



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

LA DISIDENCIA EN PABLO DE TARSO.
ELABORACIÓN RETÓRICO-DISCURSIVA DE LA PERVERSIDAD
EN EL ORIGEN DEL CRISTIANISMO UNIVERSALISTA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN HISTORIA

PRESENTA:
CAMILA JOSELEVICH AGUILAR

TUTOR PRINCIPAL:
DR. ANTONIO RUBIAL GARCÍA (FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS – UNAM)

COMITÉ TUTOR:
DR. JOSÉ MOLINA AYALA (INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS – UNAM)
LIC. ERNESTO SCHETTINO MAIMONE (FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS – UNAM)

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A las mujeres autónomas y disidentes
que no se dejan decir;
las que están y las que se han ido.*

*A Mónica, Anna Maria, Mariana, Bárbara y Andrea,
con profunda admiración.*

*A Fernando, interlocutor primero de estas páginas,
corazón compañero.*

Este trabajo pudo llegar a buen puerto gracias a la atenta lectura y los aportes críticos de cada uno de los miembros del jurado, los profesores Antonio Rubial, José Molina, Ernesto Schettino y Fernando Betancourt, de la UNAM, y Ricardo Nava, de la Universidad Iberoamericana. Un horizonte se ha abierto con lo que me han compartido, y les estoy sinceramente agradecida.

Fue crucial para la elaboración de esta tesis la estancia de investigación que realicé con los académicos Carlos García Mac-Gaw y Mariano Spléndido en el Centro de Estudios de Sociedades Precapitalistas de la Universidad Nacional de La Plata (Arg.), en 2014, a quienes agradezco me recibieran aquellas semanas. Mi mayor reconocimiento al Dr. Spléndido, quien acompañó generosamente las diferentes etapas de este trabajo con atentas lecturas, debates y expertas sugerencias.

A todas y cada una de las personas que han formado parte del Seminario Permanente de Investigación “Paleocristianismo y Teología Política” (FFyL-UNAM), por quienes se encendió la chispa de algunos de los debates fundamentales de esta tesis y de quienes no dejo de aprender un solo día. Celebro el espacio donde el debate crítico es un gozo festivo y a la vez un profundo compromiso con lo que es común. Especialmente quiero agradecer a Cynthia Maciel y Juan José Abud Jaso por acompañar desde el comienzo el proyecto y seguir apostando hasta hoy por la reflexión colectiva como medio y también como objetivo en sí misma.

Como siempre, mi reconocimiento a Carolina Ponce Hernández, quien estuvo involucrada en este proceso de escritura de forma indirecta. Académica ejemplar, es por ella la crítica afanosa de cada palabra, de cada coma, y con ella dialogué mucho de lo que aquí presento aun cuando no se lo informé de antemano.

A mi madre, a mi padre, gracias infinitas. A todas mis familias, incluyendo las escogidas, y sus cantos esmeraldinos, agradezco sinceramente su apoyo a lo largo de todo el proceso que ahora termina y por retejer conmigo la esperanza.

Índice

Introducción	7
--------------------	---

APARTADO I: Puntos de partida

1. Puntos de partida teórico-metodológicos	14
<i>Disidencia, identidad y perversidad</i>	14
<i>Aproximación interdisciplinaria: enfoque histórico social</i> <i>y enfoque retórico-discursivo</i>	19
<i>Camino seguido y disposición</i>	26
<i>Sobre el epílogo</i>	30
<i>Transliteración del griego</i>	31
2. Las fuentes	32
<i>La formación del canon neotestamentario</i>	34
<i>La cuestión paulina</i>	35
<i>Su independencia de los evangelios</i>	56
3. Las ciudades de las <i>ekklesíai</i> paulinas	59
<i>El judaísmo en el Imperio romano</i>	60
<i>Protocristianismo</i>	66
<i>Paulinismo</i>	69
<i>Las ciudades de las ekklesíai paulinas</i>	77

APARTADO II: Epístolas paulinas (ca. 49-59)

1. Legalismo	96
<i>Mutilación; perros y malos obreros; agitadores y sublevadores;</i> <i>distorsionadores; estúpidos.</i>	
2. Idolatría	120
<i>Idólatras; débiles; la mesa de los demonios; insensatos</i> <i>y dementes.</i>	
3. Concupiscencia y placeres mundanos	143
<i>Fornicarios; injustos; adúlteros; los que comparten cama</i> <i>con otro varón; alteradores y alteradoras.</i>	

4. Soberbia (el conflicto con el conocimiento)	176
<i>Sabios; inflados; soberbios.</i>	
5. Desorden, distanciamiento y separatismo	197
<i>Desordenados; los que provocan dichostasíai; los que provocan hairéseis; cismáticos.</i>	
6. En suma: disidencia como perversidad	219
EPÍLOGO: Epístolas deuteropaulinas (ca. 70/80) y pastorales (ca. 90/110)	
Introducción	230
I. Deuteropaulinas	231
1. Contexto, ciudades y cartas	231
2. Disidencia como insubordinación	244
II. Pastorales	259
1. Contexto y cartas	259
2. Disidencia como herejía	263
Conclusiones generales	267
Apéndices	275
Bibliografía	288

Introducción

El presente trabajo tiene como base la inquietud por la relación que existe entre religión, discurso y poder. Más específicamente, por la forma como se relacionan la constitución de autoridades, la configuración de identidades y el discurso en torno a la disidencia en los primeros pasos del cristianismo.

En prácticamente todo ámbito paleocristiano, el que se concibe como disidente representa un problema como en el judaísmo lo hace la apostasía. Sin embargo, esto no significa que ese *otro* siempre haya representado el mismo tipo de problema o que siempre se haya lidiado de la misma manera con él: la configuración de identidades, al igual que el conflicto, se forjan en la historia.

Buscando acercarnos desde nuevas perspectivas a tal panorama, esta investigación consiste en un rastreo de la elaboración retórico-discursiva de las nociones de disidencia presentes en seis fuentes elaboradas presumiblemente entre los años 49 a 59 de la era cristiana, a saber, seis de las epístolas que constituyen el corpus paulino del Nuevo Testamento. Se trata de las fuentes que hoy en día, por amplio consenso en el ámbito académico, se consideran de autoría paulina prácticamente sin lugar a dudas y que como tales comprenderemos aquí: la primera escrita a los Tesalonicenses, las escritas a los Filipenses y a los Gálatas, las dos redactadas a los Corintios y por último la dirigida a los Romanos, sólo excluyendo de nuestra investigación la carta a Filemón.¹

Si bien estas seis cartas constituyen nuestro objeto de estudio central, presentamos al final del trabajo un epílogo donde se abordan sucintamente los otros dos subgrupos de fuentes del corpus paulino, a saber: a) las llamadas epístolas deuteropaulinas, es decir la segunda dirigida a los Tesalonicenses y las escritas a los Colosenses y los Efesios, redactadas entre *ca.* los años 70 y 80, y cuya autoría, con la excepción de Efesios, aún es objeto de debate por algunos grupos de académicos; y b) las tres epístolas denominadas

¹ Cf. cap. I. 1.

pastorales, es decir las dos dirigidas a Timoteo y una dirigida a Tito, tenidas por lo general como indudablemente pseudónimas y redactadas entre los años 90 o/a 110 de la era cristiana. Un recuento de los argumentos centrales del debate sobre la autoría o pseudoepigrafía de estos tres grupos de fuentes se expondrá en el capítulo I. 2, junto con una exposición de los motivos por los que aquí mantendremos que únicamente desde 1 Tesalonicenses hasta Romanos pueden plausiblemente considerarse cartas redactadas por Pablo de Tarso.

Todas ellas son fuentes medulares en la constitución del cristianismo apostólico en los primeros siglos de la era. Se trata de cartas autoritativas y parenéticas escritas por individuos o grupos de personas —Pablo en un caso; sus discípulos o generaciones posteriores de seguidores en el caso de las deuteropaulinas y pastorales— que representaban cierto grado de autoridad entre las incipientes comunidades cristianas o *ekklésiai*. Las cartas buscan amonestar o corregir a los creyentes en Jesús, en varias ocasiones a partir de conflictos explícitos surgidos en las congregaciones y frente a los cuales el autor reacciona aconsejándolos. Los destinatarios de las misivas son precisamente los miembros de tales *ekklésiai*, excepto en el caso de las epístolas pastorales, las cuales están dirigidas a individuos que fungen como pastores de la comunidad y por medio de las misivas, se aduce, están siendo instruidos para la apropiada realización de su labor.

