados por los intentos de los judeocristianos de sugerir a los gentiles que, para ser miembros plenos del pueblo de Dios, debían observar mandamientos de la ley como la circuncisión y las normas de *kashruth*, o cualquier otra práctica que condujera a una escisión social y a una diferenciación jerárquica en la iglesia entre miembros de origen étnico judío y miembros de origen gentil, destruyendo así por completo el proyecto de Pablo». Boyarin no se fija en el hecho de que la circuncisión produce otro tipo más de «escisión social y de estructura jerárquica» (D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley 1994, 112; cursivas añadidas).

La situación histórica reflejada en *Gálatas* es la de una mezcla explosiva, pues distintos evangelizadores competían entre sí apelando a diferentes pruebas escriturísticas y defendiendo requisitos diversos para la inclusión de los gentiles en el pueblo de Israel. Las mujeres y los varones que se habían unido a las asambleas carismáticas fundadas por Pablo, haciendo profesión de fe en el Dios de Israel y en el Señor Jesús, se encontraban ahora atrapados entre dos formas dispares de concebir la constitución de estas comunidades.

La atención de Pablo en *Gálatas* está absorbida por esta disputa, cuyo primer punto en discusión es la Escritura: ¿Seguía siendo normativo el mandamiento dado por Dios a Abraham que hacía de la circuncisión el signo de pertenencia a la alianza?⁹ La respuesta que da la propia Escritura es en verdad concluyente: «El varón incircunciso, al que no se le haya cortado la carne del prepucio, será extirpado de su pueblo, por haber violado mi alianza» (Gn 17, 14).

Al igual que Pablo, los evangelizadores que se le oponían eran judíos seguidores de Jesús y consideraban la Escritura como la revelación autorizada. A diferencia de Pablo, algunos de ellos atribuían a la ley una función nueva, que afectaba tanto a los asuntos de la vida ordinaria como a la salvación. Su evangelio, escribe Carolyn Osiek, «asumía que el acceso de las personas a Cristo exigía el cumplimiento de la ley mosaica o, al menos, algunos de los mandamientos más importantes, entre los que se incluía la circuncisión»¹⁰. La ley siempre había sido considerada un *medio*, no un fin en sí misma, pero ahora, ante el advenimiento de la era escatológica ini-

9. El signo de la alianza y el mandamiento se encuentra en Gn 17, 10. Cf. también Lv 12, 3. Según Ex 12, 48, el extranjero que quiera celebrar la pascua debe hacer antes que todos los varones de su casa se circunciden. A partir de ese momento será considerado como un nativo de la tierra.

10. C. Osiek, *Galatians*, en C. A. Newsom-S. H. Rige (eds.), *Women's Bible Commentary*, Westminster John Knox, Louisville 1992, 333.

ciada con la resurrección de Jesús, su función dentro de la alianza se había convertido en el medio para alcanzar la salvación de Cristo. Para muchos de los judíos convertidos en seguidores de Jesús, como para estos evangelizadores, la fe en Cristo no sustituía la *Torá*, sino que la completaba. Entendían el acontecimiento de Cristo en el marco de la teología judía predominante, cuyos elementos cardinales ha señalado Sanders: «La creencia en que su Dios era el único Dios verdadero, que les había elegido y les había dado su ley, y que estaban obligados a obedecerla es la creencia básica de la teología judía y puede encontrarse en todas las fuentes»¹¹.

Gálatas nos permite entrever la diversidad existente entre los primeros seguidores judíos de Jesús en lo que respecta a la forma de concebir la relación entre el Cristo resucitado y la *Torá*. Algunos de ellos creían que la fe en Jesús como Señor glorificado no era incompatible con el mantenimiento de las prácticas prescritas por la *Torá*. Según Larry Hurtado:

Algunos judeocristianos (el «partido de la circuncisión») exigían que los creyentes de origen gentil, además de adherirse a Jesús por la fe, asumieran la observancia de toda la *Torá*. De otro modo su conversión al Dios de Israel no sería total [...]. Sólo podrían ser tratados como miembros plenos del pueblo judío si se convertían del modo adecuado, lo cual incluía el compromiso de cumplir la *Torá* (descanso sabático, normas alimenticias, circuncisión de los varones, etc.)¹².

Según estos evangelizadores, empeñados en «corregir» la posición de Pablo en Galacia, el mandamiento de Dios a Abraham continuaba siendo tan absolutamente válido como antes. Si los gentiles querían participar en las promesas bíblicas hechas a Israel, debían cumplir aquello que Dios había exigido de Israel. Las mujeres y los varones de Galacia

11. E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, Trinity Press International, Valley Forge PA 1992, 241.

12. L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2003, 161.

debían incorporarse a Israel según la manera como generalmente se suponía que debían hacerlo los conversos de la gentilidad. El modo normal para los varones era el rito de la circuncisión. Para las mujeres el modo más común era un ritual de inmersión. Los ritos de iniciación obligaban tanto a mujeres como a varones a vivir desde entonces de acuerdo con la *Torá*. A partir de ese momento eran judíos.

Pablo atacó esta posición formidablemente construida apelando a su experiencia personal y a la de las mujeres y los varones gentiles a quienes escribía. Según él, la «verdad del evangelio» –acreditada por los dones del Espíritu– consistía en que Dios aceptaba a los no judíos en la alianza de Israel, y los aceptaba tal como eran, como mujeres y varones gentiles (Gal 2, 5.14-15)¹³. Aquellas personas que habían sido atraídas a Cristo por Pablo habían entrado en la comunidad de Jesús de la misma forma que él, a través de una conversión religiosa. El rito de inmersión había confirmado su compromiso con el Dios de Jesús. Este rito fundamentaba la restauración de la igualdad: «Sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3, 28)¹⁴. Los privilegios estaban conspicuamente ausentes en la realidad social de sus comunidades. Para las mujeres, la libertad respecto a sus anteriores situaciones de subordinación era un elemento intrínseco de su experiencia de redención. Como hace tiempo señalara Krister Stendahl: «A través del bautismo se crea una nueva forma de unidad, la cual no es algo sólo discernible con los ojos de la fe, sino algo que se manifiesta en la dimensión social de la iglesia (Gal 2, 11-14)»¹⁵.

13. Sobre el argumento teológico de Pablo en *Gálatas* y de lo que defiende como la «verdad del evangelio», cf. J. D. G. Dunn, *Galatians*, 150-158; también H. D. Betz, *Galatians*, 28-30. Un elemento central del argumento –y de su verificación– es el don del Espíritu recibido por los gálatas.

14. Tomamos las citas bíblicas de la edición de La Casa de la Biblia.

15. K. Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, Fortress Press, Philadelphia 1966, 33. Cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 457-458. La idea es un elemento central en el pensamiento de Pablo y suele ser discutida por los especialistas. Cf., entre otros, H. D. Betz, *Galatians*, 28-29; J. D. G. Dunn, *Galatians*, 127 y C. Roetzel, *Paul*, 121-125.

La «nueva perspectiva» y los planteamientos que la superan

Las conclusiones de los especialistas actuales en Pablo contrastan vivamente con la interpretación tradicional. A lo largo de la tradición cristiana, la predicación de la circuncisión ha sido interpretada como una amenaza no a la igualdad entre los miembros de las asambleas, sino a la legitimación del evangelio cristiano. Los comentaristas cristianos entendieron la acalorada oposición de Pablo a la ley como indicación de que el judaísmo representaba un tipo de espiritualidad inferior, basada en la justificación por las obras. Según esta interpretación, si se hubiera aceptado la circuncisión, la observancia de la *Torá* habría separado de nuevo a quienes eran miembros de la alianza y a los de fuera. Más allá de esta formulación particular, dicha conclusión exegética ha servido para configurar todo un sistema teológico y antropológico, enormemente influyente a lo largo de toda la historia cristiana, con frecuencia afin, por sus contenidos, a la ideología de la sustitución y vindicativo en el tono.

La configuración de un nuevo marco de interpretación para *Gálatas* tiene hoy lugar frente al telón de fondo constituido por los siguientes elementos: 1) el reciente desmoronamiento de un consenso exegético con siglos de antigüedad relativo a las circunstancias históricas en las que se escribió esta carta; 2) el uso que se ha hecho de la carta en el contexto de algunas amargas y destructivas disputas en torno a cuestiones teológicas cruciales; 3) el papel jugado por la carta en una larga y vergonzosa historia cristiana marcada por la ideología de la sustitución. Este estudio pretende considerar críticamente este complejo legado, hacer suyas las ideas de la «nueva perspectiva» y avanzar más allá de ella hacia una reconstrucción nueva y teológicamente más prometedora.

La investigación realizada a lo largo del siglo XX mostró con más agudeza que nunca el carácter judío del movimiento mesiánico al que Pablo inicialmente se había opuesto y

luego adherido. Una comprensión más profunda de la diversidad del judaísmo del Segundo templo desveló que la cuestión de la conversión de los gentiles había sido ampliamente debatida entre los judíos, y que hubo variadas opiniones al respecto¹⁶. Entendida como debate entre judíos, la disputa gálata entre evangelizadores mesiánicos no tiene nada de extraordinario. Incluso la componente básica de la posición de Pablo –la admisión de varones gentiles sin circuncisión– no era algo inaudito en el judaísmo de la diáspora¹⁷. La salvación del «gentil justo» aparece como un tópico dentro del debate presente en Filón, 2 Baruc y otros lugares¹⁸. Los especialistas reconocen el carácter judío de la disputa de los

16. Cf. L. H. Feldman, *Jews and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interaction from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton NJ 1993; Id., *Jewish Proselytism*, en H. W. Attridge-G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Wayne State University Press, Detroit 1992, 372-408; S. J. D. Cohen, *Crossing the Boundary and Becoming a Jew: Harvard Theological Review* 82 (1989) 13-33; Id., *Conversion to Judaism in Historical Perspective: From Biblical Israel to Postbiblical Judaism: Conservative Judaism* 36 (1983) 31-45; G. Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 251-265; P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, T & T Clark, Edinburgh 1996. Según Borgen, «entre los judíos había diferentes ideas, actitudes y prácticas en relación con la recepción o admisión de no judíos en la religión judía» (p. 46). Este autor distingue y discute formas militantes (conquista militar, proselitismo forzado por el miedo) y pacíficas (proselitismo político-religioso, proselitismo voluntario) (p. 45-56).

17. H. Räisänen, *Paul's Conversion and the Development of His View of the Law: New Testament Studies* 33 (1987) 404-419. Judíos helenísticos de habla griega aceptaban a varones gentiles sin circuncidar basándose en la misma evidencia empírica que Pablo (cf. Gal 3, 2), a saber, que en su estado de gentiles ya manifestaban dones del Espíritu (cf. 413). Calvin Roetzel corrige la opinión de que los judíos helenísticos seguidores de Jesús formaban un grupo aparte. Tal imagen sería una creación de Lucas en los *Hechos*. Según él, tampoco existe evidencia de que «los judíos mesiánicos helenísticos rechazaran la *Torá*. Por el contrario, habrían considerado la fe en Jesús como Mesías totalmente compatible con la *Torá*» (C. Roetzel, *Paul*, 40).

18. En su obra, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Louis Feldman señala «la actitud liberal hacia el paganismo reflejada en la *Carta de Aristeas* (p. 16), donde se afirma que el culto pagano se dirige, de hecho, a un solo Dios», amén de las «indicaciones en Filón (*De Specialibus Legibus* 2, 12-13.44-48) y 2 Bar 72, 4, donde se sugiere que los gentiles justos podrían salvarse» (p. 332).

gálatas, así como el de las alternativas que en ella se debatían. Algunos incluso reconocen la solidez racional de la posición mantenida por los evangelizadores opuestos a Pablo¹⁹. En definitiva, se puede afirmar que, excepto en los círculos más conservadores, el trabajo de estudiosos como Sanders, Dunn y Segal ha conseguido que la investigación especializada se interese por las diferentes formas de concebir la pertenencia a la asamblea, implicadas en dichas posiciones²⁰.

Ahora bien, el reconocimiento de que la disputa en Galacia se refería a la forma de la participación sugiere un torrente de nuevas preguntas: ¿Cómo recibieron las mujeres creyentes el mensaje de los otros evangelizadores y cómo interpretaron su llegada? ¿Por qué los varones fueron atraídos por los opositores de Pablo? ¿Cómo recibieron las mujeres la carta de Pablo? ¿Y los varones? ¿En qué se diferen-

19. Lo que Pablo creía que estaba haciendo y lo que realmente hizo son dos cosas distintas. Cf. E. P. Sanders, *Paul and the Law, and the Jewish People*, 207. Pablo creía que estaba incorporando gentiles al pueblo de Dios. No se dio cuenta de que su evangelio y su actividad misionera implicaban una ruptura dentro del judaísmo. Lo que hizo produjo, efectivamente, una grieta en el judaísmo que, según Sanders, afecta claramente a dos puntos: la elección de Israel y el concepto de pueblo de Dios. Pablo niega la elección de Israel al entender que la alianza incluye a cuantos están en Cristo, y no sólo ya a los judíos de origen y a los gentiles que se han hecho judíos. Más aún, niega la validez del mandamiento de Dios mediado por la Escritura (cf. Dt 6, 16), según el cual la aceptación y el cumplimiento de la ley es lo que hace que una persona pertenezca al pueblo de Dios. Pablo niega esto al entender que la persona se incorpora al pueblo de Dios mediante la fe en Cristo y, más aún, que el pueblo de Dios está ahora constituido por aquellos que tienen fe en Cristo.

20. Que el conflicto gálata es un conflicto sobre la pertenencia constituye el núcleo del argumento defendido por la «nueva perspectiva». Un resumen panorámico puede encontrarse en F. J. Matera, *Galatians in Perspective: Interpretation* 54 (2000) 233-245. Alan Segal afirma que, para Pablo, «estar en Cristo» tiene un sentido presente y social. Todos cuantos pertenecen a la nueva comunidad «definen una nueva realidad social, diferente de la realidad social de los judíos y de la de los judeocristianos» (A. F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University Press, Cambridge MA 1986). Una dimensión clave de esta nueva realidad social –lo que la *diferencia de las otras dos comunidades*– es que el género no determina la forma de pertenecer. Los criterios para la pertenencia y la salvación son iguales para mujeres y varones.

ciaba una comunidad comprometida con la observancia de la *Torá* de las asambleas carismáticas gálatas?²¹

Según Peter Lampe, a través de su confesión bautismal podemos conocer varias cosas sobre la realidad social de estas comunidades. Aunque en el exterior las personas se dividían en judíos y gentiles, esclavos y libres, varones y mujeres, tales distinciones ya no existían en la «nueva creación» que representaba la comunidad cristiana. Dentro de ella nadie gozaba de privilegios. «En Gal 3, 28, Pablo afirma que cualesquiera que fueran las diferencias entre los gálatas según el mundo, habían sido abolidas»²². Esta igualdad radical –por lo que se refiere a la religión, la clase y el género– se hacía realidad en la dinámica de la participación comunitaria y en el liderazgo compartido. Según Lampe, los datos existentes nos permiten pensar que la igualdad entre todos los miembros de la congregación era «parte de la realidad social construida por la primera generación cristiana; al menos en las iglesias paulinas»²³. Elisabeth Schüssler Fiorenza llama la atención sobre el valor que, en este sentido, debió tener el rito común de iniciación: «Si el rito primario de iniciación no era ya la circuncisión sino el bautismo, las mujeres se convertían en miembros plenos del pueblo de Dios con los mismos derechos y deberes que los varones»²⁴. El

21. Según James Dunn, los judíos entendían que la circuncisión era «la primera acción y la primera obligación que resultaba de la plena pertenencia a la comunidad de la alianza». Cumplir la ley, es decir, «adoptar la forma de vida judía con todas sus consecuencias» era «la obligación de quienes pertenecían al pueblo de la alianza, lo que les distinguía como pueblo de la alianza» (J. D. G. Dunn, *Galatians*, 266).

22. P. Lampe, *The Language of Equality in Early Christian House Churches: A Constructivist Approach*, en D. L. Balch-C. Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2003, 77 (cursivas añadidas). Lampe se refiere al liderazgo de las mujeres como prueba de que, en las comunidades cristianas primitivas, este nuevo contexto de igualdad no era sólo algo «subjetivo, mental», sino una «nueva realidad social» (p. 77).

23. *Ibid.*, 78.

24. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 210.

comentario de Schüssler Fiorenza sugiere una ulterior pregunta acerca de la dinámica de la situación gálata: ¿Qué dicen las posiciones relativas a la circuncisión defendidas por Pablo y los otros evangelizadores acerca de quién puede ser miembro pleno de la asamblea? ¿Por qué fueron estos evangelizadores a predicar a los creyentes gálatas? Los adversarios de Pablo no fueron a Galacia para oponerse a la libre interacción social entre judíos y gentiles. A diferencia de lo que ocurría en Antioquía, estas asambleas estaban formadas exclusivamente por gentiles²⁵. Los datos tampoco sugieren que el problema fueran las normas alimenticias. Como muchos han argumentado, dichos evangelizadores fueron a Galacia para cuestionar la concepción que tenía Pablo sobre la participación de los gentiles dentro del pueblo de Dios. Inquiriendo sobre la forma en que tal participación pudo haberse visto modificada por la aceptación de la circuncisión y de las obras de la ley, mostraré que el propósito de dichos evangelizadores tenía que ver con el carácter sexualmente discriminatorio del signo de pertenencia por el que abogaban.

Uso y abuso de Pablo

Puesto que este trabajo de investigación requiere que abordemos la reconstrucción de la situación conflictiva en la que Pablo puso a las mujeres y varones gentiles al incluirlos en el pueblo de Dios, es también crucial que constatemos y evaluemos críticamente el uso ideológico que se ha hecho

25. Según E. P. Sanders, los datos apuntan a comunidades exclusivamente gentiles: «Aunque sea un argumento basado en el silencio, resulta sorprendente constatar que no existe ningún pasaje donde se indique la presencia de un solo judío en las iglesias fundadas por Pablo» (E. P. Sanders, *Paul's Attitude toward the Jewish People*, *Union Seminary Quarterly Review* 33 [1978] 175-187, 178). James Dunn comparte la opinión de que los destinatarios de la carta eran no judíos, una opinión que según él está confirmada por Gal 4, 8: «En otro tiempo no conocíais a Dios y servíais a los que no son realmente dioses» (J. D. G. Dunn, *Galatians*, 6).

de la carta en el pasado y su relación con nuestro tema. Una interpretación actual y responsable de la *Carta a los gálatas* debe ser consciente de los efectos que aún ejerce la herencia de la ideología exegética de la sustitución.

Inevitablemente, cualquier aproximación a *Gálatas* está profundamente afectada por esta tradición heredada. El texto ha sido usualmente complementado con referencias derogatorias a los judíos, el anuncio del abandono de Israel por parte de Dios y la proclamación de un cristianismo entendido como sustituto de Israel en la alianza²⁶. Como ya se ha indicado, en el corazón de la ideología de la sustitución estaba el contraste creado por Pablo en la *Carta a los gálatas* entre las «obras de la ley» y la «fe en Cristo» (Gal 2, 16). Este contraste fue entendido como condena de una religión inferior basada en las obras y afirmación de una religión superior basada en la fe. La «verdad» de esta exégesis ha sido aceptada sin cuestionamientos hasta el siglo XX.

Los horribles acontecimientos de la Segunda guerra mundial hicieron patente la tragedia humana que un suelo abonado por la invectiva religiosa es capaz de producir. La cruda

26. Los esfuerzos exegéticos de muchos escritores patristicos tenían como fin mostrar que los judíos habían sido los responsables de que Dios los rechazara. Orígenes (siglo III d.C.), en su obra *Del primer principio* (ed. K. Silverman, Harper & Row, New York 1966, 261), afirma que el *Deuteronomio* «había revelado proféticamente que una nación necia sería elegida a causa de los pecados del primer pueblo de Dios; elección que no es ciertamente otra que la acaecida en Cristo». En relación con la tradición de *adversus judaeos*, cf. J. T. Pawlikowski, *The Christ Event and the Jewish People*, en T. Wiley (ed.), *Thinking of Christ: Proclamation, Explanation, Meaning*, Continuum, New York 2003, 103-121. En relación con el Nuevo Testamento en particular, cf. los ensayos de E. P. Sanders, J. G. Gager y A. J. Levine en P. Fredriksen-A. Reinhartz (eds.), *Jesus, Judaism and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust*, Westminster John Knox, Louisville 2002. La palabra comúnmente empleada para designar el genocidio nazi es *holocausto*. Los judíos, sin embargo, utilizan el término *Shoá*, que significa «huracán» o «destrucción». La palabra *holocausto* es problemática, pues «un holocausto, ofrenda que se quema completamente, era parte del sistema de sacrificios vigente en el templo de Jerusalén» (M. C. Boys, *Has God Only One Blessing? Judaism as a Source of Christian Understanding*, Paulist Press, New York 2000, 12).

maldad de la *Shoá* desenmascaró el desprecio irracional hacia los judíos escondido en el culto y el pensamiento cristianos. La teología cristiana se encontró frente a un reto fundamental. En palabras de Johann-Baptist Metz, después de Auschwitz «la cuestión no es ya la de revisar la relación de la teología cristiana con el judaísmo, sino la de revisar la teología cristiana como tal»²⁷.

Rechazar directamente la tradición cristiana del *adversus judaeos* ha resultado, sin embargo, difícil. El antijudaísmo no constituye un capítulo aparte que pueda ser corregido, lamentado y olvidado. Se halla incrustado en la totalidad de la literatura producida por los primeros escritores cristianos: en sus homilias y oraciones, en sus cristologías, teorías soteriológicas y eclesiologías. Se diría que la ideología cristiana de la sustitución proviniera directamente de Dios, mediada por el duro lenguaje de Pablo contra la ley y contra quienes defienden la necesidad de su cumplimiento. Durante siglos, las cartas de Pablo han sido para los cristianos una fuente de inspiración espiritual. Pero en manos de los escritores de la tradición del *adversus judaeos*, que se apropiaron de ellas, contribuyeron también a generar una grave y persistente ceguera espiritual. El estudioso judío Daniel Boyarin escribe:

Gran parte del horror infligido a los judíos en este siglo puede retrotraerse, al menos parcialmente, a actitudes de desprecio teológicamente configuradas. En buena medida, estas actitudes de desprecio tienen su origen en una forma particular de leer los textos de Pablo, que le imagina acusando agresivamente al judaísmo de ser una religión inferior, mecanicista y dedicada al comercio²⁸.

27. J. B. Metz, *Facing the Jews: Christian Theology after Auschwitz*, en E. Schüssler Fiorenza-D. Tracy (eds.), *The Holocaust as Interruption: Concilium* (1984) 27.

28. D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley 1994, 40. Existen numerosos trabajos que estudian la relación entre Pablo y el antisemitismo en los escritos de la teología patristica. Uno de los estudios más influyentes es el de R. Radford Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Sea-

Después de Auschwitz, sin embargo, la investigación paulina especializada afrontó una nueva cuestión: ¿Acaso era Pablo el origen del antisemitismo teológico cristiano? Tras la Segunda guerra mundial, los estudios paulinos entraron a formar parte de un intenso movimiento dedicado a determinar las raíces del antisemitismo teológico cristiano y la razón de su desarrollo. Las interpretaciones exegéticas actuales de la *Carta a los gálatas* reflejan un esfuerzo concertado por entender a Pablo en el contexto histórico del judaísmo del siglo I. A diferencia de la interpretación abstracta y teológica de la tradición anterior, la interpretación actual es concreta y social. En este sentido, se ha constatado que expresiones tales como «obras de la ley» y conceptos como «resurrección» tienen significados considerablemente diferentes de los que les había atribuido la tradición cristiana²⁹.

A los escritores cristianos de los primeros siglos les fue difícil entender que los oponentes de Pablo habían ido a Galacia con «una propuesta completamente razonable»³⁰, según la califica E. P. Sanders. Varios factores les impedían la comprensión integral de los argumentos defendidos por estos evangelizadores. Uno fue la interpretación equivocada

bury Press, New York 1979. Entre las fuentes más útiles está C. A. Evans-D. A. Hagner (eds.), *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*, Fortress Press, Minneapolis 1993. Dentro de esta última obra, sobre Pablo en particular, cf. D. A. Hagner, *Paul's Quarrel with Judaism*, 128-150. Cf. también S. G. Hall III, *Christian Anti-Semitism and Paul's Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1993. Más fuentes pueden encontrarse en la bibliografía aportada por la obra de Hall.

29. Figuras centrales en este esfuerzo por recuperar los significados originales son Sanders y Dunn. Acerca del significado de «obras de la ley» en la obra de J. D. G. Dunn, cf. por ejemplo sus *Prolegomena to a Theology of Paul*: *New Testament Studies* 40 (1994) 407-432, y *Yet Once More - 'The Works of the Law': A Response*: *Journal for the Study of the New Testament* 46 (1992) 99-117. En el último artículo, Dunn relaciona lo que Sanders denomina «nomismo de la alianza» y las obras de la ley: «las 'obras de la ley' caracterizan la entera perspectiva mental del 'nomismo de la alianza', es decir, la convicción de que el estatus de pertenencia a la alianza (= justificación) se mantiene llevando a la práctica aquello que exige la ley» (p. 100).

30. E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, 19.

de la cuestión misma de la circuncisión. La insistencia en la circuncisión parece algo muy distinto de lo que realmente es, si se presupone, como hacen los escritores patrísticos, que Pablo se había convertido a una religión nueva, el cristianismo, rechazando su antigua religión, el judaísmo³¹. Las duras palabras de Pablo contra la ley y, quizás de forma especial, sus despectivas referencias a las «obras de la ley», fueron entendidas como razones para rechazar el judaísmo. El repetitivo argumento de *Gálatas* en el que Pablo afirma que la justificación se obtiene por la fe en Cristo «y no por el cumplimiento de las obras de la ley, porque nadie es justificado por las obras de la ley» (Gal 2, 16), parecía tener un significado inequívoco: la fe en Cristo es superior a la observancia de la *Torá*. La tesis original de Pablo era que las mujeres y los varones gentiles ya no necesitaban adoptar la forma de vida judía para poder participar en la alianza de Israel, pero los teólogos de la Iglesia primitiva entendieron que, para el apóstol, la ley misma había dejado de ser válida³². La tradición del *adversus judaeos* estableció la idea de un cristianismo superior (fe) que se enfrenta y sobrepone a un judaísmo inferior (ley).

31. Jaroslav Pelikan, por ejemplo, presupone que la «cristiandad» existe ya en época muy temprana, como sugiere en el siguiente comentario: «Más fundamental [...] es el conflicto entre judíos helenísticos y cristianos judeo-helenísticos acerca de la cuestión de la continuidad entre la cristiandad y el judaísmo» (J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine 1, The Emergence of the Catholic Tradition, 100-600*, University of Chicago Press, Chicago 1971, 13).

32. En relación con el significado de «obras de la ley», Boyarin escribe que «esta expresión se refiere precisamente al cumplimiento de aquellas normas de la *Torá* que, tanto para judíos como para gentiles, constituía la marca de distinción del estatus de los judíos: circuncisión, normas dietéticas, observancia de sábados y días festivos [...]. Es más, probablemente para muchos judíos del siglo I no sólo servían estas prácticas para delimitar de forma exclusiva la comunidad de la alianza, sino que entendían que la justificación o salvación de una persona dependía de que fuera miembro de dicha comunidad [...]. Según estos judíos del siglo I, la vía de salvación para los gentiles pasaba por la conversión y la adopción de las prácticas de la alianza [...]: uno se *salvaba* haciéndose judío» (D. Boyarin, *A Radical Jew*, 53).

Otro obstáculo derivaba de asumir la caricatura polémica que Pablo hace de sus oponentes como si fuera una descripción exacta de la realidad histórica³³. El apóstol lanza una batería de comentarios hostiles contra los evangelizadores que le desafían, sembrando su carta de acusaciones directas o indirectas. Así, sus oponentes confunden a los gentiles convertidos por Pablo (Gal 1, 7; 5, 10) y pervierten el evangelio (Gal 1, 7); deben ser maldecidos por proclamar un evangelio contrario al de Pablo (Gal 1, 8-9); el evangelio que ellos predicán, a diferencia del de Pablo, es de origen humano (Gal 1, 11); creen (equivocadamente) que la justificación se consigue practicando las obras de la ley (Gal 2, 15); están hechizando a los varones y a las mujeres gálatas (Gal 3, 1); como todo el que pone su confianza en la ley, son objeto de maldición (Gal 3, 10); quieren poner a mujeres y varones bajo la ley (Gal 4, 21); impiden a los convertidos obedecer la verdad (Gal 5, 7); ni siquiera ellos obedecen la ley (Gal 6, 13). Pablo expresa su deseo de que «quienes os perturban se castren a sí mismos» (Gal 5, 12). En sintonía con la fuerza persuasiva de la retórica paulina, la hostilidad viva y real que abrigaban los teólogos patrísticos contra los judíos impidió cualquier acercamiento positivo a las tesis de los oponentes de Pablo.

El lenguaje polémico que Pablo utiliza con tanta efectividad refleja diferencias genuinas de opinión entre los judíos de la época acerca de la conversión de los gentiles. De forma similar, en los evangelios el lenguaje hostil a «los judíos» procede de los propios judíos. Esto es también el reflejo de un enfrentamiento intrajudío, centrado, en este caso, en las pretensiones de judíos mesianistas. Los autores de los evangelios retrotraen dicho conflicto a la vida de Jesús.

En este sentido, por ejemplo, «los judíos» actúan en el evangelio de Mateo como hipócritas en el culto y en la ora-

33. Acerca de este aspecto de la retórica de Pablo, cf. J. D. G. Dunn, *Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians*: Journal of Biblical Literature 112 (1993) 459-477.

ción (Mt 6, 2; 5, 16); son una generación mala y adúltera (Mt 12, 38.45); el mal anida en sus corazones (Mt 9, 4); sus escritas carecen de autoridad (Mt 7, 29); Jesús anuncia a sus discípulos que serán azotados en las sinagogas (Mt 10, 17). Los fariseos acusan a Jesús de hacer exorcismos con el poder del diablo (Mt 9, 34; 12, 24) y conspiran para destruirlo (Mt 12, 14); también ellos son hipócritas (Mt 15, 6). Los fariseos y saduceos intentan tentar a Jesús (Mt 16, 1). Ante Pilatos, la muchedumbre de los judíos se atrae conscientemente su propia condenación: «Entonces, todo el pueblo a una respondió: '¡Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos!'» (Mt 27, 25).

De entre los cuatro evangelios que llegarían a convertirse en canónicos, el evangelio de Mateo fue el más favorecido por el uso litúrgico, quizás por haber sido considerado, erróneamente, el más antiguo³⁴. El contexto en el que se originaron esas referencias polémicas hacia los judíos se perdió. De ahí que fueran simplemente entendidas como descripciones históricas del carácter real de los judíos. Junto con los otros evangelios, aunque quizás en mayor medida debido a su uso litúrgico, Mateo modeló la concepción cristiana de los judíos, así como su forma de imaginar la interacción de Jesús con sus contemporáneos. Se pensó que todo el asunto de la redención no consistía sino en la sustitución de los judíos por los cristianos, y no, como había entendido Jesús, en la irrupción de la misericordia de Dios en su propio ministerio y en la transformación social que la apropiación de esta misericordia sería capaz de generar.

De modo semejante, los teólogos patrísticos leyeron los escritos de Pablo como declaraciones de rechazo al judaís-

34. Como escribe Reginald Fuller: «De hecho, Mateo se convirtió en el evangelio de uso preeminente para la Iglesia en su conjunto. Desde el siglo II en adelante, es el evangelio más extensamente citado y el más frecuentemente leído en los leccionarios litúrgicos antiguos» (R. H. Fuller, *Matthew*, en J. L. Mays [ed.], *Harper's Bible Commentary*, Harper & Row, San Francisco 1988, 951; cf. 951-982).

mo y a la *Torá*. Acogieron sus duras palabras como revelación de que, con el advenimiento de Cristo, la validez de la ley había llegado a su fin (Gal 3, 19-20). Con la expresión «verdad del evangelio» Pablo quería dar a entender que los gentiles eran ahora aceptados por Dios como gentiles y que, por tanto, para pertenecer a la alianza de Israel no estaban ya obligados a convertirse en judíos ni a observar la *Torá*. Pero los teólogos de la Iglesia primitiva entendieron que la «verdad del evangelio» significaba que los judíos habían sido sustituidos por los cristianos en la relación con el Dios de la alianza. En el siglo IV, en sus *Catequesis*, Cirilo de Jerusalén define a la Iglesia precisamente de esta manera. Según J. N. D. Kelly, la Iglesia, tal como la concibe Cirilo, «es una sociedad espiritual que Dios ha llamado a la existencia para que reemplace a la Iglesia judía, la cual conspiró contra el Salvador»³⁵. La idea de dicha sustitución se encuentra en el mismo centro de la tradición del *adversus judaeos*³⁶.

Los cristianos hicieron suyas para su propio uso las teologías de la elección y la alianza de Israel. Para los judíos, la respuesta a su elección divina y la expresión de su fidelidad a la alianza era el cumplimiento de la ley que Dios les había dado. La *Torá* era la norma por la que se juzgaba la justicia y el pecado. Para los cristianos, sin embargo, la fe en Jesucristo pasó a ser el criterio de la justificación y el medio para la superación del pecado. La defensa que hace Pablo de la fe como mediación de la relación correcta con Dios en Gal 2, 16 fue asumida como texto fundacional: «La persona es justificada no por las obras de la ley sino a través de la fe en Cristo» (Gal 2, 16).

35. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Harper & Row, San Francisco 1988, 951-982.

36. Jaroslav Pelikan indica que éste es un tema recurrente en los tratados contra los judíos de los tres primeros siglos del cristianismo. Según este autor, la idea de que «la Iglesia se había convertido en el nuevo y verdadero Israel podría ser anterior a los propios evangelios» (J. Pelikan, *The Christian Tradition*, 16).

El autor del libro de los *Hechos* expresa con toda claridad la dimensión universal y absoluta de la proclamación cristiana: «Nadie más que él puede salvarnos, pues sólo a través de él nos concede Dios a las personas la salvación sobre la tierra» (Hch 4, 12). Esta aproximación cristológica dio la vuelta a la teología de la salvación de Israel. Ahora resultaba que eran los gentiles creyentes en Cristo, no los judíos, quienes mantenían la relación correcta con Dios. Los judíos, no los gentiles, eran los pecadores. Uno tras otro, todos los escritores cristianos defenderán la tesis de que, por causa de su increencia, los judíos se han colocado a sí mismos fuera del ámbito de la justificación.

Para Israel, el cumplimiento de la *Torá* servía para separar a la comunidad de la alianza de la impureza exterior, de forma análoga a como una valla separa las tierras. La imagen del «cuerpo de Cristo» utilizada por Pablo proporcionó a los gentiles una idea análoga a la de la función que para Israel tenía la *Torá* (1 Cor 12, 27; Rom 12, 5). Al entrar a formar parte del cuerpo de Cristo, los creyentes son separados de los de fuera, de los no creyentes. El etnocentrismo de Israel queda de este modo transformado en cristocentrismo cristiano.

En el centro del mensaje de la teología patrística posterior se encuentra la tesis de que sólo hay un mediador para la salvación: Cristo. Los escritos de Pablo, junto con los textos de Hch 4, 12 y Hch 2, 21 («todo el que invoque el nombre del Señor se salvará»), fueron utilizados para fundamentar esta pretensión. En su *Carta a los romanos*, Pablo afirma que «si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás» (Rom 10, 9). Pablo mantuvo la correlación entre la pertenencia a la alianza y la salvación³⁷; pertenecer

37. Sobre la relación entre salvación y alianza, cf. el estudio de E. P. Sanders sobre la literatura tanáica (escritos rabínicos posteriores al siglo I, como la *Misná*) en *Paul and Palestinian Judaism*, 147-183. La perspectiva rabínica refleja los textos bíblicos. En esta literatura, escribe Sanders, la

a la alianza seguía significando ser partícipe de la salvación. Para los gentiles, sin embargo, dicha pertenencia dependería únicamente de su fe en Cristo.

El exclusivismo con que Cristo fue predicado estaba enraizado en el supuesto patrístico de que sólo podía haber una revelación divina verdadera y una auténtica vía de salvación. Si Cristo era esa revelación y esa salvación, entonces las pretensiones de otras religiones de poseer también ellas verdad divina y valor salvífico debían ser necesariamente falsas.

Este rechazo a las otras religiones fue expresado de forma todavía más absoluta. Si el cristianismo es verdadero –argumentaban los teólogos de la Iglesia primitiva–, entonces las demás religiones son falsas. Si son falsas, sólo hay una religión. Las expresiones del exclusivismo cristiano acomodan el hecho empírico del pluralismo religioso recurriendo a la idea de un ordenamiento jerárquico de las religiones o de una gradación de la verdad. Según dicha idea, el cristianismo se definiría, por ejemplo, como la religión superior o como aquella que posee la plenitud de la verdad.

La doctrina del pecado original, desarrollada durante los cuatro primeros siglos de cristianismo, afianzó el exclusivismo cristiano en lo más profundo de las conciencias creyentes. La doctrina se desarrolló inicialmente como respuesta a la cuestión de por qué el perdón obtenido por Cristo era necesario para todos. Gradualmente se llegó a la conclusión consensuada de que todo el mundo heredaba un pecado que, claro está, requería perdón. En su nacimiento, la doctrina no tuvo nada que ver con el origen del pecado, sino con la exclusividad del medio de salvación. Puesto que todas las

permanencia en la alianza aparece conectada de forma explícita con el cumplimiento de los mandamientos. El pueblo de Israel debe conocer los mandamientos de Dios recogidos en la *Torá* y esforzarse por obedecerlos. La obediencia es la prueba de que uno ama a Dios: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón» (Dt 6, 5) (cf. 83). El cumplimiento de los mandamientos es un privilegio y una responsabilidad para quienes pertenecen a la alianza (cf. 84). Esta existe en razón de la elección de Israel por Dios (cf. 87).

personas heredan el pecado de Adán y Eva, todas necesitan la gracia del perdón de Cristo para su salvación. De este modo, la doctrina conecta la redención con la Iglesia. El perdón de Cristo está sacramentalmente mediado por el bautismo, que sólo puede ofrecer la Iglesia³⁸. Con la adopción oficial de la doctrina del pecado original como enseñanza de la Iglesia, la salvación quedó restringida –al menos en la mente de los primeros teólogos eclesiásticos– al ámbito de la cristiandad. Las disputas de los primeros tiempos sobre la participación cristiana en la alianza judía quedaron transformadas en argumentos destinados a probar que la alianza judía había dejado de ser válida y que la Iglesia tenía ahora el monopolio exclusivo de la salvación.