Estas fuentes dan cuenta del credo centrado en la figura de Jesús que se difundió por el grupo paulino en la cuenca del Mediterráneo hacia mediados del siglo I, a la vez que plantean las características no sólo del buen creyente, sino, muy especialmente, de aquel que no lo es: quien se confunde y yerra, quien no comprende la forma correcta de la fe en el *christós*, quien no sabe adherirse a la normativa que implica dicha fe. Dadas esas características, en ellas se puede rastrear la forma como se configuraron retórico-discursivamente los distintos rostros del *otro* disidente.

En efecto, existe en las fuentes una delimitación de la alteridad foránea y otra de la alteridad disidente: la primera refiere a sujetos cuya identidad no tiene que ver con la *ekklésia*; son y siempre fueron externos (*hoi exo*, “los que están fuera”), los cuales están equivocados por muchos motivos pero no por no suscribir las normas propias de la comunidad de la fe en el *christós* Jesús. La segunda, en cambio, refiere a “hermanos” que se han confundido y han optado (*haireîn*) por tomar posturas diferentes; son desadaptados y

por tanto representan un conflicto de identidades muy diferente al del caso anterior (ahondaremos en este punto en el capítulo I. 1). Allí es donde nacen los diferentes *tipos* de disidencia en los que nos enfocaremos; y específicamente, en el proceso de elaboración del perfil de los disidentes, quienes se presume están desgajando la comunidad buena y verdadera faltando a la enseñanza correcta. Esta última es conformada por medio de las epístolas: es la predicada por una autoridad carismática, a saber, el propio Pablo, quien se perfila como esa autoridad en la desautorización de otros.

Son innumerables las formas de abordar históricamente este panorama. La propuesta del presente trabajo consiste en un estudio retórico-discursivo enfocado en la dimensión calificativa del problema. Se han analizado las fuentes paulinas sacando a la luz los nodos discursivos de la constitución identitaria, es decir, adjetivos y fórmulas calificativas más amplias. Esto supuso ubicar los distintos sujetos en pugna que aparecen en las fuentes y rastrear las diversas formas en que aquéllos son nombrados e identificados. Ahí donde los documentos señalan que ciertos individuos son “insensatos”, “malos obreros”, “débiles”, “torcidos”, “soberbios”, “inflados”, “alborotadores”, “inmundos”, “hijos de la impiedad”, o que son como perros, o que están como muertos, es posible realizar una historización de los mecanismos discursivos por medio de los cuales brotan calificativos semejantes y crean sentido.

Nuestra intención es abordar cómo se articulan en las fuentes tales conceptos y qué significa que se represente así la alteridad disidente. Esto implica comprender la relación entre tales producciones discursivas y sus contextos de recepción. ¿Quiénes son o quiénes se imagina Pablo que son sus oponentes? ¿A qué imaginarios se enfrenta en cada ciudad, en cada carta particular? Si sus cartas son de ocasión, coyunturales, ¿cuánto de la doctrina que se pretende universal está siendo determinado por los contextos específicos de sus destinatarios? Para tener tal referente, el capítulo I. 3 presenta un paneo contextual de las ciudades donde se ubican las *ekklésiai* paulinas en el siglo I —a las cuales son dirigidas las cartas— y una recapitulación de lo que hoy podemos conocer sobre la composición social de dichas congregaciones.

Ahora bien, en cuanto se trata de una configuración de identidades, según decíamos, se trata asimismo de una *inventio* en sentido etimológico: descubrir lo que está y a la vez crearlo; crearlo y entonces descubrirlo. Si en estas fuentes se pudiera hallar una imagen de,

por ejemplo, las dinámicas sociales que tenían lugar en las respectivas ciudades, o de las características particulares de algunos de sus destinatarios, no será sino en forma versionada. Así es como las alteridades disidentes nacen en un *invenire*, y en esa articulación se vertebra este trabajo. Por otro lado, fue por medio de sus estrategias discursivas que “el cristianismo implantó hábitos del corazón más poderosos que las instituciones”, escribe A. Cameron.² Tales estrategias discursivas abarcan dos ámbitos que es posible distinguir: la estructura y los elementos propios de la retórica clásica, incluyendo funciones argumentales demostrativas o probativas; y, por otro lado, una “retórica del lenguaje sagrado”³ con carácter de revelación, que sustenta lo enunciado en la verdad misma que proclama y que tiene por tanto un carácter atemporal.⁴ Ésta fue comprendida por G. Kennedy como “retórica radical cristiana”.⁵ El entretejido de estos dos ámbitos retórico-discursivos será el que aquí procuraremos sacar a la luz (se ahondará en este aspecto en el capítulo I. 1, dedicado a los puntos de partida teórico-metodológicos).

La presente investigación propone que los mecanismos de configuración discursiva de la disidencia en las seis epístolas paulinas de autoría indisputada pueden comprenderse estableciendo cinco grandes ejes categóricos de conflicto, esto es cinco grandes *tipos* de problema que encauzan el discurso calificativo en torno a los que fisuran la enseñanza verdadera, a saber: 1) el legalismo; 2) la idolatría; 3) la concupiscencia o lo relativo a los placeres mundanos; 4) la soberbia como núcleo del conflicto general con el conocimiento; y 5) el desorden, distanciamiento y separatismo. Proponemos que estos ejes de conflicto organizan, subordinan y explican la totalidad de las fórmulas de adjetivación e identificación de alteridades en Pablo. Así pues, los capítulos 1 a 5 del apartado II corresponden a cada uno de estos que llamamos ejes o ámbitos de conflicto, constituyendo el cuerpo central del trabajo.

A la luz de la mencionada tipología, en la realización de esta investigación se observó que hay una noción a la base de aquellos cinco ejes, abarcándolos y encauzándolos. Se trata de la noción de perversidad: la transformación de lo que es y es verdadero, para obtener una versión equivocada de aquel original (en el capítulo I. 1 se ahondará en el

² A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of the Empire*, p. 28.

³ G. Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento*, p. 21.

⁴ *Ibid.*, pp. 21-22.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

sentido en que comprendemos este concepto). Proponemos que dicha noción de perversidad funciona como andamiaje de la configuración de las identidades tanto afirmativas como negativas en Pablo. Así pues, el apartado II cierra con un sexto capítulo, a modo de conclusión de la investigación principal, donde se expondrán los diferentes giros y sesgos que la noción de perversidad tiene en las cartas paulinas, y cómo ilustra el conflicto con la disidencia.

El epílogo del trabajo aborda los dos subgrupos más tardíos de epístolas del corpus paulino neotestamentario. Allí se expone sucintamente qué categorías proponemos que se implican en la comprensión y configuración de la disidencia en aquellas fuentes, elaboradas muy plausiblemente entre los años *ca.* 70 y *ca.* 110, con la intención de dejar por lo menos planteado, y abierto, un aspecto fundamental en los estudios críticos del cristianismo primitivo: la forma como las categorías de conflicto que se elaboran en el imaginario paulino en torno a la alteridad disidente son retomadas en la recepción del paulinismo décadas más tarde, y de qué manera los nuevos contextos de producción de tales fuentes imprimen nuevos campos semánticos a la delineación identitaria.

Por último, se presentan tres apéndices al final del volumen. Los dos primeros son breves indagaciones sobre debates muy puntuales acerca de la datación de las epístolas pastorales, que por su extensión no pudieron mantenerse como notas al pie. El tercer apéndice consiste en la exposición del léxico de la descalificación de la disidencia hallado en el corpus paulino íntegro, esto es, en los tres grupos de cartas que lo componen.