Para los escritores patrísticos, la cuestión central de sus planteamientos era la *identidad*: ¿Cómo se relacionaban cristianismo y judaísmo? Su respuesta adoptó un esquema formal mediante el cual se afirmaba que Cristo había reemplazado a Moisés, el evangelio había reemplazado a la *Torá*, la Iglesia había reemplazado a la sinagoga, y así sucesivamente. En el siglo III, Cipriano convirtió esta dimensión ecle-siológica del exclusivismo cristiano en principio teológico: «Fuera de la Iglesia no hay salvación»³⁹. Este principio teológico ha estado vigente en la Iglesia católica romana hasta el concilio Vaticano II. Los protestantes dieron a esta afirmación una expresión cristológica: «Fuera de Cristo no hay salvación». Karl Barth, uno de los teólogos protestantes más importantes del siglo XX y profundamente empapado del pensamiento de Pablo, sobre todo en su obra *Carta a los romanos*, expresaba el núcleo de su perspectiva teológica en una fórmula que podría haber sido acuñada por cualquier escritor patrístico: «La revelación verdadera de Dios ha sido

38. Sobre el desarrollo de esta doctrina, cf. T. Wiley, *Original Sin: Origins, Developments, Contemporary Meanings*, Paulist Press, Mahwah NJ 2002.

39. Cipriano de Cartago, *De catol. eccl. unit.*, 6.

dada a la cristiandad. Hay un único salvador, Jesús; una única religión verdadera, el cristianismo; una única mediación para la salvación, la Iglesia»⁴⁰.

El legado de *Gálatas* ha seguido ejerciendo su influencia a lo largo de los siglos. El evangelio cristiano no fue, verdaderamente, una buena noticia para los judíos. Desde el momento en que el cristianismo pasó a ser bajo Constantino la religión del imperio, en el siglo IV, las acusaciones de deicidio y la tesis del rechazo divino a los judíos han servido para justificar la negación de sus derechos sociales, políticos, económicos y religiosos, y su consiguiente marginación y persecución⁴¹. Se abrió un fondo de palabras hostiles a los judíos y de imágenes destinadas a degradarlos. Palabras e imágenes capaces de incitar a la violencia antijudía que conocemos por los *pogroms* medievales y modernos. La «verdad del evangelio» de Pablo se convirtió en una ideología religiosa que legitimaba la superioridad de los cristianos —a quienes justificaba considerándolos los favoritos de Dios— y denigraba a los judíos como pueblo rechazado por Dios.

Los primeros escritores cristianos describieron a los judíos bajo la peor de las luces. En su *Homilía sobre la pascua*, Melitón de Sardes (siglo II) fue el primero que formuló contra ellos la acusación de deicidio, de haber matado a Dios:

¡Oh malvado Israel!, ¿por qué cometiste semejante acto de injusticia, infligiendo un nuevo sufrimiento a tu Señor, tu dueño, tu creador, tu hacedor, el que te honró y te dio el nombre de Israel? Pero se descubrió que tú no eras Israel, porque nunca viste a Dios ni reconociste al Señor [...].

40. Sobre la obra de K. Barth, *Carta a los romanos*, cf. C. Green, *Karl Barth: Theologian of Freedom*, The Making of Modern Theology, Fortress Press, Minneapolis 1991.

41. La Iglesia accedió al poder social y político tras la conversión de Constantino (año 313) y la integración del cristianismo en el orden imperial. Sobre la discriminación de los judíos, cf. D. Cohn-Sherbock, *The Crucified Jesus: Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism*, Harper-Collins, London 1992.

Me siento avergonzado de decirlo, pero estoy obligado a hablar [...]. ¿Quién fue? Es duro decirlo, y más terrorífico callarlo. Por tanto, escucha, mientras tiembles ante el rostro de quien hace temblar la tierra. Aquel que suspendió en su sitio la tierra ha sido suspendido. Aquel que sujetó todas las cosas ha sido sujetado al árbol. El amo es insultado. *Dios es asesinado*. El rey de Israel es asesinado por una mano israelita⁴².

La acusación de Melitón es anonadadora. Pero el lenguaje utilizado contra los judíos por Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla (siglo IV) y uno de los más grandes comentaristas eclesiásticos de las Escrituras, lo es aún más:

No os sorprendáis de que haya llamado a los judíos malditos y miserables, pues han recibido muchas cosas buenas de Dios y, sin embargo, las han despreciado y las han arrojado violentamente lejos de sí. El Sol de la justicia se elevó sobre ellos los primeros, pero volvieron la espalda a sus rayos y se sentaron en la oscuridad. Sin embargo nosotros, que fuimos criados en la oscuridad, acogimos la luz y fuimos liberados del yugo del error. Los judíos eran brotes de raíz sagrada, pero fueron cortados. Nosotros no éramos retoños de la raíz, sin embargo, hemos producido los frutos de la piedad. Ellos leyeron a los profetas de tiempos antiguos, sin embargo, crucificaron a aquél de quien hablaron los profetas [...]. Fueron llamados a ser hijos, pero degeneraron hasta el nivel de los perros [...]. ¿Qué clase de necedad, qué clase de locura, participar en festivales de quienes están deshonrados, de quienes han sido abandonados por Dios y han provocado al Señor [...]? Mataron al hijo de vuestro Señor, y vosotros ¿osáis reunirlos con ellos en un mismo lugar?⁴³

Mil años más tarde, la respuesta de Martín Lutero a la pregunta que había formulado a los príncipes alemanes acerca de lo que debían hacer con los judíos, resulta inquietantemente evocadora por su trágico paralelismo con aconteci-

42. Citado por M. C. Boys, *Has God Only One Blessing?*, 51.

43. Juan Crisóstomo (principios del siglo V), *Homilía primera contra los judíos*, citada por M. C. Boys, *Has God Only One Blessing?*, 54.

mientos reales del siglo XX. Su lenguaje violento revela la ceguera espiritual nacida de una lectura equivocada de la Escritura y del desarrollo subsiguiente de la tradición del *adversus judaeos*:

Por tanto, ¿qué debemos hacer los cristianos con esta raza condenada y rechazada de los judíos? Puesto que viven entre nosotros y sabemos de sus mentiras y blasfemias y maldiciones, no podemos tolerarlos sin que eso suponga participar en sus mentiras, maldiciones y blasfemias [...]. En primer lugar, sus sinagogas [...] deben ser quemadas, y todo lo que no puede arder debe ser cubierto con basura, de forma que nadie pueda ver jamás ni una mota de ceniza ni una piedra [...]. En segundo lugar, sus casas también deben ser derribadas y destruidas. Pues en ellas siguen haciendo las mismas cosas que hacen en las sinagogas. Por eso, deben ser alojados bajo un único techo o en un establo, como los gitanos, para que caigan en la cuenta de que no son los amos de nuestra tierra, como ellos se ufanan de serlo, sino cautivos miserables [...]. En tercer lugar, deben ser desposeídos de sus libros y talmudes, en los que se enseñan esas idolatrías, mentiras, maldiciones y blasfemias. En cuarto lugar, se debe prohibir a sus rabinos, bajo pena de muerte, que sigan enseñando. En quinto lugar, los permisos de paso y privilegios de viaje deben ser absolutamente denegados a los judíos. Pues nada en los distritos rurales es asunto suyo, ya que no son ni nobles, ni oficiales, ni mercaderes, ni nada similar. Que se queden en casa. En sexto lugar, se les debe obligar a que dejen de practicar la usura. Se les debe desposeer de todo su dinero y objetos valiosos de plata y de oro. Todo lo que poseen se lo han apropiado ilegítimamente, nos lo han robado a nosotros a través de la usura, ya que no tienen otro medio de subsistencia.

Resumiendo, estimados príncipes y nobles que tenéis judíos en vuestros dominios, si este consejo no os complace, entonces buscad otros medios mejores para librarlos de esta carga insufrible y diabólica que son los judíos⁴⁴.

44. Martín Lutero, *Jews and Their Lies* (1542), citado por D. Cohn-Sherbok en *The Crucified Jew*, 73.

El pecado de los judíos consiste en no haber reconocido a Jesús como Mesías en el siglo I y en haber rechazado convertirse al cristianismo en los siglos sucesivos. Hasta el año 1959, en que fue eliminada de la liturgia por el papa Juan XXIII, los católicos de todo el mundo escuchaban anualmente la siguiente plegaria en la celebración del Viernes santo:

Oremos también por los judíos increyentes, para que Dios nuestro Señor quite el velo de sus corazones y puedan también ellos reconocer a nuestro Señor Jesucristo. Grande y poderoso Dios, que no rechazas de tu misericordia ni siquiera a los judíos increyentes, escucha nuestra oración que te ofrecemos por la ceguera de este pueblo, para que, reconociendo la luz de la verdad, que es Cristo, puedan ser rescatados de sus tinieblas⁴⁵.

La tradición del *adversus judaeos*, enraizada en el privilegio religioso asumido por los primeros cristianos, ignoró completamente las ideas redentoras contenidas en las propias Escrituras, es decir: la llamada profética a practicar la justicia y la misericordia con los débiles, la visión de Jesús de una *basileia* abierta a todos donde reine la compasión, y la identificación en el rito bautismal del privilegio religioso con el pecado.

En oposición a este ambiente puede valorarse con exactitud el logro de la investigación paulina posterior a la Segunda guerra mundial y afirmar que ha transformado la interpretación teológica de Pablo heredada de la tradición. En su trabajo de 1977, *Paul and Palestinian Judaism*, Sanders declara que el propósito primario de su obra es superar la descripción habitual del judaísmo como religión legalista. Afirma que el trabajo de los especialistas anteriores está basado en una flagrante perversión y en una mala interpretación del judaísmo del siglo I y del desarrollo del judaísmo rabínico posterior a la destrucción del templo de Jerusalén

45. M. C. Boys, *Has God Only One Blessing?*, 19, 203.

en el año 70⁴⁶. Hoy día, eminentes especialistas en Pablo, como el propio Sanders, rechazan la idea de que una teología de la «justificación por las obras» sea detectable en el judaísmo del Segundo templo⁴⁷. Tal teología es una caricatura po-
lémica del judaísmo, no una realidad histórica.

Como subraya el académico judío Daniel Boyarin refiriéndose a la importancia del trabajo de Sanders, el «desplazamiento paradigmático» inducido por este autor en los estudios paulinos ha dado lugar a un «avance gigantesco». Boyarin se refiere al cambio metodológico crucial operado por la obra de Sanders con estas palabras:

Sanders ha cambiado para siempre la forma en que los especialistas e intérpretes de Pablo leen su obra. En su magistral trabajo, ha conseguido realizar lo que bastantes especialistas cristianos y judíos (incluido Davies) habían intentado durante décadas: demostrar que la calumnia contra el judaísmo antiguo formulada por los intérpretes de Pablo era simplemente esto, una calumnia. Los estudios paulinos nunca volverán a ser lo mismo [...]; ha logrado provocar un avance gigantesco que, en mi opinión, nunca podrá ser desandado. Ha demostrado que las descripciones del judaísmo, frente al que se alega que está reaccionando Pablo, *deben basarse fundamentalmente y en primer lugar en descripciones verosímiles y precisas del judaísmo antiguo tal como ha llegado a ser realmente conocido por la investigación, y no en simples reconstrucciones basadas en los propios textos paulinos*. Permítaseme repetir el punto fundamental: todo lo que de ahora

46. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 233. En palabras de Sanders: «He argumentado que esta idea [que la religión rabínica es una religión legalista basada en la justificación por las obras] es completamente errónea. Nace de prejuicios teológicos y se apoya en la interpretación tergiversada y la reconstrucción errónea de los textos de la literatura rabínica».

47. Cf. los trabajos previamente citados de Stendahl, Sanders y Dunn. También, A. F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven 1990; Id., *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University Press 1986, especialmente 96-116. Una revisión general de las distintas posiciones de los especialistas puede encontrarse en V. Koperski, *What Are They Saying about Paul and the Law?*, Paulist Press, New York 2001.

en adelante afirme un intérprete acerca de Pablo y el judaísmo debe apoyarse en los auténticos textos judíos de la época, no en Pablo⁴⁸.

Dos han sido las intuiciones exegéticas que han tenido una función clave en la transformación de la perspectiva con la que se lee a Pablo. La primera se refiere a la naturaleza de su «conversión». Su experiencia de Cristo resucitado le indujo a pasar de una forma de judaísmo a otra, no a cambiar de religión. La segunda se refiere a la naturaleza del lenguaje agresivo con el que Pablo habla de la ley. La cuestión discutida no era la validez y el valor de la ley *para los judíos*. La cuestión discutida era si los gentiles debían hacer suya o no la forma de vida judía⁴⁹. Los oponentes de Pablo, lo mismo que él, vinculaban la salvación con la pertenencia a la alianza, pero continuaban afirmando –de acuerdo con las Escrituras– que la fidelidad a la alianza requería el cumplimiento de la *Torá*, algo con lo que Pablo no estaba de acuerdo. Pablo desligaba la salvación de la identidad nacional judía⁵⁰. Según Sanders, en el corazón de la teología paulina se encontraba la convicción de que «Jesucristo es Señor, que a través de él Dios ha ofrecido la salvación a todos los que

48. D. Boyarin, *A Radical Jew*, 46-47; cursivas en el texto.

49. La idea de que el lenguaje hostil de Pablo se dirige contra la observancia de la *Torá* por los *gentiles*, no por los judíos, ha sido un factor clave para la superación de la lectura tradicional de Gálatas, basada en la ideología de la sustitución. A pesar de todo, en la soteriología cristocéntrica de Pablo no deja de haber un callejón sin salida para los judíos. En palabras de Larry Hurtado, la fe en Cristo es lo que ahora define el círculo de los aceptados por Dios, *Lord Jesus Christ*, 89. O, como señala E. P. Sanders, la conclusión extraída por Pablo de la revelación de Cristo resucitado que Dios le ha otorgado (cf. Gal 1, 16) es que Dios quiere salvar a todos, a judíos y a gentiles, a través de Cristo, *Paul*, Oxford University Press, Oxford 1991, 99.

50. Cf. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 18-19. También la discusión de Gal 3, 25-29 por Sanders, en *Paul and Palestinian Judaism*. Que los gentiles, en su propio estatus de gentiles, tenían ahora igual acceso a la salvación, había quedado demostrado, según Pablo, por su recepción del Espíritu sobre la base exclusiva de su fe (cf. 458).

creen ('se convierten')»⁵¹. Esta convicción básica está expresada en la confesión de la *Carta a los romanos* a la que antes hemos aludido: «Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás» (Rom 10, 9). Pablo fundamenta la igualdad entre judíos y gentiles en su fe en Cristo: «Efectivamente, todos vosotros sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús» (Gal 3, 26)⁵². Con el objeto de recuperar las convicciones que subyacen a la posición de Pablo, dirigiremos ahora la mirada al contexto de su situación vital.

De entre las mujeres y los varones que en los primeros tiempos anunciaron a Jesús como mediador de la salvación de Dios, Pablo ha llegado a ser, sin duda alguna, el más influyente para toda la tradición posterior. Su axioma teológico de la justificación por la fe es identificado con el cristianismo de forma tan íntima como cualquiera de los dichos de Jesús. Su dramática experiencia de Cristo resucitado es una historia tan familiar para el cristiano como el bautismo de Jesús por Juan. Sin embargo, la investigación histórica actual ha mostrado con claridad que presuponer la existencia del «cristianismo» ya en el tiempo de Pablo es algo totalmente anacrónico. También el judaísmo rabínico, que muchos cristianos imaginan como la religión que habría abandonado Pablo para convertirse al cristianismo, es un desarrollo del siglo II. Dieter Georgi señala que los términos «cristiano» y «cristianismo» no son de Pablo. Pablo «no usa estos términos porque no los conoce»¹. No hay duda de que el mensaje de Pablo sobre la aceptación de los no judíos por parte de Dios favoreció los desarrollos que eventualmente transformarían la secta mesiánica judía, de la que él formaba parte, en una nueva religión². Se admite también que lo que Pablo

51. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 441-442. Sobre Rom 10, 9, cf. 445.

52. *Ibid.*, 457.

1. D. Georgi, *The Early Church: Internal Jewish Migration or New Religion?*: Harvard Theological Review 88 (1995) 40.

2. Sobre los desarrollos posteriores a la guerra judía de los años 67-70 d.C., cf. A. F. Segal, *Rebecca's Children*, Harvard University Press, Cambridge MA 1986. También, J. D. G. Dunn, *The Parting of the Ways*, Trinity Press International, Philadelphia 1991.

dice y hace contribuirá a esta separación que está aún por venir. Pero lo que Pablo anuncia lo anuncia como judío. Los desarrollos futuros son para él insospechados. La recuperación del contexto real judío en el que se sitúa Pablo ha sido una de las contribuciones más importantes de los estudios paulinos contemporáneos y una clave imprescindible para entender su posición en Galacia.

El encargo recibido por Pablo

Las cartas de Pablo únicamente aluden de forma muy sucinta a la experiencia que transformó por completo su visión del mundo:

Pero cuando Dios, que me eligió desde el seno de mi madre y me llamó por pura benevolencia, tuvo a bien revelarme a su Hijo y hacerme su mensajero entre los paganos, inmediatamente, sin consultar a hombre alguno y sin subir a Jerusalén para ver a quienes eran apóstoles antes que yo, me dirigí a Arabia y después otra vez a Damasco (Gal 1, 15-17).

El lenguaje de Pablo sitúa su experiencia en relación a la tradición de las vocaciones proféticas. La fórmula se asemeja al modo como el profeta Jeremías describió su personalísima experiencia religiosa: «El Señor me habló así: ‘Antes de formarte en el vientre te conocí; antes que salieras del seno te consagré, te constituí profeta de las naciones’» (Jr 1, 4-5). La frase «ser conocido» o «ser puesto aparte antes de nacer» expresa el conocimiento íntimo que Dios tiene de la persona en cuestión. El mensaje revelado en la experiencia para ser anunciado es una palabra divina mediada por el profeta. La forma como Pablo se identifica a sí mismo al comienzo de la *Carta a los romanos* refleja con intensidad su conciencia de enviado: «Soy Pablo, siervo de Cristo Jesús, elegido como apóstol y destinado a proclamar el evangelio de Dios»

(Rom 1, 1). En Pablo, como en el caso de otros profetas, la experiencia de la realidad divina está envuelta en la conciencia de haber sido llamado para hacer algo.

Al igual que Jeremías, enviado a «las naciones», a los gentiles, Pablo fue llamado para dirigirse a los de fuera del pueblo de Israel. Su mensaje reproduce el carácter inclusivo de la oferta de salvación hecha por Dios a través de Jesús. Como sus colegas en la tarea de evangelizar, Pablo cree que la salvación ha sido prometida a los miembros de la alianza³. Al igual que ellos, está convencido de que el acontecimiento de la resurrección ha inaugurado el tiempo escatológico. De ahí su gran interés por la cuestión de la pertenencia. Pero en contraste con la soteriología de sus oponentes, que vinculaban la participación en la alianza con la obediencia de la ley, Pablo conecta la participación gentil con su propia experiencia de pasar de un judaísmo a otro, con su conversión religiosa.

Tras la experiencia de Jesús resucitado, en la vida de Pablo hay continuidad y cambio⁴. Antes era un fariseo apasio-

3. Cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1977, 83-84.206-212.

4. K. C. Hanson subraya la dinámica de continuidad e innovación que manifiestan los primeros cristianos en relación a su autocomprensión judía: «Ciertamente se consideraban a sí mismos como una facción del judaísmo, no como una religión distinta. Sin embargo, Hch 2 da claro testimonio de algo que aparece en todos los escritos del cristianismo primitivo: la muerte de Jesús y su reivindicación por parte de Dios fueron los acontecimientos críticos que provocaron la formación de nuevas comunidades. Por un lado, estos cristianos iban a las sinagogas (cf. Hch 9, 20; 13, 5; 14, 1), se congregaban en el templo de Jerusalén (cf. Hch 2, 46; 5, 42; 21, 26) y empleaban la Septuaginta como su Biblia (cf. Hch 2, 17-22.25-28.34-35; 4, 25-26). Pero, por otro, desarrollaron su propio rito de iniciación (bautismo), su ceremonia de solidaridad (la cena del Señor) y crearon sus propias historias fundacionales (evangelios) y formas de liderazgo (maestros, evangelizadores, profetas, apóstoles). Entre los judeocristianos y el resto de los judíos surgieron cuestiones conflictivas: la centralidad de la muerte de Jesús y su vindicación, la aceptación de los gentiles, la comensalidad abierta y la ruptura con la interpretación conservadora de la *Torá*. Al final fueron expulsados de las sinagogas» (K. C. Hanson, *Sin, Purification, and Group Process*, en H. T. C. Sun [ed.], *Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1997, 190s).

nadamente religioso; después un judío mesiánico apasionadamente religioso. En este proceso de cambio, Pablo tuvo que reformular no sólo su visión religiosa de las cosas, como escribe Alan Segal, sino la totalidad de su identidad religiosa⁵. Uno de los cambios más significativos fue su forma de entender la conversión de los gentiles. Con anterioridad a su experiencia mística de Cristo es probable que compartiera la opinión de otros fariseos, según la cual los gentiles debían convertirse plenamente en prosélitos del judaísmo para poder beneficiarse de las promesas bíblicas hechas a Israel. Después, sin embargo, mantuvo la convicción de que los gentiles debían participar en estas promesas como gentiles –no viviendo ciertamente como antes, al estilo de los gentiles paganos, pero tampoco adoptando la forma de vida judía–. El «círculo de aquellos que Dios acepta» es ahora, según Pablo, el constituido por aquellos que tienen fe en Jesús. Las «marcas de identidad» del estilo de vida judío dejaban de ser el requisito de la aceptación divina⁶.

La experiencia de Cristo resucitado transformó su manera de entender la razón por la que Dios había resucitado a un crucificado de entre los muertos. En lugar de ver una contradicción imposible de resolver entre el significado de «crucificado» y el de Mesías –el ungido de Dios–, Pablo descubrió una analogía entre Jesús y los gentiles⁷.

5. L. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2003, 95.

6. *Ibid.*, 89.

7. Cf. la discusión de Gal 3, 13-14 en J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Hendrickson, Peabody MA 1993: «El estatus de maldito es el que corresponde a uno que ha violado la alianza, que ha sido expulsado del pueblo de Dios. Se trata de un estatus o condición similar al de aquellos que estaban fuera de la alianza desde el principio (fuera del ámbito donde opera la bendición de la alianza = el ámbito donde opera la maldición)» (p. 176). De acuerdo con Dunn, es posible que otros judíos emplearan el pasaje de Dt 21, 23 para intentar rebatir la tesis defendida por los nazarenos de que el crucificado Jesús era el Mesías. «Si este fuera el caso –comenta Dunn–, la genialidad de Pablo queda patente en que no rechaza el cargo (un Jesús crucificado era maldito de Dios), sino que lo utiliza para apoyar su

Según Dt 21, 23, el que «cuelga de un árbol» muere con la muerte propia del pecador (Gal 3, 13), del que está fuera de la ley. Ahora bien, los más radicalmente excluidos no son los que han violado la alianza, sino quienes están fuera de ella. En el centro de la acogida de Pablo a los gentiles se encuentra la convicción de que la reivindicación divina del crucificado y excluido Jesús significa que Dios también reivindica a los gentiles. A ellos también se les ofrece el medio para superar su alejamiento del único Dios verdadero proclamado por Israel y revelado ahora por Jesucristo.

Aunque la experiencia de Pablo tuvo lugar algunos años después de la muerte de Jesús, esta muerte fue lo que le inspiró el criterio fundamental por el que llegaría a considerar apropiado llamarse a sí mismo *apóstol*. Un apóstol era alguien que, como Santiago o María Magdalena, había visto al Señor resucitado. Al relatar las apariciones de Jesús, Pablo se coloca a sí mismo en la línea de los apóstoles que habían conocido a Jesús: «Luego se apareció a Santiago, y más tarde a todos los apóstoles. Y después de todos se me apareció a mí, como si de un hijo nacido a destiempo se tratara» (1 Cor 15, 7-8). Las dos preguntas de Pablo a los corintios muestran claramente la conexión: «¿No soy yo apóstol? ¿Es que no he visto yo a Jesús, nuestro Señor?» (1 Cor 9, 1).

Es evidente que Pablo vivió una profunda experiencia religiosa. Aunque comprendida desde la categoría de la «conversión» fue, sin embargo, una reorientación dentro del propio judaísmo. Calvin Roetzel insiste en que Pablo «nunca repudió la religión en la que había nacido. Pero aunque hubiera repudiado una expresión concreta del judaísmo, ¿significaría esto acaso que repudiaba el judaísmo?»⁸. La experien-

propia tesis» (p. 178). La consecuencia implícita de haber sido Jesús expulsado del pueblo de Dios es que «su resurrección por parte de Dios indica que Dios acepta al ‘de fuera’, al maldito que viola la ley, al pecador gentil» (p. 178).

8. C. Roetzel, *Paul: The Man and the Myth*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 6.

cia mística provocó en Pablo el desplazamiento de su lealtad religiosa desde el judaísmo fariseo al judaísmo mesiánico-escológico de los seguidores de Jesús. Ambos tipos de judaísmo compartían el mismo horizonte religioso de expectativas y esperanzas escológicas⁹. Para el Pablo fariseo, estas expectativas se referían a un futuro todavía no realizado. Para el Pablo heraldo de Cristo, el acontecimiento de la resurrección había desencadenado el inicio de su cumplimiento. En palabras de Richard Horsley y Neil Silberman, su «luminosa y celestial visión de Jesús resucitado ofreció a Pablo un panorama apocalíptico sorprendente, el cual confirmaba que, efectivamente, Dios había inaugurado una nueva era para Israel [... Esto] produjo una transformación profunda en su vida [...], aguardaba una nueva era para la existencia humana, en la que la vida terrena sería transformada»¹⁰.

Hablar, por tanto, de Pablo como si fuera un converso o un apóstata del judaísmo resulta engañoso. «El lenguaje de Pablo, sus Escrituras, sus símbolos sagrados y sus instituciones eran y siguieron siendo judíos, y sus comentarios personales sugieren que su adhesión a todas estas cosas fue permanente»¹¹. Los cristianos han supuesto que Pablo no sólo dejó de considerarse a sí mismo judío, sino que, además, sus ideas estaban muy alejadas del judaísmo. Sin embargo, como defiende Daniel Boyarin, Pablo vivió y murió «con-

9. En su análisis de la escolología de Jesús, Theissen y Mertz ofrecen una síntesis de los rasgos generales del pensamiento escolológico judío. Cf. G. Theissen-A. Mertz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, Fortress Press, Minneapolis 1998, 240-280 (versión cast.: *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2004). La expectación de la soberanía o reino de Dios se fundamenta en la concepción judía de Dios como «voluntad incondicional de bien» (p. 275). Este Reino es el establecimiento de la voluntad ética de Dios, activa ya en el presente y futura. Evoca una exigencia para la voluntad ética humana. Como anuncio que es de salvación y juicio, tiene relevancia social y política. La soberanía de Dios está en contradicción con la soberanía presente (cf. 275-276).

10. R. A. Horsley-N. A. Silberman, *The Message and the Kingdom*, Fortress Press, Minneapolis 1997, 123-124.

11. C. Roetzel, *Paul*, 46.

vencido de que era un judío empeñado en vivir plenamente el judaísmo». Representa «una opción posible dentro del judaísmo del siglo I»¹². La emergencia del «judaísmo mesiánico» junto con el judaísmo fariseo y otros grupos representa «una opción» en el variado tejido de formas de vida judía posibles en el siglo I. Pablo se entendió a sí mismo en el papel de quien enriquece esta diversidad, anunciando a las mujeres y los varones gentiles que, en tanto creyentes, también ellos eran partícipes de la alianza de Israel.

Pluralismo judío en tiempos de Pablo

El término *judaísmo del Segundo templo* abarca el periodo que va desde el fin del exilio babilónico hasta la destrucción de Jerusalén y el templo por los romanos (530 a.C.-70 d.C.). Presupone la existencia de un grupo étnico cuya identidad nacional la configuran su fe y sus símbolos.

El judaísmo del Segundo templo se caracteriza más por ser una forma de vida que una religión. Dicha forma de vida la conforman grupos diversos y bien constituidos que compiten unos con otros. Entre ellos cabe señalar a los saduceos, los fariseos, los hasideos, los esenios, los terapeutas, los judíos helenísticos y los apocalípticos¹³. En palabras de Gabriele Boccaccini:

12. D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley 1994, 2; cursivas añadidas.

13. La conciencia del pluralismo judío del Segundo templo es un fenómeno relativamente reciente entre los estudiosos cristianos y judíos. Cf. S. J. D. Cohen, *Judaism at the Time of Jesus*, en A. E. Zannoni (ed.), *Jews and Christians Speak of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 1994, 3-12; E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, Trinity Press International, Valley Forge PA 1992, 315-490; A. F. Segal, *Rebecca's Children*, 45-67. Tal Ilan pone en discusión, a partir del cambio llevado a cabo por los estudiosos judíos, el predominio fariseo en el siglo I (característico del judaísmo rabínico posterior) frente a una comprensión histórica de los «múltiples judaísmos» (T. Ilan, *The Attraction of Aristocratic Women to Pharisaism during the Second Temple Period*: Harvard Theological Review 88 [1995] 3-4).

Ahora somos mucho más conscientes de que el judaísmo no debe ser considerado como una unidad ideológicamente homogénea, sino [...] como un conjunto de diferentes sistemas ideológicos que compiten entre sí [...]. Una pluralidad de grupos, movimientos y tradiciones de pensamiento coexistían en una relación dialéctica que era algunas veces polémica, pero nunca pasiva. Este complejo y plural periodo tiene, sin embargo, una personalidad clara, distinta y unitaria. Las múltiples y diversas respuestas que ofrecían los diferentes grupos nacían de las mismas urgentes cuestiones¹⁴.

Tal Ilan describe a la sociedad judía del periodo del Segundo templo como «enormemente heterogénea». «Diferentes grupos vivían de acuerdo con diferentes versiones de la ley»¹⁵. El movimiento que proclamaba a Jesús como Mesías se sitúa en el contexto de este judaísmo heterogéneo subordinado al dominio de Roma. Al igual que otros judaísmos, el «judaísmo mesiánico» fundamentaba su existencia en las promesas bíblicas y las esperanzas escatológicas contenidas en la *Torá* y otros escritos judíos. Pablo entró en este movimiento empapado de la tradición hebrea. Fue uno de los muchos fariseos que se unieron a él (cf. Hch 15, 5).

Como corresponde a un partido judío, los fariseos creían con absoluta seriedad que Dios les ordenaba vivir de acuerdo con la *Torá*. Seguir este estilo distintivo de vida judío es lo que significa la expresión «obras de la ley»¹⁶. El historiador judío Flavio Josefo se refiere a los fariseos con admira-

ción, presentándolos como una secta con capacidad de liderazgo. Aunque su nombre significa «los separados», no eran un grupo excluyente como por ejemplo los esenios. Nacieron como un grupo laico, cuya protesta frente a la ocupación política y la corrupción de la élite judía tomó la forma de una pronunciada identificación con la *Torá*. Hicieron suya la exigencia sacerdotal de la *Torá* que prescribe separarse de las demás naciones, pero trataron de adaptar a la vida ordinaria las normas de pureza establecidas para los sacerdotes. Ponían especial empeño en llevar a la existencia cotidiana la ley del culto en el templo¹⁷. Era esto, precisamente, lo que les mantenía separados del resto de la gente.

La primera y principal preocupación de los fariseos era la identidad judía. La ocupación romana significaba una permanente amenaza para la continuidad de los judíos en cuanto pueblo distinto de los demás. Los fariseos respondían a esta amenaza reforzando las señas de la identidad o frontera étnica de Israel¹⁸. Ciertas prácticas rituales, como la circuncisión, el cumplimiento de las normas dietéticas y la observancia del sábado, habían adquirido un enorme significado simbólico. Los fariseos consideraban que la observancia de estas prácticas servía como prueba de fidelidad a la alianza.

El prestigio de los fariseos como partido de oposición les atrajo el apoyo de algunas mujeres ricas. De hecho, la única vez que estuvieron en el poder fue gracias a una mujer. Como escribe Tal Ilan, «es un dato histórico bien conocido que sólo durante los nueve breves años del reinado de Salomé Alejandra consiguieron los fariseos el control de la política de Palestina y estuvieron en posición de imponer sus propias ideas acerca de cómo debía gobernarse el pueblo

14. G. Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 13-14. El término «judaísmo del Segundo templo» es una designación neutral de este periodo que ha reemplazado al término «judaísmo tardío», el cual estaba vinculado a la ideología de la sustitución.

15. T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Hendrickson, Peabody Mass. 1996, 228.

16. Acerca de la expresión «obras de la ley», cf. J. D. G. Dunn, *Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3:10-14): New Testament Studies* 31 (1985) 523-542. También, A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2001, y A. F. Segal, *Rebecca's Children*, 52-54.

17. C. Roetzel, *The World that Shaped the New Testament*, Westminster John Knox, Louisville 2002, 15. Acerca de los fariseos, cf. también J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*, Prentice Hall, Englewood Cliffs NJ 1973, 146.

18. J. D. G. Dunn, *Works of the Law and the Curse of the Law*, 524.

judío»¹⁹. La reina apoyó a los fariseos, como asimismo hicieron muchas otras mujeres, pero no porque la concepción farisea de la mujer fuera positiva²⁰. De hecho, su actitud hacia ellas resultaba hostil. Sus herederos, los rabinos del siglo II de nuestra era, fueron todavía más hostiles respecto a las mujeres. La recopilación de sus reflexiones, la *Misná*, «de-lata, por la forma de su edición, el intento de recortar, disminuir y censurar los derechos de las mujeres, así como su participación en la vida propiamente judía, tanto en lo general como en lo concreto»²¹.

Los fariseos exigían a los gentiles interesados en el judaísmo la obediencia a la *Torá* escrita y oral, en la forma como era enseñada y practicada por sus rabinos. El proceso de conversión para los gentiles conllevaba una instrucción concienzuda, un cambio en el estilo de vida, circuncisión para los varones, inmersión y sacrificio para todos, además de prolongarse en un régimen de vida estricto, permanentemente atento a las prohibiciones relacionadas con la pureza y los alimentos²². Al ser incluidos en la comunidad de la alianza, los gentiles que abrazaban el judaísmo se convertían en varones y mujeres judíos.

19. T. Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Hendrickson Publishers, Peabody MA 2001, 21. Según esta autora, Josefo, en sus *Antigüedades judías*, habría manipulado el dato de la elección independiente de la reina Salomé Alejandra, haciendo ver que actuó siguiendo el consejo político de su marido moribundo. Acerca de los fariseos y del reinado de Salomé Alejandra, cf. E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief*, 381-383. Sobre la historia de los fariseos, cf. 380-412, y sobre su teología y práctica 413-451. Sanders insiste en que los fariseos nunca gobernaron, ni directa ni indirectamente (p. 459).

20. T. Ilan, *Integrating Women*, 11-42.

21. *Ibid.*, 14, n. 20; cf. 17 y 25. De acuerdo con Tal Ilan, «a pesar de ser universalmente aceptado que los rabinos fueron los herederos de los fariseos, la literatura rabínica es vacilante en su empleo del título 'fariseo'. Esto podría significar que los rabinos nunca se llamaron a sí mismos fariseos» (p. 25).

22. A. F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven 1990, 98; 105.

El celo de la fe paulina

La visión religiosa que Pablo tenía del mundo estaba modelada por su identificación familiar con el fariseísmo de la diáspora y por sus propios estudios como fariseo²³. Hch 22, 3 presenta a Pablo como estudiante en Jerusalén y discípulo de Gamaliel, un personaje con autoridad entre los fariseos. Este detalle biográfico podría depender más del autor de *Hechos* —el cual pretendería identificar a Pablo con el ala liberal del partido fariseo a la que se asocia Gamaliel—, que de la historia real de Pablo. Dicho autor presenta, efectivamente, a Gamaliel defendiendo ante el sanedrín una postura tolerante frente a aquellos judíos que proclamaban a Jesús resucitado como Salvador (Hch 5, 33-39).

Pablo se describe a sí mismo como antiguo perseguidor de estos creyentes (Gal 1, 13; 1 Cor 15, 9). Sitúa dicha oposición a los seguidores de Jesús en el contexto de su anterior vida religiosa —era «un celoso partidario de las tradiciones de mis antepasados» (Gal 1, 14)—. El término griego *zelotes*, celoso, podría significar aquí que interpretaba la obligación judía de cumplir con las «obras de la ley» de forma conservadora. O podría también referirse a su preocupación por mantener la identidad del pueblo de Israel y al temor de que los seguidores de Jesús pudieran amenazarla de alguna manera. Beverly Gaventa sostiene que dicho término revela la autocomprensión que tenía Pablo de sí mismo antes de su conversión:

[El término] aparece con frecuencia en la literatura judía del periodo helenístico en conexión con el celo por la ley de Dios, celo que puede exigir sufrimiento y que se traduce en el castigo de quienes desobedecen la ley. Más aún, el término *zelotes*, entendido como celo por la ley y contra los que la desobedecen, es significativo en 1 y 2 Macabeos [...]. Por tanto, el uso que hace Pablo de este término le asocia con

23. *Ibid.*, 93.

los judíos celosos del periodo macabeo. Pablo se entendía a sí mismo como un seguidor de la tradición de aquellos que defendían por la fuerza lo distintivo del judaísmo²⁴.

En el libro de los *Hechos de los apóstoles*, Lucas describe la oposición de Pablo contra las mujeres y los varones que eran discípulos de Jesús crucificado y miembros del «camino» (Hch 9, 2) más vívidamente aún que como lo hace el propio Pablo. Según Lucas, Pablo pertenece al «partido más riguroso de nuestra religión» (Hch 26, 5)²⁵; respira «amenazas de muerte contra los discípulos de Jesús» (Hch 9, 1); observa y aprueba el apedreamiento de Esteban —uno de los primeros discípulos de Jesús que predicó públicamente (Hch 7, 54–8, 1)— por una multitud enfurecida; «encarceló a muchos», intentando obligarles a renegar; su furor contra ellos era inmenso y los perseguía incluso en ciudades extranjeras (Hch 26, 9-11).