Aproximadamente dos mil años de comentarios y estudios existen sobre el apóstol de Tarso y sus cartas. Considerado Pablo por algunos nada menos que fundador del que se llamará más tarde cristianismo, dado el carácter peculiarmente universalista de su doctrina soteriológica, la producción, recepción y función social de estas fuentes es un rompecabezas de larga data. Muchos de los viejos debates en torno a ellas siguen vigentes, algunos más actualizados que otros, y emergen siempre nuevas reflexiones en torno al paulinismo en general, su herencia latente en la Modernidad, incluso la posible utilidad de rescatarlo o bien descartarlo definitivamente en el mundo postsecular, etcétera. Algunos puntos de tales debates se relacionan con la inquietud —mencionada al inicio— que está en el fondo del presente trabajo; y sin embargo, en éste se busca observar *uno* de los tantos aspectos que atañen a aquellas problemáticas, un aspecto simple y primario, que es el

ámbito de la enunciación calificativa como forma de constituirse nuevas y distintas formas de autoridad, surgidas en un contexto de confrontación con el poder y las autoridades instituidas, y donde no hubo fuerza ni coerción para la consolidación de una nueva identidad social sino sólo herramientas de lenguaje.

APARTADO I

Puntos de partida

I. 1

Puntos de partida teórico-metodológicos

Esta investigación propone que los mecanismos de configuración de la disidencia en las epístolas paulinas de autoría indisputada pueden rastrearse en la forma como se califica las tendencias, actitudes, prácticas, usos y costumbres propias de quienes se concibe que se han equivocado y han de ser amonestados. Concebimos esas formas calificativas como nodos discursivos en la configuración de identidades y proponemos asimismo que tal constitución identitaria puede abordarse estableciendo cinco grandes ejes categóricos de conflicto: el nomismo o legalismo; la idolatría; la concupiscencia o lo relativo a los placeres mundanos; la soberbia como núcleo del conflicto general con el conocimiento; y finalmente el desorden, distanciamiento y separatismo. La tesis propone, finalmente, que existe una categoría más amplia que abarca y encauza los cinco ámbitos dichos, cargando de sentido a las fórmulas de calificación de la disidencia, a saber, la perversidad.

Disidencia, identidad y perversidad

En el corpus paulino existen dos grandes delimitaciones que llamamos identitarias: por un lado existen individuos o grupos de individuos que son comprendidos como *otros* que están más allá de la frontera simbólica que delimita al grupo de personas que cree en la buena nueva del *christós* como acontecimiento, comparten esa fe y se reúnen domésticamente para profesarla —lo que significa en este contexto *ekklesía*—. Aquellos sujetos ajenos a la comunidad de la fe son denominados en las epístolas como “los de fuera” (*hoi éxo*), incluso más categóricamente “los enemigos” (*antikéimenoí*, Flp 1:28), y remiten en particular a *hoi Hellénes* y *ta éthne*: “griegos” y “naciones” respectivamente, es decir, lo que se conoce como gentilidad; así como, en menor medida, también a judíos (*Ioudaíoi*) —por ejemplo en

el caso de Rom 3:1-20 si se considera que los allí apelados no son miembros de la comunidad sino que juegan el papel discursivo de contradestinatarios—. Pero por otro lado existen sujetos que, si bien se concibe que forman parte de la comunidad de la fe, se considera asimismo que se han extraviado. Son “hermanos”, son correligionarios, pero en algo se han equivocado. Ellos adoptan el papel de *otros* en voz del autor en cuanto yerran y se vuelven conflictivos más acá de la frontera. Desde lo interno que es común, afectan lo interno y lo común.

Los primeros mencionados representan una tajante diferencia con respecto al plural gramatical que se relaciona con la *ekklesía*, el “nosotros” que se constituye desde la primera carta de Pablo y en adelante. Se trata de una separación que estuvo allí desde la distinción del propio judaísmo con los *goyim* y que se imprime consecuentemente —aunque con anclajes distintos— en el discurso cristiano. En cambio, los últimos mencionados son un problema interno en cuanto se los perfila como no acatando las propias normativas del “nosotros” y por ello son disidentes. Con todo, éstos últimos, en tanto que hermanos confundidos, representan una diferencia no siempre tan categórica. Representan o pueden llegar a representar una fractura, pero en diferentes grados según la carta y el problema concreto que traen consigo en cada caso particular. Pudiéndolos amonestar o corregir, podrán seguir formando parte de la comunidad de la fe y del camino del bien. Así pues, en algunas ocasiones su exclusión del ámbito común del “nosotros” será tajante, abriendo frente a ellos un abismo, pero en otras ocasiones, como veremos, no lo será tanto. Esos matices nos ocuparán: rastreadremos estos diferentes tipos de marca de diferenciación con la disidencia. Nuestra investigación se centra, precisamente, en abordar aquel que se plantea como un problema de desviaciones, desacatos y en última instancia perversidades, en sus diferentes matices.

Hablamos de identidades, así pues, en un sentido cercano al socio-antropológico: en el hecho de los relacionamientos sociales, los individuos y grupos de individuos son capaces de producir y reproducir significados, producir sentido a su estar en el mundo, a la luz de la “interacción continua del sujeto con otros cuerpos dentro de un espacio-tiempo determinado”.¹ Se trata de un proceso de producción cultural que implica “la capacidad de

¹ J. C. Aguado Vázquez, *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, p. 25.

reconocimiento de sí a partir del otro y de reconocimiento del otro” a partir de sí.² Este reconocimiento es el tejido de la identidad y, si bien tiene un nivel individual, nos atañe primordialmente su nivel grupal en cuanto a la interacción social del individuo o los grupos de individuos entre sí. En las fuentes que aquí nos atañen, en el proceso de hallar (*invenire*) quiénes son y cómo son los disidentes, quien enuncia se ubica en una entidad plural y colectiva más o menos explícitamente y más o menos inmediatamente, perfilando esa entidad como una propia identidad.

En 1934, Walter Bauer evidenció este fenómeno para el ámbito del paleocristianismo en su obra *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo*. Analizando la formación de la ortodoxia en el siglo II, Bauer observó que, en el caldo de cultivo de variantes, tendencias y escuelas del cristianismo primitivo, algunas se endurecieron en pos de una ortodoxia, mostrando que es precisamente la ortodoxia la que emerge durante el proceso de definición de la herejía y no a la inversa.³ Si bien ha sido puesta en cuestión la forma en que Bauer explica la difusión de dicha ortodoxia,⁴ su propuesta principal es importante en cuanto implicó renunciar a la idea de una plataforma doctrinal “original” que después se habría quebrado en sectas, trastocando de este modo la historia que la propia iglesia construyó de sí a lo largo de los siglos y debiendo también romper con un paradigma epistémico que, como ya señalaba Charles Guignebert en 1921, inundaba de conceptos de revelación el estudio académico del cristianismo primitivo.⁵ En ese sentido, la ortodoxia habría surgido de lo que podemos llamar un proceso dialéctico: de frente a doctrinas más o menos sistematizadas, o en ocasiones frente a simples influjos de ideas en el seno de las

² *Ibid.*

³ W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, esp. pp. xxii-xxiv y *passim*.

⁴ Cf. por ejemplo E. Hunt, *Christianity in the Second Century*, pp. 11-12.

⁵ C. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, pp. 23-24. En cuanto a aquella historia que la iglesia construyó sobre sí, y para no alejarnos tanto en el tiempo que aquí nos compete, baste con escuchar a Ireneo de Lyon *ca.* el año 180: “[...] porque antes de Valentín no hubo valentinianos, ni antes de Marción marcionitas. No existían en absoluto las demás doctrinas perversas que describimos, antes de que sus iniciadores inventaran tales perversidades. Pues Valentín vino a Roma durante Higinio, se desarrolló en el tiempo de Pío y permaneció ahí hasta Aniceto. Cerinto, antecesor de Marción, fue a Roma con frecuencia cuando Higinio era el octavo obispo de la ciudad, hacía penitencia pública, pero al fin acababa del mismo modo: unas veces enseñaba en privado, otras veces se arrepentía, hasta que finalmente, habiéndole refutado algunos las cosas erróneas que predicaba, acabó enteramente alejado de la comunidad de los creyentes. Marción, su sucesor, destacó en tiempo de Aniceto, el décimo obispo. *Los demás gnósticos, como ya expusimos, sacaron sus principios de Menandro, discípulo de Simón. Cada uno de ellos primero recibió una enseñanza, luego se convirtió en su padre y jefe de grupo. Todos éstos se levantaron en su apostasía contra la Iglesia, mucho tiempo después haber sido ésta constituida*” (*Adv. Haer.*, III, 4, 3; cursivas nuestras).

enseñanzas apostólicas, denominadas entonces herejías, una determinada corriente cristiana configuró una doctrina apostólica común y ortodoxa por contraste.⁶

Y si lo que Bauer propuso en el ámbito histórico podemos comprenderlo en términos de la conformación y delimitación de identidades a nivel antropológico, es posible considerar que dicha formación de identidades dialéctica o “por contraste” ha de tener lugar aun cuando no exista un canon de fe formalizado. Si se considerara, pues, algo como que la Iglesia de Roma del siglo II llevó la batuta en la formación de la ortodoxia siendo “la fuente central de poder para el movimiento ortodoxo de la cristiandad”,⁷ esto no implicaría que diferentes “fuentes de poder” en diferentes contextos, incluso no institucionales o no hegemónicos, no pudieran fungir como legítimas autoridades a nivel microsociales que se atribuirían la capacidad de definir el perfil del bien y el perfil del mal, y, en ese sentido, elaborar discursos (exitosos) a través de los cuales se esbozara un perfil identitario de determinados grupos de personas y con determinados efectos en las dinámicas sociales. Es un fenómeno que está más acá de la formalización de la hegemonía institucional y por tanto es a la vez más abarcativo: “la identidad alude a un proceso permanente de reconocimiento en la acción. Se trata de un proceso de autorreconocimiento y heterorreconocimiento”.⁸

La configuración de identidades que aquí trabajaremos es creación de sentido no sólo o no tanto en relación con el sí mismo individual que se perfila en los textos, por ejemplo “yo, Pablo, el apóstol” o “yo, el autor”, sino sobre todo en relación con la construcción de entidades plurales: “nosotros”, “ellos”, “los otros” y su respectivo parangón con “la verdad” y “el error”. Nos concentraremos en la disidencia en las cartas paulinas como la identificación de aquello que es diferente de lo que el propio Pablo concibe sobre sí mismo y sobre su buena nueva cristológica, pero fundamentalmente como identificación de aquello que es distinto del plural que ya se perfila desde la más antigua carta, el “nosotros” que es la *ekklesía*.

Nuestro enfoque estará puesto en quiénes son para Pablo esos disidentes que devienen *otros* y, por tanto, qué se está elaborando socio-culturalmente por medio de tal discurso. Esto es que, por ejemplo, cuando en 1 Tesalonicenses 2:14 Pablo habla a sus correligionarios sobre todos los sufrimientos que ellos han tenido que soportar, puede

⁶ W. Bauer, *op. cit.*, *passim*, y especialmente pp. 229-232.

⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁸ J. C. Aguado Vázquez, *op. cit.*, p. 35.

tenérselo como una evidencia de situaciones dadas en Tesalónica como puede leerse, en cambio, la expresión de lo que Pablo desea que sus destinatarios conciban sobre sí mismos.⁹ Se trata de una configuración de identidades y se trata asimismo de una *inventio* en sentido etimológico: descubrir lo que está y a la vez crearlo; crearlo y entonces descubrirlo.

Ahora bien, perversidad, ¿cuál y según quién? El término como tal no es paulino y no lo tomamos del corpus, aunque en Gal 1:7 está presente un verbo que podría tener un sentido cercano a lo que aquí nos referimos. Allí el tarsiota habla de ciertos individuos como “*thélontes metastrépsai tón euangelíon toû Theoû*”. El infinitivo *metastrépsai* se traduce al español en algunas ediciones neotestamentarias como “desquiciar”, pero, siendo más precisos, *metastrépho* apunta a desquiciar algo como resultado de cuanto se lo ha transformado. Significa trastornar, volver irreconocible una cosa, lo cual implica en el propio término la noción del estado original impoluto de aquello que es transformado. Así pues, el *metastrépho* de Gal 1:7 podría considerarse como una aparición en las fuentes paulinas del concepto que aquí manejaremos categóricamente como perversidad; y sin embargo, no empleamos el concepto tomándolo de este pasaje epistolar.

Decimos que el término no es paulino porque aquí la perversidad fungirá como categoría explicativa con el sentido que se le puede atribuir atendiendo a su etimología latina: la versión alterada de un eventual original impoluto que, tal como ocurre en efecto en el griego *metastrépho*, está implicado en el propio término. En nuestra propuesta tomamos ese sentido “estricto”, casi en forma de vestigio arqueológico, para comprender “perversidad” como la corrupción de una cosa efectuando de ella una versión, es decir, la transformación, inversión, conversión y/o desquiciamiento de lo que es y es verdadero. Esto implica asimismo cierta noción de *originalidad*: se concibe lo que es y es verdadero como lo primero que fue, aun cuando, llegado el caso y paradójicamente, en el cristianismo lo primero no es sino la novedad. Sostenemos que, en el sentido dicho, la perversidad es el concepto clave para comprender la gran confección paulina de la noción de disidencia, y esto lo tomamos como punto de partida para el empleo de este término. Especialmente en el capítulo II. 6 ahondaremos en la forma como se mueven los diferentes carices de la

⁹ Cf. un análisis de este tema particular en M. Johnson-Debaufre, “Which Past? Whose Past?”, p. 23.

perversidad en el entramado discursivo de las fuentes encauzando la comprensión de la disidencia.

Aproximación interdisciplinaria:

enfoque histórico social y enfoque retórico-discursivo

Son dos los ámbitos disciplinarios que atañen a esta investigación: el histórico y el retórico-discursivo. Estudiamos el contexto histórico social de producción de las fuentes, qué horizonte las condiciona y con qué circunstancias está relacionado su sentido, y asimismo cómo se vincula lo anterior con la configuración de las nociones de disidencia en términos retórico-discursivos, es decir, cómo operan aquéllas en las cartas, cómo modelan unas ciertas autoridades y unos ciertos desautorizados, y cómo se implican, pues, en la configuración identitaria de la disidencia.

Desde luego que son aspectos inherentemente relacionados: son causa y consecuencia a la vez uno del otro. Así los abordamos aquí: diferentes en términos disciplinarios, pero insignificantes aisladamente. Partimos del principio de que todo recurso discursivo está históricamente determinado;¹⁰ por tanto, estudiar los procesos de transformación de los recursos discursivos en un determinado corpus documental es una forma propositiva de comprender procesos históricos y, al mismo tiempo, sólo conociendo determinados procesos históricos se puede dimensionar con propiedad el desarrollo discursivo de las fuentes. En ese sentido, la interdisciplina plantea no sólo aprovechar el tipo de resultados que dos diferentes metodologías de investigación pueden ofrecer, sino concebir que la línea divisoria entre ambas es de hecho porosa y desde esa porosidad pueden comprenderse los resultados del estudio.

Tanto nuestro enfoque histórico como el retórico-discursivo se sirven de diferentes herramientas, pero se basa cada uno en perspectivas de base, a saber:

¹⁰ “[L]as formas literarias están relacionadas con la vida y la historia de la comunidad cristiana primitiva”, escribió R. Bultmann (*Historia de la tradición sinóptica*, p. 65).