¿Qué era lo que ofendía tanto a Pablo? Hay dos posibles motivos. Uno, la contradicción escandalosa entre la ejecución de Jesús en la cruz, una muerte de criminal, y su proclamación como Mesías; otro, la comida compartida, o tal vez la libre interacción social entre judíos y gentiles, en las reuniones religiosas celebradas por los discípulos de Jesús. Para un judío, y especialmente para un fariseo, el mantenimiento de la pureza exigía la separación de judíos y gentiles. Si tal mezcla resultaba ofensiva para Pablo, sería porque consideraba que los gentiles eran impuros y que comer con ellos violaba la alianza. Si su rechazo se dirigía a los alimen-

24. B. R. Gaventa, *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia 1986, 26.

25. A. F. Segal, *Paul*, 93. Como señala E. P. Sanders, el hecho de que Pablo persiguiera a los creyentes tiene que ver con su celo, no con su fariseísmo. Según el libro de los *Hechos*, los sumos sacerdotes se opusieron al movimiento, y fue el sumo sacerdote, un saduceo (cf. Hch 5, 17) quien concedió la autorización a Pablo para ir a Damasco y apresar a los seguidores de Jesús (cf. Hch 9, 3-9) (E. P. Sanders, *Paul*, Oxford University Press, Oxford 1991, 8-9).

tos, sería probablemente por la sospecha de que la comida de los gentiles (especialmente la carne) estuviera relacionada con los sacrificios en los templos paganos²⁶. En el contexto del judaísmo, estos temas eran importantes y conflictivos. Pablo estaba profundamente preocupado por ellos, de ahí que su cambio de lealtades resulte especialmente llamativo.

Cualquiera de estas razones pudo haber resultado ofensiva para quien se situara en el extremo conservador del panorama del pensamiento judío. Mas también pudo influir en Pablo el temor a que un grupo judío mesiánico con un discurso desinhibido provocara la violencia de la autoridad imperial contra los judíos. Este temor no habría sido imaginario. En el año 49 d.C., el edicto del emperador Claudio ordenó la expulsión de todos los judíos de Roma debido a unos disturbios de los que se acusó a los cristianos. No se les permitió regresar hasta que en el 54 d.C. Nerón revocó la orden²⁷.

Los seguidores de Jesús se dividían en tres grupos por lo que respecta a su forma de entender el papel de la ley. Alan Segal considera que las tres tendencias tienen sus orígenes en el fariseísmo²⁸. Santiago, el hermano de Jesús y jefe de la Iglesia de Jerusalén, creía que toda la ley judía seguía vi-

26. Cf. *The Symbolic Significance of Common Meals for Social Inter-course*, en E. Stegemann-W. Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 268-271. Larry Hurtado defiende que participar en comidas ordinarias con gentiles no constituía necesariamente un problema. Según este autor, las objeciones a que judíos cristianos comieran con gentiles (cf. Hch 11, 1-18; Gal 2, 11-21) no se referían a los alimentos, «sino al hecho de compartir mesa con gentiles que, supuestamente, estaban convertidos sólo de forma incompleta». La cuestión no era el cumplimiento de las leyes de pureza, sino de los requisitos necesarios para que un judío pudiera tratar a un gentil como a alguien plenamente convertido al Dios de Israel» (L. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 162, n. 18, cursivas añadidas). La cuestión de la disputa entre Pablo y los evangelizadores que se oponen a él se refiere a las exigencias de «una conversión completa al Dios de Israel».

27. C. Roetzel, *Paul*, 120.

28. A. F. Segal, *Jewish Christianity*, en H. W. Attridge-G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Wayne State University Press, Detroit 1992, 328. Acerca de Santiago y la Iglesia de Jerusalén, cf. 329-330.

gente. La posición de Pedro resultaba más moderada. Por último, la posición de Pablo no era la del fariseísmo estricto, pero se había desarrollado como rechazo al mismo. Al mantener Pablo que los gentiles no necesitaban hacerse judíos para participar en el mundo venidero, no estaba distanciándose del judaísmo fariseo, pues ésta era una posición debatida entre los miembros de dicho grupo y aceptada por algunos de ellos. Pero al insistir en que desaparecieran todas las fronteras entre las comunidades judía y gentil, Pablo sobrepasaba ya lo que el judaísmo fariseo podía aceptar.

No era sólo Santiago, sino muchos otros de entre los primeros seguidores judíos de Jesús, quien creía que proclamar a Jesús como el Mesías de Dios no significaba, en modo alguno, que la forma de vida judía debiera desaparecer. No en vano, Hch 21, 20 se refiere a la existencia de «miles de creyentes» entre los judíos que eran «fieles observantes de la ley». La autoridad que la tradición posterior ha concedido a las cartas paulinas ha oscurecido la realidad evidenciada por la historia, es decir, que la posición de Santiago en relación con la ley era la mayoritaria y la de Pablo la minoritaria. Estudiando la forma como Lucas presenta a Santiago en el libro de los *Hechos*, John Painter afirma que «Lucas procuró minimizar el papel de Santiago porque era consciente de que este representaba una línea dura en el debate sobre la circuncisión y el cumplimiento de la ley, una línea que el propio Lucas no deseaba mantener»²⁹.

Heikki Räisänen especula sobre la posibilidad de que la situación gálata se produjera a causa del creciente número de fariseos con posiciones «estrictamente bíblicas» que se habrían unido al movimiento. Según ellos, la circuncisión, el signo de la alianza divina, y el cumplimiento de las prescripciones de la *Torá* no podían dejar de tomarse en serio, ni

29. J. Painter, *Just James: The Brother of Jesus, in History and Tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 56. Cf. A. F. Segal, *Rebecca's Children*, 112-113.

siquiera en el contexto escatológico³⁰. A juicio de Joseph Fitzmyer, los oponentes de Pablo procedían de Palestina y eran incluso más conservadores, desde el punto de vista teológico, que el propio Santiago³¹. Su tesis de que los gentiles debían entrar a formar parte de Israel de la forma habitual, incluso en el periodo escatológico, refleja la convicción subyacente de que la salvación estaba reservada a aquellos que se adherían a la alianza y vivían de acuerdo con lo que ordena la ley. Su alegato de que Pablo no predicaba el verdadero evangelio (Gal 1, 7) critica que Pablo no exigiera el cumplimiento de la *Torá* a las mujeres y los varones gentiles. Es fácil malinterpretar su preocupación. La obediencia a la ley no es un fin en sí mismo, sino un medio. Según estos evangelizadores, Pablo ponía en riesgo la salvación de los creyentes gentiles por no exigirles vivir de la forma como el Dios de Israel ordenaba vivir a Israel.

La posición de Pablo era clara. La aceptación divina de los gentiles y su pertenencia al pueblo de Dios no dependía ya de que hicieran suyas la identidad nacional y las señales de identificación religiosa judías³². Más aún, en las asambleas de la diáspora, la «igualdad en el acceso a la salvación» se aplicaba ahora también a las mujeres. Para los opositores de Pablo, la fidelidad a Dios exigía la obediencia a la ley, y esta limitaba la participación de las mujeres en el culto en relación con los varones. ¿Acaso se sentían ofendidos por la igualdad que las mujeres presumían tener respecto de los varones en esas asambleas o incluso respecto de sus propias personas?

30. H. Räisänen, *Paul and the Law*, Fortress Press, Philadelphia 1983, 257. Sobre los fariseos y la conversión de los gentiles, cf. A. F. Segal, *Paul*, 98, 105; J. D. G. Dunn, *The Parting of the Ways*, 24-26, 130, 135-136; y J. M. G. Barclay, *Obeying the Truth: Paul's Ethics in Galatians*, Fortress Press, Minneapolis 1988, 78, 82. Sobre las expectativas de los fariseos para los prosélitos, cf. J. D. G. Dunn, *Parting of the Ways*, 28-30, 41s, 128s.

31. J. A. Fitzmyer, *The Letter to the Galatians. Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, 781.

32. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*; acerca de Gal 3, 25-29, cf. 457.

Pablo interpretó su experiencia de Jesús resucitado usando los símbolos de identidad de Israel. Su misión a las mujeres y los varones gentiles presupone y utiliza estos símbolos. Él mismo terminó siendo instrumento de su posterior transformación.

En el centro de la autocomprensión de Israel estaba el símbolo de la elección. Los autores bíblicos subrayan que Israel ha sido elegido para ser un pueblo especial. La misión última de Israel sería atraer a todos los pueblos al único Dios verdadero. La misión de Pablo en cuanto «apóstol de los gentiles» es coherente con esta imagen de la elección de Israel. Como ya hemos señalado, su forma de entender la inclusión de los gentiles no era algo inaudito en el pensamiento judío del siglo I, aunque tampoco representaba la posición mayoritaria. Suscitó críticas y oposición incluso dentro del movimiento de Jesús. Al ser interpretada por los primeros escritores patrísticos para su uso interesado, la posición de Pablo llegaría a cuestionar el sentido de la elección de Israel.

La tierra es el segundo símbolo de la autoidentificación de Israel. El autor bíblico presenta la tierra como el don prometido por Dios en la alianza pactada con Abrahán (Gn 15, 7.18; 17, 8).

Un tercer símbolo, la alianza, representa la manera como Israel entiende la relación entre Dios y los hombres. El significado original de la alianza era político. Así como un rey poderoso entra en relación contractual con un rey más débil, también Yahvé, según los escritores bíblicos, entra en relación de fidelidad con la humanidad, primero a través de Noé (Gn 6, 18), luego de Abrahán (Gn 17, 10) y finalmente, después del éxodo, con Moisés en el Sinaí (Ex 19, 1).

Aquí también, como en el contexto de la política, existen promesas y obligaciones por ambas partes. La promesa de Yahvé era el don de sí mismo, «ser vuestro Dios» (Dt 26,

17) y la obligación de Israel era «guardar la alianza de Dios» (Ex 19, 5), lo cual significaba hacer su voluntad. Según la visión del autor sacerdotal, Israel debía ser un «reino de sacerdotes, una nación santa»³³.

Abrahán recibió el signo de la participación en la alianza y el mandato de llevarlo a la práctica: «Esta es la alianza que establezco con vosotros y con vuestros descendientes, y que habéis de guardar: circuncidad a todos los varones [...]. El varón incircunciso, al que no se le haya cortado la carne del prepucio, será extirpado de su pueblo, por haber violado mi alianza» (Gn 17, 10.14). Dentro de esta historia se encuentra el anuncio de la esclavitud de los hebreos en Egipto y la promesa de que volverán a la tierra (cf. Gn 15, 14). Su regreso a Canaán estará marcado por la donación de la ley a Moisés (cf. Ex 20).

Los textos que tratan de Abrahán, el signo de la alianza y la recepción de la ley por parte de Moisés como forma de vida de Israel fueron textos fundacionales para la configuración de las identidades israelita y, después, judía. En la respuesta que da a sus opositores en Galacia, Pablo se ve en la necesidad de relativizar el sentido inequívoco de estos textos y de encontrarles otro con el que poder fundamentar su propio contra-argumento en la autoridad de la Escritura.

Pablo descubrió este punto de apoyo escriturístico en la fe o confianza en Dios por parte de Abrahán (Gal 3, 6). Con él creaba una analogía que le servía para legitimar la inclusión de los gentiles en Israel: «Ahí está el ejemplo de Abrahán: ‘Creyó en Dios y ello le fue tenido en cuenta para alcanzar la salvación’. Entended, por tanto, que los que viven de la fe son la verdadera descendencia de Abrahán» (Gal 3, 6-7). Pablo asegura a las mujeres y los varones gentiles que habían respondido a su predicación que «los que viven de la fe, reciben la bendición junto con Abrahán, el creyente» (Gal 3, 9).

33. J. Neusner, *From Politics to Piety*, 146.

A ellos, que antes estaban excluidos de la salvación de Israel, les llega ahora la bendición de Abrahán por medio de Cristo crucificado (Gal 3, 14)³⁴.

Como ya hemos observado, la tesis defendida por Pablo de que las mujeres y los varones gentiles podían participar en la alianza de Israel sin hacerse judíos, no era aceptada de forma general por el resto de los judíos, ni siquiera por todos los seguidores de Jesús³⁵. Dado el número de pruebas y tribulaciones sufridas por Pablo –fue expulsado de la sinagoga, azotado y encarcelado–, parece claro que su posición resultaba ofensiva para algunos y totalmente impensable para otros. La máxima dificultad consistía en desvincular justificación y cumplimiento de la *Torá*, algo inconcebible para la mayoría de los judíos³⁶. El discurso de Moisés da a entender por qué:

Mirad, hoy pongo delante de vosotros bendición y maldición. Bendición si escucháis los mandamientos del Señor vuestro Dios que yo os prescribo hoy; maldición si no escucháis los mandamientos del Señor vuestro Dios y os apartáis del camino que hoy os señalo, siguiendo a dioses extranjeros que no conocéis (Dt 11, 26-28).

34. Cf. el estudio sobre Filón de Alejandría y los gentiles convertidos al judaísmo de P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, T & T Clark, Edimburgh 1996, 56-59. «Abrahán es el prototipo del prosélito que abandona su familia [para convertirse] (*Virt.* 214)» (p. 57).

35. L. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 86-98. Hurtado estudia la relación entre experiencia religiosa e innovación religiosa. La innovación religiosa de Pablo tiene lugar en el horizonte del judaísmo del Segundo templo, no fuera de él. Hans Dieter Betz califica al principal argumento de Pablo como «argumento de experiencia» (*Galatians*, 30). Las convicciones de Pablo nacen de su propia experiencia religiosa; por otra parte, intenta provocar a sus lectores para que también ellos extraigan consecuencias de sus propias experiencias del Espíritu.

36. A. F. Segal, *Paul*, 110. En la comunidad de Jerusalén, Esteban y otros judíos helenísticos de habla griega creían que el acontecimiento de la resurrección había modificado la identidad del Israel de la alianza, y pensaban en concreto que la ley ya no era relevante para la inclusión de los gentiles. Heikki Räisänen señala la influencia de la posición antioqueña sobre la ley en Pablo, quien fue allí como misionero novel con Bernabé (cf. Gal 2, 1-14), una posición influida por quienes abandonaron Jerusalén des-

Así pues, el símbolo de la *Torá* unifica todos los demás. Las teologías de la elección y la alianza configuran su perspectiva dominante. En tanto que don de Dios a Israel, la *Torá* proporciona el medio para la obediencia. Es el camino de la santidad. El autor deuteronomista es muy claro acerca del carácter absoluto de las obligaciones contraídas por Israel en la alianza: «Poned en práctica lo que el Señor vuestro Dios os ha mandado; no os desviéis ni a derecha ni a izquierda. Comportaos como os ha prescrito el Señor vuestro Dios, para que viváis, seáis felices y prolonguéis vuestros días en la tierra de la que vais a tomar posesión» (Dt 5, 32-33).

Para los judíos «la *Torá* era una ley divina y, para aquellos que vivían en Judea, era también la ley del país, su constitución terrena»³⁷. Sus mandamientos creaban una forma de vida que, de cara al exterior, separaba a los judíos de los no judíos, y de cara al interior, a los varones de las mujeres. El interior y el exterior de la alianza se distinguían según el criterio de lo sagrado y lo profano. Las leyes de santidad eran el medio a través del cual Israel debía cumplir el mandamiento general de ser «un pueblo consagrado al Señor tu Dios» (Dt 26, 19). La *Torá* daba normas a los varones y mujeres judíos para todo lo referente a las relaciones sociales, económicas, políticas, religiosas y de género; ella constituía el paradigma de la justicia y en ella se expresaban las esperanzas de un pueblo elegido por Dios para ser pueblo de su propiedad.

Esto no significaba, sin embargo, que ni siquiera entre los miembros de la alianza «todas las formas judías de prac-

pués de la muerte de Esteban (cf. H. Räisänen, *Paul's Conversion and the Development of His View of the Law*, *New Testament Studies* 33 [1987] 405). Los helenistas aceptaban varones gentiles sin circuncidar apoyándose en la misma evidencia que Pablo (cf. Gal 3, 2), a saber, que manifestaban haber recibido los dones del Espíritu en su estatus de gentiles (p. 413). Räisänen defiende que los helenistas interpretaban la ley en clave espiritual o ética y que, en su proceso de conversión, Pablo aceptó esta reinterpretación, entendiéndolo que, por medio de su experiencia religiosa, había sido llamado a predicar el evangelio de la libertad respecto a la ley a los gentiles (p. 415).

37. A. F. Segal, *Rebecca's Children*, 181.

ticar y creer en la ley fueran similares»³⁸. Los judíos se acercaban a la *Torá* llevando consigo un amplio abanico de interpretaciones y aplicaciones. Pablo creía que la muerte de Cristo había eliminado la frontera que separaba al de dentro y el de fuera. Aunque no rechazaba la validez de la ley para los judíos, su exclusivismo soteriológico dificultaba su mantenimiento. Su premisa fundamental era que Cristo había muerto para salvar a los judíos y a los gentiles. Para salvarse, también los judíos debían entrar en la nueva asamblea. Ahora bien, participar en una comunidad donde se practicaba la interacción libre con los gentiles habría supuesto para los judíos observantes de la *Torá* violar la propia alianza³⁹. Por tanto, el carácter cristocéntrico de la redención defendida por Pablo impedía, de hecho, que siguieran vigentes otros medios de obtener la salvación.

Después de su propia experiencia de revelación, el horizonte religioso de Pablo siguió estando completamente configurado por los símbolos de la identidad judía: apela a una de las figuras básicas de la tradición de Israel, afirmando que todos los que creen son «descendientes de Abrahán» (Gal 3, 6) —«descendencia de Abrahán, herederos según la promesa» (Gal 3, 29)—; parafrasea el *Deuteronomio* —«maldito todo el que cuelga de un madero» (Gal 3, 13; Dt 21, 22)—; para él, Jesús es el Cristo, el Ungido, el Mesías, aquél que esperan los judíos (Gal 1, 1); desea la paz en el «Dios de Israel» (Gal 6, 16). Larry Hurtado insiste en el papel central que para Pablo tienen todos estos símbolos:

Aunque ciertamente modifica las exigencias para que los gentiles puedan participar en los beneficios de la promesa (fe en Cristo, en vez de observancia de la ley), está claro que algunas categorías específicamente judías, como la promesa de Abrahán, la alianza, el propósito divino de la donación de

38. *Ibid.*

39. Cf. H. Räisänen, *Galatians 2, 26 and Paul's Break with Judaism: New Testament Studies* (1965) 223-242.

la *Torá* y otras, continúan teniendo un significado y una importancia vital para Pablo⁴⁰.

Refiriéndose a las comunidades mesiánicas en la tierra de Israel, especialmente a la Iglesia de Jerusalén, Ekkehard y Wolfgang Stegemann escriben: «No hay razones para dudar de que los seguidores de Jesús continuaron manteniendo su identidad judía y su lealtad a las instituciones y convicciones básicas de Israel»⁴¹. En relación a Pablo, Calvin Roetzel señala: «Ciertamente, existieron tensiones entre Pablo y sus correligionarios judíos, pero eran el tipo de tensiones que inevitablemente acompañan a toda figura controvertida o marginal. Eran tensiones hacia dentro, no hacia fuera de la comunidad judía. En resumen, Pablo nació judío, vivió como un judío y con toda probabilidad murió como un judío»⁴². En palabras de James Dunn, la disputa en torno a los gentiles convertidos acaecida en Galacia está toda ella planteada «en términos judíos», dentro del marco conceptual definido por la elección, la alianza y la *Torá*⁴³.

Escatología de restauración judía

Otro de los elementos judíos que configuraron el horizonte de Pablo fue la expectación escatológica. En el siglo I, la larga experiencia de dominación extranjera había creado un ambiente propicio para las esperanzas escatológicas judías. Las expectativas y símbolos escatológicos de Israel surgen de la experiencia del mal. Expresan la esperanza de que algún día Dios actuará frente al mal y el reino de Dios reemplazará

40. L. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 89. La fe en Cristo define ahora el círculo de aquellos a quienes acepta Dios.

41. E. Stegemann-W. Stegemann, *The Jesus Movement*, 215.

42. C. Roetzel, *Paul*, 45-46.

43. J. D. G. Dunn, *Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians: Journal of Biblical Literature* 112/3 (1993) 477.

el reino del mal. Justo en ese momento se inaugurará el tiempo decisivo. El término *eschaton* significa «tiempo final», y se refiere a un tiempo dentro de la historia, no al fin de ella.

La imagen bíblica del «reino del mal» expresa la extensión y profundidad de su dominio. El mal distorsiona el orden de la creación, no sólo en lo que respecta a la moral del individuo, sino también en todo lo que se refiere a las relaciones, estructuras e instituciones sociales. Lo que debería ser (el bien) no es, y lo que no debería ser (el mal) es. Lo que domina la historia presente es el mal: injusticia, desigualdad, violencia, opresión. Y el mal que de forma concreta amenaza a Israel en el siglo I es Roma.

El mal que genera las esperanzas escatológicas es concreto, no abstracto. Es la ocupación política y la opresión de los imperios extranjeros, la presencia de los gobernadores gentiles y de los ejércitos allí acantonados, la imposición de una tasación agobiante, la pérdida de las tierras familiares y la colaboración de las élites nativas con los opresores. Habiendo dejado de ser un pueblo independiente, la identidad distintiva de Israel se halla amenazada por la imposición o el deseo de asimilación a las costumbres y normas grecorromanas.

Las respuestas adecuadas ante la dominación extranjera, el peligro de la asimilación y la amenaza a la identidad judía son cuestiones sobre las que existen profundos desacuerdos entre los judíos, tanto de Palestina como de la diáspora. Más en concreto, es la cuestión de la identidad judía amenazada lo que está en el trasfondo de la disputa sobre los conversos gentiles en Galacia.

Lo que sí tenía en común la visión religiosa del mundo de todos los judíos era la convicción de que el reinado del mal había trastornado la creación. Las esperanzas judías para el futuro eran esperanzas en que Dios intervendría para restaurar la creación y reconducir las cosas a la situación en la que deberían estar. Dios castigaría a los malvados y reivindicaría a los justos. Tres son los símbolos centrales de es-

ta escatología de la restauración: la *resurrección*, el *Mesías* y la *basileia tou theou*.

El acontecimiento de la resurrección es una señal triple que indica el comienzo de la era escatológica, el juicio divino inminente y, dada la oportunidad abierta entre ambos, un tiempo para el arrepentimiento.

En el antiguo Israel, el término *Mesías* designaba al «ungido de Dios». El ritual de la unción con aceite formaba parte de la consagración de los sacerdotes y los reyes. Aunque trascendente respecto al ámbito histórico, la realidad divina actúa en la historia a través de mediadores, y el *Mesías* es uno de ellos, un agente de Dios.

El término griego *basileia tou theou* se traduce de formas diversas: reinado, gobierno o reino de Dios. La opción de traducir *basileia* por *imperio* refleja adecuadamente la manera en que dicho símbolo era utilizado para expresar el contraste con los imperios reales a la vez que instrumento de crítica social. El anuncio y la visión de la *basileia* de Dios fueron elementos centrales en la predicación de Jesús. Dos imperios, dos sistemas de valores rivalizan. Uno se caracteriza por la compasión hacia los marginados, el otro por generar marginación. Uno se caracteriza por incluir a todos en torno a la mesa, el otro por excluir a todos, salvo a una minoría, del acceso a los recursos necesarios para mantener la vida y el bienestar. El carácter inclusivo de las comunidades paulinas encarnaba la experiencia redentora de la *basileia* de Dios.

Nueva creación

Para los judíos, la *Torá* marcaba la frontera social entre las esferas de lo santo y lo no santo, o dicho en términos de pureza, entre lo puro y lo impuro⁴⁴. La santidad y la pureza

44. J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*: Journal of the American Academy of Religion 43/3 (1975) 15-26.

sólo tenían sentido en el contexto de la observancia de la *Torá*. De forma análoga, «ser en Cristo» (Gal 3, 28; 5, 5) es una noción creada por Pablo para servir de frontera social en torno a los gentiles pertenecientes al pueblo de Dios⁴⁵. Las mujeres y los varones que pertenecen a esta nueva comunidad «definen una realidad social nueva, que se diferencia tanto de la realidad de los judíos como de la de los judeocristianos»⁴⁶. Para Pablo, el criterio que define la pertenencia y determina la salvación es el mismo para mujeres y varones. Su iniciación mediante el bautismo también es neutral respecto al género.

Por medio de Cristo, las distinciones que marcan a unos seres humanos como personas y a otros como no-personas han sido eliminadas (cf. Gal 3, 28). Las distinciones asociadas a la religión, la clase y el género eran enormemente significativas en el mundo antiguo, pero la confesión bautismal de Gal 3, 28 sugiere que ya no son relevantes para la salvación ni para Dios⁴⁷. La asamblea restaura la igualdad original entre mujeres y varones afirmada por Gn 1, 27⁴⁸.

45. Según Segal, «Pablo, como apocalíptico judío que era, también entendió este rito [bautismo] como una forma de definir la frontera entre los de dentro y los de fuera» (A. F. Segal, *Rebecca's Children*, 108).

46. *Ibid.*, 109.

47. «Como distinciones indicadoras de diferencias raciales, sociales y de género, las cuales supuestamente señalaban o implicaban mérito, valor o estatus privilegiado ante Dios, habían dejado de tener tal significado» (J. D. G. Dunn, *Galatians*, 207).

48. Se piensa que la peculiar construcción del par «ya no hay distinción entre mujer y varón» (en vez de *o*, como es el caso en los pares: judío *o* gentil, esclavo *o* libre) en Gal 3, 28 hace alusión a la historia de la creación narrada en *Génesis* y a la igualdad entre el varón y la mujer por su haber sido hechos a imagen de Dios: «Y creó Dios a los seres humanos a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra» (Gn 1, 27). Acerca de este texto, cf. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1987. Según Schüssler Fiorenza, Gal 3, 28c declara que el matrimonio patriarcal ha dejado de ser un elemento constitutivo de la nueva comunidad en Cristo: «Al margen de sus capacidades procreativas y de los papeles sociales conectados con ellas, las personas llegaban a ser miembros plenos del movimiento cristiano en y a través del bautismo» (p. 211).

Pablo hace suyo el lenguaje familiar de la alianza y se refiere a las nuevas asambleas gentiles de mujeres y varones creyentes como la «nueva alianza» (1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6)⁴⁹. Junto a términos como este, que habían llegado a formar parte de la tradición de Jesús, también utiliza otros distintos: la nueva realidad social de la *ekklesia* es una «nueva creación» (Gal 6, 15). La actuación de Cristo no se compara con la de Moisés, sino con la de Adán, pues así como el pecado de Adán determinó el destino del mundo, lo mismo sucede ahora con la muerte de Cristo. Por lo demás, el lenguaje tradicional de la alianza es incapaz de acomodar lo que Sanders ha llamado «expresiones de participación transferida», tales como la de los creyentes que mueren con Cristo al poder del pecado. El centro de la teología de Pablo no es la ratificación de una nueva alianza, sino la recepción de una nueva vida

Según Pablo, la recepción del Espíritu por parte de las mujeres y varones gentiles en el momento del bautismo confirmaba que Dios los incluía en la alianza escatológica en virtud de su conversión religiosa, sin necesidad de que se hicieran prosélitos ni adoptaran el estilo de vida judío⁵⁰. La expectación relativa al Espíritu fluye en lo más profundo de la teología judía de la restauración⁵¹. La donación del Espí-

49. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 514.

50. Las ideas que configuran el proselitismo cristiano son similares a las señaladas por Filón de Alejandría: conversión religiosa (de los dioses paganos al Dios de Israel revelado a través de Jesús), conversión ética (de una moralidad pagana a una moralidad judía/cristiana y a una «vida en el Espíritu») y conversión social (de diversos pueblos a un solo pueblo, una comunidad transnacional). En relación con lo último, los convertidos gentiles al judaísmo practicado por los seguidores de Jesús no se convertían en ciudadanos de la nación judía subordinada a la *Torá*. La noción de pueblo de Dios es reformulada con el fin de que sirva para denotar la *ekklesia*, en la que participan tanto miembros judíos como gentiles. Para una comparación entre la evangelización judía y la cristiana, cf. P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*.

51. «Muchos judíos y todos los judeocristianos cuyo pensamiento conocemos esperaban que los gentiles entrarían a formar parte del pueblo de Dios en el periodo mesiánico» (E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress Press, Minneapolis 1983, 18. Sanders remite al estudio de

ritu significaría la revitalización de Israel. Se entendía, sin embargo, que el Espíritu sería derramado únicamente sobre los judíos y sobre aquellos que cumplían la ley, no sobre los gentiles que no se habían convertido en prosélitos. En este contexto, Pablo interpreta la recepción del Espíritu por parte de las mujeres y los varones gentiles como el cumplimiento de la promesa (cf. Gal 3, 14), la inauguración de la plenitud de los tiempos (cf. Gal 4, 4-6) y la prueba evidente de que los receptores eran ya hijos e hijas de Dios. Elisabeth Schüssler Fiorenza afirma que «en la nueva comunidad de iguales henchida del Espíritu toda distinción de raza, religión, clase y género ha sido abolida. Todos son iguales y todos son uno en Cristo Jesús»⁵². Para las mujeres, el acceso a la profecía y a la sabiduría inspiradas por el Espíritu conllevaba un ascenso en el estatus social del que, por ningún otro medio, habrían podido disfrutar⁵³. Comparando las comunidades de la diáspora con las de Palestina, James Dunn identifica el factor central que las distingue: «El concepto paulino de iglesia y de ministerio *difiere del que se desarrolló en Jerusalén*, pues se basaba esencialmente en un concepto carismático de autoridad»⁵⁴.

Así como el templo de Jerusalén era santo porque Dios habitaba en él, así ahora la «asamblea es el templo y, puesto que el templo es santo, la asamblea es santa»⁵⁵. La presencia de Dios era experimentada ahora como presencia perma-

N. A. Dahl, *The One God of Jews and Gentiles [Romans 3:29-30]*, en *Studies in Paul*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1977, 178-191, especialmente 189).

52. E. Schüssler Fiorenza, *Women in the Early Christian Movement*, en C. P. Christ-J. Plakow (eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, Harper & Row, San Francisco 1979, 88.

53. P. Perkins, *Gnosticism and the New Testament*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 166.

54. J. D. G. Dunn, «The New Perspective on Paul», en *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, Westminster, Louisville 1990, 193; Id., *Unity and Diversity in the New Testament*, Westminster, Philadelphia 1977, 114.

55. Cf. C. Roetzel, *Paul*, 35. Cf. 1 Cor 3, 16-17.

nente de su Espíritu. Calvin Roetzel señala que Pablo se asemeja a los sectarios de Qumrán por el uso autorreferencial que hace de la metáfora del templo, pero el carácter igualitario que imprime a dicha metáfora es distintivo de su pensamiento: «Con el plural ‘todos vosotros’ indica que llama santos a todos sus destinatarios, no sólo a una comunidad o conventículo sacerdotal, como era el caso entre los sacerdotes de Qumrán y de Jerusalén»⁵⁶. Parte de la vida judía se ordenaba a partir del templo y de sus ritos, pero eran las leyes de pureza las que en mayor medida regulaban la existencia humana. La ley funcionaba como una barrera de pureza. Un sistema de pureza convierte en no-personas a todo un sector de seres humanos marcados por defectos corporales, la enfermedad o la práctica de una profesión considerada despreciable. La pureza está vinculada con el origen étnico (judíos *versus* gentiles), la clase social (amos *versus* esclavos) y el género (varones *versus* mujeres). La impureza de las mujeres —por causa de la emisión de sangre y leche en la menstruación y tras el parto— restringe su participación en las esferas social y religiosa⁵⁷.

Resulta significativo que en su recurso a la metáfora del templo Pablo jamás haga referencia a las leyes de pureza ni a ninguna otra norma cultural o religiosa que pudiera atribuir a la mujer un estatus inferior y excluirla de participar plenamente en el culto religioso. Excluida la categoría de la pureza, ya no hay forma de diferenciar a las personas que componen la asambleas en virtud de su género. Tampoco la santidad se relaciona ya con la pureza. En consecuencia, no existen razones que justifiquen exenciones para las mujeres, exenciones que suelen traducirse en exclusiones. La atribución de derechos, deberes y obligaciones no depende del gé-

56. *Ibid.*

57. H. Kinukawa, *Purity-Impurity*, en L. M. Russell-J. S. Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996, 232-233.

nero. En un mundo estructurado por la noción de pureza, el uso «igualitario» de la metáfora del templo para atribuir santidad a las mujeres debió resultar sorprendente⁵⁸.

A continuación estudiaremos el modo en que la compleja visión del mundo de Pablo, conformada y reformada en profundidad por su experiencia de Cristo, interactuó con aquellos rasgos particulares del judaísmo de la diáspora a lo largo del proceso en el que fueron desarrollados y debatidos en las comunidades cristianas de Galacia.

58. La falta de interés de Pablo por el tema de la pureza resulta todavía más sorprendente si tenemos en cuenta la importancia del mismo en el judaísmo fariseo del que Pablo procede. En relación con los gentiles conversos, Alan Segal señala que el judaísmo fariseo les exigía que obedecieran la *Torá* oral y escrita según era enseñada y practicada por los rabinos. Como ya ha sido subrayado, el proceso de conversión para los gentiles conllevaba una instrucción concienzuda, un cambio en el estilo de vida, circuncisión para los varones, rito de inmersión y sacrificio para todos, y se prolongaba con un estricto régimen de vida permanentemente atento a las prohibiciones relacionadas con la pureza y los alimentos (A. F. Segal, *Paul*, 98.105).

Desafíos y contrincantes en Galacia

En *Gálatas*, Pablo lanza un intenso contraataque al desafío de sus colegas evangelizadores que le disputan los corazones y las mentes de las mujeres y los varones gentiles convertidos a Cristo por él. Teme perder a aquellos a quienes había convertido mediante su predicación y con quienes había creado asambleas religiosas carismáticas. Al no poder intervenir personalmente a causa de la distancia, Pablo sólo cuenta con el arma de la retórica para defender el tipo de asambleas que describe como una «nueva creación» (Gal 6, 15). Su despectiva abrogación de la ley para los gentiles oculta la fuerza del argumento que sus oponentes esgrimían en defensa de la ley y en contra de él. Haciendo proceder su autoridad directamente de Dios, desacredita a los evangelizadores que discrepan de él con tal efectividad que muy pocos cristianos han sospechado que eran sus oponentes, y no Pablo, quienes mantenían la posición más autorizada en relación con la salvación de los gentiles. Su temor a que aquellos pudieran tener éxito es palpable. Reprende a quienes le traicionan, prorrumpen en invectivas contra potenciales desertores, maldice a sus oponentes y expresa su deseo de que quienes optan por la circuncisión se castren. La «verdad del evangelio» (Gal 2, 5) es descrita performativamente: «¡Bais corriendo bien —dice—, ¿quién se os cruzó en el camino para que os apartarais de la verdad?» (Gal 5, 7)¹.

1. Como ya se ha señalado, para Pablo «la verdad del evangelio» (Gal 2, 5.14) se refiere a la inclusión de los gentiles en cuanto gentiles en el Is-

¿Adónde y a quién envió Pablo su carta? En contra de su costumbre, Pablo no menciona la ciudad en la que habitan los destinatarios de su misiva. El lugar exacto sigue debatiéndose. La designación *Galacia* puede referirse a un grupo étnico o a una región. La cuestión se complica por el hecho de que los romanos cambiaron las fronteras en la zona².

Los grupos a los que escribe Pablo son con gran probabilidad exclusivamente gentiles³. Pablo ofrece muy pocos indicios de la presencia de creyentes judíos. Por ejemplo, no supone que hubiera varones ya circuncidados junto a otros que están considerando la posibilidad de aceptar dicha señal (cf. Gal 5, 1). Los miembros de estas asambleas parecen estar todos incluidos en la siguiente referencia a los que tienen ori-

ra del de Dios (cf. Gal 6, 16). Esta igualdad en el acceso a la salvación es experimentada dentro de las asambleas de gentiles en el bautismo común y la recepción del Espíritu. Sobre la expresión en Pablo, cf., por ejemplo, el curso sobre *Gálatas* en C. Roetzel, *Paul: The Man and the Myth*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 121-125; y en E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1977, sobre las expresiones «cuerpo de Cristo», «un Espíritu» y «en Cristo», cf. 457-459. El lenguaje androcéntrico («hijos de Dios») dificulta percibir el carácter inclusivo respecto al género de las asambleas paulinas, implícito en la expresión «uno en Cristo». Esta cuestión será tratada de forma más completa en el capítulo 5.

2. Cf. W. Bird, *Galatians*, en J. L. Mays, *Harper's Bible Commentary*, Harper & Row, San Francisco 1988, 1204-1211. En sus esfuerzos por armonizar el libro de los *Hechos* y las cartas paulinas en lo que se refiere a los viajes de Pablo, los especialistas se dividen entre los partidarios de la hipótesis de la «Galacia norte» y los de la hipótesis de la «Galacia sur». Cf. la viva descripción de las gentes y la región que ofrecen R. A. Horsley-N. A. Silberman, *The Message and the Kingdom*, Fortress Press, Minneapolis 1997, 149-151.

3. J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Black's New Testament Commentary, Hendrickson, Peabody MA 1993, 5-7. Cf. también E. Stegemann-W. Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*, Fortress Press, Minneapolis 1999. En la tierra de Israel los miembros de las asambleas mesiánicas eran predominantemente, si no en exclusiva, judíos (p. 187-248). Hay quienes defienden que las comunidades de creyentes en Cristo de la diáspora eran exclusivamente gentiles (p. 262-316). Cf., por ejemplo, E. P. Sanders, *Paul's Attitude towards the Jewish People: Union Seminary Quarterly Review* 33 (1978) 175-187.

gen religioso pagano: «En otro tiempo no conocíais a Dios y servíais a los que no son realmente dioses» (Gal 4, 8).

Pablo había atraído y reunido en asambleas religiosas a mujeres y varones gentiles gracias a su predicación de la «libertad en Cristo» (Gal 5, 1). Hans Dieter Betz subraya que para estos gentiles dicha «libertad» no era algo abstracto:

Para ellos la «libertad» no era un mero concepto teológico, sino que realmente se consideraban liberados de «este mundo malvado», de sus leyes sociales, religiosas y culturales represivas y de sus convenciones. Habían dejado atrás las distinciones culturales y sociales entre griego y no griego, las distinciones religiosas entre judío y no judío, los sistemas sociales de la esclavitud y de la subordinación de las mujeres⁴.