1) LA HISTORIA SOCIAL DEL PALEOCRISTIANISMO Y EL CONTEXTO URBANO DE LAS *EKKLESÍAI* PAULINAS

La perspectiva histórico-social para abordar las fuentes paulinas en esta investigación se apoya en los enfoques de los académicos Wyne A. Meeks, sobre todo para el apartado II; Margaret Y. MacDonald, sobre todo para el epílogo acerca de las cartas postpaulinas; y Richard Horsley y diferentes investigadores del grupo *Paul and Politics*, en general. Los dos primeros, en la década de 1980 realizaron trabajos que en varios aspectos corren en paralelo. En primer lugar, conciben que la sociedad se conforma en procesos donde la identidad y las dinámicas colectivas se codeterminan; lo hacen en virtud de operaciones que se llevan a cabo mediante símbolos; y dichos símbolos son rastreables en los textos.¹¹ En segundo lugar, advierten que la formación de las primeras comunidades cristianas paulinas no es inmune a las tensiones sociales propias de sus contextos de aparición, de la misma manera como las fuentes que tenemos a la mano para abordarlas están atravesadas por dichas tensiones. En tercer lugar, derivado de lo anterior, que la teología y la moral que se advierte en estas fuentes está en total relación con aquellos que podemos llamar conflictos de poder, a saber: la estructura organizativa de las congregaciones cristianas y sus “mecanismos para proteger la verdad”¹² están imbricados en su discurso religioso, y viceversa. Como condición de todo lo dicho, ambos investigadores atienden la constitución social de la sinagoga, ámbito medular en la formación de las *ekklésiai*, tanto como el contexto socio-político en que ésta se inserta, es decir, la sociedad urbana helenística bajo dominio romano, sus aspectos éticos, domésticos, administrativos, etc. Lejos de pensar que las congregaciones paulinas nacen *ex nihilo* y a causa de la noticia revelada, plantean que se las puede comprender sólo si no se las aísla analíticamente de las estructuras preexistentes.¹³ Esta perspectiva dará soporte a la reflexión del problema específico que nos ocupa.

En el caso de R. Horsley y el conjunto de investigaciones que él ha coordinado y también compilado, nos hemos apoyado en su perspectiva histórico-política sobre el

¹¹ W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, p. 19.

¹² M. Y. MacDonald, *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, p. 9.

¹³ *Ibid.*

movimiento paulino, la cual complementa óptimamente el enfoque de los dos autores antes dichos, aunque expondremos nuestras diferencias con algunas de sus propuestas.

Tener los trabajos de W. Meeks, M. MacDonald, R. Horsley y sus colaboradores como referentes de base no excluye, sin embargo, atender la vasta tradición académica que ha contribuido con la “historia crítica” del movimiento paulino: desde el siglo XIX, Ferdinand Baur, padre de varias líneas analíticas y debates que atañen a este trabajo; hasta académicos contemporáneos a nosotros, especialistas en el corpus paulino o diferentes aspectos del paleocristianismo, tales como Joseph Marchal, José Monsterrat Torrents, Bernardette Brooten, Jeremy Punt, Jennifer Knust, Mark Given y Stanley Porter, entre otros. En ese extenso arco de tiempo y de investigaciones se implican obviamente los grandes historiadores del paleocristianismo del siglo XX: Walter Bauer, Charles Guignebert, James Dunn, Adolf von Campenhausen, Gerd Theissen, Martin Dibelius, Hans Conzelmann, Helmut Koester, Rodney Stark —él desde la perspectiva sociológica— y David Horrell, entre varios más. De este cuerpo bibliográfico rescatamos la perspectiva crítica social, política, teológica y cultural en general del corpus paulino y/o los contextos urbanos en que se difundió su doctrina, y que es de nuestro interés.

En el abordaje histórico-social de la teología y el discurso paulino se implica un enfoque político de los mismos, comprendiendo lo político como lo relativo a la concepción, organización y ejercicio del poder en un contexto social determinado. No partimos del principio de que “detrás” de todo teologuema hay “en realidad” una propuesta política disfrazada, como si fuera posible distinguir en este ámbito política y religión; o que todo principio religioso es una interfaz que se dispone deliberadamente en aras de dominar a otros. En cambio, consideramos que es absoluta la relación entre la concepción y organización del poder social y la enunciación religiosa, ya sea en pos de la liberación, de la opresión o bien de la sola puesta en cuestión de lo que es —no pasamos por alto la relación que todo ello tiene con los debates de la teología política en los siglos XX y XXI, pero no nos compete acercarnos a ellos en este espacio—. En cualquier caso, comprenderemos que todo concepto teológico y todo fraseo religioso es producto de

determinadas dinámicas sociales y políticas, y tiene asimismo implicaciones en ellas al instante de ser enunciado, en un circuito continuo.¹⁴

Finalmente, en lo que respecta a la recuperación histórica del siglo I, será fundamental para el abordaje de las fuentes paulinas el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, así como Flavio Josefo, sus dos obras primordiales, *Antiquitates Ioudaiorum* y *Bellum Iudaicum*. El libro de los Hechos —al cual nos vamos a referir también en esta forma, abreviada y en redondas—, probablemente de autoría lucana, tiene especial relevancia como fuente historiográfica o cuasihistoriográfica¹⁵ para abordar el periodo que va de los años cuarenta y hasta aproximadamente los años setenta del siglo I, con todo y las reservas con las que es necesario abordarlo. Cotejar nuestras fuentes primarias con estas fuentes antiguas tendrá, sin embargo, el enfoque particular que nos ocupa: el rastreo de la relación entre el discurso paulino y las dinámicas microsociales y macrosociales que tuvieron lugar en las ciudades de la cuenca mediterránea donde Pablo fundó *ekklésiai* así como en las ciudades donde Pablo no fundó *ekklésiai* pero surgieron importantes comunidades y se difundió profusamente el cristianismo universalista.

2) EL ANÁLISIS RETÓRICO-DISCURSIVO

Los estudios críticos del discurso y la llamada crítica retórica surgen en el siglo XX como corrientes preocupadas por exponer las relaciones de poder y dominación que se implican en los diferentes usos del lenguaje. El texto o *tejido discursivo* fue comprendido como una práctica social producto a la vez de otras prácticas sociales, y su análisis debió atender no ya únicamente a sus características formales o al “genio creativo” de su autor, sino sobre todo a su dimensión pragmática, efectual, social. Aún más, se planteó que dichas características formales sólo podrán ser comprendidas a partir de dicha dimensión

¹⁴ En el caso de los estudios paulinos contemporáneos, tanto los históricos como los que parten de otras disciplinas, esta perspectiva implica una toma de postura que autores como M. Johnson-Debaufre han denominado “la repolitización de Pablo”, entendiéndolo que la mirada que pretendía ser “solamente” religioso-teológica de las fuentes redundaba en investigaciones poco responsables (M. Johnson-Debaufre, “Which Past? Whose Past?”, pp. 20-21).

¹⁵ Cf. C. H. Talbert, *Reading Acts*, pp. 251-253; y L. Alexander, “The Acts of the Apostles as an Apologetic Text”, pp. 15-23 y 28: el libro de los *Hechos* puede tenerse ya como un texto biográfico, ya como monografía histórica, ya como un género fronterizo entre aquéllos, ya como prosopografía, incluso como un texto apologético o bien como un texto ficcional construido por andamiajes retóricos apologéticos. De cualquier forma, se trata de la fuente con *intenciones historiográficas* más cercana a Pablo en tiempo y espacio que conocemos hasta hoy.

pragmática en cuanto se considera que el lenguaje no es un mero sistema de signos codificables y decodificables “más allá” de una realidad social determinada.¹⁶

En cierto sentido se trata de una historización de los recursos del lenguaje como práctica social, comprendiéndolo, hasta cierto punto, desde la propuesta ya hoy clásica de J. Austin y J. Searle: la unidad mínima de la comunicación no es la sola palabra, el símbolo o la oración, “sino más bien *la producción* del símbolo, palabra u oración al realizar un acto de habla”.¹⁷ S. R. F. Price da cuenta de que la investigación histórica es de hecho una investigación lingüística desde que Durkheim puso en el centro de las discusiones el ámbito social y, en su seno, al lenguaje. El lenguaje, el discurso, no se conciben como “una ventana hacia el mundo real”, sino como la materia prima del pensamiento estudiado¹⁸ y como la puesta en práctica de la vida social.

Así pues, entendemos por discurso no aquello que el orador prepara para un auditorio según los tres géneros aristotélico-ciceronianos —a menos que así lo especifiquemos—, sino el acto comunicativo que implica un cierto texto y que es asimismo praxis; la enunciación que tiene ciertas intencionalidades sean o no explícitas; que configura realidades porque tiene efectos en las acciones de otros; que, por causa de lo anterior, es un acto de poder en sí mismo;¹⁹ y que, en ese sentido, está estrechamente relacionado con la retórica.