Pablo fundó lo que los antropólogos denominan «grupos de parentesco ficticio»⁵. Así como Jesús y otros que abandonaron sus familias y aldeas para escuchar a Juan o, en el caso de los discípulos de Jesús, para seguirle a él, estas mujeres y varones gentiles habían «salido simbólicamente de la red de parentesco» en la que nacieron y se criaron⁶. Pablo confi-

4. H. D. Betz, *Galatians*, Fortress Press, Philadelphia 1978, 29. La experiencia de la redención como abolición de privilegios vincula la predicación de Jesús sobre la *basileia tou theou* y las asambleas de creyentes constituidas tras su muerte. Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, Continuum, New York 1995, 88-96. Esta frase utilizada por Jesús «expresa una visión político-religiosa común a todos los movimientos del siglo I en Israel. Dicha visión, de carácter central, anuncia la libertad respecto a la dominación» (p. 92).

5. La asamblea paulina «tiene los rasgos de un grupo de parentesco ficticio» (E. Stegemann-W. Stegemann, *The Jesus Movement*, 286). El movimiento de Jesús no estaba basado en la herencia racial y nacional o en las relaciones de parentesco, sino en una nueva forma de parentesco con Jesucristo» (E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 210).

6. B. J. Malina-R. L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress Press, Minneapolis 1992, 175. Los autores afirman que «las normas de parentesco regulan las relaciones humanas en y entre los grupos familiares. [...] Desde el nacimiento hasta la muerte, estas normas determinan los roles desempeñados por las personas y el modo en que se tratan entre sí» (p. 100). La asamblea paulina no es ni una familia patriarcal ni el pueblo de Israel obediente a la *Torá*. En ella, los roles de mujeres y va-

gura el grupo como una nueva familia o una familia alternativa empleando la terminología propia de los grupos domésticos. Así, los miembros de la asamblea pertenecen a «la familia de Dios» (Gal 1, 2); son «hermanos y hermanas» (Gal 3, 15), «hijos de Dios» (Gal 1, 11; 3, 26)⁷. Incluso cuando apela a su autoridad como apóstol, fundada en las revelaciones con que fue favorecido y en su encargo misionero, Pablo les llama «amigos» (Gal 4, 12). Su carta está dirigida a las «iglesias de Galacia» (Gal 1, 2), no a un solo grupo, sino a varios. El grado de familiaridad existente entre estos grupos y los lugares en que se ubican son, sin embargo, inciertos.

En el contexto paulino del siglo I, el término «asamblea» refleja mejor el significado de la palabra griega *ekklēsia*, con su sentido de «reunión» o «convocatoria», que «iglesia». Para el lector moderno, el término «iglesia» evoca un edificio o una estructura institucional, dando lugar así a un concepto anacrónico. En el contexto secular original de la democracia ateniense, que es donde nace, la palabra hacía referencia al conjunto de todos los ciudadanos reunidos para votar. Aunque la expresión «todos los ciudadanos» no denotaba realmente a «todo el pueblo», sino sólo a los varones de la élite social⁸. En la comunidad de Jesús, sin embargo, la totalidad de los creyentes eran ciudadanos de la *ekklēsia tou theou*⁹. Mujeres y varones se reunían juntos en el nombre de Cristo

rones se desvían de los correspondientes a estos grupos de parentesco. Pablo organiza este grupo, que podemos llamar alternativo, mediante el uso de terminología familiar. Cf. la referencia a esta problemática por parte de Jesús en K. C. Hanson-D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 1998, 126. Sobre el parentesco en el mundo antiguo, cf. 19-81.

7. «Las mujeres formaron parte de las comunidades de creyentes en Cristo en las ciudades del imperio romano, desde sus comienzos» (E. Stegemann-W. Stegemann, *The Jesus Movement*, 389).

8. Sobre el término *ekklēsia*, cf. E. Stegemann-W. Stegemann, *The Jesus Movement*, 262-268, que tratan el problema causado por la libre interacción social de judíos y gentiles (p. 251) y el conflicto antioqueño al que se refiere Pablo (p. 267-271). Sobre el estatus marital de las mujeres, cf. 393.

9. Gal 3, 28 expresa este carácter inclusivo. Cf. también 1 Cor 12, 12-27. No existe ningún indicio en las cartas paulinas auténticas de que la par-

(1 Tes 2, 14). La confesión bautismal de Gal 3, 28 fundamenta el rasgo que define la asamblea y la redención, a saber, la ausencia de privilegios y diferencias que sirven para estructurar las relaciones jerárquicas y para sistematizar el poder.

Misioneros judíos y prosélitos gentiles

En tiempos de Pablo hacía ya siglos que los judíos no residentes en Israel llevaban a cabo un exitoso proselitismo dirigido a los gentiles. Al entrar en contacto con otras filosofías de carácter misionero, tales como el epicureísmo, el estoicismo o el cinismo, los judíos de la diáspora habían sentido la necesidad de defender sus propias convicciones. La actividad misionera ofrecía el contexto adecuado para llevar a cabo esta defensa. «Si el judaísmo conseguía presentarse a sí mismo como un código ético superior, una filosofía sistemática anterior a la cultura griega, o como el mayor de los cultos misticos, tendría posibilidades de ganar adeptos»¹⁰.

También son significativos de la actividad proselitista judía los datos relativos a su prohibición. Como señala Wayne Meeks, «el éxito del proselitismo judío está atestiguado por las leyes y medidas policiales romanas que de cuando en cuando fueron adoptadas con el fin de dificultarlo; empezando con la expulsión de los judíos de Roma por Cornelio Hispalus en 139 a.C., mencionada por Valerio Máximo»¹¹.

ticipación o los roles en las comunidades de la diáspora estuvieran diferenciados en función del género. Esto no significa que Pablo fuera completamente coherente en su concepción de las mujeres o que no estuviera afectado por el androcentrismo predominante en su cultura. Sobre las cartas paulinas y deuteropaulinas, cf. C. Roetzel, *The Letters of Paul: Conversation in Context*, Westminster John Knox, Louisville 1998.

10. L. H. Feldman, *Jewish Proselytism*, en H. W. Attridge-G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Wayne State University Press, Detroit 1992, 372-408. En relación con el proselitismo y la población, cf. 373 y 381; en relación con la diáspora y la conversión, cf. 375.

11. W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven CT 1983, 207, n. 175. La

Se piensa también que un proselitismo ampliamente difundido y exitoso fue uno de los factores causantes del espectacular aumento de la población judía durante el periodo helenístico¹². La diáspora era un ambiente propicio para la conversión de los gentiles, «en primer lugar, porque había un gran número de conversos potenciales conviviendo con los judíos, manteniendo contacto comercial y cultural, y luchando a su lado»¹³. Los proselitistas tuvieron especial éxito entre las mujeres, muchas de las cuales se convirtieron en «temerosas de Dios» o simpatizantes, cuando no prosélitas en el sentido pleno del término. La intensificación de las esperanzas mesiánicas judías a partir del siglo II a.C. estuvo acompañada por el aumento del interés de los gentiles hacia el judaísmo. Cuando Pablo irrumpe anunciando un nuevo salvador, la diáspora era ya un suelo abonado para su predicación.

actividad misionera judía no queda circunscrita al siglo I o a épocas anteriores. Como señala Lee Martin McDonald, durante los primeros siglos del cristianismo su éxito fue un motivo de preocupación constante para los padres de la Iglesia. Cf. su artículo *Anti-Judaism in the Early Church Fathers*, en C. A. Evans-D. A. Hagner (eds.), *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 215-252.

12. Sobre el proselitismo judío y la conversión de gentiles, cf. G. Bocaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 251-265; S. J. D. Cohen, *Conversion to Judaism in Historical Perspective: From Biblical Israel to Postbiblical Judaism: Conservative Judaism* 36 (1983) 31-45; Id., *Crossing the Boundary and Becoming a Jew: Harvard Theological Review* 82 (1989) 13-33; H. H. Rowley, *From Moses to Qumran: Studies in the Old Testament*, Lutterworth Press, London 1963, en especial 211-235: «Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John»; y L. H. Feldman, *Jewish Proselytism* (cf. la correlación que establece entre las esperanzas mesiánicas y los intereses gentiles, p. 326). También A. F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University Press, Cambridge MA 1986. Para Segal, por muy activo y exitoso que fuera el proselitismo judío, no es «comparable con la determinación y efectividad de la misión cristiana» (p. 97).

13. L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton NJ 1993, 327 (Flavio Josefo, *Bell.* 2, 559-561). Los siguientes puntos relativos al proselitismo judío están extraídos de las p. 329-333. En Filón, cf. *De Virtutibus* 2, 26. Sobre los temerosos de Dios, cf. E. Stegemann-W. Stegemann, *The Jesus Movement*, 256-258.

Los factores económicos fueron importantes tanto para los proselitistas judíos como para los prosélitos gentiles. Las alianzas económicas y políticas que los judíos establecieron con los gentiles favorecieron el intercambio comercial. Tal fue el caso del rey Izates de Adiabene, en Mesopotamia, a comienzos del siglo I de nuestra era. Para los gentiles, la conversión les abría el acceso a fuentes internacionales de capital. Los mercaderes que se hacían judíos podían pedir prestado dinero sin pagar intereses. Era beneficioso pertenecer a un grupo dentro del cual la cooperación económica resultaba más fácil al existir miembros en posiciones comerciales influyentes en todas las ciudades del entorno mediterráneo e incluso fuera de él. Pero los factores filosóficos y económicos no agotan los motivos del proselitismo judío. El filósofo alejandrino Filón habla de la conversión de los no judíos en términos morales. Según él, la única manera en que los gentiles podían alcanzar «una forma de vida sensata y estable» era a través del judaísmo. Este interés moral de Filón estaba enraizado en la teología dominante de la alianza. La pertenencia a la alianza equivalía a la salvación. Según Alan Segal, «antes de que los emperadores cristianos declararan que la conversión al judaísmo era un crimen, el impulso proselitista jamás había sufrido debilitamiento alguno»¹⁴.

El judaísmo palestino y el judaísmo de la diáspora diferían respecto a las expectativas y exigencias relativas a la conversión de los gentiles. En la tierra de Israel las expectativas eran bastante uniformes; no en vano, los gentiles debían hacer lo mismo que supuestamente Israel debía hacer. En palabras de James Dunn, para un judío palestino «era virtualmente imposible concebir la participación en la alianza divina y, por tanto, en la justificación divina al margen de estas prácticas, de estas obras de la ley»¹⁵.

14. A. F. Segal, *Rebecca's Children*, 177.

15. J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, Westminster, Louisville 1990, 193.

En el judaísmo de la diáspora, por el contrario, la actividad proselitista se caracterizaba por exhibir un espectro mucho más amplio de tendencias. Casi como los judíos palestinos, los fariseos shammaitas pensaban que la conversión de los gentiles requería una completa apropiación de la identidad judía a través de la observancia de la *Torá*. En el extremo opuesto, los judíos helenistas aceptaban a los temerosos de Dios –hombres y mujeres que recelaban de una conversión completa– sin exigirles el cumplimiento total de la *Torá*¹⁶. En su calidad de seguidor de Cristo, Pablo compartió el punto de vista que encontramos entre los judíos helenistas de habla griega, según el cual los gentiles temerosos de Dios eran completamente iguales a los judíos¹⁷.

No queda claro si Pablo había participado o no en actividades proselitistas siendo fariseo, antes de su conversión. La pregunta de Gal 5, 11, «si es verdad que *aún recomiendo la circuncisión*, ¿por qué soy todavía perseguido?», sugiere una actividad misionera¹⁸. Algunos piensan que las referencias de Pablo a su «celo por la ley» o a su «ser un celoso de la ley» evocan la perspectiva de los fariseos shammaitas y su forma estricta de entender la conversión de los gentiles¹⁹.

Los judíos también tenían distintas opiniones acerca del estatus de los conversos. Para Filón, los prosélitos recibían los mismos privilegios que tenían los judíos de origen²⁰. En la literatura rabínica, el estatus del prosélito es comparado con el de un niño recién nacido, en este caso nacido como

miembro del pueblo de Dios. Sin embargo, no todos pensaban de modo tan favorable. Los esenios son un ejemplo de ello. Sabemos, gracias al descubrimiento de manuscritos en las proximidades del mar Muerto, que no admitían prosélitos. De hecho, su teología excluyente iba mucho más allá de la distinción habitual entre «los de dentro» y «los de fuera» de la alianza. Los esenios creían que sólo los miembros de su comunidad estaban destinados a la salvación²¹.

Conversos gentiles

La conversión de gentiles parece haber sido un fenómeno específicamente postexílico²². Dado que en el periodo preexílico el pueblo, la tierra y el Dios de Israel formaban un todo indisoluble, la práctica de la conversión estaba ausente. Tras el exilio en Babilonia y la pérdida de la independencia política, los israelitas pasan a ser «los judíos». Es decir, surgen los textos fundacionales del judaísmo del Segundo templo, sus prácticas y sus formas, y con ello la posibilidad de que un gentil se convierta al judaísmo y se haga judío.

Las razones por las que el judaísmo resultaba atractivo para los gentiles eran diversas: su monoteísmo, su antigüedad, su vida moral y la cohesión social de su comunidad²³. En palabras de Louis Feldman: «Indudablemente, en un periodo de general inestabilidad política, económica y social,

16. Acerca de Shammai, un rabino fariseo del siglo I cuya escuela rivalizaba con la de Hillel, puede consultarse la obra de A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, 204-211.

17. A. F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven 1990, 114.

18. Cursivas añadidas. Sobre el contexto de Pablo y los fariseos, cf. C. Roetzel, *Paul*, 8-43. También A. J. Saldarini, *Pharisees*, 134-143.

19. L. Gaston, *Paul and the Torah*, en A. Davies (ed.), *Antisemitism and the Foundation of Christianity*, Paulist Press, New York 1979, 61.

20. L. H. Feldman, *Jewish Proselytism*, 387-388, 391; 393.

21. E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, Trinity Press International, Valley Forge 1992, 350. Los esenios eran más una secta que un grupo judío, como el de los fariseos. Se dividían en dos ramas, una monástica separatista y otra que vivía integrada en las ciudades (p. 342). El grupo monástico se había separado del resto del judaísmo, había rechazado el culto en el templo –la propia secta era ahora el templo– (p. 376) y se proclamaba a sí misma el verdadero Israel (p. 354). «Odiaban al injusto», que identificaban con el resto de la humanidad y, especialmente, con los otros israelitas (p. 361).

22. S. J. D. Cohen, *Conversion to Judaism*, 41.

23. A. F. Segal, *Rebecca's Children*, 98; J. D. G. Dunn, *Galatians*, 127-130.

muchos se sintieron atraídos por una comunidad que, a través de su auto-regulación, había sabido encontrar la seguridad interna. El compañerismo que nace de compartir mesa, participar en reuniones semanales y evitar el mismo tipo de alimentos debía resultar atractivo para quienes se hallaban solos»²⁴. Según este autor, la compasión que manifestaban los judíos servía también de catalizador para la conversión. «Los gentiles pobres, una vez convertidos, podían beneficiarse de las eficaces organizaciones caritativas de los judíos»²⁵.

Filón de Alejandría distingue tres aspectos en la conversión de los gentiles al judaísmo: el religioso, el ético y el social²⁶. Lo fundamental del proceso es que el converso cambie el culto ofrecido a los múltiples dioses del paganismo por el culto al Dios único y verdadero de Israel. Esta reorientación se entiende como una conversión a la verdad que se halla presente de alguna manera en la ley judía. Junto con esta reorientación a la verdad se produce una reorientación similar a los valores auténticos, que va desde los valores en que se basa el estilo de vida pagana a los que manifiesta el estilo de vida virtuosa propia de los judíos. El tercer aspecto de la conversión de los gentiles tiene carácter social. Los prosélitos del judaísmo abandonan su «familia, su país, sus costumbres. Abrahán es el prototipo del prosélito que, de este modo, deja atrás su hogar (*Virt.* 214) [...]; los prosélitos han entrado a formar parte de la nación judía»²⁷. Pablo utilizará esta misma imagen de Abrahán en el conflicto con sus correligionarios evangelizadores en Galacia.

Las prácticas y festividades judías continuaron siendo atractivas para los gentiles aun después del siglo I; de hecho, tenemos noticia de que había cristianos de origen gentil que

24. L. H. Feldman, *Jewish Proselytism*, 387.

25. *Ibid.*, 386.

26. Sobre el pensamiento de Filón en torno a los prosélitos judíos, cf. P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, T & T Clark, Edimburgh 1996, 56-59, y el capítulo 2, *supra*, n. 50.

27. *Ibid.*, 57.

«pasaban al bando judío, al menos en ciertas prácticas y costumbres»²⁸. Lee Martin McDonald se refiere a Ignacio de Antioquía, en el siglo II d.C., y a Crisóstomo y Afrhat en el siglo IV, para afirmar que «los padres de la Iglesia amonestaban con frecuencia a los cristianos para que no se dejaran seducir por el judaísmo y no se identificaran con los judíos, quienes, según ellos, eran ciegos y testarudos y habían matado a Cristo»²⁹. La hostilidad con la que los primeros padres de la Iglesia respondían a esta situación indica que «pasar al otro bando» no era un problema menor u ocasional, sino una auténtica y permanente preocupación. A mediados del siglo IX, Agobardo, arzobispo de Lyon, todavía exhortaba a los cristianos para que no se dejaran extraviar, a la vez que corregía a quienes lo hacían. En palabras de McDonald:

Resulta difícil creer que todas estas conversiones al judaísmo, o incluso la participación de cristianos en festividades judías y otras actividades religiosas, pudieran haber tenido lugar sin una actividad misionera significativa por parte de los judíos. El proselitismo judío parece haber jugado un papel preponderante en la motivación de algunas de las más violentas invectivas de la Iglesia contra los judíos hasta bien entrada la Edad Media³⁰.

Las mujeres y los varones gentiles se dejaban llevar por su atracción hacia el judaísmo en diferentes grados. Estos grados recibieron nombres: *simpatizantes* (atraídos por el judaísmo), *temerosos de Dios* (atraídos por el judaísmo y seguidores de algunas prácticas judías) y *prosélitos* (atraídos por el judaísmo y plenamente convertidos a él, auténticos conversos –varones y mujeres– judíos, que aceptaban las obligaciones de la alianza)³¹.

28. L. H. Feldman, *Jewish Proselytism*, 393.

29. L. M. McDonald, *Anti-Judaism in the Early Church Fathers*, especialmente 239-242; *The Attractiveness of Judaism to the Christians*.

30. *Ibid.*, 240.

31. S. J. D. Cohen, *Crossing*, 28-29.

La conversión al judaísmo no era una cuestión trivial. Requería, en primer lugar, que el converso asumiera las obligaciones de la alianza, a saber, cumplir los mandamientos de la *Torá* que les corresponden, según cada caso, a las mujeres y a los varones. De este modo los gentiles conversos llegaban a ser miembros del pueblo de Israel³². A pesar de no ser ya una nación independiente, la entrada en Israel exigía rechazar los propios dioses ancestrales, el país de nacimiento y la familia. «Filón y Josefo comparan la conversión al judaísmo con la adquisición de una nueva ciudadanía (*politeia*) y contrastan el carácter abierto de la ciudadanía judía con el carácter restrictivo de las demás»³³.

El miedo a la circuncisión no era, pues, el único factor que retenía a los varones gentiles adultos en el estatus de «casi totalmente convertidos» o temerosos de Dios. En cualquier caso seguían obligados a participar en el culto cívico a las divinidades locales, algo de lo que los judíos nativos estaban exentos, pero los conversos no. Si no lo hacían de la forma exigida, podían ser acusados de ateísmo³⁴. En palabras de Feldman, «el hecho de ser judío creaba automáticamente un conflicto con el patriotismo, ya que, en la Antigüedad, la religión formaba normalmente parte del Estado, y el judío no podía dar culto a los dioses del Estado»³⁵.

La precariedad que afectaba a la identidad social de los conversos era significativa, en especial para los varones. Al convertirse al judaísmo, los ellos renunciaban a su anterior identidad. Pero su nueva identidad dentro del judaísmo no se veía libre de ambigüedad. En palabras de Cohen:

32. En relación con los gentiles, cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 206-212. La perspectiva de los rabinos en la literatura tannaítica refleja la perspectiva común del siglo I en relación con los gentiles conversos: «La inclusión [en el pueblo de Israel] requería aceptar ("confirmar") la alianza y comprometerse a obedecer los mandamientos» (p. 211).

33. S. J. D. Cohen, *Conversion to Judaism*, 32.

34. L. H. Feldman, *Jewish Proselytism*, 391.

35. *Ibid.*, 372.

A los ojos de los de fuera un prosélito «se convertía» en judío y podía ser designado como tal [...] pero, a los ojos de los judíos, ¿se volvían realmente judíos los prosélitos? Aparentemente no [...]. Los rabinos establecen que si la ceremonia de la conversión se ha celebrado de forma completa, el prosélito es, «en todos los sentidos, igual que un israelita». Pero ninguno de los pasajes relevantes demuestra que el prosélito alcanzara la igualdad real con los judíos de nacimiento. Probablemente los prosélitos tenían un estatus ambiguo dentro de la comunidad judía³⁶.

El problema de la identidad social pudo haber sido especialmente agudo para los varones incorporados a las asambleas paulinas. Habían abandonado a los dioses paganos de la religión estatal para adherirse al Dios de Israel. Y sin embargo, al no estar circuncidados, tampoco se habían convertido en judíos. Es probable que tanto las relaciones con la familia como con la sinagoga fueran tensas.

Aparte de la circuncisión, ¿qué otros rituales señalaban para los conversos al judaísmo la adquisición de su nuevo estatus? Ésta es una cuestión todavía abierta. Según H. H. Rowley, los datos apuntan a que, con anterioridad a nuestra era, existía la práctica de bautizar a los prosélitos, aunque el origen de la misma es imposible de datar³⁷. Como han seña-

36. S. J. D. Cohen, *Crossing*, 28-29.

37. H. H. Rowley, *From Moses to Qumran*, 212, 219. También E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, refiriéndose a los conversos varones, comenta: «Ni el ritual exacto a través del cual un varón indicaba que había aceptado la alianza, convirtiéndose así al judaísmo, ni la historia de su desarrollo pueden ser recuperados con precisión. Debemos asumir que los varones eran circuncidados. Nos han llegado testimonios sobre preguntas que se hacían a los aspirantes con el fin de poner a prueba su sinceridad, y en algún momento surgió la costumbre de someter a los prosélitos a un baño ritual» (p. 206). De lo que sí estamos seguros, afirma este autor, es de qué se esperaba del prosélito: «Las definiciones formales de un verdadero prosélito y de un israelita de origen son iguales: un hombre pertenece propiamente a Israel si acepta la alianza, procura obedecer los mandamientos, los lleva a la práctica de la mejor forma que puede y de igual manera todo lo demás» (p. 206). Esta definición del que «pertenece propiamente a Israel» y de lo que se espera de él está en el centro del debate entre los evan-

lado R. A. Horsley y N. A. Silberman, la inmersión era un símbolo de gran fuerza en el antiguo Israel, que no sólo se usaba para eliminar impurezas, sino también como metáfora de purificación moral³⁸. En Is 1, 16-17, Yahvé ordena: «Lavaos, purificaos; apartad de mi vista vuestras malas acciones. Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien. Buscad el derecho, proteged al oprimido, socorred al huérfano, defended a la viuda». En los rollos de Qumrán, la inmersión ritual «significaba que ya se había producido un profundo cambio en el carácter y compromiso social [de la persona]»³⁹. El ritual contenía una crítica social extremadamente mordaz. La declaración de pertenencia a la comunidad, «solemnemente simbolizada por los repetidos rituales de bautismo, significaba que el sujeto había rechazado todo el complejo de instituciones económicas y políticas y de expresiones culturales que conformaban la vida cotidiana de la sociedad mayoritaria»⁴⁰.

El Talmud, aunque es posterior al siglo I, ofrece un testimonio «fiable» de que a los prosélitos varones se les exigía someterse tanto a la circuncisión como al bautismo, y ofrecer luego un sacrificio⁴¹. La ceremonia para una mujer prosélita era administrada por varones, pero la prosélita era acompañada al lugar de la inmersión sólo por mujeres, fuera de la vista de los varones. A través del rito bautismal, el gentil se convertía en miembro de la alianza y en heredero de las promesas bíblicas. Como creyente sincero en la fe del judaísmo, el converso era admitido en el grupo de los elegi-

gelizadores judíos en las asambleas de Galacia. La adhesión a la ley tiene consecuencias para la estructura de la asamblea y para las relaciones entre sus miembros.

38. R. A. Horsley-N. A. Silberman, *The Message and the Kingdom*, 31s.

39. *Ibid.*, 31.

40. *Ibid.*, 32.

41. H. H. Rowley, *From Moses to Qumran*, 219; 223; 227-228. Carolyn Osiek indica que la inmersión ritual era practicada por los dos sexos: *Galatians*, en C. A. Newton-S. H. Ringe (eds.), *Women's Bible Commentary*, Westminster John Knox, Louisville 1992, 334.

dos y en la vía de acceso a la gracia⁴². La conversión religiosa era considerada un nuevo nacimiento, la entrada a una vida completamente nueva.

La inmersión fue también un símbolo crucial para Juan el Bautista. En su predicación apocalíptica sobre la llegada del día del Juicio, Juan ofrecía el rito de la inmersión a todo aquel que quisiera aceptarlo⁴³. La práctica de la inmersión, con todo el complejo de ideas que la acompañaba, se convirtió también en el ritual que sancionaba la entrada en las asambleas paulinas. «Pablo identificó el ritual de inmersión o bautismo –uno de los rituales básicos de conversión dentro del judaísmo– como el rito prototípico que señalaba a su vez la entrada en las nuevas comunidades»⁴⁴. A diferencia de la circuncisión, que únicamente afectaba a los varones, el bautismo no establecía diferencias respecto al género. Tanto a las mujeres como a los varones se les aplicaba el mismo ritual. Esta indiferenciación por lo que al género se refiere promovía la integración social de las mujeres en la comunidad⁴⁵. Como era también el caso en las otras formas de judaísmo, la admisión en la comunidad escatológica suponía entrar en una vía de acceso a la gracia. Se entendía que el don del Espíritu divino era ahora recibido a través de la comunidad (Gal 3, 2).

42. El judaísmo debe ser considerado una «religión de la gracia» en el mismo sentido en que el cristianismo se presenta a sí mismo. En su obra, *Judaism: Practice and Belief*, E. P. Sanders cuestiona y rechaza la afirmación tradicional de los teólogos cristianos de que el judaísmo es una religión basada en el mérito y en la justificación por las obras: «Que la gracia de Dios precede a la exigencia de la obediencia y sostiene tanto la vida de Israel como la del universo es una convicción fundamental en la piedad judía [...]. La gracia de Dios envuelve por todas partes la existencia humana» (p. 275s).

43. R. A. Horsley-N. A. Silberman, *The Message and the Kingdom*, 32s.

44. A. F. Segal, *Rebecca's Children*, 108.

45. E. Stegemann-W. Stegemann, *The Jesus Movement*. Sobre el bautismo y la recepción del Espíritu, cf. 393-395. Para el tratamiento que dan estos autores al «carisma como fundamento del comportamiento socialmente desviado en el judaísmo», cf. 271-272.

Leído en este contexto de la actividad misionera judía y del fenómeno de la conversión de los gentiles, el texto de *Gálatas* proporciona un importante y polémico acceso a la realidad del pluralismo que caracterizó al movimiento de Jesús. Sin embargo, este acceso no deja de ser problemático en la medida en que nuestras fuentes reflejan el esfuerzo intencionado de Pablo por desacreditar la posición y las personas de sus oponentes ante las mujeres y los varones gálatas. Estas y estos, por su parte, estaban atrapados entre la interpretación paulina de una *ekklésia* abierta a los gentiles y la interpretación de los otros evangelizadores. La autoridad de Pablo y su forma de entender la realidad social de la asamblea estaban siendo fuertemente amenazadas. Por tal motivo su carta no es en absoluto desinteresada.

Todo cuanto se diga de la posición teológica de Pablo en *Gálatas* sobre los gentiles prosélitos, mujeres y varones, debe tener en cuenta que está expresado en un lenguaje polémico. Ejemplos de lenguaje acusador y agresivo son fáciles de encontrar en la tradición hebrea. Con frecuencia los salmistas atacan verbalmente a los malvados, a los codiciosos, a los opresores, concluyendo en cierto momento con el siguiente juicio global de la humanidad: «Todos están pervertidos y practican la maldad, no hay quien haga el bien» (Sal 14, 1b). En el libro profético de Amós, Dios lanza amenazas y maldiciones, ridiculizando a los ricos y rechazando a los poderosos. Con particular vehemencia, Dios repudia las ceremonias de la religión pública: «Odio, desprecio vuestras fiestas, me disgustan vuestras solemnidades» (Am 5, 21). A través de esta invectiva, Amós se distancia de ciertos grupos judíos, en particular de la élite y de los representantes oficiales de la «religión política»⁴⁶ del mundo antiguo.

46. En inglés, «politically embedded religion». Este término descriptivo ha sido acuñado por Bruce Malina. Aunque se utiliza en el presente

La función del lenguaje polémico es separar. En palabras de Scot McKnight: «Lenguajes fuertemente retóricos son utilizados en todo el mundo antiguo para erigir, reforzar y mantener las fronteras que distinguen una comunidad religiosa de otra o para separar, dentro de la misma comunidad, el grupo de los obedientes y el de los desobedientes»⁴⁷.

La polémica de Pablo divide las dos corrientes misioneras en dos grupos: uno (el suyo), que es obediente a un acuerdo ratificado en Jerusalén con Santiago y otros representantes de la comunidad, según el cual Pablo iría a los «incircuncisos»; el otro (el de ellos), que desobedece este mismo acuerdo, por el cual ellos deberían ir a los «circuncisos» (Gal 2, 7). La acusación implícita pero clara de Pablo es que estos evangelizadores han violado la señal de comunión (el apretón con la mano derecha) que había sellado dicho acuerdo al predicar contra él en las asambleas de Galacia (Gal 2, 9). Su mención de la reunión en Jerusalén persigue dos objetivos: en primer lugar, presenta a los otros evangelizadores como personas no honorables, por cuanto han roto un acuerdo pactado (Gal 2, 1-10); en segundo lugar, subraya que el acuerdo incluía lo que ahora se dispone a decir a estos gentiles, a saber, aquello que exactamente se acordó como necesario para su inclusión en la alianza salvífica de Israel⁴⁸.

Durante siglos, los cristianos aceptaron las palabras de Pablo como testimonio fidedigno de «lo que realmente suce-

contexto aplicado al siglo I d.C., resulta asimismo adecuado para la religión de los siglos precedentes (cf. B. J. Malina, *The Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 2001, 94). El templo es el centro de la religión política.

47. S. McKnight, *A Loyal Critic: Matthew's Polemic with Judaism in Theological Perspective*, en C. A. Evans-D. A. Hagner (eds.), *Anti-Semitism and Early Christianity*, 55.

48. Lo que Pablo entendía que se había acordado en Jerusalén podría no ser lo mismo que lo que Santiago y otros entendieron haber acordado. Según John Painter, Santiago no compartía el punto de vista de Pablo acerca de su misión a los gentiles. Este autor apela a Hch 21, 20 y subraya la adhesión a la ley de la Iglesia de Jerusalén. En Antioquía (Gal 2, 11), Pedro rehúye compartir mesa con los creyentes gentiles tras la llegada de los men-

dió». Con Pablo como única fuente supuestamente autorizada para acceder a los hechos históricos, los lectores asumían acriticamente que los otros evangelizadores fueran unos entrometidos y que hubieran hecho mal yendo a las asambleas fundadas por el apóstol. La caracterización que Pablo hace de ellos como los «que os están desconcertando e intentan manipular el evangelio de Cristo» (Gal 1, 7) llevó a los cristianos posteriores a concluir que los motivos de estos hombres eran sospechosos y siniestros. Aún hoy, las «lecturas que son más sensibles» a los motivos y la teología de esos evangelizadores visitantes despiertan muchas veces preocupación por si no se estará suprimiendo algo importante de Pablo⁴⁹.

Algunas veces, el lenguaje «extremadamente explosivo utilizado en distintos periodos y por distintos personajes o grupos judíos para expresar la diferenciación grupal y, a través de ella, la identificación»⁵⁰, oculta afinidades y relaciones históricas reales. Pablo está asociado con esos otros evangelizadores por sus comunes convicciones mesiánicas, aunque se distancie de ellos respecto a lo que terminó sien-

sajeros de Santiago: «Esto sugiere, ciertamente, que Santiago no creía que hubiera una igualdad tal entre las dos misiones que permitiera una libertad total en las relaciones entre los creyentes judíos y gentiles. Desde esta perspectiva parece que, aunque Santiago reconoció una misión a los gentiles que no exigía la observancia completa de la ley, consideraba que esta misión no tenía la misma categoría que la misión de Jerusalén y que, por consiguiente, no era posible una comunidad plena entre ambas» (J. Painter, *Who Was James? Footprints as a Means of Identification*, en B. Chilton-J. Neusner (eds.), *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, Westminster John Knox, Louisville 2001, 32).

49. James Dunn menciona la opinión de J. L. Martyn a este respecto. «Martyn considera esta línea exegética como una claudicación frente a la teología de esos otros misioneros (a los que denomina 'los Maestros'), siendo como es que la cruz ha supuesto para Pablo un salto cualitativo a una perspectiva totalmente nueva y diferente (especialmente Gal 6, 14-15)» (J. D. G. Dunn, *Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians*: *Journal of Biblical Literature* 112/3 [1993] 477). Dunn se refiere a J. L. Martyn, *Events in Galatia*, en J. M. Bassler (ed.), *Pauline Theology I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 160-179.

50. S. McKnight, *A Loyal Critic*, 56.

do una cuestión crucial: la inclusión de las mujeres y los varones gentiles en el «verdadero Israel», en la alianza escatológica. Pablo no era el único que utilizaba el lenguaje fuerte como arma arrojada contra sus correligionarios judíos. Como ya hemos visto, las referencias cristianas a otros judíos —particularmente a los fariseos— en las que se les califica de hipócritas y legalistas abundan entre los autores del Nuevo Testamento. Tales descripciones tienen la clara intención de desacreditar a los oponentes a los ojos de los destinatarios⁵¹. Los autores de los evangelios de Mateo y Juan han contribuido a la polémica ofreciendo una imagen distorsionada no sólo de algunos oponentes individuales, como hiciera Pablo, sino de toda la historia de la interacción de Jesús con los fariseos y con otros contemporáneos, así como de la implicación de los judíos en su muerte.

Aunque de manera más inconsciente que consciente, nuestra recepción de la carta de Pablo «está condicionada por la historia de su transmisión»⁵². Nos acercamos a ella habiendo aceptado previamente la definición tradicional negativa de esos evangelizadores, que les caracteriza como alborotadores, agitadores, judaizantes, adeptos a una religión de la justificación por las obras, ya invalidada y desgastada⁵³. Los lectores modernos deben esforzarse de forma de-

51. En la tradición cristiana, «fariseo» llegó a ser sinónimo de «hipócrito». Hoy día se reconoce que el retrato de los fariseos presentado por el Nuevo Testamento es polémico e históricamente inexacto (cf. J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1973; Id., *Judaism in the Beginning of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1984). El reconocimiento de esta inexactitud no ha impedido que en las homilias y las aulas siga atribuyéndose credibilidad histórica a esta caricatura.

52. D. Lürmann, *Galatians: A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 1992, 5. Así, por ejemplo, el texto «nos llega unido» a la lectura que de él hizo Lutero. Además de esta historia, «la interpretación debe tener en cuenta las asociaciones que hacemos en relación con las palabras clave más importantes de la carta, como fe, ley, justificación, libertad» (p. 6).

53. El término *judaizantes* adquirió un sentido peyorativo en la tradición cristiana, siendo usado para designar a quienes querían imponer el cum-

liberada por no hacer suyo este retrato polémico de los otros evangelizadores que ofrece Pablo.

Pablo y los otros evangelizadores discrepaban en su manera de interpretar la significación de Cristo para la inclusión de los gentiles. Pero los dos bandos en conflicto eran judíos comprometidos, convencidos por otra parte de que la resurrección de Jesús constituía el inicio de la era escatológica. Sus posiciones relativas a los prosélitos gentiles eran sinceras y se apoyaban, tanto en un caso como en el otro, en planteamientos razonables. Si se adopta el lenguaje polémico de Pablo como clave de interpretación, los otros evangelizadores aparecen como el bando «obviamente» equivocado. Pero esta perspectiva nos impide percibir por qué su posición resultaba tan amenazadora para Pablo. Seguramente la razón de que resultaran tan peligrosos era que parecían *tener mucha razón*. En palabras de Hans Dieter Betz, «su mensaje debió parecer razonable a los gálatas y a otros, y con seguridad debieron de tomarse muy en serio la salvación de los gálatas. ¿Como podríamos entender, si no, que Pablo se encontrara entre la espada y la pared?»⁵⁴.

Los problemas a los que responde Pablo

Pablo se enfrentaba a dos retos en Galacia. En un frente estaba la atracción que sobre algunos miembros de estas asambleas ejercían aún sus anteriores creencias religiosas. En

plimiento de la ley a los demás. Así, por ejemplo, J. N. D. Kelly describe a los ebionitas (siglo II) como cristianos judaizantes, que pretenden «cargar a la Iglesia con la obligación de cumplir plenamente la ley» (J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Harper & Row, San Francisco 1978, 139; cursivas añadidas). Con todo, en el siglo I el término no tiene sentido peyorativo: «‘Judaizar’ era una expresión familiar que significaba ‘adoptar un estilo de vida (característicamente) judío’» (J. D. G. Dunn, *Galatians*, 129). El uso de designaciones neutras –los otros, evangelizadores visitantes, predicadores de la circuncisión– intenta contrarrestar la ideología de la sustitución.