¹⁶ Cf. A. López Eire, “Retórica y lenguaje”, p. 14 y *passim*.

¹⁷ J. Searle, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, p. 26 (cursivas nuestras).

¹⁸ S. R. F. Price, “Rituals and Power”, p. 51.

¹⁹ Cf. M. Foucault, “El sujeto y poder”: “[L]o que caracteriza el poder que estamos analizando es que pone en juego relaciones entre individuos o grupos. [...] La producción y la circulación de elementos del significado pueden tener como objetivo o como consecuencia ciertos efectos de poder; estos últimos no son simplemente un aspecto de las primeras. Las relaciones de poder poseen una naturaleza específica, pasen o no pasen a través de sistemas de comunicación. No debe confundirse entonces las relaciones de poder, las relaciones de comunicación y las capacidades objetivas. [Sin embargo,] ello no quiere decir que se trate de tres dominios separados, ni que de un lado exista el campo de las cosas, de la técnica perfeccionada, del trabajo y de la transformación de lo real; por otro lado el de los signos, la comunicación, la reciprocidad y la producción de significado; y finalmente, el de la dominación de los medios de coacción, de desigualdad y de la acción de los hombres sobre otros hombres. Se trata de tres tipos de relaciones, que de hecho siempre se traslapan, se apoyan recíprocamente y se utilizan mutuamente como instrumentos. [...] La aplicación de las capacidades objetivas, en sus formas más elementales, implica relaciones de comunicación (ya sea bajo la forma de información previamente adquirida o de trabajo compartido); también está vinculada a relaciones de poder (ya sea que consistan en tareas obligatorias, en gestos impuestos por tradición o por aprendizaje, en subdivisiones y en la distribución más o menos obligatoria del trabajo). Las relaciones de comunicación implican actividades terminadas (aunque sólo sea la puesta en juego correcta de elementos de significado) y, en virtud de la modificación del campo de información entre parejas, producen efectos de poder. En cuanto a las relaciones de poder mismas, en una parte fundamental se ejercen mediante la producción y el intercambio de signos [...]” (p. 12).

En efecto, por otro lado está el abordaje retórico. Entendemos por retórica lo que refiere a las estrategias técnicas o formales, además de las prácticas y efectos de la persuasión, lo cual sitúa a la retórica como un aspecto del discurso. Así, se obvia que no todo enunciado, texto o acto comunicativo tendrá forzosamente una función e intención persuasiva, pero se presupone que todos ellos pueden tenerla. Esto se sostiene tanto en la retórica grecolatina como en la recuperación que la lingüística pragmática contemporánea hace de las estrategias persuasivas. Lo que Austin y Searle comprendieron como actos perlocucionarios —actos de habla dirigidos explícitamente a incidir sobre las creencias, convicciones y acciones del otro—²⁰ acompaña la noción clásica de retórica como el “arte de conocer y manejar debidamente la fuerza del lenguaje para persuadir a un oyente”.²¹

Los textos paleocristianos en general y neotestamentarios en particular pueden ser analizados a la luz de la retórica clásica en cuanto sus contextos de producción están atravesados por las prácticas y los conocimientos retóricos clásicos vigentes, actualizados, en el helenismo. “Los escritores de los libros del Nuevo Testamento tenían un mensaje que transmitir e intentaban persuadir a una audiencia de creerlo o creerlo más profundamente”, escribe G. A. Kennedy, de modo que son textos “cuyos métodos pueden ser estudiados por la disciplina de la retórica”.²² Sin embargo, si la retórica grecorromana estaba vertebrada en una vida cívica o digamos política que exigía procedimientos racionales de argumentación sustentada en inferencias válidas, una cierta retórica de los textos religiosos está basada en argumentos de autoridad (*authoritative proclamation*), “el rechazo deliberado de la razón mundana, a veces paradójicas o incluso [deliberada] oscuridad”.²³ La investigación

²⁰ *Ibid.*, p. 33, y J. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, p. 145: “Hay un tercer sentido según el cual realizar un acto locucionario y, con él, un acto ilocucionario, puede ser también realizar un acto de otro tipo. A menudo, e incluso normalmente, decir algo producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión, o de otras personas. Y es posible que al decir algo lo hagamos con el propósito, intención o designio de producir tales efectos. Podríamos decir entonces, pensando en esto, que quien emite la expresión ha realizado un acto que puede describirse haciendo referencia meramente oblicua o bien no haciendo referencia alguna a la realización del acto locucionario o ilocucionario. Llamaremos a la realización de un acto de este tipo la realización de un acto *perlocucionario* o *perlocución*” (cursivas del original).

²¹ A. López Eire, *op. cit.*, p. 20. Añade el investigador (*ibid.*): “Como tal nació esta disciplina en la antigua Grecia y así mismo es considerada hoy día merced al afianzamiento y la difusión del punto de vista de la lingüística pragmática, que atiende con especial interés la relación interlocutiva que el lenguaje establece entre el emisor y el receptor”.

²² G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, p. 3.

²³ *Ibid.*, p. 6.

contemporánea, señala Kennedy, reconoce de esa forma que existe una retórica distintiva del discurso religioso que escapa a la racionalidad retórica clásica.

Pero decíamos que en particular las fuentes del Nuevo Testamento pueden de hecho estudiarse a la luz de ésta última. Kennedy propuso, en efecto, que para dichos textos es necesario contemplar dos ámbitos retóricos diferenciados, a saber:

a) las estructuras, elementos y recursos formales de la retórica grecolatina, incluyendo procedimientos racionales de argumentación, funciones probativas, adaptación a los tres géneros discursivos clásicos, etcétera; en aras de persuadir, conmover o también demostrar una cosa; y

b) la “retórica del lenguaje sagrado”, noción que es retomada por Kennedy de Ernesto Grassi²⁴ y de cuya definición rescatamos las siguientes características: tiene un carácter evangélico o de revelación, sin función demostrativa alguna, que proclama la verdad autoritativamente; sus afirmaciones son inmediatas, formuladas sin contemplación ni mediación; lo que sostiene tiene carácter absoluto y urgente, y lo que no se adapte a ello es tenido como escándalo; y finalmente, sus pronunciamientos tienen un carácter atemporal.²⁵ Digamos que es, así pues, la retórica de la autoridad carismática.²⁶ Este tipo de lenguaje religioso en el contexto neotestamentario es denominando por Kennedy “retórica radical cristiana”.²⁷

Retomando este enfoque es posible dar cuenta de que las fuentes primarias que estudiamos aquí están conformadas por los dos ámbitos retóricos mencionados, relacionados entre sí y entrelazados. La forma como se entrelacen será objeto de nuestro estudio.

En suma, un análisis retórico-discursivo conjunta las herramientas teóricas y metodológicas que ofrecen por un lado la crítica retórica, según la propone G. Kennedy, distinguiendo en las fuentes recursos retóricos clásicos y recursos del “lenguaje sagrado” —

²⁴ *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition* (1980), referido en *ibid.*

²⁵ Todas estas características, aquí rephraseadas, *ibid.*

²⁶ M. Weber (*Sociología de la religión*, pp. 64-65 y 245) le llamó “capacidad carismática” a la autoridad que se atribuye colectivamente a un individuo por motivo de la presunción de que tiene poderes mágicos superiores al resto de los integrantes de tal comunidad y en ello está legitimada su jerarquía. Aquí comprendemos en este sentido la autoridad carismática, pero teniendo en cuenta, cuando hablamos de *chárisma*, el sentido de uso práctico en la época que nos ocupa, que es la noción de gracia divina: el don espiritual que Dios otorga sin causa de mérito alguno, es decir gratuitamente, al individuo.