54. H. D. Betz, *Galatians*, 7.

algunos casos, la renuncia de los gentiles a su pasado pagano estaba lejos de ser completa. Así lo que sugiere el comentario de Pablo en Gal 4, 8-9: «En otro tiempo no conocíais a Dios y servíais a los que no son realmente dioses. Pero ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, que Dios os ha conocido, ¿cómo es que volvéis otra vez a esas pobres y estériles realidades terrenas a las que de nuevo queréis servir?». En otro frente estaban sus colegas evangelizadores, seguidores como él de Jesús, cuya presencia en Galacia cuestionaba la credibilidad de su forma de interpretar la aceptación de las mujeres y los varones gentiles por parte de Dios.

La referencia que hace Pablo a la esclavitud –«no os dejéis someter de nuevo al yugo de la esclavitud» (Gal 5, 1)– conecta los dos retos a los que se estaba enfrentando: la atracción que la predicación de la circuncisión ejercía en ese momento sobre, al menos, algunos varones de las asambleas gálatas, y la atracción sentida por algunos creyentes hacia sus anteriores creencias religiosas paganas. Es en este contexto en el que Pablo presenta su alegoría de Sara y Agar (Gal 4, 21–5, 1), a la que complementa con un corolario de carácter emancipatorio: «Para que seamos libres nos ha liberado Cristo. Permaneced, pues, firmes y *no os dejéis someter de nuevo al yugo de la esclavitud*» (Gal 5, 1)⁵⁵. Dado que los varones y mujeres gálatas no habían estado comprometidos con la ley judía, ¿cuál es el «yugo de la esclavitud» al que no deben someterse *de nuevo*? ¿A qué se refiere la metáfora de Pablo? ¿A qué habían estado esclavizados? La respuesta de Pablo queda expresada en su alegoría.

55. Cursivas añadidas. Es importante entender la alegoría y el lugar que ocupa en la argumentación de Pablo. Su descodificación es uno de los mayores obstáculos para la correcta interpretación de la tesis de Pablo en *Gálatas*. Entre las contribuciones recientes se encuentra la de J. L. Martyn, *The Covenant of Hagar and Sarah*, en J. T. Carroll-C. H. Cosgrove-E. E. Johnson, *Faith and History: Essays in Honor of Paul W. Meyer*, Scholars Press, Atlanta 1990, 161-192, quien defiende que Pablo contrapone movimientos judeocristianos, uno de observantes de la ley y otro de liberados de la ley.

Examinar de nuevo la referencia de Gal 4, 8 —«servíais a los que no son realmente dioses»— nos ayuda a descubrir el significado de la alegoría paulina, su función dentro del argumento y su fuerza persuasiva⁵⁶. Susan Elliott afirma que la alegoría continúa resultando desconcertante para los intérpretes, porque ignoran los aspectos religiosos del mundo social de Anatolia (Galacia). Esta autora se distancia de los estudios anteriores asumiendo estas dos premisas: «Primero, para nuestro propósito de entender la carta, el contexto de la audiencia es al menos tan importante, desde el punto de vista informativo, como lo son los argumentos de los oponentes de Pablo, hipotéticamente reconstruidos. Segundo, el marco religioso de referencia de una audiencia básicamente gentil debe buscarse en el ambiente no judío y no cristiano que le rodea, así como en el contexto del grupo concreto al que se habían convertido»⁵⁷.

Pablo estaba intensamente implicado en el esfuerzo por demostrar a los varones gentiles las consecuencias negativas de la circuncisión (cf. Gal 5, 2-4). Sin embargo, no se estaba dirigiendo a hombres para quienes la mutilación corporal tuviera connotaciones religiosas negativas. En la región de Anatolia, la autocastración era una práctica habitual entre jóvenes que se dedicaban al servicio de la Montaña Madre de los dioses en calidad de *galli* o esclavos sagrados⁵⁸. Según Elliott, los elementos de la alegoría paulina estarían relacionados con el culto a la diosa Madre de Anatolia.

56. El análisis de Susan Elliott es especialmente útil para descodificar esta enigmática alegoría. Cf. S. Elliott, *Choose Your Mother; Choose Your Master: Galatians 4, 21-5, 1 in the Shadow of the Anatolian Mother of Gods*; *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 666-683. El tratamiento que aquí damos a esta alegoría sigue el análisis de Elliott.

57. *Ibid.*, 666.

58. En el contexto de Anatolia, la circuncisión era «un ritual funcionalmente similar a la castración» (*ibid.*, 680).

El primero de los muchos enigmas de la alegoría son las conexiones que Pablo establece entre *Agar* y una *montaña*, y entre la *ley* y la *esclavitud*. La alegoría se estructura en función de las dos mujeres y sus hijos. Una mujer, esclava, porta un nombre (*Agar*), tiene un hijo innominado y está relacionada con una montaña (Gal 4, 24). La otra mujer, libre, es innominada, tiene un hijo que porta un nombre (*Isaac*), no está relacionada con montaña alguna y es nuestra madre (Gal 4, 26).

En palabras de Elliott, «la cuestión que aquí se trata no se refiere a los conceptos abstractos de libertad y esclavitud, sino al derecho a heredar una posición dentro de la estructura familiar»⁵⁹. En la ley grecorromana, es el estatus de la madre esclava el que determina el estatus del hijo. La tesis implícita de Pablo es: Si elegís como madre vuestra a la *mujer esclava*, heredaréis el *estatus del esclavo*.

Desde la perspectiva del mundo religioso de la Anatolia central, las alusiones de Pablo a la *montaña* y a la *madre* habrían resultado suficientemente claras. Por lo demás, están interconectadas. La Montaña Madre de los dioses domina toda Anatolia. La devoción que inspiraba estaba ampliamente extendida⁶⁰. Cada ciudad tenía su propia forma de devoción

59. *Ibid.*, 661. En p. 666, n. 19, Elliott trata sobre el estatus en la ley grecorromana.

60. *Ibid.*, 672, n. 41. Elliott señala que el culto a la Madre de los dioses se suele estudiar como una de las formas del culto a Cibeles y a Atis. Indica que en ciertos lugares la Madre de los dioses es adorada bajo formas locales, lo cual permite asumir las dos hipótesis sobre los destinatarios de la carta, la que supone que se dirige a gálatas del norte y la que supone que se dirige a gálatas del sur. En el norte, una de las ciudades más importantes era Pessinus, que Elliott describe como una ciudad-templo habitada por esclavos sagrados, «administrada jerárquicamente desde el templo y regida por un sacerdote-rey, Atis, que representaba al amado de la diosa» (p. 674). Cf. también M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis: The Myth and the Cult*, Thames and Hudson, New York 1977, y M. W. Meyer, *The Anatolian Mysteries of the Great Mother and Her Lover*, en M. W. Meyer (ed.), *The Ancient Mysteries: Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*, Harper and Row, San Francisco 1987, 113-154. Meyers menciona a los «extravagantes *galli*», los eunucos de la Gran Madre (p. 115). En el siglo I d.C., el

local a la Madre de los dioses. La Madre de los dioses local era frecuentemente invocada con el mismo nombre de la montaña que dominaba la ciudad a la que regía y daba su protección. También tenía la función de hacer respetar las órdenes de la Montaña Madre de los dioses. En este papel estaba asociada a la ley. En Pessinus, uno de los principales centros de culto de la Montaña Madre de los dioses, muchos de sus adeptos eran «esclavos sagrados». Algunos se castraban a sí mismos en rituales orgiásticos de consagración a la diosa.

Pablo presenta la circuncisión como un acto en el que el sujeto quedaría ligado a la ley mosaica en una relación servil, similar a la que la autocastración establecía con la Madre de los dioses. Así como los *galli* habían sido esclavos de la Madre de los dioses antes de haber sido conocidos por Dios, así la circuncisión sometería a los circuncidados a la esclavitud de la identidad étnica y nacional judía. Pablo relaciona a Agar la *esclava* con la *montaña* con el fin de humillar a la Montaña Madre de los dioses. ¿Quién querría adorar una figura divina que está esclavizada? De forma similar, relaciona a Agar la *esclava* con la *ley* a fin de poder argumentar que la *Torá* les amenaza con hacer el papel de la Montaña Madre de los dioses esclavizándolos de nuevo.

Según Sussan Elliot, el dilema que se presentaba a los gálatas no era simplemente el de elegir entre *esclavitud* y *libertad*. «La estructura de la elección da a entender las implicaciones más profundas de esa opción [por la circuncisión], al presentarla como la decisión de tomar partido por el antiguo tipo de ‘Madre’, en lugar de por la ‘Madre de arriba’»⁶¹. Los gálatas deben elegir entre madres, lo que equivale a elegir en-

poeta latino Catulo compuso un poema sobre Atis, quien en la locura de su frenesí se castra y se convierte en *notha mulier*, «falsa mujer». Tras lamentarse de su destino, Atis se convierte en esclavo de la Gran Madre (p. 125s). James Dunn señala que el deseo de Pablo de que sus oponentes se castran (Gal 5, 12) podría referirse a la práctica de autocastración, propia del culto de Cibele, cuyo lugar de origen era Galacia (J. D. G. Dunn, *Galatians*, 283).

61. S. Elliot, *Choose Your Mother*, 680.

tre años⁶². La opción positiva defendida por Pablo es la de la Jerusalén de arriba (sin montaña) y la de la mujer libre (sin nombre), que es *nuestra madre*, la cual engendra hijos por medio de la promesa y del Espíritu⁶³. Habiendo desprestigiado a la Montaña Madre y a la ley judía relacionándolas con Agar y la esclavitud, Pablo proclama su oferta de emancipación, que es la redención de Cristo: «Para que seamos libres nos ha liberado Cristo. Permaneced, pues, firmes y no os dejéis someter de nuevo al yugo de la esclavitud» (Gal 5, 1).

¿Quiénes eran los oponentes de Pablo?

Sin embargo, el problema más acuciante de Pablo no tenía su origen en el paganismo, sino en los otros evangelizadores del movimiento de Jesús. La identificación precisa de estas personas sigue siendo hoy una cuestión abierta. Calvin Roetzel esboza las siguientes posibilidades: 1) eran judeo-cristianos procedentes de la asamblea de Jerusalén; 2) eran gentiles judaizantes, miembros de las mismas asambleas gálatas; 3) eran sincretistas religiosos, gentiles que habían asumido rasgos del judaísmo en combinación con elementos de su propia religión de origen⁶⁴.

Cualquier afirmación sobre su identidad es, en el mejor de los casos, tan sólo una hipótesis probable. Si los datos apuntaran a un origen palestino, entonces serían judíos palestinos para quienes la confesión de Jesús como el Mesías de Dios no suponía que su forma de vida de acuerdo con la *Torá* debiera terminar. Si fueran «judaizantes», entonces serían gentiles para quienes esta misma confesión no habría interferido con la creencia de que debían observar la *Torá*.

62. *Ibid.*, 680.

63. «Pablo ofrece otra ‘madre’, a la que presenta como ciudad situada por encima de las montañas y como esposa legítima cuyos hijos son libres» (*ibid.*, 683).

64. C. Roetzel, *The Letters of Paul*, 98-100.

En cualquiera de los dos casos, se trataría de hombres para quienes el cumplimiento de la *Torá* era condición necesaria para la salvación.

James Dunn cita a Cicerón y a Josefo para afirmar que la adopción de costumbres judías y la asistencia a sinagogas por parte de muchos gentiles están bien atestiguadas⁶⁵. Kris-ter Stendahl defiende la tesis de que esos otros evangelizadores eran judaizantes: «El argumento de *Galatas* está dirigido contra los propios gentiles convertidos por Pablo que se habían dejado fascinar por las costumbres judías». Calvin Roetzel argumenta, al igual que Dieter Georgi, que eran judíos helenísticos cristianos⁶⁶. La importancia de Jerusalén en la carta de Pablo sugiere a Dunn que dichos evangelizadores estaban avalados —o decían estarlo— por la autoridad de Santiago y la comunidad de Jerusalén⁶⁷. Más aún, el protagonismo que en el conflicto tiene la ley apunta a individuos profundamente preocupados por el mantenimiento de la identidad judía, un rasgo más característico de los judíos

65. J. D. G. Dunn, *Galatians*, 129. Cita a Plutarco, *Cicero* VII, 6 y Josefo, *Bell.* II, 463.

66. C. Roetzel, *Paul*, 198, n. 30.

67. J. D. G. Dunn, *Galatians*, 9-14. Joseph Fitzmyer y Alan Segal, entre otros, comparten la opinión de Dunn sobre el origen palestino de los evangelizadores opuestos a Pablo. Cf. J. A. Fitzmyer, *Galatians*, 781, y A. F. Segal, *Paul*, 117-149. Al caracterizar a Santiago, John Painter sugiere cuál podría ser la perspectiva teológica de estos personajes. Hablando del tratamiento que Lucas da a Santiago en el libro de los *Hechos*, señala que Lucas «intentó minimizar el papel de Santiago porque era consciente de que Santiago representaba una línea dura en relación con el tema de la circuncisión y el cumplimiento de la ley, una posición que el propio Lucas no quería retener» (J. Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 56). Cf. también A. F. Segal, *Jewish Christianity*, en H. W. Attridge-G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, 326-349, especialmente 329-330. Una tesis alternativa es la propuesta por Mark Nanos en su obra *Irony of Galatians*, Fortress Press, Minneapolis 2001. Según la reconstrucción que hace Nanos de la situación en Galacia, los gentiles convertidos al cristianismo que deseaban ser aceptados por la más extensa comunidad judía se habrían quedado decepcionados al comprobar que no lo serían sin someterse a los rituales de la conversión completa de los prosélitos.

que de los conversos gentiles, y más propio de los judíos palestinos que de los de la diáspora⁶⁸.

Siguiendo la interpretación que hace Dunn de los datos, considero que el conflicto gálata pone de relieve las diferencias existentes entre dos bandos del judaísmo mesiánico: el bando palestino asociado a Santiago y el bando de la diáspora asociado a Pablo. Según esto, los evangelizadores opuestos a Pablo que visitaban las asambleas de Galacia serían judíos que compartían los puntos de vista de Santiago⁶⁹. Sanders recoge lo esencial del sentido que para ellos tenía la ley:

Respecto al principio sobre el que se apoya la ley no hay ambigüedades: Dios dio la *Torá* a Israel por mano de Moisés; la obediencia a la *Torá* es la condición necesaria para que se mantenga la vigencia de las promesas de la alianza; la desobediencia intencionada y sin arrepentimiento implica rechazo a la ley, rechazo a la alianza de la que es condición y rechazo al Dios que dio la ley y la alianza⁷⁰.

Aunque asumo la tesis de que esos evangelizadores eran judíos palestinos, mi argumento no depende de su lugar específico de origen ni de que fueran judíos nativos. Si no eran judíos de nacimiento, lo eran por conversión. En este último caso, su conversión había sido con seguridad completa. Si sólo hubieran sido simpatizantes del judaísmo o sincretistas re-

68. PHEME PERKINS argumenta que, si se considera al «judaizante» una identidad social o religiosa probable para los gentiles de estas asambleas, entonces es más razonable pensar que el origen de su atracción hacia las costumbres judías fuera su interacción con la comunidad judía local, y no la influencia de las autoridades de Jerusalén o de Antioquía para que adoptaran ese estilo de vida. Los evangelizadores opositores de Pablo —que venían de fuera y no eran miembros de la comunidad— pudieron haber suscitado inicialmente su interés (cf. P. Perkins, *Abraham's Divided Children: Galatians and the Politics of Faith*, Trinity Press International, Harrisburg 2001, 16).

69. Esta es la posición de Frank Matera en *Galatians in Perspective: Cutting a New Path through Old Territory: Interpretation* 54 (2000) 233-245, 237. El análisis completo que hace Matera de la situación gálata puede verse en *Galatians: Sacra* Pagina 9, Liturgical Press, Collegeville 1992.

70. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1976, 56-57.

ligiosos, sería difícil entender por qué sus argumentos tenían tanta autoridad para los gálatas. Ya fueran de Palestina o de la diáspora, judíos nativos o conversos, su insistencia en la circuncisión y en el cumplimiento pleno de la ley es prueba suficiente de que eran «teológicamente conservadores», en el sentido de que defendían una posición «estricta» acerca de la obediencia a la ley exigida por la fidelidad a la alianza⁷¹. Dado que el seguimiento estricto de los mandamientos de la ley establece dos esferas vitales separadas y desiguales para los géneros, su invitación a adoptar la circuncisión prevé una forma particular de realidad social para la asamblea.

Este desacuerdo entre una forma «estricta» y otra «no estricta» de poner en práctica la ley concerniente a los prosélitos es sólo un aspecto de la diversidad de posiciones existentes entre los judíos acerca de la inclusión de los gentiles en Israel. En la historia de la conversión del rey Izates de Adiabene, a comienzos del siglo I de nuestra era, el mercader judío Ananías asegura al rey que puede gozar del estatus de prosélito sin someterse a la circuncisión. Eleazar se opone a Ananías diciendo al rey que debe completar su conversión con la circuncisión, si no quiere hacerse culpable de la más grande ofensa contra la ley judía, con la que ahora está comprometido⁷². El judaísmo palestino se caracteriza por

71. James Dunn presenta a los oponentes de Pablo como conservadores. Subrayando que la expresión «falsos hermanos» es una descripción de Pablo, Dunn señala que «presumiblemente, eran también cristianos, individuos que creían en Jesús como Mesías crucificado y resucitado y que habían sido bautizados en su nombre. Evidentemente eran mucho más conservadores, por lo que se refiere al mantenimiento de las fronteras distintivas de la identidad judía, que los líderes de Jerusalén y ciertamente que Pablo [...]». Consideraban que su nueva lealtad (al Mesías Jesús) era una extensión de su fe tradicional y que el nuevo movimiento de los nazarenos formaba parte plenamente del judaísmo del periodo del Segundo templo» (J. D. G. Dunn, *The Parting of the Ways*, Trinity Press International, Philadelphia 1991, 128).

72. La historia de la reina Elena y el rey Izates, en el siglo I d.C., aparece frecuentemente como ejemplo en fuentes secundarias que tratan el tema de la conversión de los gentiles al judaísmo en el mundo antiguo. Cf., por ejemplo, P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, 52s.

tener una visión más «estricta» de la ley en comparación con el judaísmo de la diáspora, aunque sólo sea porque asume que la *Torá* es la constitución del territorio de Israel; constitución que, lógicamente, no obliga de la misma manera a quienes viven fuera del territorio. Las expresiones *teológicamente liberal* y *teológicamente conservador* utilizadas aquí para indicar «menos estricto» y «más estricto» respectivamente tienen sus limitaciones, pero nos ayudan a situarnos dentro de la realidad existente. En el conflicto gálata sobre la circuncisión de los varones gentiles, Pablo sería, por así decir, Ananías, mientras que los otros evangelizadores serían Eleazar. El origen de su desacuerdo no es la *inclusión* de los gentiles en el pueblo escatológico de Dios, sino las *exigencias* que deben cumplir los varones y las mujeres gentiles para ser incorporados. Usando las imágenes políticas de la derecha y la izquierda para describir las posiciones judías en torno a la conversión de los gentiles, la convicción de los evangelizadores palestinos de que los prosélitos gentiles debían adoptar la ley y vivir como mujeres y varones judíos, está, como posición teológica, a la «derecha»; la convicción de Pablo de que Dios ha ofrecido la salvación de Israel a los gentiles en cuanto gentiles, está lo más a la izquierda posible de las posiciones judías sobre la inclusión de los gentiles⁷³.

Es ya una rutina designar a esos otros evangelizadores como los oponentes o adversarios de Pablo. Pero no es obligatorio asumir que oponerse a Pablo fuera la única o principal razón por la que hacían proselitismo en las asambleas gálatas. Al igual que otros judíos, intentaban introducir adecuadamente en Israel a gentiles para que se salvaran —pues para salvarse era preciso pertenecer a la alianza— o, en el espíritu de

73. Sobre la forma como Pablo entiende la inclusión de los gentiles, cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*. En palabras de Sanders, el contenido del evangelio de Pablo «era la acción salvadora de Dios en Jesús y la manera como sus oyentes podían ser participes en esta acción [...]». La palabra que indica de forma prominente esta participación es 'fe' o 'actitud creyente'» (447). Sanders trata la soteriología paulina en 447-474.

Filón, para que pudieran llevar una vida recta y honrada. En el caso gálata, introducir mujeres y varones gentiles de la forma *adecuada* en Israel suponía rechazar frontalmente la tesis paulina de que la conversión religiosa de los gentiles era suficiente. La insistencia de estos evangelizadores en la circuncisión significaba, como poco, que según ellos Pablo estaba cometiendo un grave error. Sin embargo, es probable que situaran este error no tanto en la doctrina como en la realidad social que Pablo, junto a estos nuevos creyentes, había creado.

Fidelidad a la alianza: el ideal perseguido por los oponentes de Pablo

¿Debía ser exigida la circuncisión a los varones gentiles convertidos? Ésta es la formulación habitual del conflicto gálata. Pero sería más provechoso preguntar: ¿Cómo concebían los evangelizadores palestinos la asamblea escatológica?

Ya nos hemos referido anteriormente a la crítica que James Dunn hace a los intérpretes por «no haber captado plenamente el significado de la *función social de la ley* en tiempos de Pablo, ni la manera como influye, tanto en las cuestiones que afronta Pablo, como en sus propias respuestas»⁷⁴. Dunn reconstruye la función social de la ley empezando por mostrar la función de autodefinición grupal asociada a la circuncisión. Una vez convertida en el signo de la alianza, «la circuncisión sirve para marcar la frontera entre el judío y el gentil de una forma muy efectiva»⁷⁵.

También hemos mencionado la sugerencia propuesta por Heikki Räisänen en el sentido de que la situación gálata pudo

74. J. D. G. Dunn, *Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3, 10-14)*: New Testament Studies 31 (1985) 524. A pesar del profundo reconocimiento que le merece el trabajo de E. P. Sanders, Dunn cree que Sanders «no ha conseguido penetrar suficientemente en la situación social de la que 'Pablo y la ley' formaban parte».

75. *Ibid.*, 530.

haber sido provocada por el creciente número de fariseos que se unían al movimiento y cuyas ideas reflejarían una «posición eminentemente bíblica». James Dunn señala que entre las sectas judías del siglo I, los fariseos estaban especialmente «interesados en afirmar y fortalecer la identidad del pueblo de Dios, insistiendo en los rituales y aspectos de la ley que servían para establecer distinciones o fronteras»⁷⁶. Con el fin de subrayar lo diferente de la identidad judía, los fariseos utilizaron los rituales de pureza propios de los sacerdotes y otras prácticas judías como rasgos definidores de la comunidad de Israel. Querían fronteras impermeables, no porosas⁷⁷.

E. P. Sanders utiliza la expresión «nomismo de la alianza» para referirse a la interpretación farisea de la identidad judía: «Dicho brevemente, el nomismo de la alianza es la creencia en que el lugar de la persona en el plan de Dios está establecido sobre la base de la alianza, y que la alianza requiere, como respuesta adecuada por parte del hombre, la obediencia a sus mandamientos, encontrándose en ella misma los medios necesarios para reparar la trasgresión»⁷⁸. La asamblea de los seguidores de Jesús en Jerusalén estaba configurada de acuerdo con el nomismo de la alianza profesado por Pedro y Santiago. La práctica de configurar la vida cotidiana en obediencia a la *Torá* seguía vigente⁷⁹. Santiago ha-

76. *Ibid.*, 526.

77. A. F. Segal, *Paul the Convert*, 96-105.

78. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 75. Sobre el nomismo de alianza como religión de Jesús y Pablo, cf. 426. En su obra posterior, *Judaism: Practice and Belief*, Sanders subraya que las creencias fariseas eran comunes de los judíos (cf. p. 241-278). En p. 415-446 esboza la teología de los fariseos. Antes del trabajo de Jacob Neusner, los especialistas solían asumir que la literatura rabínica podía ser utilizada como fuente histórica para estudiar a los fariseos del siglo I d.C. Sanders afirma que existe un vínculo entre el fariseísmo anterior a los años 70 y los rabinos posteriores, pero apoya la tesis de Neusner de que la literatura rabínica no es una fuente histórica aceptable para estudiar el pensamiento de los fariseos.

79. Para una discusión de las dos misiones, cf. J. Painter, *Just James*, 58-82. El autor anticipa la complejidad de la situación histórica en un subtítulo: «Dos misiones, multitud de facciones» (p. 73).

bía de algún modo acomodado las enseñanzas de Jesús y su misión mesiánica dentro de la esfera del judaísmo tradicional⁸⁰. Las exigencias de la fidelidad a la alianza continuaban siendo las mismas. Quienes proclamaban a Jesús resucitado lo hacían practicando un estilo de vida judío configurado de acuerdo con la *Torá*⁸¹. Por tanto, para que los gentiles pudieran participar en la salvación de Israel, debían convertirse en varones y mujeres judíos que vivieran en fidelidad a la *Torá*.

El «nomismo de la alianza» designa la religión conocida por Jesús y Pablo y los demás judíos antes de la destrucción del templo. Como dice Segal, el anti-nomismo habría sido una posición religiosa o política casi inconcebible para los judíos del siglo I, especialmente para los judíos palestinos, «ya que la *Torá* era al mismo tiempo ley divina y, para aquellos que vivían en Judea, la ley del país, su constitución terrena»⁸². Segal subraya que esto no significa que hubiera completa uniformidad en las prácticas y creencias judías asociadas con la ley. No obstante, para la mayoría de los judíos, había dos convicciones que parecían inamovibles: su pertenencia a la alianza y su deber de vivir de acuerdo con la *Torá*.

En palabras de Hans Dieter Betz, «según la teología de los oponentes, la existencia cristiana tenía lugar dentro de los términos definidos por la *Torá* judía de la alianza»⁸³. Su llamada a la circuncisión refleja las expectativas fariseas «normales» relativas a la conversión de los gentiles, expectativas que se pueden resumir en los siguientes puntos: 1) Un prosélito de pleno derecho estaba obligado a adoptar en su integridad el estilo de vida judío. 2) «Hacer las obras de la ley» sig-

80. A. F. Segal, *Paul*, 113, y S. J. D. Cohen, *Judaism at the Time of Jesus*, en A. E. Zannoni (ed.), *Jews and Christians Speak of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 1994, 3-12. Cf. también J. Painter, *Just James*. El sobrenombre de «el Justo» implica que Santiago era fiel a la ley (p. 48).

81. J. D. G. Dunn, *The Parting of the Ways*, 27; J. Painter, *Just James*, 56; 97-98; 101-102.

82. A. F. Segal, *Jewish Christianity*, 327.

83. H. D. Betz, *Galatians*, 9.

nifica atenerse a todo lo que contiene el libro de la ley. 3) El estilo de vida judío era un estilo de vida totalizador⁸⁴.

La circuncisión sería la prueba de que, para los evangelizadores palestinos, las obras de la ley eran normativas para quienes querían participar en la salvación de Israel⁸⁵. El conjunto de estas «obras» no estaba limitado a las prácticas culturalmente significativas, como el culto sabático o las normas dietéticas. A las mujeres y los varones gentiles se les exigía asumir «una forma de vida total, la disolución y absorción de cualquier aspecto distintivo de su identidad gentil en el estatus de prosélito judío»⁸⁶.

James Dunn identifica a estos evangelizadores discípulos de Jesús con los zelotes judíos, los cuales deseaban «marcar la línea de separación en torno al pueblo de la alianza de forma firme y clara, con el fin de excluir a todos cuantos no pertenecían a Israel» y pretendían convertir a los gentiles, «no simplemente al judaísmo, sino al judaísmo tal y como ellos lo entendían»⁸⁷. Estos evangelizadores habrían tenido a su disposición un gran número de textos bíblicos cuyas contundentes palabras vendrían a confirmar su posición:

«Circundad a todos los varones [...]. El varón incircunciso, [...] será extirpado de mi pueblo por haber violado la alianza» (Gn 17, 10.14).

84. J. D. G. Dunn, *Galatians*, 266-267.

85. A. F. Segal, *Rebecca's Children*, 114.

86. J. D. G. Dunn, *Galatians*, 267.

87. *Ibid.*, 256. Cf. también J. D. G. Dunn, *The Theology of Galatians: The Issue of Covenantal Nomism*, en J. M. Bassler (ed.), *Pauline Theology I*, 125-146. «*Gálatas* es el primer intento sostenido de Pablo por abordar el nomismo de la alianza» (p. 125). Según Dunn, no parece posible entender el argumento de Pablo «sin ser adecuadamente consciente del grado en que el nomismo de la alianza era un presupuesto común en los círculos judíos» (p. 127). Como ejemplos de «dos cristianismos» o «dos judaísmos mesiánicos» (palestino y de la diáspora), Gabriele Boccaccini compara la *Carta de Santiago* y la *Carta a los romanos* de Pablo (G. Boccaccini, *Middle Judaism*, 213-228). Sobre Santiago y la Iglesia de Jerusalén, cf. A. F. Segal, *Jewish Christianity*, en H. W. Attridge-G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, 329-330.

«Guardad todos mis leyes y mandamientos y ponédlos en práctica» (Lv 19, 37).

«No añadiréis nada a lo que yo os mando ni quitaréis nada, sino que guardaréis los mandamientos del Señor vuestro Dios que yo os prescribo» (Dt 4, 2).

«Comportaos como os ha prescrito el Señor vuestro Dios» (Dt 5, 33).

«Mirad, hoy pongo delante de vosotros bendición y maldición. Bendición, si escucháis los mandamientos del Señor vuestro Dios que yo os prescribo hoy. Maldición, si no escucháis los mandamientos del Señor vuestro Dios y os apartáis del camino que hoy os señalo, siguiendo a dioses extranjeros que no conocéis» (Dt 11, 26-28).

Dada su insistencia en los mandamientos que Dios había dado a Abrahán, los contendientes de Pablo probablemente estaban motivados por lo que entendían que era la exigencia de fidelidad a la alianza y la forma de vida distintiva de los judíos. Frente al enorme peso y autoridad de la Escritura y la tradición, Pablo sólo podía apelar a las consecuencias de las revelaciones con las que había sido favorecido. Apoyado en esta realidad fundacional, defenderá un modelo de comunidad caracterizado por la ausencia de diferencias.

¿Qué pensaban las mujeres gentiles sobre la predicación de la circuncisión? Lo curioso no es la pregunta, sino el hecho de que la tradición interpretativa nunca la haya formulado. Los teólogos y exegetas varones, integrados ellos mismos en culturas patriarcales y en una Iglesia también patriarcal, no han considerado generalmente que el tema de las mujeres pudiera tener interés o relevancia. Los planteamientos y el análisis de género son relativamente nuevos en los estudios bíblicos y, para algunos, continúan estando en la periferia de los intereses de la interpretación. Debido a la invisibilidad literaria de las mujeres en la carta de Pablo que nos ocupa, era natural que los lectores tendieran a fijarse únicamente en los personajes más destacados, es decir, en Pablo y sus oponentes. También ellos han confundido la invisibilidad literaria de las mujeres con su supuesta irrelevancia histórica¹.

1. El cristianismo, al igual que otros grupos religiosos antiguos, surgió y existió en el seno de culturas patriarcales, «en las que el lenguaje, las leyes y la mayoría de las estructuras y relaciones formales se caracterizan por un sesgo sistemático en favor de los varones» (P. Bird, *Images of Women in the Old Testament*, en R. Randford Ruether, *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, New York 1974, 86, n. 83). En su esfuerzo por desarrollar categorías analíticas para la teoría feminista, E. Schüssler Fiorenza ha reemplazado la categoría habitualmente utilizada de «patriarcado» por la de «kiriarcado» (del griego *kyrios*, señor), a fin de expresar de forma más explícita la existencia de estructuras superpuestas de dominación. «*Kiriarcado* significa la dominación del señor, amo, marido –varón libre de clase alta con educación y propiedades– sobre todas las mujeres y todos los varones subalternos [...]. Las relaciones de dominación *kiriarcal* están construidas sobre los derechos de

Esta falta de interés y apertura respecto al tema de las mujeres hacía improbable que la repercusión sobre las relaciones entre géneros del signo de la circuncisión, así como las diferencias que la obediencia a la ley crea entre mujeres y varones, pudieran ser captadas. La interpretación cristiana errónea de las «obras de la ley» como expresión de legalismo religioso disminuía, todavía más, la probabilidad de que las cuestiones de género implicadas en la observancia de la *Torá* y en el conflicto gálata pudieran salir a la superficie.

Situar a las mujeres gentiles en la dinámica del conflicto gálata exige adoptar una estrategia tridimensional: 1) reestablecer las relaciones entre los conceptos teológicos de Pablo y su contexto histórico, 2) rechazar la comprensión de la fe y las obras defendida por la teología de la sustitución y, por último, 3) equilibrar el peso que todavía tiene la tradición androcéntrica colocando a las mujeres en el centro de nuestra perspectiva. Con esta estrategia, las posiciones de Pablo y de los otros evangelizadores en relación con los gentiles cobran un aspecto diferente. Justo cuando los presupuestos sustitucionistas y androcéntricos son eliminados, las palabras y los argumentos de Pablo transparentan situaciones históricas reales en la que él y los otros se hallaban implicados.

¿Cuáles son los rasgos fundamentales de la situación histórica que estamos imaginando? Hemos mantenido la tesis de que los evangelizadores implicados se sitúan en polos teológicamente opuestos, por lo que respecta a su forma de entender la manera (no se discute la posibilidad) como las mujeres y los varones gentiles deben ser incluidos en las comunidades que confiesan a Cristo. Los datos parecen sugerir

propiedad que tienen los varones de la élite sobre las mujeres y los varones inferiores, y están determinadas por el género, la raza, la clase y el dominio imperial, así como por la dependencia, subordinación y obediencia de las mujeres, o por ciudadanía de segundo rango adscrita a las mujeres y varones inferiores». Este tipo de relaciones caracterizan tanto a las sociedades antiguas como a las modernas (E. Schüssler Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, Continuum, New York 2000, 95-96).

con fuerza que los adversarios de Pablo eran judíos de Palestina, discípulos de Jesús y observantes de la *Torá*, quizás incluso pertenecientes a la Iglesia de Santiago. Calificarlos, como hemos hecho, de «teológicamente conservadores» es anticipar su manera de pensar respecto a la ley de la alianza. Tal cosa no implica tacharlos de «legalistas que buscan la justificación por las obras». Aunque los judíos creían que Dios había dado la ley y aunque la obediencia a la misma era la práctica común, existía, sin embargo, un abanico de interpretaciones y aplicaciones que iban desde las más estrictas a las menos rigurosas. El judaísmo de Palestina y el de la diáspora diferían tanto en la interpretación como en la práctica, siendo el judaísmo palestino el más estricto en ambos aspectos. Ambas posiciones, la más rigorista y la más abierta, tienen consecuencias que afectan a las diferencias de género. Hemos hecho nuestra, por otra parte, la tesis de Dunn, según la cual la confesión bautismal «presupone un mundo social radicalmente reconfigurado desde la perspectiva cristiana»². Lo que, según Dunn, se percibe en ella es que todas las distinciones que confieren estatus privilegiados a unas personas respecto a las otras han sido abolidas. Ahora bien, mientras casi toda la tradición exegética empieza y termina su reflexión sobre los géneros en Gal 3, 28, nosotros hemos querido poner de relieve el hecho de que la aceptación de la circuncisión habría tenido efectos directos en las asambleas y en las relaciones entre sus miembros. Una vez se ha comprendido que el tema de la disputa gálata es la pertenencia o participación en las asambleas, la cuestión de las mujeres sale a la luz con facilidad.

¿Qué estaba exactamente en juego para las mujeres gentiles? Con el fin de responder a esta cuestión y situar a las mujeres gálatas en su contexto, dedicaremos este capítulo a 1) presentar de forma resumida la situación específica de las

2. J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Hendrickson, Peabody 1993, 207; cursivas añadidas.

mujeres en la *Torá* y en las comunidades judías de Palestina; 2) comparar esta situación con la rápida evolución de las costumbres femeninas en el mundo grecorromano; 3) mostrar hasta qué punto la situación de las mujeres en la diáspora judía reflejaba tendencias y tensiones similares, y 4) determinar en qué medida las mujeres gálatas y Pablo se vieron afectados por la predicación de la circuncisión.

Género y Torá

Como «marca de identidad», el signo de la circuncisión establece una frontera en torno al pueblo de Israel, separando a los miembros de la alianza de quienes no están incluidos en ella. Como señala Sanders, el exclusivismo era elemento integrante del judaísmo³. En el centro de su autocomprensión estaba el convencimiento de que Dios había distinguido a Israel dándole la ley a través de Moisés y exigiendo su cumplimiento. Vivir de acuerdo con la *Torá* era el presupuesto de la fidelidad al Dios de Israel. Desde el punto de vista teológico, el cumplimiento de la *Torá* era el criterio de la justicia. El

3. E. P. Sanders, *Judaism, Practice and Belief, 63 B.C.E.-66 C.E.*, Trinity Press International, Valley Forge 1992, 266-267. El estatus de los gentiles es una cuestión legal y teológica. Los judíos consideraban que la alianza y las obligaciones de ella derivadas sólo les incumbían a ellos, pero también creían que Dios había creado el mundo y había hecho un pacto con toda la humanidad (p. 270). Cf., en este sentido, el estudio que hace Sanders de diferentes escritores judíos y sus posiciones (p. 267-270). El Pseudo-Filón, por ejemplo, consideraba que la ley es el criterio por el que todo el mundo debería ser juzgado (p. 267). Los judíos de la diáspora, entre los que se incluye Pablo, afirmaban que la «naturaleza» es un criterio dado por Dios y conocido igualmente por judíos y gentiles (p. 268). Los rabinos desarrollaron el concepto del «gentil justo» (p. 269), el cual asume, al igual que la tesis de la «naturaleza», que algunos aspectos de la ley válidos para los gentiles están «escritos en sus corazones». Sanders subraya que la creencia en que «la gracia de Dios precede a la obligación de la obediencia y envuelve la vida de Israel y del universo entero es un elemento central de la piedad judía» (p. 275-276). Sobre los gentiles, cf. también del mismo autor *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1997, 206-212.

«israelita justo» es el que obedece. Socialmente, la práctica de la *Torá* establecía la identidad distintiva de los judíos como pueblo y nación, incluso en sus circunstancias de sometimiento político a una nación extranjera. El pecado de los gentiles no era que violaran los mandamientos de la ley, pues ellos no estaban obligados a vivir según la *Torá*, sino que no dieran culto al único Dios verdadero. Los judíos diferían entre sí en su forma de entender el estatus de los gentiles. Pero como mínimo coincidían en que, a pesar de estar fuera de la alianza de Dios con Israel, los gentiles no estaban al margen de la gracia de Dios. En las representaciones de las expectativas escatológicas de Israel se expresa la esperanza de que, en los últimos días, los gentiles participarán en la verdadera fe y el verdadero culto⁴.

Los intérpretes de *Gálatas* han centrado su atención casi exclusivamente en esta dimensión de la ley que sirve para distinguir a «los de dentro» y a «los de fuera». Como no judíos que son, su intención ha sido subrayar la tesis paulina de que ahora los gentiles son aceptados por Dios sin la obligación de practicar la ley judía. Pero si se quiere captar más plenamente la dinámica del conflicto en las asambleas gálatas, es preciso prestar atención a una función social de la ley de efectos todavía más inmediatos: la que establece separaciones internas entre unos miembros y otros. Dicha función de la ley está esencialmente relacionada con la cuestión del género. Como Dunn, Sanders y otros han subrayado, la ex-

4. Los contenidos de las expectativas para los gentiles son diversos: serán convertidos, destruidos o sometidos (cf. *ibid.*, 290-292). Así, por ejemplo, el profeta Isaías evoca dos de estas tres posibilidades en conjunción muy estrecha: «Vienen todos de Sabá, trayendo oro e incienso y proclamando las alabanzas del Señor» (Is 60, 6). «La nación y el reino que no te sirvan perecerán, los pueblos serán exterminados» (Is 60, 12). Las esperanzas escatológicas tienen que ver con un «tiempo futuro nuevo y mejor» en el que el pueblo de Israel y el templo serán restaurados. Distintas representaciones de los gentiles aparecen introducidas en este panorama. Según unos, entrarán a formar parte de Israel; según otros, quedarán fuera del proceso de restauración, o serán destruidos con el fin de que no interfieran.

presión «hacer las obras de la ley» significa «vivir como un judío». Ahora bien, no hay una manera genérica de vivir como un judío. La ley tiene un sesgo específico en relación con el género. Formulada desde la perspectiva masculina, se preocupa sobre todo por señalar los derechos, prerrogativas y obligaciones de los varones⁵.

En el primer mandamiento dado a Abrahán la comunidad es ya dividida según el género. El signo de la alianza es la circuncisión de los varones (Gn 17, 10-14). Estos, por tanto, son los miembros plenos de la comunidad de la alianza. Las referencias al «pueblo» de Israel tienen a la vista una comunidad de varones: «Bajó Moisés, purificó al pueblo y ellos lavaron sus vestidos. Entonces ordenó al pueblo: ‘Estad preparados para el tercer día; no tengáis relaciones sexuales con vuestras mujeres’» (Ex 19, 14-15)⁶. Por supuesto, las mujeres eran consideradas parte de Israel, pero no de forma independiente. Participaban en la alianza a través de una relación de dependencia con el padre, el marido, el hermano o el hijo.

La diferenciación entre los géneros que establecía la participación en la alianza reforzaba la inferioridad de las mujeres respecto a los varones. Existen afirmaciones recurrentes de la igualdad entre mujeres y varones –como la que encontramos en el autor sacerdotal: «Y creó Dios a los seres humanos a su imagen [...], varón y hembra los creó» (Gn 1, 27)– e incluso ejemplos de libertad y poder femeninos. Pero la perspectiva dominante entre los autores bíblicos asume la inferioridad de las mujeres. La ley bíblica trata a las mu-

jes como si fueran menores de edad, personas dependientes e inferiores. En la mayoría de los casos se las presenta como una propiedad de los varones; por ejemplo, el mandamiento del decálogo dirigido a los varones cabezas de familia, en el que se les prohíbe codiciar «la casa de tu prójimo, su mujer, su siervo, su sierva, su buey, su asno, ni nada de lo que le pertenezca» (Ex 20, 17). Las *personas* tienen derechos y obligaciones; la *propiedad*, ninguna de las dos cosas.

Como señala Phyllis Bird, uno de los principales objetivos de la ley es asegurar la supervivencia de la familia, como célula básica de la sociedad. La ley está formulada desde la perspectiva de los intereses familiares, que se identifican con los intereses del varón cabeza de familia. Las leyes se refieren a sus derechos y deberes en relación con los de los otros varones y sus propiedades. Las leyes se dirigen a los varones. La legislación relativa a la propiedad incluye las normas que establecen el control de la sexualidad de las esposas y las hijas. La legislación relativa a la virginidad prematrimonial, al abuso sexual y al adulterio no se interesa por evitar la violación o por defender los derechos de la mujer, sino por preservar los derechos de propiedad del padre o del marido.

Como indica Sanders, el sello distintivo del judaísmo es su «insistencia en especificar y llevar a la práctica el comportamiento correcto correspondiente a cada esfera de la vida, lo que técnicamente se denomina ‘ortopraxis’»⁷. Este autor divide la ley en dos ámbitos: las leyes que gobiernan las relaciones entre los seres humanos y Dios, y las que gobiernan las relaciones de los seres humanos entre sí. Un elemento fundamental del mandamiento de adorar a Dios y de la piedad judía en general era la recitación del *shemá* –«Escucha Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno; amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6, 4-5)–; otro, el estudio de la ley⁸.

5. R. S. Kraemer, *Her Share in the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, New York 1992, 96-105. Cf. también T. Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Hendrickson, Peabody 2001, 1-3. Según esta autora, las mujeres, al igual que los gentiles, «estaban excluidas del cumplimiento de los mandamientos más importantes del judaísmo. Por otra parte, los mandamientos especiales impuestos a las mujeres no eran considerados una bendición, sino una maldición (y *Shabbat* 2:4, 5b)» (p. 3).

6. *Ibid.*, 50. Los siguientes puntos relativos a la ley están extraídos de las páginas 51-52 de esta obra.

7. E. P. Sanders, *Judaism*, 191. Sobre observancia de la ley, cf. 190-240.

8. *Ibid.*, 195 y 197.

La *Torá* establece y mantiene esferas separadas y desiguales para mujeres y varones mediante el sistema de permitir o restringir la obligatoriedad de su cumplimiento⁹. A diferencia de los varones, que estaban obligados a obedecer «toda la ley», las mujeres tan sólo estaban obligadas a obedecer las leyes que se referían específicamente a ellas. Las prerrogativas religiosas –tal como están atestiguadas en la tradición literaria del judaísmo– eran prerrogativas *para los varones*. El código sacerdotal de la *Torá* es un ejemplo llamativo de androcentrismo. En palabras de Jacob Neusner: «Según la concepción sacerdotal de lo que es la ‘vida santa’, las mujeres están excluidas de los centros de santidad. No pueden entrar en el significativo ámbito del culto, no pueden realizar el servicio divino, ni siquiera pueden participar en la liturgia»¹⁰. Hasta la propia estructura del templo de Jerusalén simbolizaba la subordinación de las mujeres. Cuatro atrios habían sido diseñados en forma concéntrica alrededor del santuario más interior, el Santo de los santos, a fin de asegurarle una protección máxima frente a la impureza. El atrio de los sacerdotes era contiguo al Lugar santo, a continuación estaba el atrio de los israelitas (varones) y, a continuación de éste, el atrio de las mujeres. El único atrio aún más alejado del Santo de los santos era el de los gentiles¹¹.

Como ya hemos constatado, el signo de pertenencia a la alianza es la primera ley que excluye a las mujeres del mundo público de los varones, en el que se incluye el ámbito del culto. La ley religiosa se dirige sólo a los varones y, como ha señalado Phyllis Bird, sólo ellos tenían la obligación de participar en las tres grandes peregrinaciones festivas, que eran los actos religiosos comunitarios más importantes de Israel¹².

9. R. S. Kraemer, *Blessings*, 105.

10. J. Neusner, *Women in the System of Mishnah: Conservative Judaism* 33 (1980) 2-13.

11. J. D. G. Dunn, *The Parting of the Ways*, Trinity Press International, Philadelphia 1991, 39.

12. P. Bird, *Images of Women*, 54.

Las mujeres también sufrían «imposibilidades religiosas» en virtud de unas normas de pureza que les prohibían la actividad cultural en aquellas circunstancias generadoras de impureza, como por ejemplo la menstruación o el parto.

La *Misná*, una compilación judía de enseñanza oral compuesta en el siglo II d.C., imagina al Israel ideal como un pueblo de sacerdotes separado de las demás naciones. Al igual que la *Torá*, muchas de sus instrucciones conciernen a las mujeres. Con un carácter más prescriptivo que descriptivo, la *Misná* ofrece una visión sintética de la forma como deberían vivir las mujeres según el parecer de, al menos, un grupo de varones judíos –los rabinos– del siglo II. No es una fuente histórica para el judaísmo real de la época ni para el de un tiempo anterior, tampoco para la vida real de las mujeres judías. Sabemos, sin embargo, que los rabinos consideraban que su enseñanza acerca de las mujeres y la práctica de la ley estaba fundamentada en la *Torá*. Apoyándose en el trabajo de Judith Romney Wegner, Sheila Briggs ofrece una caracterización acertada de la perspectiva misnaica: «La *Misná* estaba interesada en establecer una taxonomía de las mujeres determinada y limitada por una única consideración: la relación de las mujeres con los varones, especialmente en lo que se refiere a su sexualidad y actividad reproductiva»¹³.

Es más, según la opinión de los rabinos, sólo tres preceptos de la *Torá* obligaban a las mujeres judías¹⁴. Los tres

13. S. Briggs, *Galatians*, en E. Schüssler Fiorenza, *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary* II, Crossroad, New York 1994, 232.

14. Judith Romney Wegner trata sobre las prescripciones y exenciones rabínicas a las mujeres en *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford University Press, New York 1988, 6; 10-13; 146; 150. Wegner trata el carácter ideal y prescriptivo de la *Misná* en la p. 4. Las mujeres judías no estaban obligadas a cumplir las exigencias legales asociadas a tiempos precisos, debido a que su cumplimiento podía interferir con sus obligaciones domésticas. La exención no es un regalo, sino una exclusión. Establece un foso entre las esferas pública y privada. A las mujeres se les negaba la obligación –privilegio– de estudiar la ley, excluyéndolas por tanto de una importante dimensión del culto religioso así como de la posibilidad de ejercer funciones públicas, como la de juzgar. Cf. también J. R. Wegner, *Women*,

preceptos que incumbían especialmente a las mujeres eran: separar una porción de la masa del pan (*jalá*) para ofrecerla al sacerdote, encender las velas del sábado y cumplir las leyes de la pureza familiar. Los demás mandamientos cuyo cumplimiento debía tener lugar en tiempos específicos no eran obligatorios para las mujeres, presumiblemente porque podrían interferir con sus deberes domésticos.

Los rabinos que editaron la *Misná* extrajeron de la *Torá* lo que parecía una conclusión obvia: «Dios excluye a las mujeres de los ritos del culto porque éstos pertenecen al ámbito de las actividades masculinas»¹⁵. La *Torá* proporcionaba las bases de la posición misnaica, según la cual «las mujeres simplemente no contaban como miembros de pleno derecho de la comunidad. Los menores, esclavos e incluso los extranjeros (prosélitos) podían mejorar y hasta llegar a superar las situaciones de desventaja que les impedían ser considerados israelitas de pleno derecho; pero para la mujer tal cosa era imposible»¹⁶. Las mujeres israelitas no sólo tenían un estatus inferior al de los varones israelitas, sino también al de los varones prosélitos que habían adquirido la condición de israelitas por conversión. Esta situación, probablemente vigente en el judaísmo mesiánico de Palestina, difería de modo significativo de la de las mujeres grecorromanas de la época.

Las mujeres y varones gentiles que se convertían íntegramente en prosélitos *se convertían* en mujeres y varones

judíos. Esta afiliación al pueblo de Israel tenía un carácter no sólo religioso, sino también cívico y político. Una vez comprometidos con la ley de la alianza, estaban obligados a asumir la totalidad del estilo de vida judío¹⁷. Como mujeres y varones que eran, su forma de observar la ley se ajustaba a la diferenciación de géneros establecida por los dictados de dicha ley. Para los seguidores de Jesús que eran también observantes de la ley, la práctica inclusiva de las asambleas de la diáspora —una práctica que no reconocía diferencias de género— debía resultar escandalosa o incluso libertina.

Las mujeres grecorromanas

La conversión al judaísmo por parte de mujeres se produce sobre todo en un momento y en un contexto de la historia social grecorromana marcados por cambios en las costumbres femeninas. Aunque el modelo jerárquico de la familia patriarcal helenística estaba profundamente arraigado en las leyes y las costumbres, en la práctica existían oportunidades para que las mujeres cuestionaran el sometimiento a dicho modelo, por no decir que algunas lo rechazaban por completo¹⁸. Así, los historiadores del mundo antiguo señalan la emergencia de lo que se ha denominado la «nueva» mujer y la «nueva» esposa. En los últimos tiempos de la república y los primeros del imperio, la nueva esposa se caracterizaba por

17. J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, Westminster, Louisville 1990, 194. Aunque es cierto que los prosélitos completos asumían la identidad judía al afiliarse al pueblo de Israel y estaban obligados a cumplir los mandamientos de la *Torá*, su estatus no estaba libre de ambigüedades, cf. S. J. D. Cohen, *Crossing the Boundary and Becoming a Jew: Harvard Theological Review* 82 (1989) 13-33; Id., *Conversion to Judaism in Historical Perspective: From Biblical Israel to Post-biblical Judaism: Conservative Judaism* 36 (1983) 31-45. Sobre las mujeres conversas al judaísmo, cf. H. H. Rowley, *From Moses to Qumran: Studies in the Old Testament*, Lutterworth Press, London 1963, 211-235.

18. W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven 1983.

en G. Wigoder (ed.), *The Encyclopedia of Judaism*, Macmillan, New York 1989, 732-734, y J. Neusner, *Women in the System of Mishnah*, 9. Como señala Neusner, los tratados de la *Misná* están «muy alejados de la vida cotidiana» (p. 3); por ejemplo, una de sus partes está dedicada al templo, aunque el templo ya no existe. Es preciso tener cuidado para no confundir fuentes literarias (*Torá, Misná*) con fuentes históricas. La *Misná* es un escrito postbíblico usualmente datado a finales del siglo II. H. L. Strack y G. Stemmerger analizan la problemática de su datación en *Introduction to the Talmud and Midrash*, Fortress Press, Minneapolis 1992, 119-166.

15. J. R. Wegner, *Chattel or Person?*, 147. Sobre la *Torá* como fuente de autoridad, cf. 12.

16. *Ibid.*, 150. Sobre la posición inferior de las mujeres israelitas respecto a los prosélitos varones, cf. 14-15.

«dedicarse a la vida social, relegando sus responsabilidades familiares, entre las que se incluía la compleja tarea de gestionar el hogar»¹⁹. Las nuevas costumbres sociales adoptadas por al menos algunas mujeres del siglo I d.C. comportaban relaciones sexuales ilícitas que violaban las normas vigentes de la fidelidad matrimonial y la castidad²⁰.

En la Grecia clásica y durante el periodo helenista, las mujeres no aparecían normalmente en público. Los ámbitos público y privado de la sociedad grecorromana estaban estrictamente delimitados en relación con los géneros. La esfera pública era el área de la actividad masculina; la esfera privada era el espacio de la actividad femenina. Las funciones directivas de las mujeres quedaban confinadas al mundo doméstico²¹. Las mujeres del siglo I, sin embargo, sí se mostraban en el espacio público. Mediante su dedicación a actividades ajenas al hogar –el comercio y los pleitos, por ejem-

19. B. W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2001. Sobre las «nuevas» mujeres romanas que rompían las normas convencionales en la esfera de la vida sexual, cf. 21-31. Las pruebas literarias provienen de escritores, poetas y autores de teatro contemporáneos, así como de la legislación introducida contra dicho tipo de conducta por Augusto (p. 22). La primera parte del estudio de Winter reconstruye el contexto social de las mujeres que participaban en el movimiento cristiano y los roles que asumieron en él. La participación de las mujeres romanas en la esfera pública, por ejemplo, habría facilitado la posibilidad de que las mujeres cristianas contribuyeran a las tareas misioneras (como es el caso de las nombradas en Rom 16) en Corintio, Roma y otros lugares (p. 173). Cf., por ejemplo, la comparación que hace el autor entre Julia Teodora y Febe (p. 194-199).

20. El emperador Augusto consideraba estas actividades tan peligrosas que promulgó un nuevo conjunto de leyes para combatir las. Desterró de forma permanente a su hija Julia a causa de su comportamiento promiscuo. Según Winter, Julia y su círculo «actuaban según el prototipo más extremo de la nueva mujer romana», y, como cuenta el biógrafo romano Suetonio, «no dejó por realizar ningún acto de extravagancia o de lujuria» (B. W. Winter, *Roman Wives*, 29). Algunas mujeres casadas de la alta sociedad incluso se registraron y actuaron como prostitutas, identificándose de este modo con un colectivo que estaba dispensado de cumplir la legislación de Augusto.

21. K. J. Torjesen, *Reconstruction of Women's Early Christian History*, en E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary* I, Crossroad, New York 1994, 304.

plo— «mujeres con importantes medios económicos podían alcanzar rango de magistradas y tener influencia política»²². Esto vale tanto para las mujeres de Oriente como para las de Occidente. En la región de Jonia, en Asia Menor, una mujer llamada File, de la ciudad de Priene, fue la primera mujer que ejerció el cargo de magistrada. Algunas mujeres eran expertas en leyes y actuaban como asesoras legales, haciéndose cargo ellas mismas de los pleitos y la defensa ante los tribunales. Carfania, la esposa de un senador, se defendió a sí misma en un juicio. Una mujer llamada Claudia Metrodora ejerció por dos veces la más elevada magistratura en la ciudad de Quíos. Además, como señala Winter, fue sacerdotisa vitalicia del culto imperial y «desempeñó un cargo religioso de gran prestigio en la mayor confederación Jonia. Fue una mujer poderosa en el dominio público»²³.

Los ejemplos de mujeres económicamente independientes y con actividades empresariales son abundantes. El análisis de 170 tablillas enceradas, descubiertas cerca de Pompeya, revela una participación de las mujeres en los negocios similar a la de los varones²⁴. Ellas estaban presentes en el mundo del comercio y de la manufactura. Lidia, la empresaria «que procedía de Tiátira y se dedicaba al comercio de la púrpura» es un conocido ejemplo del Nuevo Testamento (Hch 16, 15)²⁵. Su adhesión al movimiento de Jesús fue resultado de una de-

22. B. W. Winter, *Roman Wives*, 38.

23. *Ibid.*, 182. Sobre las mujeres en los tribunales, cf. 174-179. El caso de Cafarnia se trata en p. 177; el de File, en p. 181 y el de Junia Tedora en p. 183-191. El historiador J. Rive llama la atención sobre la importancia de las inscripciones para la reconstrucción de la historia de las mujeres antiguas: «La importancia de las mujeres en la vida cívica es otro de los aspectos del mundo antiguo que se conoce casi exclusivamente gracias a las inscripciones, ya que las fuentes literarias y legales presentan a las mujeres como personajes casi siempre relegados a la vida privada» (p. 181). Las inscripciones oficiales ofrecen un registro de los cargos públicos desempeñados por mujeres.

24. *Ibid.*, 175. Winter cita el importante artículo de Jane Gardner, *Women in Business Life*.

25. W. A. Meeks, *The First Urban Christians*, 24.

cisión independiente. En el texto no se menciona que tuviera marido. Éste es también el caso de muchas otras mujeres a las que aluden directa o indirectamente los escritores del Nuevo Testamento. Algunas mujeres empleaban su dinero en proyectos de gran escala, como la financiación de edificios públicos. Una mujer llamada Eumaquia, por ejemplo, pagó la construcción de un gran edificio en Pompeya con el dinero obtenido en la producción de ladrillos, y otra, llamada Mami, edificó el templo dedicado al genio de Augusto. En las inscripciones de las magistraturas y cargos públicos encontramos juntos nombres de mujeres y de varones.

Además de por sus compromisos financieros, las mujeres participaban en el ámbito público como miembros de asociaciones. Dado que, como ha señalado Meeks, apenas hay indicios de que existieran asociaciones exclusivamente femeninas, las asociaciones de las que formaban parte las mujeres debían ser las mismas que las de los varones. Mujeres y varones eran miembros con iguales derechos y deberes en la colonia judía de Elefantina, una isla en el Nilo. En Egipto, las mujeres judías gozaban de todos los derechos que la legislación del país otorgaba a las mujeres, se alistaban en unidades militares y contribuían a los fondos del templo²⁶.

También había estrategias de carácter más teórico para justificar la igualdad entre mujeres y varones. Schüssler Fiorenza menciona la adopción por parte de los estoicos del epigrama cínico atribuido a Antístenes: «La virtud es la misma para el varón que para la mujer», y del filósofo estoico griego Cleantes (siglo III a.C.): «Se dice que escribió un libro sobre el tema»²⁷. El filósofo romano Musonio Rufo (30-100 d.C.) planteó abiertamente la pregunta siguiente: «¿Deberían

26. Acerca de esta colonia judía asentada en Elefantina, puede consultarse la obra de E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1987, 109.

27. Cf. W. A. Meeks, *The First Urban Christians*, 23, donde se cita a Diógenes Laercio 6, 2 y 7, 175.

las mujeres estudiar filosofía?», y defendió la tesis de que tanto las mujeres como los varones necesitan estudiar lo que enseñan los filósofos sobre las virtudes cardinales²⁸. También abogó por que las mujeres estudiaran las virtudes como una forma de acceder a la comprensión de las cualidades propias de la buena esposa. Según este pensador, es importante que la mujer conozca la «ciencia de vivir» (la filosofía) para poder ser, por ejemplo, una buena gestora del hogar, capaz de prever sus necesidades y de dirigir a los esclavos domésticos. Musonio trata de la manera en que cada una de las virtudes cardinales –autocontrol, justicia y valor– resulta efectivamente relevante en la vida femenina. Su apropiación de las virtudes incrementa el valor de la mujer como colaboradora de su esposo. Musonio también insiste en que las hijas deben ser educadas de la misma forma que los hijos, amén de que la virtud es importante en la vida, tanto para unas como para otros –al varón le sirve para ser un buen ciudadano y a la mujer para administrar bien el hogar–²⁹. Ambos, hijos e hijas, deben estudiar filosofía, por ser el medio a través del cual los seres humanos alcanzan la virtud. Musonio defiende incluso la igualdad de hombres y mujeres en lo que se refiere a la ética sexual. Así como se espera que la esposa no tenga relaciones sexuales con su esclavo, tampoco debe tenerlas el marido con su esclava. A la pregunta: «¿Cuál es el fin principal del matrimonio?», Musonio señala el valor de la compañía perfecta y del amor entre el marido y la mujer.

28. B. W. Winter, *Roman Wives*, 62. Sobre el estudio de la virtud, las cualidades de la buena esposa y las consecuencias de todo ello para su marido, cf. 63-65. Cf. la opinión de los detractores en p. 67. Winter señala que también Cleantes (231 a.C.) y Diógenes Laercio (siglo III a.C.) mantuvieron que la virtud era igual para varones y mujeres. Séneca también creía que las mujeres eran iguales a los varones (*Ad Marciam*, 16, 1). Winter remite a C. E. Manning, *Seneca and Stoics on the Equality of the Sexes*: *Mnemosyne Ser.* 4/26 (1973) 170-177.

29. *Ibid.*, 66-68 en relación con la educación de las hijas. En relación con las tesis de Musonio acerca de la igualdad en las relaciones sexuales y en el matrimonio, cf. 70-71.

Para algunos, el peligro era que el estudio de la filosofía pudiera hacer a las mujeres testarudas y arrogantes. Podrían incluso descuidar sus hogares y dedicarse a pasar el tiempo con los varones. También al liberal Musonio le preocupaba que las «nuevas» esposas estuvieran «abandonando sus hogares para asistir a los *symposia* filosóficos, así como el carácter competitivo de sus conversaciones con los sofistas y los otros convidados»³⁰. No todos los escritores conocidos eran personas de mente abierta. En sus *Sátiras*, el poeta romano Juvenal reconoce la amenaza que una mujer educada, con capacidad para dominar la conversación durante la cena, suponía personalmente para él. Al mismo tiempo, nos revela algunas de las cosas que las mujeres estaban haciendo realmente:

No permitas a la esposa reclinada contigo en la mesa que se dirija a ti con un estilo retórico; no le dejes que te lance silogismos bien contruidos en tono altisonante; no le permitas que conozca toda la historia. Procura que haya cosas en sus lecturas que no pueda comprender. Odio a la mujer que se dedica a consultar y estudiar los tratados de gramática de Polemón, que se atiene a todas las reglas y leyes del discurso correcto, que con celo de anticuario cita versos que yo jamás oí, y que corrige a sus amigas ignorantes cuando cometen faltas de expresión en las que ningún varón repararía: que al menos su marido pueda decir sus solecismos en paz³¹.

Para terminar, se sabe que las funciones de las mujeres en el culto público estaban establecidas por la tradición³². Los cultos oficiales romanos se organizaban a través de *collegia*,

30. *Ibid.*, 114. Winter señala que los *symposia* y las cenas sociales se celebraban en casas particulares, precisamente el mismo ámbito en el que también la Iglesia primitiva celebraba sus reuniones. Observa que la preocupación expresada por Pablo en relación con el comportamiento y el desorden provocado por las mujeres durante el culto en 1 Cor 11–14 tiene puntos en común con las discusiones en torno a las mujeres de los tratados filosóficos (p. 115).

31. *Ibid.*, 14. Juvenal, *Sátiras*, 6, 448-456.

32. En relación con las mujeres griegas y romanas, sigo a K. J. Torjesen, *Reconstruction*, 294-295.

el más importante de los cuales era el *collegium* de las vírgenes vestales. Había mujeres que oficiaban como sacerdotisas en varios templos y gozaban de derechos que normalmente eran exclusivos de los ciudadanos varones, como el de otorgar propiedades en testamento o el de representarse a sí mismas en los tribunales. «La amplia participación de las mujeres en los ritos religiosos, tanto en Grecia como en Roma, demuestra que el género no era un obstáculo para asumir funciones de liderazgo religioso»³³. La siguiente oración dirigida a Isis menciona la igualdad entre los géneros: «Tú has hecho a la mujer igual de poderosa que el varón»³⁴.

Las mujeres judías en la diáspora

Algunas inscripciones y otros datos sugieren que las mujeres judías podían llegar a tener posiciones sociales relativamente elevadas y respetadas en las sinagogas de la diáspora. Sin embargo, los testimonios literarios no parecen concordar con esta caracterización. De hecho, muchos estudiosos entienden que los datos apuntan en la dirección opuesta. Tal Ilan califica las actitudes rabínicas hacia las mujeres como hostiles y tacha a la *Misná* de misógina³⁵. Las fuentes rabínicas, escribe Ross Shepard Kraemer, «han inducido a muchos especialistas a pensar que las mujeres judías llevaban una existencia limitada y reclusa, y que estaban excluidas de gran parte de la rica vida ritual practicada por los varones judíos, especialmente del estudio de la *Torá* [...]. Los datos de la diáspora grecorromana sugieren, sin embargo, que al menos algunas mujeres judías sí tuvieron papeles activos

33. *Ibid.*, 295.

34. W. A. Meeks, *First Urban Christians*, 25.

35. T. Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, 37. Sobre el desarrollo del poder rabínico tras la guerra judeorromana (67-70 d.C.), cf. H. C. Kee-E. M. Meyers-J. Rogerson-A. Saldarini (eds.), *The Cambridge Companion to the Bible*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 419-421.

–religiosos, sociales, económicos e incluso políticos– en la vida pública de las comunidades judías»³⁶.

Es en este contexto en el que Shaye Cohen distingue entre el *judaismo legislado* y *judaismo practicado*. En relación con esta distinción, Elisabeth Schüssler Fiorenza señala a su vez que «los cánones formales de las leyes patriarcales codificadas son generalmente más restrictivos que las interacciones y relaciones concretas entre mujeres y varones, y la realidad social que gobiernan»³⁷.

Los datos arqueológicos demuestran que en el contexto vital de las mujeres judías se daba una variedad considerable de roles, prácticas y situaciones sociales. De forma específica, dichos datos indican también que, en los tres primeros siglos de nuestra era, algunas mujeres judías participaron activamente en la construcción y mantenimiento de sinagogas³⁸. Como defienden Bernadette Brooten y Shaye Cohen, los títulos sinagogaes reflejan que las mujeres habían accedido a roles de liderazgo y protagonismo independientemente de sus maridos³⁹. Lo que todavía se debate entre los especialistas es si algunos de estos títulos tenían, tanto para varones como para mujeres, un carácter honorífico⁴⁰. Sin embargo,

36. R. S. Kraemer, *Blessings*, 93.

37. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 108-109.

38. Sobre la sinagoga del siglo I, cf. H. C. Kee, *Defining the First-Century C.E. Synagogue: Problems and Progress*, en H. C. Kee-L. H. Cohick (eds.), *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*, Trinity Press International, Harrisburg 1999, 7-26. El concepto de sinagoga como edificio refleja el desarrollo de la institución en los siglos II y III. La palabra *synágo-gē* significa «asamblea», «reunión», «comunidad», y *synago* significa «reunir». Según Kee, las sinagogas del siglo I eran simplemente eso, asambleas reunidas con fines sociales, políticos, militares y religiosos. Era una institución social y religiosa, no una estructura física. Las reuniones tenían lugar en casas privadas, lo mismo que sucedía en el caso de la *ekklesia* cristiana.

39. Cf. B. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, Scholars Press, Atlanta 1982, 150; y S. J. D. Cohen, *Women in the Synagogues of Antiquity*: *Conservative Judaism* 34 (1980) 23-29.

40. Cf. T. Rajak-D. Noy, *Archisynagōgoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Roman Synagogue*: *Journal of Religious Studies* 83 (1993) 75-93. Agradezco a Carolyn Osiek la información sobre esta fuente.

tanto Brooten como Cohen creen que las inscripciones ofrecen pruebas de que las mujeres podían ejercer el cargo de presidentas de la sinagoga, *archisynagōgos*, de forma efectiva, y no sólo honorífica. El presidente de la sinagoga tenía la responsabilidad fundamental de «supervisar el servicio religioso; más específicamente, de decidir quién debía leer la Biblia, dirigir las oraciones y pronunciar el sermón»⁴¹. Una escasa o nula separación entre los géneros parece haber caracterizado el culto sinagoga de la diáspora. En el grupo mixto de terapeutas, la comunidad ascética judía de los sabios, las mujeres participaban al igual que los varones en el culto comunitario y en el estudio de la *Torá*.

El éxito del proselitismo judío entre las mujeres gentiles de la diáspora es también un fenómeno bien documentado. Las fuentes antiguas, como por ejemplo Josefo, mencionan con frecuencia la atracción de las mujeres hacia el judaísmo. La mayoría de «los temerosos de Dios», gentiles que se identificaban estrechamente con el pueblo de Israel sin llegar a convertirse completamente, eran mujeres⁴². Las comunidades judías debían resultar ámbitos relativamente familiares para las mujeres gentiles, pues, como escribe Louis Feldman, «la prominencia de las mujeres en las comunidades judías de Asia Menor [...] está en armonía con la cultura de Anatolia, donde las mujeres jugaban un papel importante en la vida religiosa y civil»⁴³.

41. S. J. D. Cohen, *Women*, 24-25. El siguiente ejemplo referente a las comunidades de terapeutas (varones y mujeres) está extraído de E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 215-216.

42. E. Stegemann-W. Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 257. Sobre las conversas al judaísmo, cf., por ejemplo, H. H. Rowley, *From Moses to Qumran*, 211-235; B. Brooten, *Women Leaders*, 144-147; S. J. D. Cohen, *Conversion to Judaism*, 31-45; Id., *Crossing*, 13-33; R. S. Kraemer, *Blessings*, 106, 121-123, y J. M. Lieu, *The Attraction of Women in/to Early Judaism and Christianity: Gender and the Politics of Conversion*: *Journal for the Study of the New Testament* 72 (1998) 16-19.

43. L. H. Feldman, *Jewish Proselytism*, en H. W. Attridge-G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Wayne State University Press,

El proselitismo judío y las conversiones de mujeres gentiles no finalizaron con el siglo I, sino que continuaron hasta que una ley promulgada por el emperador en el año 339 prohibió la actividad misionera judía bajo pena de muerte⁴⁴. Nos podemos hacer una idea del éxito del proselitismo judío por las duras palabras de Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla en el siglo IV, oponente acérrimo de los judíos, quien hacía recaer sobre los maridos cristianos la responsabilidad de impedir que sus esposas fueran a las sinagogas⁴⁵.

Las mujeres prosélitas en las comunidades paulinas

Las referencias de Pablo a personajes bíblicos en *Gálatas* presuponen una audiencia ya familiarizada con las prácticas y las Escrituras judías. Para que las mujeres y varones gentiles pudieran considerar autoritativa la referencia de Pablo a la fe de Abrahán (Gal 3, 6ss) y encontrar sentido en la alegría de Sara y Agar (Gal 4, 21-31), era necesario que ya conocieran y valoraran la historia de Israel, bien a través de su propia enseñanza, bien a través de una relación previa con sinagogas de la diáspora. Aunque lo primero es verosímil, también lo es lo segundo. Parece haber sido frecuente que gentiles ya introducidos en el medio judío se sintieran ulteriormente atraídos por diversas formas de mesianismo judío, incluida la de Pablo⁴⁶. A juicio de Alan Segal, el proselitismo

Detroit 1992, 376 y 407. Anatolia, o lo que es lo mismo, Asia Menor, tiene diversas regiones, entre ellas la Galacia norte y la Galacia sur. En relación con las mujeres, Feldman cita a A. T. Kraabel, *Judaism in Western Asia Minor under the Roman Empire, with a Preliminary Study of the Jewish Community of Sardis, Lydia*, Harvard Ph.D. dissertation, 1998, 149-154.

44. B. Brooten, *Women Leaders*, 146.

45. L. H. Feldman, *Jewish Proselytism*, 393; cf. también M. C. Boys, *Has God Only One Blessing? Judaism as a Source of Christian Self-Understanding*, Paulist Press, New York 2000, 55-56.

46. Citando a Cicerón VII, 6 y a Josefo, *Bell. II*, 463, Dunn afirma que la adopción de costumbres judías y la participación en las sinagogas por

mo de los seguidores de Jesús encontró su mejor audiencia en las sinagogas de la diáspora, entre los temerosos de Dios y los semi-prosélitos⁴⁷.

Si los creyentes gálatas procedían del contexto de la sinagoga, entonces también debían estar familiarizados con las diferencias básicas que distinguían el estilo de vida judío en Palestina y en la diáspora. Como ya hemos visto, ciertos datos sugieren un protagonismo de líderes laicos, en general, y de mujeres, en particular, en las sinagogas de la diáspora. En Palestina, sin embargo, los rabinos jugaban un papel central en la vida religiosa y la tendencia a interpretar de forma estricta la ley se asociaba al fariseísmo palestinese, tendencia que difícilmente encontraría forma de dar cabida a los papeles asumidos por las mujeres de la diáspora. La disputa que surge dentro del movimiento de Jesús entre Pablo y los otros evangelizadores refleja las diferentes posiciones judías existentes en relación con la interpretación de la ley, los papeles de las mujeres en el culto religioso y otras materias, diferencias que separaban el judaísmo de Palestina y el de la diáspora. Al igual que sucedía en las sinagogas de la diáspora donde no había rabinos, en las asambleas paulinas eran las mujeres y los varones laicos quienes dirigían la oración y leían las Escrituras.

Pablo no fue el primero en promover la participación y el liderazgo de las mujeres en el movimiento de Jesús. La implicación de las mujeres había tenido su punto culminante en un periodo anterior al ministerio del apóstol. Según Ekkehard y Wolfgang Stegemann, «desde sus mismos inicios y en todas las ciudades del imperio romano, las mujeres formaron

parte de muchos gentiles está bien atestiguada (J. D. G. Dunn, *Galatians*, 129; Id., *The Parting of the Ways*, 125-133).

47. A. F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University Press, Cambridge 1986, 98. Segal trata este tema de forma más extensa en su obra *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven 1990, 117-149.

parte de las comunidades de creyentes en Cristo. Si se hace caso a la versión de los *Hechos de los apóstoles*, las mujeres formaron parte del núcleo constitutivo de las comunidades»⁴⁸. Patterson propone *EvTom* 114 como prueba, perteneciente a la tradición de dichos, de que hubo mujeres entre los discípulos de Jesús. Considera que el liderazgo de las mujeres en las asambleas de la diáspora refleja la continuidad dada por Pablo al radicalismo social que caracterizó al movimiento primitivo⁴⁹. Otros datos, externos al movimiento, sugieren que las mujeres fueron incluso los principales agentes a la hora de extender el cristianismo en sus inicios. MacDonald ha llamado la atención sobre el hecho de que las mujeres aparezcan de forma relevante en las críticas de los no cristianos contra el cristianismo primitivo. Celso, un intelectual pagano del siglo II, utiliza la estrategia bien conocida de denigrar a los grupos religiosos nuevos «subrayando la atracción y el efecto corruptor que ejercen sobre las mujeres»⁵⁰.

Aunque Pablo no se refiere nunca a la predicación de Jesús sobre la *basileia*, la emancipación practicada en las comunidades paulinas encarna de forma muy real su contenido. La relevancia de las mujeres en las asambleas de la diáspora, tanto por lo que se refiere a la participación como al liderazgo, está también reflejada en otras cartas de Pablo⁵¹. Las mujeres son presentadas como miembros activos y líderes de las iglesias domésticas (Afia, en Flp 1, 1-2; Prisca, en 1 Cor 16, 19; Lidia, en Hch 16, 15). Prisca recibe el título de *synergos* (colaboradora, misionera), que indica una función igual a la de Pablo, pero ejercida de forma in-

48. E. Stegemann-W. Stegemann, *The Jesus Movement*, 389.

49. S. J. Patterson, *Paul and the Jesus Tradition: It is Time for Another Look*: Harvard Theological Review 84 (1991) 33-35.

50. M. Y. MacDonald, *Was Celso Right? The Role of Women in the Expansion of Early Christianity*, en D. L. Balch-C. Osiek, *Early Christian Families in Context*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, 158.