²⁷ *Ibid.*, p. 7.

para lo cual se atiende a la partición del discurso, su género, su estilo, su tropología y su dimensión poética inclusive—; y, por otro lado, el análisis crítico del discurso que abreva en la lingüística pragmática del siglo XX, atendiendo a la posición del emisor en los relacionamientos de poder, la relación de ello con el estilo discursivo, la formulación de sujetos gramaticales, destinatarios y contradestinatarios, la implicación que tiene a nivel de imaginarios la identificación y enunciación de determinadas prácticas efectuadas por determinados individuos, y la construcción de identidades en relación con los contextos de enunciación y recepción de los textos. Todo lo anterior está orientado al rastreo de aquellos que aquí concebimos como nodos discursivos en la configuración de la identidad de las alteridades disidentes, a saber, las fórmulas de calificación y descalificación de quienes no se adhieren a la enseñanza.

Camino seguido y disposición

Explicaremos a continuación el procedimiento analítico que se empleó en la investigación y, consecuentemente, el ordenamiento de los capítulos del apartado II de la tesis, el cual constituye el cuerpo central de la misma.

El trabajo ha partido de analizar las cartas muy probablemente paulinas, de autoría generalmente indisputada por la crítica académica —exceptuando la dirigida a Filemón²⁸—, sacando a la luz ciertos enclaves discursivos por medio de los cuales se identifican individuos o grupos disidentes. Se trata de adjetivos u otro tipo de fórmulas calificativas que pueden incluir complejos léxicos que fungan discursivamente como calificadores aun en formas gramaticales no adjetivales. Hemos establecido esos términos o fórmulas como nodos discursivos, y esos nodos como mapa de ruta de la investigación.

Así pues, en el estudio se hallarán adjetivos griegos traducidos literalmente, por ejemplo, los “agitadores” (*tarássontes*) de Gal 1:7, o los “despiadados” (*aneleémonai*) de

²⁸ Se asume por amplio consenso que la epístola a Filemón es de redacción paulina, elaborada probablemente hacia los últimos años de vida del tarsiota, estando preso o bien en Roma (redactada en ese caso hacia el año 60) o bien en Éfeso (redactada en ese caso hacia los años 56-57) (Cf. M. Spléndido, *La esclavitud en las primeras comunidades cristianas*. pp. 18-19 y nota 33). La carta consiste en una solicitud de Pablo a su amigo Filemón de darle acogida a Onésimo, esclavo que fuera propiedad de aquél pero que pasó un tiempo significativo con el tarsiota. Este breve texto epistolar, sin embargo, no presenta material relevante para nuestro estudio. No hay en él una retórica de la disidencia que ataña a nuestra investigación, tal como la comprenderemos en las seis cartas paulinas ya mencionadas, pues no realiza una identificación de sujetos problemáticos a lo interno de la congregación.

Rom 1:29; tanto como sustantivos, participios o incluso estructuras complejas que nosotros comprendemos como fórmulas calificativas porque notamos que tienen su peso específico en la delimitación identitaria del sujeto discursivo disidente, por ejemplo el caso de la “mesa de los demonios” (*trapéza daimoníon*) de 1Cor 10:21, o los “soberbios” de 2Cor 10:3-6, que originalmente son *hoi heautoús synistanóntoi*, o los “alteradores” de Rom 1:23, que originalmente sólo efectúan una acción: *éllaxan*. En los casos en que esto ocurre, hemos propuesto un término español por el cual se puede comprender calificativamente las identidades disidentes que se perfilan en cada caso concreto.

Sacar a la luz aquellas coyunturas textuales nos permitió establecer una categorización o tipología de los conflictos paulinos con la disidencia, a saber, los cinco ejes de conflicto que hemos ya mencionado. Estos cinco ejes dan pie a los cinco primeros capítulos del apartado II de la tesis, a saber: 1) legalismo; 2) idolatría; 3) concupiscencia y placeres mundanos;²⁹ 4) soberbia, como núcleo del conflicto con el conocimiento; y 5) desorden, distanciamiento y separatismo. Su orden responde en primer lugar a la relevancia que cada uno de esos ámbitos tiene en el entramado discursivo de las fuentes según el enfoque que aquí adoptamos. En segundo lugar, en el caso de los capítulos 4 y 5, cuya relevancia no es tan evidentemente diferente, se coloca lo relativo al desorden, distanciamiento y separatismo en último lugar porque es el ámbito de controversia que funge de bisagra para la comprensión de las fuentes deuteropaulinas y pastorales que se abordan (sucintamente) en el epílogo.

Esta categorización es de cuidado, pues se trata de aspectos que redundan, correlacionados, en atentar contra el plan salvífico de Dios según se enuncia en las propias fuentes. ¿Cómo desvincular en este ámbito los conflictos con la idolatría y los conflictos con la sexualidad, por poner un ejemplo? ¿Cómo disociar el conflicto con quienes alardean de tener un mayor conocimiento de Dios y son por tanto soberbios, y el hecho de que estas mismas personas pudieran estar predicando una versión evangélica más cercana al legalismo judaico, por poner otro ejemplo? Con todo, partimos del principio de que es una clasificación temporalmente justificable. Son ejes categóricos útiles para abordar el

²⁹ Acerca de las prácticas que se comprenden bajo este rubro, *cf.* capítulo II. 3. Si bien esta categoría abarca diferentes tipos de prácticas, actitudes o tendencias, en este trabajo solamente abordaremos aquellas que responden a un conflicto de usos y costumbres sexuales. En dicho capítulo ahondaremos más en esta limitación.

complejo panorama que nos ocupa de forma comprensible y asequible dado que cada uno de ellos constituye un paradigma que orienta, organiza y subordina otros conceptos menores en torno a los disidentes. En los casos en que esta división resulta más difícil, por lo imbricados que pueden llegar a estar los conflictos en las fuentes, ubicamos a los individuos adjetivados en uno u otro eje conflictivo —es decir, en uno u otro capítulo— *en función del conflicto con el que directa y primariamente se los relaciona en términos textuales*, a pesar de que esos mismos sujetos representen un conflicto transversal en términos más amplios.

Entre los aproximadamente 50 adjetivos o fórmulas calificativas diferentes que hemos hallado en el estudio de las cartas paulinas de autoría indisputada, nuestra investigación analiza únicamente 24, seleccionadas bajo el criterio de ser representativas de cada ámbito de controversia particular y tener un peso fuerte en términos discursivos en todo el conjunto epistolar. En las cartas deuteropaulinas y pastorales, el número de mimbres diferentes para perfilar al disidente es de más de 85 y, sin embargo, en nuestro epílogo no se realizará un análisis exhaustivo de los términos, sino una exposición general y sucinta. Con todo, es importante que dicho material quede asentado en este trabajo de modo que se pueda observar el caudal terminológico en torno a la disidencia que existe en el cien por ciento de las fuentes del corpus paulino, por lo que al final del volumen se presenta íntegro el léxico descalificativo de la disidencia que es producto de esta investigación (apéndice 3).

Los términos o fórmulas calificativas seleccionadas para el trabajo constituyen secciones a lo interno de cada capítulo: estudios más o menos independientes dispuestos cronológicamente y según su aparición a lo largo de las cartas. Cada una de éstas que llamamos secciones tiene un carácter más o menos propio: algunas atienden casi por completo al contexto histórico que determina al concepto en cuestión y lo analizan desde sus dimensiones sociales, políticas y/o culturales; otras están más concentradas en observar el entramado retórico-discursivo en que el término funge determinado papel; otras más, por fuerza necesitan concentrarse en el contenido teológico no ya sólo del término, sino de la epístola o perícopa íntegra en la que aquél aparece; y en otros casos todas estas dimensiones se relacionan en el estudio de un único término. Esto responde a las particulares exigencias analíticas que presenta cada término o fórmula calificativa de

manera independiente. Nuestra intención ha sido permitir el análisis de diferentes aspectos de los conceptos problematizados y establecer un aparato crítico tal que permita ir y venir entre secciones para afianzar el panorama general de cada capítulo.