51. Cf. E. Schüssler Fiorenza, «The Early Christian Movement: Equality in the Power of the Spirit», en *In Memory of Her*, 160-204.

dependiente, no bajo su autoridad. Otro número considerable de mujeres sin título aparecen en Rom 16⁵². A Febe se le aplican tres designaciones significativas: hermana, *diakonos* (diaconisa, misionera encargada de la predicación y la enseñanza) y *protasis* (dirigente, presidenta). No hay indicio alguno de que el título *diaconos* tenga connotaciones distintas según se aplique a Febe o a Timoteo (1 Tes 3, 2). Junia es una *apostolos* (apóstol). Pablo utiliza el verbo griego *kopiaō* para caracterizar tanto su propio trabajo de evangelización y enseñanza como el de María, Trifena, Trifosa y Persis.

Si, como sugiere Elisabeth A. Castelli, se lee la referencia a Febe en Rom 16 sin el presupuesto androcéntrico de que las mujeres estaban excluidas del liderazgo, la autoridad detentada por esta mujer resulta evidente en el modo como Pablo la recomienda. La descripción que Castelli hace de Febe señala algunas posibles características de la situación general de las mujeres gentiles en las asambleas paulinas, en concreto su independencia respecto a miembros varones de sus propias familias y la integración de su identidad social en la asamblea religiosa con la que se han comprometido:

Si además reparamos en que a Febe no se la relaciona con ningún padre, esposo, hermano o tutor —un silencio sorprendente en la descripción que de ella ofrece el texto— podemos asumir con bastante seguridad que Febe vivía y actuaba de forma independiente, al margen de las relaciones legales que básicamente tipificaban la situación de la mujer en términos de su relación con los varones de la familia. El hecho de que sólo una vez se la caracterice con un término familiar —«nuestra hermana»— sugiere que su identidad social estaba plenamente integrada en su nueva familia cristiana⁵³.

52. Castelli aborda las cuestiones de los títulos, de la autenticidad de Rom 16 y de su ubicación dentro de la Carta a los romanos (E. A. Castellani, *Romanos*, en E. Schüssler Fiorenza [ed.], *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary* II, Crossroad, New York 1994, 276-280). Castelli considera que Rom 16 es «parte integral del extenso texto de *Romanos*» (p. 276). 53. *Ibid.*, 278-279.

¿Tenían las mujeres funciones de dirección en las asambleas gálatas? ¿Era la suya una participación independiente, basada en su propia conversión y decisión? ¿Habían integrado sus identidades en estos nuevos grupos? No es posible responder sí o no apoyándonos sólo en el argumento del silencio. No obstante, el presupuesto de la consistencia nos permite pensar que, probablemente, los rasgos característicos de las otras comunidades paulinas estuvieron también presentes en las asambleas gálatas. Así, aunque Pablo suele utilizar términos familiares asociados a la casa patriarcal, sabemos que la *ekklêsia* encarnada en esas comunidades carecía de la estructura social jerárquica característica de la institución doméstica antigua⁵⁴. Este rasgo indica por sí mismo que el «lugar» ocupado en ella por las mujeres era diferente al presupuesto por la norma social. Lo mismo se infiere del hecho de que la condición necesaria para pertenecer al «círculo de los que Dios acepta» –la fe en Jesús– es neutral en relación con la división sexual de las personas, así como de la «indiferencia respecto al género» expresada por el rito único de iniciación, común a mujeres y varones⁵⁵. Aunque la pregunta por la existencia de mujeres líderes en las asambleas gálatas sigue abierta, la hipótesis de que las mujeres y los varones «entraban» a formar parte de las comunidades y «permanecían» en ellas en igualdad de condiciones parece razonable.

La igualdad de todos los miembros de la *ekklêsia* era algo intrínseco a la verdad del evangelio (Gal 2, 5.14)⁵⁶. Se funda-

54. E. Stegemann-W. Stegemann, *The Jesus Movement*, 280. Sobre la expresión «indiferente al género», que utilizaré más adelante, cf. 397.

55. «Pablo afirma que la fe en Jesús es lo que ahora define al círculo de aquellos a quienes Dios acepta» (L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, 89).

56. Como ya hemos indicado en el capítulo 1, la expresión «verdad del evangelio» significa para Pablo que los gentiles *qua gentiles* pueden acceder igualmente a la salvación –pertenecer a la alianza– sin necesidad de convertirse en judíos. Pablo consideraba probada dicha posición por el hecho de que los gentiles habían recibido el Espíritu de Dios en respuesta a su fe (cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 457-458). Esta idea es

mentaba, primeramente, sobre la experiencia igualitaria de una iniciación ritual común, y era ulteriormente profundizada al ser ratificada por los dones del Espíritu. Entendemos que este carácter carismático, propio de las asambleas paulinas situadas fuera de la tierra de Israel, es uno de los rasgos fundamentales que diferencian al movimiento de Jesús en la diáspora del movimiento de Jesús en Palestina. James Dunn insiste en que, para Pablo, la experiencia del Espíritu de Dios no es pietismo individual, sino una experiencia que se produce siempre dentro del contexto comunitario: «En el corazón de las reuniones celebradas por los creyentes de las iglesias de la misión paulina estaba la experiencia compartida del Espíritu de Dios»⁵⁷. Creada en virtud de esta experiencia carismática de todos y cada uno de los creyentes, la asamblea se sostenía también gracias a ella. Mujeres y varones recibían por igual los dones espirituales de sabiduría, conocimiento, capacidad de sanar por la fe, hacer milagros, profecía, discernimiento de espíritus, lenguas y capacidad de interpretar lenguas, como «manifestaciones del Espíritu [dadas] para el bien de todos» (1 Cor 12, 4-11). Estos dones espirituales, indiferentes al género, constituían la base de la igualdad carismática de la asamblea. La realidad fundante de la unidad social a la que Pablo se refiere cuando habla de los creyentes hechos «uno en Cristo» no era sino esta experiencia religiosa, cualitativamente compartida por mujeres y varones.

un elemento central del pensamiento paulino que todos los comentaristas tratan de forma habitual (cf., por ejemplo, H. D. Betz, *Galatians*, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia 1979, 28-29; J. D. G. Dunn, *Galatians*, 127; C. Roetzel, *Paul: The Man and the Myth*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 121-125).

57. J. C. G. Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, SCM Press, London 1975 (reimpresión: Eerdmans 1997), 260. Acerca del carácter corporativo de la experiencia religiosa, cf. especialmente el capítulo 9, «The Body of Christ–The Consciousness of Community», 259-300. En particular, los puntos desarrollados en los párrafos que siguen están extraídos de las páginas 260-263.

Aunque los términos usados por Pablo y sus comentaristas son masculinos —«cada miembro tiene su propio don»— resulta evidente que entre los miembros de las asambleas de la diáspora se incluían también mujeres y que los dones del Espíritu eran otorgados a ellas en la misma medida que a los varones. Como subraya Larry Hurtado, «Gal 3, 38 deja claro que las mujeres y los varones creyentes entraban a formar parte del grupo como hijos y herederos en igualdad de condiciones»⁵⁸. Al referirse a este rasgo de las comunidades paulinas, Ekkehard y Wolfgang Stegemann señalan de modo explícito la cuestión del género: «Parece que esta indiferencia respecto al género por lo que se refiere al liderazgo espiritual de las comunidades deriva de la igualdad carismática de los varones y mujeres creyentes en Cristo, la cual tenía su expresión social en el bautismo. Así pues, el elemento carismático era fuente de igualdad»⁵⁹.

El punto subrayado por ambos Stegemann tiene su importancia: es la experiencia de *Dios* lo que fundamenta el igualitarismo de las asambleas. Por contundentes que fueran los argumentos de sus oponentes, basados en la autoridad de la Escritura, la tesis de Pablo los combatía apoyándose en la misma condición de posibilidad de la Escritura, a saber, la experiencia religiosa de Dios.

El igualitarismo de la comunidad refleja la naturaleza de la redención, entendida como restauración de la creación. Como defiende Krister Stendahl, la expresión «ya no hay distinción entre mujer y varón», de Gal 3, 28, debe escribirse entrecomillada, como una cita, para indicar que se refiere a Gn 1, 27. Significa que «la división más primaria en la creación de Dios, la que se da entre el varón y la mujer, ha quedado superada»⁶⁰. Por medio de Cristo, la dicotomía en-

tre el varón y la mujer ha sido rebasada y una nueva unidad ha sido creada, una unidad que no es sólo «discernible a los ojos de la fe, *sino que se hace manifiesta en las dimensiones sociales de la Iglesia*»⁶¹. La cuestión que suele plantearse en torno al tema de Pablo y las mujeres es hasta qué punto mantuvo una opinión consistente sobre ellas y en qué medida su concepción de la igualdad entre mujeres y varones fue auténticamente liberadora. Mi argumento evita estas cuestiones para centrarse, siguiendo a Stendahl, en la realidad social de la asamblea. Las comunidades mesiánicas de la diáspora se caracterizaban por la *ausencia de diferencias* entre sus miembros, tanto en la iniciación como en la participación y el liderazgo. La insistencia de los evangelizadores palestinos en la *diferencia* era un ataque directo no sólo contra Pablo, sino también contra el tipo de asambleas que Pablo había establecido.

En un lamento que se convierte en crítica, Pablo escribe: «¡bais corriendo bien, ¿quién se os cruzó en el camino para que os apartarais de la verdad?» (Gal 5, 7). La «verdad» a la que aquí se refiere Pablo es la «verdad del evangelio» (Gal 2, 5.14), la inclusión de los gentiles en la alianza divina. Ahora bien, la aceptación de Dios no se dirigía al conjunto abstracto de los «gentiles», sino a *mujeres y varones* concretos. Las nuevas relaciones entre los géneros debían ser, pues, parte intrínseca de esta aceptación y de su acreditación por los dones del Espíritu. La igualdad redentora supera el pecado de la desigualdad impuesto por las estructuras y relaciones patriarcales. Peter Lampe afirma que la igualdad entre todos los miembros de la congregación era «parte de la realidad social construida por la primera generación cristiana, al menos en las iglesias paulinas»⁶². En respuesta a San-

58. L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 106, n. 67.

59. E. Stegemann-W. Stegemann, *The Jesus Movement*, 397.

60. K. Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, Fortress Press, Philadelphia 1966, 32.

61. *Ibid.*, 33; cursiva añadida.

62. P. Lampe, *The Language of Equality in Early Christian House Churches: A Constructivist Approach*, en D. L. Balch-C. Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context*, 78.

ders, Krister Stendahl insiste en la realidad social implícita en el lenguaje paulino de la «unidad en Cristo»:

Creo que no estamos de acuerdo sobre Gal 3, 38 [...]. Me parece una simplificación peligrosa decir que la unidad en Cristo de judíos y gentiles, esclavos y libres, varones y mujeres sólo se refiere a la «igualdad en el acceso a la salvación dentro del cuerpo de los salvados, y no con aspectos sociales, étnicos o de otro tipo». Yo subrayaría, más bien, que Pablo se dirige aquí a la problemática específica de la situación gálata, recalando que la unidad en Cristo tiene consecuencias reales para la vida en común de los cristianos judíos y gentiles⁶³.

Ahora bien, en estas comunidades exclusivamente gentiles, la «vida en común» es básicamente «vida en común de mujeres y varones». La tesis de Stendahl relativa a las consecuencias sociales de la unidad en Cristo debe extenderse de forma explícita al contexto del género.

Así pues, la verdad del evangelio no es una mera *idea*, sino una acción performativa. *Actuar de forma coherente con la verdad del evangelio* es encarnar esta igualdad en la vida de todos y cada uno de los miembros de la asamblea. Los cristianos gálatas estaban «corriendo bien», estaban viviendo esta igualdad, pero ahora algunos o todos han abandonado. Y esto, según da a entender Pablo con bastante contundencia, se debe a la interferencia causada por la predicación de los partidarios de la circuncisión. ¿Quién os ha retraído de vivir esta igualdad que habíais proclamado redentora?

La amenaza a las mujeres gálatas

Aunque desde hace tiempo todo el mundo da por supuesto que las asambleas paulinas incluían mujeres, hasta fechas recientes raramente se han hecho estudios sobre sus

63. K. Stendahl, *A Response*: Union Seminary Quarterly Review 33 (1978) 189.

circunstancias específicas y los papeles que desempeñaban. Los métodos bíblicos y teológicos feministas han puesto de relieve la participación activa e incluso notable de las mujeres en estas comunidades, pero en las etapas iniciales de su aplicación a la investigación histórica también fueron responsables de introducir una forma nueva de ideología de la sustitución, a saber, aquella que opone el movimiento emancipador de Jesús al judaísmo patriarcal. Como todas las otras formas que ha revestido la ideología cristiana de la sustitución, también ésta es históricamente inexacta. La objeción a dicha interpretación planteada por Bernadette Brooten ha hecho cambiar los presupuestos de las estudiosas cristianas feministas: «La información epigráfica relativa a mujeres judías en puestos de liderazgo indica que el liderazgo femenino no puede considerarse una desviación innovadora del cristianismo primitivo respecto al judaísmo»⁶⁴. La participación y liderazgo de las mujeres judías y gentiles en las comunidades mesiánicas judías de la diáspora no es algo excepcional en relación con las prácticas de las sinagogas de la diáspora, sino que está en continuidad con ellas. Schüssler Fiorenza completa el argumento de Brooten afirmando que la implicación de las mujeres en el movimiento de Jesús no fue un fenómeno que surgiera de forma repentina, sino como continuación y validación escatológica de una práctica que las mujeres judías habían ya asumido en las sinagogas de la diáspora y que se encuentra en paralelo con la asunción de ciertos roles por parte de las mujeres en un contexto más amplio del mundo social⁶⁵.

¿Acaso era la recién descubierta libertad femenina, que se hacía accesible en el orden social, en los nuevos cultos religiosos, en el judaísmo de la diáspora, en las comunidades

64. B. Brooten, *Women Leaders*, 150; cf. también, T. Ilan, *Integrating Women in Second Temple History*, 33.

65. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 106. Sobre las mujeres en Asia Menor, cf. 249-250.

de creyentes en Jesús, lo que «avivaba [...] las invectivas de los oponentes»?⁶⁶ Hay casos análogos. Refiriéndose a la *Misná*, Ross Kraemer se pregunta si la posterior perspectiva rabínica tal vez estaría reflejando un *punto de vista minoritario*, polémicamente diseñado para contrarrestar o neutralizar el *punto de vista predominante*, es decir, un punto de vista ya asumido por el judaísmo de la diáspora, donde las mujeres tenían funciones y obligaciones importantes como miembros de las sinagogas. Kramer hace notar que «con mucha frecuencia, la intensificación de las prescripciones contra las mujeres responde a la realidad de una autonomía y una autoridad femenina en desarrollo»⁶⁷. Semejante dinámica es similar a la que encontrábamos en la polémica cristiana contra los judíos. Robert Wilken observa que «la virulencia que manifiesta el antisemitismo cristiano es un signo de la vitalidad del judaísmo en el imperio tardío»⁶⁸. ¿No es acaso posible que la predicación de la circuncisión hubiera sido «diseñada con el fin de neutralizar la vitalidad de las mujeres gentiles» en las asambleas gálatas?

En este conflictivo contexto, ¿qué habría significado para las mujeres gentiles que formaban parte de las asambleas gálatas la adopción de ese «estilo total de vida» que proponían los predicadores de la circuncisión? Estos querían convertir a las mujeres y los varones gentiles atraídos a la salvación de Cristo en prosélitos integrales. Su forma de entender la pertenencia a Israel estaba determinada por la teología del nomismo de la alianza. A diferencia de Pablo, su experiencia de Jesús resucitado no había llegado a suscitar una forma diferente de concebir la «entrada» y la «permanencia» de los gentiles en el Israel escatológico. Tampoco Santiago, el hermano del Señor, pensaba que la muerte y resurrección de Je-

66. W. A. Meeks, *The Firsts Urban Christians*, 25.

67. R. S. Kraemer, *Blessings*, 100.

68. R. L. Wilken, *Judaism in Roman and Christian Society: Journal of Religion* 47 (1967) 327-328.

sús conllevara que las obras de la ley habían dejado de ser necesarias.

¿Qué cambiaría en la realidad social de las asambleas gálatas si se llegase a aceptar la circuncisión como requisito para la pertenencia? Aunque la reconstrucción histórica de la situación no deja de ser hipotética, podemos considerar algunos cambios como muy probables, aunque no completamente seguros:

La diferenciación entre los géneros determinaría:

- los rituales de iniciación
- las condiciones para ser miembro pleno de la asamblea
- la observancia de la ley
- la participación y el estatus de las personas en la asamblea
- el acceso al liderazgo.

Las relaciones entre varones y mujeres serían:

- jerárquicas
- determinadas por los privilegios masculinos.

La *ekklesia* se caracterizaría por:

- las diferencias de estatus entre sus miembros
- las restricciones en la participación y el liderazgo
- la ausencia de igualdad redentora y carismática
- la separación por géneros y las desiguales entre ellos.

Todas estas consecuencias de largo alcance habrían acompañado al signo de la circuncisión. Los evangelizadores que exigían de las mujeres y los varones gentiles el cumplimiento total de la ley esperaban inducir cambios radicales en las relaciones entre los miembros dentro de las asambleas gálatas, así como en la propia estructura de las mismas.

Por la información que tenemos sobre Antioquía, sabemos hasta qué punto la libre interacción social entre judíos y gentiles resultaba aborrecible para aquellos seguidores de Jesús que seguían considerando normativa la ley. ¿No es, pues, plausible que estos conservadores judíos seguidores de Jesús, para quienes dicha forma de interacción antioquena resultaba tan repudiable, se sintieran igualmente disgustados

—o más disgustados si cabe— por la igualdad redentora y carismática entre mujeres y varones expresada y vivida en las asambleas gálatas?

Si no hay duda de que, desde el primer momento, la libre interacción social entre judíos y gentiles había sido motivo de división entre los judíos mesiánicos, más problemática habría sido todavía la libre interacción social entre mujeres y varones. Para empeorar la tensa situación, al menos desde la perspectiva de los visitantes, la mayor parte de las mujeres mencionadas por su nombre en las cartas paulinas parecen no tener marido. Para un varón teológicamente conservador, perteneciente a una cultura patriarcal, esta circunstancia habría sido poco tranquilizadora. «En una cultura que define a todos los individuos libres mediante su vinculación con un varón (marido, padre, hijo), el hecho de que en nuestras fuentes predomine la ausencia de tal relación no puede considerarse un dato insignificante»⁶⁹.

Que Pablo prometiera a los *varones* gentiles igualdad de participación en la alianza era una cosa. Pero extender dicha igualdad a las *mujeres* gentiles habría sido considerado por muchos varones judíos el colmo de los colmos. Seguramente, la aceptación indistinta de mujeres y varones sin obligación de vivir según ordenaba la *Torá* era algo aborrecible para los evangelizadores de Palestina y una de las razones principales de su actividad proselitista en las asambleas. No necesitamos suponerlos sospechosos de legalismo ni culpables de buscar la justificación por las obras, para concederles esa seriedad con que las personas suelen asumir como normativas y queridas por los dioses las construcciones de su propio mundo cultural⁷⁰. Con mucha probabilidad considerarían a Pablo —y a las comunidades que había fundado—

69. *Ibid.*, 390.

70. Recordemos que, según Sanders, tales presupuestos reflejan un error sistemático de comprensión por parte de la tradición cristiana (cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 233).

una amenaza real e importante para la identidad judía. En el contexto de unas reflexiones sobre la forma de entender Pablo la inclusión de los gentiles, Calvin Roetzel comenta: «El estatus reservado para los elegidos de Israel se estaba poniendo a disposición de los paganos. No es de extrañar que algunos consideraran tal cosa como algo escandaloso»⁷¹. Pero quizás el escándalo era aún más grave. El estatus y las prerrogativas reservados para los *varones elegidos* de Israel se estaban proponiendo para las *mujeres paganas*.

Una vez valorado el grado en que la aceptación de la circuncisión y las obras de la ley cambiaría la realidad social de las asambleas para configurarla de acuerdo con la visión del mundo construida por la *Torá*, la consideración del motivo de esta empresa proselitista en dichas asambleas carismáticas sugiere nuevas cuestiones.

¿Pensaban estos otros misioneros judíos que la libre interacción entre mujeres y varones en Galacia era igual de inaceptable que la libre interacción entre judíos y gentiles en Antioquía? ¿Es posible que su oposición a la igualdad entre «judío y gentil» fuera, más específicamente, una oposición a la igualdad entre *varones judíos* y *mujeres gentiles*? ¿Creían, quizás, que la «plena participación» de las mujeres en las asambleas de la diáspora —¡nada menos que mujeres *paganas*!— significaba la pérdida segura de la salvación? ¿Consideraban el privilegio masculino como un aspecto inviolable de la fidelidad a la alianza?

En caso afirmativo, la naturaleza y consecuencias globales de la respuesta de Pablo empezarían a hacerse transparentes. El contenido de la «verdad del evangelio» se encuentra perfectamente insertado en la confesión bautismal: es el desenmascaramiento del pecado oculto en cualquier diferenciación excluyente y la devolución de la dignidad de ser persona a quienes la discriminación religiosa, de clase y de gé-

71. C. Roetzel, *Paul*, 122.

nero han convertido en no-personas. Al aludir al rito bautismal para expresar la igualdad redentora experimentada por las mujeres y los varones gálatas, Pablo se dirige directamente tanto a quienes la ponían en peligro como a quienes veían amenazada su pertenencia a la asamblea: «*Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús*» (Gal 3, 28).

Nuestro argumento parte de un hecho simple e incontestable. Los oponentes de Pablo insistían en que un signo específicamente masculino había de convertirse en requisito para mostrar la pertenencia a unas asambleas de la diáspora donde la inclusión e igualdad de géneros estaba fundamentada en la experiencia de la conversión religiosa, en un rito común de iniciación y en la dispensación, indiferente al género, de los dones del Espíritu. La aceptación de la circuncisión habría tenido con toda seguridad un impacto profundo en la realidad social de estas asambleas. En primer lugar, habría restringido la plena participación de las mujeres y, en segundo lugar, habría dividido a los miembros según su género en dos esferas desiguales. Pablo hace converger todas sus energías en una respuesta con la que intenta animar a estas asambleas para que rechacen semejante requisito de inclusión y eviten sus efectos.

Con frecuencia el argumento de Pablo es descrito como una defensa de la participación igualitaria en la alianza del gentil en cuanto gentil y del judío. Ahora bien, los gentiles cuyo estatus se veía más seriamente amenazado por el punto de vista teológicamente conservador de los evangelizadores judíos eran las mujeres. Para ser precisos, pues, debemos decir que lo que realmente estaba defendiendo Pablo era la igualdad de las mujeres gentiles en cuanto mujeres gentiles en las asambleas gálatas.

La *Carta a los gálatas* de Pablo ha sido considerada con frecuencia como la carta magna de la libertad cristiana. Sin embargo, por una de esas habituales ironías profundas de la historia, las interpretaciones de *Gálatas* lo que realmente han hecho ha sido oscurecer la amplitud y radicalidad de la visión defendida por el apóstol, alterando su significado para justificar con ella formas de control religioso, intolerancia respecto a otras creencias, y privilegios masculinos. En este estudio he argumentado que reconstruir el marco de interpretación de *Gálatas* exige un esfuerzo concreto por liberarse de toda una maraña de errores históricos, exegéticos y teológicos relativos a la situación gálata y a la carta de Pablo. También he argumentado que un marco adecuado de interpretación debe abordar explícitamente la función social de la ley en relación con el género y ser capaz de describir la manera como las mujeres gentiles habrían sido afectadas por la propuesta de los oponentes de Pablo. Ello supone una innovación respecto a anteriores aproximaciones a la carta y, además, una ampliación del conjunto de ideas con las que la investigación contemporánea ha abordado el conflicto que ella refleja. El marco propuesto nos permite relacionar procesos culturales pertenecientes al ámbito más amplio del helenismo con aspectos específicos de los papeles asumidos por las mujeres en el judaísmo de la diáspora. Éstos, a su vez, sirven para contextualizar los papeles desempeñados por las mujeres en las asambleas paulinas, los rasgos particulares de la

eclesiología carismática de las comunidades, y las prácticas y tendencias sociales igualitarias que fueron cuestionadas por los predicadores de la circuncisión. El argumento teológico de Pablo sobre la igualdad defendía el tipo de asamblea que él había establecido frente a las transformaciones que se promovían desde esa otra forma más conservadora de entender la pertenencia y la participación comunitaria¹.

Reconstruir la disputa gálata mediante el análisis de género no sólo revela un evangelio paulino más pleno, concreto y radical, sino que también pone de manifiesto su clara oposición 1) al nomismo de la alianza practicado por los predicadores de la circuncisión; 2) al androcentrismo de la propia carta, así como al de sus numerosas interpretaciones posteriores; 3) a la comprensión de los orígenes cristianos en los términos de la teología de la sustitución; 4) a una eclesiología mutilada que no permite la participación plena de todos los cristianos en la comunidad.

La problemática femenina está ausente de forma evidente en la tradición exegética. Una razón es que los intérpretes han hecho de Pablo el «centro» de interés de todas sus cartas, de modo que el resto de actores, especialmente aquellos que son casi invisibles como las mujeres, palidecen al lado de la personalidad de Pablo, de sus dramáticas experiencias, su visión teológica del mundo, su sentimiento de urgencia y su compromiso radical con Cristo. Pero existen otras causas, y en este capítulo exploramos su razón de ser y sus consecuencias actuales en la comprensión de la carta, en el proceso de su interpretación y en la comunidad cristiana.

1. La idea de que *Gálatas* trata de algún modo sobre mujeres no es considerada habitualmente en las lecturas que se suelen hacer de la carta. A diferencia de la mayoría de los comentaristas, el que realiza Sheila Briggs, *Galatians*, en E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, Crossroad, New York 1994, vol. 2, 218-236, trata el tema de las mujeres. Refiriéndose a la fórmula bautismal, escribe: «No está inserta en un argumento a favor de la igualdad de las mujeres, sino que sirve al interés predominante de Pablo, a saber, mostrar la incompatibilidad del cumplimiento de la ley con la fidelidad al evangelio cristiano» (220).

El elocuente silencio de Pablo sobre las mujeres

Las asambleas gálatas incluían mujeres y varones a quienes el mensaje de Pablo había fascinado y cambiado sus vidas. Si, como hemos defendido, el estatus y los roles asumidos por las mujeres eran un elemento central del conflicto gálata, ¿por qué Pablo no lo reconoce de forma explícita?

Esta pregunta suele responderse con dos observaciones bastante comunes acerca de *Gálatas*: la primera es que Pablo no se dirige directamente a mujeres; la segunda es que no dice nada sobre ellas. Pero ninguna de las dos observaciones es exacta. Pablo escribe a *todos* los miembros de las asambleas gálatas. Lo que dice en la carta va dirigido tanto a mujeres como a varones. Su uso de términos masculinos –hermanos, hijos– es inclusivo, similar al que hoy hacemos de la palabra «humanidad». Admitimos que la carta nada dice acerca de las mujeres, pero este silencio no es sino el reflejo de la cultura patriarcal y androcéntrica donde se ha originado. El principio interpretativo aplicable es, según la formulación de Elisabeth Schüssler Fiorenza, que «podemos asumir, de forma general y a menos que se demuestre lo contrario, que el lenguaje androcéntrico del Nuevo Testamento incluye a las mujeres»². Cuando Pablo subraya el carácter inclusivo de la aceptación y salvación de Dios está hablando también a mujeres, no sólo a varones. Las *mujeres* son justificadas por su fe en Cristo (Gal 2, 16), son hijas de Dios por su fe (Gal 3, 26) y han recibido el Espíritu (Gal 3, 2). Ciertamente no aparecen explícitamente mencionadas en la pregunta: «¿Recibisteis el Espíritu?» (Gal 3, 2), pero tampoco los varones. Mujeres hay entre aquellas personas «amigas» (Gal 4, 12s) a quienes Pablo implora que se mantengan en la carrera.

Por tanto, todas las referencias de Pablo se dirigen a mujeres y varones, excepto una. Pablo dirige su amonestación

2. E. Schüssler Fiorenza, *Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches*: Union Seminary Quarterly Review 33 (1978) 155.

más dura a quienes se han dejado atraer por el mensaje de la circuncisión. Esta vez se dirige claramente sólo a *varones*: «Soy yo, Pablo, el que os lo digo: si os circuncidáis, Cristo no os servirá de nada» (Gal 5, 2). ¿Por qué? ¿Acaso porque la circuncisión señala el privilegio de la elección de Israel? O, lo que es igualmente cierto, ¿tal vez porque habría introducido el privilegio masculino en unas comunidades donde la redención había sido experimentada precisamente como ausencia de prerrogativas masculinas? Unas comunidades donde las distinciones más determinantes en el mundo antiguo, las que privilegiaban al *judío* frente al gentil, al *amo* frente al esclavo, al *varón* frente a la mujer, ya no tienen valor alguno para la salvación ni para Dios.

La pregunta relevante en relación con las mujeres no es: «¿Qué dice Pablo sobre las mujeres?», sino: «¿Qué consecuencias habría acarreado el mensaje de la circuncisión para ellas?». No obstante, la pregunta sigue siendo desconcertante. Si hubiera habido consecuencias especialmente significativas para las mujeres gentiles, ¿por qué Pablo no se dirige a ellas de forma directa? Las razones pudieron ser múltiples, pero existe un factor que es responsable, al menos en parte, de este desconcierto: la perspectiva androcéntrica de la carta, de la tradición y de la investigación contemporánea.

En los textos androcéntricos los varones están situados en el centro de la realidad, mientras que las mujeres aparecen casi siempre –algunas veces con nombre, la mayor parte sin él– en la periferia del relato. En una caracterización que podría referirse también al Nuevo Testamento, Phyllis Bird ha descrito la Biblia hebrea como «un ‘libro de varones’, en el que las mujeres aparecen la mayor parte de las veces en calidad de simples acompañantes de los mismos, sólo relevantes en el contexto de las actividades masculinas»³. Lo más fre-

cuente, en ambos testamentos, es que la mujer no aparezca en absoluto. Sin embargo, uno de los principios exegéticos actualmente aceptados por la comunidad de investigadores es que la invisibilidad *literaria* de las mujeres no es indicio de su ausencia *histórica*⁴. Insistiendo en este punto, Schüssler Fiorenza ha resumido lo que debería ser un criterio interpretativo fundamental del historiador: «En vez de entender los textos como un reflejo adecuado de la realidad sobre la que hablan, deberíamos buscar en ellos las claves y alusiones retóricas que delatan la realidad sobre la que callan»⁵.

Dado que en los textos androcéntricos la invisibilidad de las mujeres no es una excepción, sino la norma, el hecho de que Pablo las deje invisibles no es algo que por sí mismo merezca especial atención. De ello no puede deducirse, por ejemplo, que el conflicto gálata no tenga nada que ver con mujeres. En Corinto, las mujeres profetisas eran motivo de inquietud para Pablo y, por tanto, aparecen claramente visibles en su *Primera carta a los corintios*. Sin embargo, en Galacia el problema de Pablo no son las mujeres. Con quienes está molesto es con los varones que están a punto de abandonar la igualdad carismática que un día abrazaron: «De nuevo lo afirmo tajantemente: Todo aquél que se deje circuncidar, queda obligado a cumplir enteramente la ley. Los que tratáis de alcanzar la salvación mediante la ley, os separáis de Cristo, perdéis la gracia» (Gal 5, 3-4).

Por otro lado, las personas implicadas conocían las diferentes consecuencias sociales que las dos condiciones para la pertenencia –la fe en Cristo y las obras de la ley– tendrían para las mujeres. Con más o menos detalle, todo el mundo sabría al menos que la *Torá* separaba al justo del pecador, al

4. Sobre los textos androcéntricos y la realidad histórica, cf. E. Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals: A Feminist Ekklesiology of Liberation*, Crossroad, New York 1993, 41-60.

5. Id., *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1984, 112. Cf. también x-xi y 15-22.

3. P. Bird, *Images of Women in the Old Testament*, en R. Radford Rutherford, *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, New York 1974, 41.

puro del impuro, al de dentro del de fuera, al varón de la mujer. Que la *Torá* creaba esferas separadas y desiguales para los géneros es algo que se hace evidente en cuanto se intenta responder a esta cuestión: ¿A quiénes señalaba el signo de la circuncisión como miembros plenos de la alianza?

Hasta hace poco, todos los intérpretes de Pablo, tanto exegetas como teólogos, han sido varones. Sus intereses estaban centrados normalmente en la figura de Pablo como teólogo: ¿Qué entendía Pablo por fe?, ¿y por justificación?, ¿y por vivir en el Espíritu? El conflicto histórico servía únicamente como trasfondo de una lucha heroica —entendida como lucha entre judaísmo y cristianismo— sobre conceptos doctrinales. La imagen evocada por los términos *judío* y *gentil* era masculina, lo que dificultaba plantear siquiera la pregunta de qué pensaban las mujeres gentiles sobre el mensaje de la circuncisión. El androcentrismo de la tradición exegetica y teológica bloqueaba eficazmente la aprehensión de algo muy básico: que el término *gentil* denota también a *mujeres*.

El lenguaje androcéntrico gramaticalmente es inclusivo, pero el lenguaje específico de los varones es excluyente. El lenguaje androcéntrico de Pablo ha sido interpretado habitualmente como si fuera un lenguaje específicamente masculino, contribuyendo a escamotear todavía más la presencia de las mujeres en las asambleas gálatas.

Las imágenes creadas por el lenguaje son factores decisivos en la reconstrucción que espontáneamente hacemos de la realidad histórica. A las palabras masculinas se las suele hacer corresponder imágenes masculinas, y es difícil que sea de otro modo. *Hombre* sugiere la imagen de un varón. Lo mismo ocurre con los pronombres: *él* es un varón. En ocasiones, las imágenes ejercen una influencia más poderosa que las propias palabras. Los teólogos cristianos repiten de forma rutinaria que «Dios no tiene género» y, a continuación, con la misma rutina, le aplican palabras masculinas que refuerzan la imagen de Dios como varón. «Ver a Dios como varón» tie-

ne, por así decir, más peso que las explicaciones técnicas del significado de la palabra «Dios».

De forma similar, el uso exclusivo de un lenguaje específicamente masculino hace que resulte difícil «visualizar» las comunidades paulinas como comunidades que practicaban la inclusión de géneros. De este modo, en sus comentarios a *Gálatas* tanto los exegetas como los teólogos hablan, por ejemplo, del «hombre de fe», de los cristianos como «hombres espirituales», de la gracia como «acción de Dios en el hombre» y del «hombre que habla en estado de inspiración». De forma análoga, utilizando frases tales como «la circuncisión definía la identidad judía», los especialistas hablan de la comunidad judía como si fuera exclusivamente masculina. Asimismo, los comentaristas hablan de «los gálatas», «los gentiles», «los gentiles conversos» y los «creyentes gálatas» como de aquellos «que tenían que aceptar la circuncisión».

La utilización de un lenguaje específicamente masculino hace que se pase por alto el hecho de que semejantes designaciones —gálatas, gentiles, conversos, creyentes— se refieren tanto a *mujeres* como a varones. La identificación de los miembros de las asambleas paulinas únicamente con varones disminuye la probabilidad de que se lleguen a plantear preguntas relativas a la posición de las mujeres gentiles en el conflicto sobre la circuncisión. Este uso exclusivamente masculino de los términos no constituye un mero rasgo estilístico de los escritores premodernos. Lo encontramos también de forma generalizada en la investigación especializada contemporánea, como ponen de manifiesto estos ejemplos:

Los gálatas son varones:

- los *gálatas* decidieron hacerse circuncidar
- los *gálatas* no deben someterse a la circuncisión.

Los gentiles son varones:

- algunos judíos cristianos sólo habrían permitido la entrada de *gentiles* en la comunidad mediante el rito de la circuncisión

- los apóstoles que dirigían la Iglesia de Jerusalén habían ya acordado que *los creyentes gentiles no necesitaban circuncidarse*
- su oposición a la circuncisión no se debía a que fuera moralmente inadecuada para los gentiles
- para que *los gentiles pudieran hacerse miembros* del pueblo de Dios era necesario que cumplieran los mandamientos de la ley, *tales como la circuncisión*
- los gentiles podían acudir al servicio sinagoga *sin estar circuncidados*.

Los creyentes son varones:

- sería natural que los *creyentes gentiles* dedujeran de su lectura de la Biblia hebrea que *la circuncisión era una exigencia para todos los creyentes*
- querían persuadir a los *creyentes gálatas de que era necesario que aceptaran la circuncisión*.

Los conversos son varones:

- los misioneros fueron a completar la transformación de los convertidos por Pablo en herederos de Abrahán *mediante la circuncisión*
- la misión cristiana se contaba entre las que no exigían *la circuncisión a sus conversos*
- sus conversos sabían por las Escrituras judías que las promesas bíblicas se cumplirían para los hijos de Abrahán, y que *uno se convertía en tal mediante la circuncisión*.

Cuestionar la lectura doctrinal de Pablo

A lo largo de la tradición, los estudiosos de Pablo han estado seguros de al menos una cosa: él se había convertido del judaísmo al cristianismo. Sus duras palabras contra la ley parecían confirmar la inferioridad de una religión de la ley. Su mensaje sobre la justificación por la fe en Cristo parecía confirmar la superioridad de una religión de la gracia. Los exegetas deducían de Pablo no sólo que Dios había igualado a los gentiles con los judíos, sino que estos habían sido reemplazados por los gentiles en la alianza con Dios. *Gálatas* era

un texto especialmente importante para la doctrina paulina de la justificación⁶. Así, se hacía pasar al pensamiento paulino por el filtro ideológico de la teología dominante de la sustitución, generando descripciones de «la ley judía como ‘letra muerta’ y del judaísmo como ‘formalismo estrecho que pretende conseguir la autojustificación y méritos ante Dios’»⁷. El contraste paulino entre la «fe en Cristo» y las «obras de la ley» estaba en el corazón mismo de una «influyente tradición exegética que lo entendía como oposición entre el don divino de la gracia y la autorrealización humana»⁸.

Con frecuencia, los comentaristas modernos han seguido pensando dentro de ese antiguo marco doctrinal. Para unos intérpretes que asumen el predominio masculino como parte del orden de la creación, el hecho de que la circuncisión señale un privilegio masculino es un dato que merece muy

6. Cf. el breve resumen histórico de J. C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Fortress Press, Philadelphia 1989, 11-15, que abarca desde la obra de Ferdinand Christian Baur (1831) hasta Ernst Käsemann (1971). Beker observa que «hoy se reconoce ampliamente que el pensamiento de Pablo no puede ser reducido a un núcleo doctrinal sistemático» (p. 14). A continuación describe las múltiples formas en que los exegetas contemporáneos han creído en su momento identificar el núcleo del pensamiento paulino. Por su parte, Beker describe el «centro coherente» del pensamiento de Pablo como «una estructura simbólica en la que una experiencia primordial (la vocación de Pablo) ha sido encarnada de forma particular en un lenguaje [...]. Para Pablo, este lenguaje es el del judaísmo apocalíptico dentro del cual vivió y pensó» (p. 15-16).

7. *Ibid.*, 340. Estos juicios recogen esencialmente la posición de Julius Wellhausen y de una «forma popular de interpretar el judaísmo muy extendida en la denominada corriente exegética de Weber-Bossuet-Schürer, la cual pervirtió muchas generaciones de especialistas cristianos en judaísmo». Beker observa que uno de los grandes méritos de E. P. Sanders en *Paul and Palestinian Judaism* es haber conseguido «destruir de una vez por todas este sesgo anti-judío de la investigación especializada» (p. 340). Ciertamente, éste era el propósito del propio Sanders. Sin embargo, la escucha de cualquier emisora evangélica que trate sobre Pablo y la ley nos demuestra que, por desgracia, ese «de una vez por todas» de Beker es demasiado optimista y que no todo el mundo ha leído a Sanders y/o está de acuerdo con él.

8. P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, T & T Clark, Edinburgh 1996, 257. Borgen identifica esta posición con la de H. Schlier; se trata de una posición «formulada con toda su agudeza en la época de la Reforma y a la que aún se adhieren especialistas como Bultmann» (p. 257).

poca atención. El centro de su atención es la predicación de la circuncisión como reafirmación de un privilegio religioso. El marco doctrinal presupuesto no deja lugar para plantear cuestiones acerca de la dinámica social del conflicto en las asambleas y entre sus miembros.

Diversos desarrollos metodológicos de la investigación bíblica han cuestionado radicalmente la idoneidad de interpretar *Gálatas* como un tratado teológico. La atención de los estudiosos se ha reorientado hacia el contexto social de *Gálatas*: el judaísmo del Segundo templo, la relevancia política de las esperanzas escatológicas y las diferencias entre el movimiento de Jesús en Palestina y en la diáspora. «Después de Auschwitz» la interpretación doctrinal se haría sospechosa, pues los presupuestos de la ideología de la sustitución sobre los que se apoya serían fácilmente reconocibles. Por su parte, las investigadoras feministas han desenmascarado los presupuestos sociales y culturales de los escritores bíblicos y de sus posteriores intérpretes, y han articulado claves de lectura capaces de conectar los intereses del presente con los del pasado. En este sentido, Carolyn Osiek escribe: «Utilizar una hermenéutica feminista de liberación supone interpretar los textos con una perspectiva crítica frente a sus sesgos androcéntricos y patriarcales, sin rechazar el mensaje liberador que esa interpretación diferente y crítica puede revelar»⁹.

Cualquier reconstrucción histórica de *Gálatas* exige situar la carta en el ambiente social y religioso, plenamente judío, del judaísmo del Segundo templo, donde la cuestión de «qué hacer con los gentiles» encuentra su razón de ser. En el seno de un movimiento evangelizador judío que había captado numerosos adeptos entre las mujeres y los varones gentiles la cuestión no era académica. La amenaza de la tendencia conservadora sobre estos gentiles era grande. ¿Se iban a imponer diferentes formas de pertenencia en función

9. C. Osiek, *Philippians*, en E. Schüssler Fiorenza, *Searching the Scripture* II, Crossroad, New York 1994, 237.

del género? Como señala Schüssler Fiorenza, la cuestión nos exige «romper el silencio del texto y buscar las claves y alusiones retóricas que permiten entrever la realidad sobre la que callan las palabras escritas». El modelo androcéntrico para la historia del cristianismo primitivo debe ser cuestionado y debe proponerse un paradigma nuevo «que nos permita situar a las mujeres junto a los varones en el centro mismo de esa historia»¹⁰. Con esta finalidad, hemos interpretado *Gálatas* teniendo bien presentes en la mente los siguientes puntos:

- La predicación de Pablo motivó la conversión religiosa de mujeres y varones gentiles.
- Las mujeres y los varones entraban a formar parte de la asamblea religiosa de la misma manera.
- El ritual común del bautismo eliminaba el privilegio masculino.
- Las mujeres y varones gentiles recibían por igual los dones del Espíritu.
- Las comunidades se gobernaban mediante formas carismáticas de autoridad.
- La pertenencia, la participación y el liderazgo eran indiferentes al género.
- La igualdad entre los géneros era parte intrínseca de la experiencia de la redención.

Según Hans Dieter Betz, *Gálatas* es la respuesta de Pablo «al primer ataque radical del que fue objeto su evangelio por parte de cristianos»¹¹. La dureza de su polémica refleja la seriedad con la que se enfrentó a este ataque. Según Larry Hurtado, «parte de la indignación de Pablo se debe, probablemente, a que dichas personas habían violado su ámbito de responsabilidad»¹². Pablo creía que el Evangelio, tal como él

10. E. Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone*, 112.

11. H. D. Betz, *Galatians*, Fortress Press, Philadelphia 1979, 28.

12. L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, 164.

lo entendía –la inclusión de los gentiles como gentiles en el pueblo de Dios–, había sido aceptado en Jerusalén (Gal 2, 7-9). Aunque ciertamente había habido un apretón de manos ratificando el acuerdo de que «nosotros iríamos a los gentiles y ellos a los circuncisos» (Gal 2, 9), es probable, sin embargo, que la aceptación real de lo que Pablo llamaba la «verdad del evangelio» por parte de Santiago y de otros en Jerusalén fuera significativamente menor de lo que él asumía; sobre todo, quizás, cuando aquellos se percataron de las consecuencias de género que la inclusión de los gentiles tenía.

¿Qué pensaban los varones?

Las comunidades seguidoras de Jesús en Palestina y en la diáspora diferían en su forma de entender la relación entre la ley y el Cristo resucitado. Los cristianos de Jerusalén continuaron observando plenamente la ley, incluido el culto en el templo. Los de la diáspora no pueden ser caracterizados, por contraste, como no observantes, pero su forma de interpretar la ley era mucho más variada de lo que parece haber sido el caso entre los seguidores de Jesús residentes en la tierra de Israel. La tensión provocada por este estado de cosas ha quedado reflejada en el conflicto surgido en Antioquía a causa de la libre interacción social entre judíos y gentiles.

Para los evangelizadores que cuestionaban la posición del apóstol Pablo en Galacia, el punto problemático no era la libre interacción social entre judíos y gentiles. Existe un fuerte consenso entre los especialistas sobre la premisa de que las asambleas gálatas eran exclusivamente gentiles. No obstante, el problema podía continuar siendo el de la «interacción social libre», sólo que en este caso se trataría de la interacción entre mujeres y varones. Para quienes se sentían ofendidos por la realidad social expresada en la frase «ser uno en Cristo», la circuncisión ofrecía una solución.

¿Por qué los varones gentiles inicialmente atraídos por Pablo quedaban ahora seducidos por el mensaje de los otros evangelizadores? Los estudiosos proponen varias respuestas. «Los gentiles *anhelaban la seguridad moral que daba la ley judía* como guía para desenvolverse entre las inseguridades de la vida»¹³. «Pablo escribía a gentiles que ya estaban decididos a adoptar ciertas prácticas de la ley, *probablemente con el propósito de perfeccionar su fe*»¹⁴. La carta ofrece poca ayuda para juzgar cualquiera de estas dos posibilidades.

Podemos formular la cuestión de otra manera: ¿Por qué varones que habían sido atraídos a un movimiento judío de emancipación eran ahora seducidos por una concepción de la comunidad de la alianza que restringía la participación y volvía a diferenciar los papeles de mujeres y varones? ¿Por qué querían una *ekklēsia* que les confirmara a ellos como miembros plenos pero no a las mujeres? ¿Resentimiento? ¿Una identidad social precaria? ¿Pesar por haber descendido de nivel social? ¿Una conversión incompleta? Hans Dieter Betz señala un dato muy simple: «Extender la igualdad a las mujeres era tan difícil en ese tiempo como lo es ahora»¹⁵.

El grado de atracción que los oponentes de Pablo ejercían sobre los varones gálatas es incierto. Dada la clara evocación del privilegio masculino que suscita la circuncisión, es muy probable que la cuestión del género apareciera en el debate sobre su predicación en las asambleas gálatas.

En ausencia de circuncisión y de una práctica de la *Torá* que diferenciara a los géneros, «las mujeres –escribe Schüssler Fiorenza– se convertían en miembros plenos del pueblo de Dios con los mismos derechos y deberes que los demás»¹⁶. Esta autora pregunta si la igualdad subrayada por la procla-

13. H. D. Betz, *Galatians*, 8-9; cursiva añadida.

14. F. J. Matera, *Galatians in Perspective: Interpretation* 54/3 (2000) 233-245; 224; cursiva añadida.

15. H. D. Betz, *Galatians*, 3.

16. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1987, 210.

mación bautismal (Gal 3, 28) pudo eventualmente dar lugar al resentimiento. Semejante resentimiento resulta históricamente plausible, ya que Gal 3, 28 «se opone a la aceptación general de privilegios religiosos masculinos por parte de los griegos, romanos, persas y también de los judíos, en el siglo I d.C.»¹⁷. Schüssler Fiorenza da a entender, por tanto, que el resentimiento de los varones frente a la igualdad podría ser efecto de la pérdida de privilegios masculinos:

Así pues, para los varones, especialmente si eran ricos y poseían esclavos, la conversión y el bautismo en Cristo implicaba una ruptura mucho más radical con su anterior identidad social y religiosa que para las mujeres y los esclavos. Así como la declaración bautismal de Gal 3, 28 ofrecía a mujeres y esclavos una nueva visión religiosa de sí mismos, también negaba, dentro de la comunidad cristiana, todas las prerrogativas religiosas masculinas basadas en roles de género¹⁸.

La observación que hace John Barclay sobre la «precaria identidad social» de los varones gálatas sugiere una respuesta similar. Al convertirse, estos varones habían adoptado una nueva identidad social (Gal 3, 1; 2, 16), pero tras la marcha de Pablo tal identidad pudo haberse vuelto insegura. Según Alan Segal, la disonancia que sufría un gentil al entrar en este nuevo grupo religioso «era tan grande como la sufrida por Pablo o incluso mayor, pues probablemente implicaba una completa resocialización»¹⁹. Los predicadores visitantes les decían que los líderes de Jerusalén seguían observando plenamente la *Torá* y que, si querían pertenecer a Israel, debían adoptar el signo de los miembros de la alianza²⁰. Si aceptaban la circuncisión, dice Barclay:

17. *Ibid.*, 217.

18. *Ibid.*, 217-218.

19. A. F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University Press, Cambridge 1986, 115.

20. J. M. G. Barclay, *Obedying the Truth: Paul's Ethic in Galatians*, Fortress Press, Minneapolis 1988, 58-60.

Los gálatas también habrían podido regularizar su posición en relación con el resto de la sociedad de Galacia [...]. Haciéndose prosélitos podían esperar identificarse con las sinagogas locales y situarse de esta forma en una posición que al menos gozaba de mayor aceptación y reconocimiento sociales²¹.

PHEME PERKINS caracteriza el aspecto negativo de la conversión como una *transición descendente para los varones*:

La conversión modificaba el estatus social de mujeres y varones de formas diferentes. Para las mujeres, los dones de profecía y sabiduría inspiradas por el Espíritu conllevaban un ascenso de estatus social que de otro modo no habrían podido disfrutar. Para los varones, con la posible excepción de los esclavos y los pobres, el proceso se parecería más al del propio Pablo: una transición descendente desde una posición merecedora de cierta estima pública a otra inferior o despreciable. Esta transición descendente de los varones es particularmente visible en la descripción que hace Lucas de la comunidad de Corinto (Hch 18)²².

Schüssler Fiorenza plantea todavía una nueva cuestión al preguntar por qué las mujeres ricas como Febe se unían al movimiento de Jesús. Esta autora describe la transición entre la posición e influencia de las mujeres en la sociedad patriarcal y en el movimiento de Jesús como un proceso motivado por la «disonancia de estatus» que «probablemente sufrían aquellas mujeres que se unían al movimiento cristiano, fundaban iglesias domésticas y se convertían en miembros dirigentes de las mismas. La posibilidad de acceder al liderazgo en el movimiento misionero permitía a estas personas, que se veían social y políticamente marginadas a causa de su género, adquirir una nueva dignidad y estatus»²³.

21. *Ibid.*, 60.

22. P. Perkins, *Gnosticism and the New Testament*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 166.

23. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 183.

La dificultad puede también estar en la propia dinámica de la conversión. Como señala Wayne Meeks, el cambio propiciado por la conversión nunca es total. El proceso de resocialización «es simplemente incapaz de borrar las formas de pensar, sentir y valorar que formaban parte de la persona antes de que se iniciara el cambio. El grado en el que se produce dicho cambio variará de un individuo a otro, y tampoco todos los aspectos de la personalidad de cada uno serán afectados por la conversión de la misma manera»²⁴.

La identificación con las comunidades de creyentes en Cristo fundadas por Pablo habría traído consigo cambios importantes tanto en las relaciones con la propia familia y otras personas del entorno, como en la visión personal del mundo de cada creyente. Con la exigencia de que los creyentes entraran a formar parte de Israel a través del «proceso normal», se ofrecía a los gentiles varones una forma de recuperar estatus social, mientras que las mujeres se enfrentaban a la perspectiva de perder el suyo. ¿Cómo habrían reaccionado estas últimas? No podemos hablar por ellas. Pero sabemos que vivían en una región donde, como han demostrado Louis Feldman y Ross Kraemer, hubo cierto número de mujeres judías y grecorromanas que llegaron a ocupar posiciones relevantes en la vida religiosa y civil, y donde la militancia en movimientos de emancipación era algo que estaba dentro del abanico de posibilidades abiertas por la historia²⁵. El mensaje redentor de la «libertad en Cristo» predicado por Pablo había atraído a las mujeres gentiles hacia estos grupos. Atrapadas ahora entre visiones judías antagónicas sobre la realidad so-

cial de las asambleas escatológicas, se veían combatidas por los evangelizadores palestinos y por un evangelio diferente, anti-emancipatorio, que no sólo amenazaba su propio estatus en relación con los miembros varones, sino también la supervivencia de la igualdad carismática en la *ekklêsia*.

¿Deseaban los evangelizadores palestinos y los varones gentiles atraídos por su mensaje la recuperación de los privilegios masculinos y el restablecimiento de ámbitos distintos para los géneros? Resulta evidente que si hubieran aceptado la circuncisión habrían logrado ambas cosas. Desde el presupuesto, defendido por la nueva perspectiva, de que la controversia en cuestión versaba sobre la participación, tal deseo parece históricamente plausible. En cualquier caso, fuera cual fuera su motivación, el juicio de Pablo es severo: «Os habéis separado de Cristo, habéis perdido la gracia» (Gal 5, 4).

Un evangelio diferente

En relación a los visitantes, Hans Dieter Betz afirma que, «excepto por la exigencia de cumplir la *Torá* y aceptar la circuncisión, su ‘evangelio’ debe haber sido el mismo que el de Pablo»²⁶. La atención que merece la cuestión del género requiere que demos completamente la vuelta a la observación de Betz. Los *mundos sociales* creados por formas carismáticas de autoridad y por el nomismo de la alianza son radicalmente diferentes. Con la circuncisión, nada sería lo mismo y todo sería diferente en las asambleas galatas.

La posición palestina se basaba en la Escritura y en el amplio consenso existente entre los judíos acerca de cuáles debían ser los requisitos para la conversión de los gentiles al judaísmo. Santiago parece el representante de una línea dura en el debate sobre el lugar que debía ocupar la circuncisión y

26. H. D. Betz, *Galatians*, 7. Análogamente, J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Hendrickson, Peabody 1993, 9-11.

24. W. A. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, Westminster Press, Philadelphia 1986, 126.

25. R. S. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagan, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, New York 1992, 93. Cf. también L. H. Feldman, *Jewish Proselytism*, en H. W. Attridge-G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Wayne State University Press, Detroit 1992, 372-408; B. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, Scholars Press, Atlanta 1982.

el cumplimiento de la ley²⁷. La diferenciación entre los géneros es un aspecto esencial de la *Torá*. Una vez que hubieran sido señalados por la circuncisión en obediencia al primer mandamiento divino (Gn 17, 10), los varones se convertirían en miembros plenos de la comunidad de la alianza y adquirirían el privilegio de estar obligados a cumplir toda la ley²⁸. Así pues, la exhortación a aceptar la circuncisión era, simultáneamente, una exhortación a las mujeres gentiles para que asumieran la posición subordinada que la ley reservaba a las mujeres. Si se aceptaba la circuncisión, la actual igualdad carismática sería juzgada como una tendencia desviada dentro de las asambleas, y pronto quedaría eliminada.

Las dos condiciones para la pertenencia, defendidas respectivamente por los evangelizadores palestinos y los de la diáspora, generaban concepciones opuestas del lugar que debían ocupar mujeres y varones en la comunidad escatológica. Según Pablo, la conversión religiosa generaba una comunidad igualitaria. Según los otros, la fidelidad a la alianza exigía la diferenciación de géneros. La obediencia a la ley constituía entonces en el medio para obtener la salvación de Cristo.

El silencio de Pablo sobre las mujeres resulta llamativo precisamente por su significado *positivo*. En el contexto de un conflicto sobre la *pertenencia*, nada dice que pueda ser remotamente entendido como reconocimiento de diferencias entre mujeres y varones dentro de la comunidad. Pablo no va más allá de la *Torá* para buscar nuevas formas de fundamentar el privilegio masculino.

Acerca de la resistencia de los varones al liderazgo femenino, Ross Kraemer comenta que «sólo entre los cristianos se

27. J. Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 56.

28. Las prescripciones de la *Torá* dirigidas expresamente a las mujeres y las exenciones rabínicas son tratadas por J. Romney Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford University Press, New York 1988, 6; 10-13; 150s; 146s. Ya hemos llamado la atención sobre la complejidad de datar y usar la *Mishná* como fuente histórica para el siglo I.

convierte el liderazgo religioso de la mujer en objeto de debate. Sólo ellos intentaron, a veces con éxito, excluir a las mujeres de los cargos religiosos y de la autoridad comunitaria, y sólo ellos debatieron acerca del asunto»²⁹. Comparando el liderazgo de las mujeres en los grupos cristianos primitivos y en las asociaciones religiosas griegas y romanas, Karen Jo Torjesen ha escrito que, «aunque el liderazgo de las mujeres en las iglesias cristianas primitivas tiene mucho en común con el de las asociaciones griegas y romanas, existe una diferencia llamativa, a saber, que en algunos círculos cristianos dicho liderazgo fue duramente combatido»³⁰. Una de las causas de esta resistencia era el convencimiento de que la autoridad, el prestigio y el honor asociados al liderazgo tenían un carácter intrínseca y exclusivamente «masculino». Como es habitual en las culturas patriarcales, los varones dejaban la dirección del ámbito privado de la casa a las mujeres, pero consideraban que la esfera pública les pertenecía sólo a ellos. El liderazgo de las mujeres en grupos religiosos suponía el riesgo de que se convirtieran en unas desvergonzadas. La «compostura adecuada» de las mujeres estaba asociada a las actitudes de deferencia, sumisión y pasividad.

Los evangelistas que se oponían a Pablo no compartían la misma confesión bautismal de los creyentes gálatas. La circuncisión habría eliminado la igualdad tanto entre judíos y gentiles como entre mujeres y varones. ¿Pretendían lo segundo tanto como lo primero? ¿No sería tal vez que su misión hubiera sido proyectada con el fin de contrarrestar o neutralizar las relaciones de igualdad entre mujeres y varones en las asambleas de la diáspora? ¿O que hubieran ido específicamente a cuestionar la participación de las mujeres?³¹ No po-

29. R. S. Kraemer (ed.), *Maenads, Martyrs, Matrons, and Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*, Fortress Press, Philadelphia 1988, 175.

30. *Ibid.*, 301.

31. R. S. Kraemer, *Blessings*, 100.

demos afirmarlo con certeza, pero lo que sí es seguro es que la aceptación del signo de la circuncisión habría eliminado la participación de las mujeres y la igualdad que compartían con los varones en virtud de su conversión religiosa.

La diferencia y su ausencia

El conflicto gálata es el eco de una tensión que encontramos, a nivel más general, entre los judíos de la época del Segundo templo. Están los que –sobre todo fariseos, pero también otros– intentaban proteger la identidad judía subrayando la diferencia. Su preocupación primordial era seguir el estilo de vida propuesto en la *Torá*. La fidelidad al Dios de Israel era inseparable de la obediencia a la *Torá*. Para poder participar en la salvación ofrecida a Israel, los gentiles debían hacerse judíos a través de la conversión. Otros –la variedad de los llamados judíos helenísticos– intentaban minimizar las diferencias mediante algún tipo de acomodación cultural o acogiendo a los gentiles que se sentían atraídos por el estilo de vida y el culto judíos, sin exigirles la plena conversión. Estas dos posiciones teológicas en relación con la ley –«conservadora» y «liberal»– pueden ser geográficamente identificadas con el judaísmo palestino y con el de la diáspora. Los oponentes de Pablo, seguramente judíos palestinos, subrayaban la *diferencia*. Acudían al debate sobre la pertenencia a la alianza imbuidos de un mesianismo teológicamente conservador, configurado de acuerdo con el nomismo de la alianza. Pablo, que era un judío de la diáspora, llevaba la posición teológicamente liberal judía hasta el extremo, fundamentándola no ya en la ley, sino en la experiencia religiosa. Él ponía el énfasis en la *ausencia de diferencia*.

La presencia de seguidores palestinos de Jesús hizo que esta tensión en torno a la diferencia y a su ausencia se hiciera manifiesta. ¿Debía mantenerse la *diferencia*? En su proclama

a favor de la «circuncisión» se expresaba la problemática que planteaban y su propia respuesta, ya que la circuncisión de los varones serviría para mantener tanto la *diferencia judía* como la *diferencia del género*.

En respuesta a las consecuencias muy reales de la posición teológicamente conservadora, el argumento de Pablo está totalmente de acuerdo con una convicción de carácter general: la pertenencia no puede estar condicionada por las diferencias de género. En virtud de su conversión religiosa, de su fe en Cristo, tanto las mujeres como los varones son aceptados por Dios (Gal 2, 15) y por la fe son hechos hijos de Dios (Gal 3, 26). Unas y otros, mujeres y varones, han recibido el Espíritu (Gal 3, 2). Quienes creen son descendientes de Abrahán (Gal 3, 29). Tanto las mujeres como los varones han sido llamados a la libertad (Gal 5, 13), y ni unas ni otros están sujetos a la ley (Gal 3, 25; 5, 18), unas y otros viven por el Espíritu (Gal 5, 16). Las mujeres están obligadas por los mismos imperativos éticos que los varones (Gal 5, 16-26), ambos están llamados a practicar el bien (Gal 6, 9).

Sin la *Torá*, las diferencias entre mujeres y varones desaparecen. Las mujeres, al igual que los varones, entran a formar parte de las asambleas simplemente como personas que se han vuelto al Dios de Israel en virtud de su propia decisión. Según Alan Segal, la única condición de pertenencia establecida por Pablo, la «fe en Cristo», conlleva la reorientación y el compromiso radical propio de la conversión religiosa³². La capacidad humana para la conversión no diferencia a los géneros. La infusión del Espíritu en mujeres y en varones indistintamente confirma su conversión y hace que la existencia de esferas separadas y desiguales para los géneros sea vista como una consecuencia de la «perversión del tiempo presente» (Gal 1, 3), no como una situación justa (Gal 3, 28).

32. Cf. A. F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolada and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven 1990, 121-122.

En el caso de que los varones convertidos por Pablo decidieran aceptar la circuncisión, erradicarían de la realidad social de la *ekklêsia* la experiencia redentora de reciprocidad, entendida como parte constitutiva de la «nueva creación» (Gal 6, 15). Al rechazar la circuncisión, Pablo rechazaba el privilegio masculino y protegía de forma efectiva el estatus de aquellas personas cuya pertenencia y participación estaban siendo directamente amenazadas por la insistencia en la adopción de esta práctica. No era necesario que *declarara explícitamente* lo que estaba haciendo en favor de las mujeres para que los demás *se dieran cuenta* de ello.

La fórmula bautismal que Pablo enarbola como su estandarte desenmascara el papel central que tiene el *privilegio* en el conjunto de la maldad humana. La «nueva creación» es incompatible con el privilegio, así como con las estructuras y relaciones injustas que genera. Pablo aplaude la igualdad, incluso cuando se muestra encolerizado ante el insulto de quienes hacen campaña contra él en Galacia. La exalta, no como un ideal, sino como algo ya experimentado en la realidad social creada por mujeres y varones reales en las asambleas gálatas. Pablo teme por el futuro de estas comunidades carismáticas, y con razón. Si estos oponentes no consiguen eliminar la igualdad de género en sus asambleas, vendrán otros que tendrán más éxito. Estos últimos, sin embargo, no identificarán el problema en términos teológicos opuestos a los de Pablo, sino en los suyos propios. Fundamentarán la posición femenina subordinada en la *ekklêsia* no en la ley, sino en la historia de la creación de la mujer y de su pecado (cf. 1 Tim 2, 8-15). El texto relativo al castigo de Eva: «...y él te dominará» (Gn 3, 16), será el que a partir de entonces prefiera la tradición en detrimento de aquel que las mujeres gentiles seguramente habrían escuchado como una llamada a la resistencia: «Para que seamos libres, nos ha liberado Cristo. Permaneced, pues, firmes y no os dejéis someter de nuevo al yugo de la esclavitud» (Gal 5, 1).

ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS

- Abrahán: 20, 21, 60, 61-64, 82, 106, 112, 161
 Adversus judaeos: 29, 31, 34, 40s
 Afrahat: 83
 Agobardo de Lyon: 83
 Alianza judía:
 –apropiación de la: 34, 37
 –honradez y: 110-111
 –incluidos y excluidos: 11, 17, 23, 35, 49
 –participación de mujeres: 112
 –pertenencia: 9, 20, 22, 25 n. 20, 31, 34-36, 43, 47, 112
 Amós: 88
 Ananías y Eleazar: 100-101
 Anatolia: 94-95, 125
 Androcentrismo: 73, 114, 142-148, 157-159
 Antioquía: 27, 83, 89, 137ss, 152
archisynagôgos: 125
 Asambleas paulinas: 10ss, 74-77
 –carismáticas: 20, 26, 73
 –dimensiones sociales: 69
 –igualdad en: 157
 –no discriminadoras: 11, 71
 –pertenencia a: 24-27
 –varones en: 84-85
 Augusto, emperador: 118
 Ausencia de diferencia: 133
 Barclay, John: 154
 Barth, Karl: 37
 Baruc: 24
 Bautismo: 19
 –de Juan: 87
 –en asambleas paulinas: 19, 22, 26, 69, 86, 132, 151, 154
 –judío: 85-86
 Beker, J. Christian: 149 n. 6
 Betz, H. D.: 18, 75, 92, 104, 151ss
 Bird, Phyllis: 113, 114, 144
 Boccaccini, Gabriele: 51
 Borgen, Peder: 24 n. 16
 Boyarin, Daniel: 29, 31, 42, 50
 Briggs, Sheila: 115, 142 n. 1
 Brooten, Bernadette: 124, 135
 Carta a los gálatas:
 –interpretación tradicional: 23, 38, 141
 –legado: 38, 89s, 148s
 –prejuicios androcéntricos: 147s
 –teología: 23, 108, 146, 148ss
 –tradición exegética: 23, 141
 –y teología de la sustitución: 27-30, 32-43, 141s
 Carta a los romanos: 35, 37, 44s
 Castelli, Elizabeth A.: 129
 Cicerón: 98
 Cipriano de Cartago: 37
 Circuncisión:
 –conflicto: 20-25, 30, 57s, 102ss
 –consecuencias de la: 20, 107, 137-140, 144s, 158s
 –en la Escritura: 20, 105s
 –mandamiento: 60s
 –predicación: 23
 –signo discriminador: 27, 153
 –y conversión: 83s, 105
 Cirilo de Jerusalén: 34
 Claudio, emperador: 57
 Cleantes: 120
 Cohen, S. J. D.: 84, 117, 124
 Comunidades mesiánicas: 12, 22, 24, 45, 48, 50-57, 65, 74, 78, 99, 105, 133, 135, 138
 Conflicto gálata: 20ss, 24s, 30, 57s, 88-92

-pertenencia: 27, 67, 110, 130s
 -y las mujeres: 109s, 161
 -y los varones: 147s, 152-157
 Constantino, emperador: 38
 Conversión:
 -aspectos de la: 82, 161
 -de gentiles: 23, 48, 54, 80ss, 104
 -de Pablo: 43
 -grados: 83
 Cornelio Hispalus: 77
 Cristianismo: 45, 126s
 Crucifixión: 48, 56
 Cuerpo de Cristo: 35

 Decidio, acusación de: 38
 Deuteronomio: 28 n. 26, 64
 Diosa Madre de Anatolia: 94
 Dunn, J. D. G.: 16, 19, 25, 30, 48,
 65, 70, 79, 90, 92, 98, 100, 102,
 105, 109, 111, 131

ekklēsia: 69
 -amenaza a: 88, 157
 -igualdad en la: 68s, 130-137,
 153, 162
 -significados de: 69 n. 50, 76
 Elección: 34, 60, 144
 Elliott, Susan: 94-96
 Escatología: 50, 65-72, 91, 50
 Esclavitud: 61, 75, 93, 95ss, 162
 Escritores patristicos: 28 n. 26,
 31-33, 35-38, 60
 Esenios: 51, 53, 81 n. 21
 Espíritu y bautismo: 22, 69s,
 131s, 161
 Estatus de apóstol: 49, 60, 129
 Estoicos: 120
 Etnia: 71, 96
 Evangelios: 32-35, 91
 Evangelizadores opuestos a Pa-
 blo: 20s, 73, 89, 159
 -argumento razonable: 24, 30
 -identidad: 97-102
 -ofensa a: 137-140, 152-154

-postura de: 48, 58s, 101s, 154
 -respaldo de la Escritura: 105s
 Exclusivismo: 36, 110
 Éxodo: 60s
 Experiencia religiosa: 46, 49, 62
 n. 35, 63 n. 36, 131, 160

 Fariseos:
 -caracterización: 32s, 47ss, 90s,
 102, 160
 -shammaítas: 80
 Fe en Cristo: 21, 28, 31, 34, 36,
 43, 44, 64, 143, 145, 149, 161
 Febe: 129, 155
 Feldman, L.: 24, 81ss, 125, 156
 Filón de Alejandria: 24, 62, 69,
 79, 80, 82, 84, 102
 Fitzmyer, Joseph: 59
 Flavio Josefo: 52, 84, 98, 125

 Galacia (cf. Anatolia): 74
 Gálatas 3, 28: 18, 22, 26, 68, 77,
 109, 132, 140, 154, 161
 Gaventa, Beverly: 55
 Género (cf. también Mujeres):
 -ámbitos de: 100, 137, 159s
 -cuestión del: 19, 27
 Georgi, Dieter: 45, 98
 Gracia: 87 n. 42

 Hanson, K. C.: 47 n. 4, 76 n. 6
 Hechos de los apóstoles: 35, 55-
 58, 128
 Horsley, Richard A.: 50, 86
 Hurtado, Larry: 21, 57 n. 26, 62
 n. 35, 64, 132, 151

 Ignacio de Antioquía: 83
 Igualdad:
 -ausencia de diferencia: 160
 -de género y clase social: 26, 59,
 68, 112, 123
 -de los miembros: 23, 130, 132
 -fundacional: 22
 Ilan, T.: 11, 17, 51-54, 112, 123

Imperio romano: 38, 65s
 -expulsión de los judíos: 57
 Interpretación bíblica feminista:
 11 n. 2, 107 n. 1, 135, 150
 Izates, rey: 79, 100 n. 72

 Jeremías: 46
 Jerusalén, acuerdo de: 19 n. 8, 89
 n. 48, 148, 152
 Jerusalén, templo de: 28, 47, 70,
 81, 89, 114, 116
 Jesús: 74
 -mensaje: 32s, 41, 128
 -muerte y resurrección: 20, 47,
 49, 56, 64, 136
 -visión paulina: 47s
 Juan XXIII, papa: 41
 Juan Crisóstomo: 39, 83, 126
 Judaísmo:
 -como ortopraxis: 113
 -conversión: 81-87, 116s, 126s
 -interés de los gentiles: 83
 -proselitismo: 77-87, 126
 -rabínico: 41, 45, 81, 116
 -símbolos: 60-65
 Judaísmo en diáspora: 23, 60, 71
 -contraste con el palestino: 63,
 74s, 79s, 109, 126s, 133, 160
 -mujeres en el: 126-128, 139
 -proselitismo: 77-87
 -sinagogas: 124 n. 38, 126s
 Judaísmo del Segundo templo: 9,
 12, 24, 51s, 80, 150
 Judíos palestinos: 97-102
 Junia: 129
 Justificación:
 -por la fe: 31, 34, 45, 146
 -por las obras: 23, 32, 42, 62, 79,
 91, 138
 Juvenal: 122

 Kee, Howard Clark: 124 n. 38
 Kelly, J. N. D.: 34
 Kraemer, R. S.: 123, 136, 156ss

Lampe, Peter: 26, 133
 Lenguaje:
 -androcéntrico: 18, 143s
 -de género específico: 143-148
 -función del: 90s
 Ley (cf. Torá): 99-102, 111s
 -función social de la: 15s, 102
 -mosaica: 20, 61s
 Libertad en Cristo: 18, 75, 156
 Lutero, Martín: 39

 MacDonald, Margaret: 128
 Malina, Bruce J.: 75, 88
 Martyn, J. L.: 90 n. 49, 93 n. 55
 McDonald, Lee Martin: 83
 McKnight, Scot: 89
 Meeks, Wayne: 77, 120, 156
 Melitón de Sardes: 38
 Misioneros judíos: 77-81
Misná: 54, 115s, 123, 136, 158
 Moisés: 20, 37, 110
 Moore, George Foot: 16 n. 1
 Mujeres:
 -actividad comercial: 118s
 -convertidas al judaísmo: 86s
 -en la diáspora: 54, 126ss, 135s
 -igualdad: 59, 69s, 117s, 130,
 153s
 -libertad: 22, 107, 134-140
 -liderazgo: 17, 127-129, 158
 Musonio Rufo: 120-122

 Nanos, Mark: 98 n. 67
 Nerón, emperador: 57
 Neusner, Jacob: 114, 103, 116
 Nomismo de alianza: 103s, 136
 Normas alimenticias: 21, 27, 53,
 105
 Nueva creación: 26, 67-72, 73
 Nueva perspectiva en los estu-
 dios paulinos: 10-12, 15, 23ss,
 27, 157

 Orígenes: 28 n. 26
 Osiek, Carolyn: 13, 20, 150

Pablo, apóstol:
 –argumentos: 22, 34, 141s, 160s
 –conversión: 43, 49
 –experiencia: 22, 46-51
 –fariseísmo: 55-60, 80, 126
 –judaísmo: 45, 49, 65
 –mensaje radical: 18, 160
 –mundo simbólico de: 60-65
 –teología: 9, 15, 30ss, 64ss, 146ss
 Painter, John: 58, 98 n. 67
 Parentesco: 75
 Patterson, Stephen J.: 18, 128
 Pecado original: 36
 Pedro, apóstol: 58, 103
 Pelikan, Jaroslav: 31, 34
 Perkins, Pheme: 99, 155
 Pertenencia: 21s, 25s
 Polémica: 10, 32, 42, 89ss, 136
 Prisca: 17, 18 n. 5, 128
 Privilegio: 22, 139, 144, 149, 151
 Prosélitos (cf. Conversión): 48,
 69, 77-87, 100ss, 116, 126-134
 Pureza: 71, 72 n. 58

 Räsänen, H.: 24, 58, 62, 102
 Reino de Dios (*basileia tou theou*): 41, 67, 128
 Rive, J.: 119 n. 23
 Roetzel, Calvin: 13, 18, 24 n. 17,
 48, 65, 71, 97, 139
 Rohrbaugh, Richard L.: 75 n. 6
 Rowley, H. H.: 85

 Saduceos: 33, 51
 Salomé Alejandra, reina: 53
 Sanders, E. P.: 21, 25, 27, 30, 35,
 41-43, 69, 85, 99, 101, 103,
 110, 113, 133, 149
 Santiago, apóstol: 49, 57s, 89, 98s,
 103, 109, 136, 152, 157
 Sara y Agar: 93, 94-97, 126
 Schüssler Fiorenza, Elisabeth: 17,
 26s, 68, 70, 75, 107, 120, 124,
 135, 143-145, 151, 153ss

 Segal, Alan: 25, 48, 57, 79, 98,
 104, 126, 154, 161
 Seguidores de Jesús: 18, 21, 57
Shemá: 113
Shoá: 29
 Silberman, Neil: 50, 86
 Stegemann, Wolfgang y Ekke-
 hard: 65, 127, 132
 Stendahl, K.: 15, 22, 98, 132-134
synergos: 128

 Temerosos de Dios: 80-84, 125ss
 Teología de la sustitución: 12s, 23,
 28s, 33s, 43, 108, 135, 142, 149s
 Terapeutas: 51
 Torá (cf. también Ley):
 –ámbitos de los géneros: 63, 100-
 102, 110-117, 157s
 –como constitución: 61
 –configuradora de identidad: 110
 –construcciones de la: 101s
 –gentiles y: 110s
 –incluidos/excluidos: 35, 63s, 110
 –las mujeres en la: 13, 117-120
 –observancia de la: 20-25, 34, 43,
 59, 61, 102s
 –papel de la: 17s, 63s
 –rechazo cristiano de la: 33s
 –santidad y: 61, 67, 71s

 Valerio Máximo: 77
 Vaticano II, concilio: 37
 Verdad del evangelio: 22, 34, 38,
 73, 130, 134
 Vírgenes vestales: 123
 Visión conservadora vs. liberal
 de la ley: 97-100, 109, 137s

 Wegner, J. R.: 115, 158
 Wiley, Tatha: 28 n. 26, 37 n. 38
 Wilken, Robert: 136
 Winter, Bruce W.: 118s, 121