Hay ocasiones en que el tejido discursivo es sumamente apretado, y dos o más conceptos que aparecen fuertemente vinculados en un pasaje han sido llevados por nosotros a secciones distintas en aras de su análisis específico, aunque mantienen obviamente su tensión original. Hemos intentado ser cuidadosos en esos casos y no dejar de señalar que el sentido es siempre contextual. Muchas veces, por esta razón volvemos a reunir de inmediato lo que separamos para que cree sentido nuevamente, aun desde una nueva perspectiva. También hay ocasiones en que este entramado rebasa el capítulo como unidad y se entretajan dos o más capítulos entre sí. El caso de Rom 1:18-32 es ejemplar. Pablo condensa y vincula en catorce versículos, con una cuidada retórica, conflictos de toda índole con ciertos individuos que él identifica como un mismo sujeto discursivo. Las y los atacados de este pasaje, gentiles, no sólo alardean de ser sabios —*cf.* apartado II, capítulo 5— al corromper la gloria de Dios adorando imágenes de animales —*cf.* apartado II, capítulo 2—, sino que además son los mismos que se dejan llevar por la concupiscencia corrompiendo “el uso natural” del cuerpo —*cf.* apartado II, capítulo 3—. La epístola a los Romanos se caracteriza nada menos que por su complejidad y síntesis. Han sido nuestras necesidades analíticas las que han desmembrado este pasaje. Sin embargo, hacerlo nos ha permitido justamente observar cada fórmula adjetiva en un camino propio desde la fuente más antigua hasta la última. Así es que Rom 1:21-32, por poner un ejemplo, será analizado en distintos capítulos de un mismo apartado pero desde diferentes enfoques. Con todo, los hilos de la trama no se han de perder dado el aparato crítico con el que apuntalamos el estudio.

Tras dicha disección, comprendemos de nueva cuenta el conjunto textual como tal: como unidad discursiva, que es también la unidad del imaginario estudiado, la unidad teológica y doctrinaria de cada grupo de fuentes en relación con sus condiciones de producción y recepción. Así, el apartado II cierra con un capítulo a modo de conclusión en donde se recapitula lo planteado en el apartado y se expone la forma como la noción de perversidad encauza los cinco ejes categóricos de controversia vistos.

Sobre el epílogo

Un objetivo secundario de este trabajo es plantear de manera introductoria las transformaciones en la representación de la disidencia que tienen lugar entre las cartas paulinas de autoría indisputada y las cartas posteriores del corpus, es decir, las deuteropaulinas y pastorales; evolución que está aparejada con los acontecimientos y procesos sociales que tuvieron lugar en el contexto de producción de los textos.

Tal como se detallará en el capítulo I. 3, asumimos como punto de partida que la redacción de las epístolas deuteropaulinas se ha de ubicar, como periodo más plausible, entre los años 70 y 90, y las pastorales entre el año 90 y el 110, con más probabilidad hacia el fin del siglo. Esto significa, en cuanto al primer grupo mencionado, que sólo se puede comprender de manera cabal su tejido teológico-doctrinario a la luz de los conflictos suscitados por la Guerra Judía (66-70) y la caída del Templo de Jerusalén. En el caso del segundo grupo mencionado, veremos una doctrina más estructurada en la administración de lo divino, con una nueva jerarquía eclesiástica y con la consolidación del episcopado como autoridad —en radical contraste con la autoridad carismática que se habrá visto en las seis cartas paulinas de autoría indisputada—.

Expondremos en dicho espacio que los ejes categóricos que encauzan la configuración discursiva del disidente no serán los mismos cinco que en las cartas paulinas: algunos desaparecerán, otros quedarán imbricados entre sí y aparecerán otros nuevos. Para el caso de las deuteropaulinas, plantearemos que la noción amplia que abarcará dichos ejes categóricos será la noción de insubordinación. Para el caso de las pastorales, la noción de herejía.

Las fuentes del corpus paulino elaboradas entre los años 70 a 110 representan de manera excepcional la transformación de un credo incipiente en un credo formalizado autoritativamente, y, en lo que concierne al discurso en torno a la disidencia, esos cambios se implicaron directamente en la resignificación de las nociones de orden, obediencia, desobediencia y cisma. Por ello es importante por lo menos dejar asentado que la comprensión del *otro* en el propio corpus paulino del Nuevo Testamento es disímil, dado el amplio arco temporal en que fue elaborado, y en qué sentido lo es. Así, aunque nuestra investigación se concentra primariamente en el estudio de las cartas de autoría indisputada, se presenta en el epílogo un planteamiento abierto, en forma breve y concisa, en torno a la

configuración de las alteridades disidentes en las cartas deuteropaulinas y pastorales. De esa manera se espera no exceder los límites que requiere esta investigación pero, al mismo tiempo, no perder de vista los importantes cambios que tuvieron lugar en la recepción del paulinismo en la segunda mitad del siglo I y los albores del siglo II.

Transliteración del griego

Los sustantivos y adjetivos griegos referidos de manera aislada a lo largo de todo el trabajo aparecen siempre en nominativo, cualquiera que sea su caso en el contexto original. Los verbos referidos también de manera aislada aparecen en infinitivo. Se marcan los accidentes gramaticales originales de cualquier verbo o sustantivo, así como su acentuación específica en cada contexto, sólo cuando se retoma un periodo oracional completo o un fragmento significativo de éste.

El griego ha sido transliterado con los siguientes criterios:

- 1) Transliteración por grafemas y no por fonemas, reconociendo la ortografía original, es decir, con ortografía latina. Así, θ pasa como *th*, $\lambda\lambda$ como *ll*, ξ como *x*, υ como *y*, ϕ como *ph*, χ como *ch*, etcétera.

Excepciones:

- a) υ en diptongo pasa como *u* y no como *y*. Así, $\psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\epsilon\iota \rightarrow$ *pseúdei*, no *pseydei*.
 - b) γ antes de consonante gutural se traslada fonéticamente. Así, $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\omicron\nu \rightarrow$ *euangelión*, no *euaggelión*.
- 2) Los acentos gráficos se calcan, respetando no la ortografía española sino la griega, y se trasladan asimismo los diferentes tipos de acentos gráficos. Así, $\acute{\rho}\acute{\omicron}\lambda\iota\varsigma \rightarrow$ *pólis*, no *polis*; $\theta\epsilon\omicron\sigma\tau\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\varsigma \rightarrow$ *theostygeîs*; $\Theta\epsilon\omicron\upsilon \rightarrow$ *Theoû*.
 - 3) La longitud vocálica no se marca en ningún caso.

I. 2

Las fuentes

La autenticidad y datación de las cartas paulinas es un asunto controvertido prácticamente desde el comienzo de su difusión. Existe un amplísimo campo de investigación al respecto, ya desde el siglo XIX, cuyos resultados han sido puestos sobre la mesa de trabajo científico y humanístico internacional y nos permiten avanzar en los estudios paleocristianos con bases relativamente firmes de paradigmas analíticos no confesionales. El propósito del presente trabajo no es sumarse activamente a tal debate, pues ello implicaría objetos de estudio diferentes a los que aquí nos conciernen. Por el contrario, esta investigación ha de partir de una toma de postura al respecto. En el presente capítulo se expondrán los argumentos fundamentales de tal debate para apuntalar la perspectiva que aquí adoptamos, como punto de partida, respecto de la autoría y la datación de las fuentes del corpus paulino.

Sabemos que a comienzos del siglo II circulaban en las regiones circundantes al Mediterráneo ciertas cartas firmadas en nombre de “Pablo”, conocido como el apóstol de los gentiles. Según la segunda carta canónica de Pedro, plausiblemente el testimonio más antiguo que se tiene, eran cartas conocidas en plural (2Pe 3:15). Sin embargo, no se indica allí de qué cartas se trataba. Sabemos asimismo por las fuentes patrísticas y apologéticas que una serie de textos postjudaicos, incluidos algunos firmados en nombre de Pablo, eran tenidos como fuentes de autoridad en la primera mitad del siglo II. La primera mención de un conjunto específico de cartas paulinas —si se considera el *terminus post quem* del documento— está en el *Canon Muratori*, del manuscrito latino denominado *Ambrosianus*

publicado en 1740 en la Biblioteca Ambrosiana de Milán,¹ datado en el siglo VII pero copiado de un texto griego de entre los años 180 y 200.² El manuscrito dice así:

[27] Epistolae autem Pauli, quae, a quo loco, uel qua ex causa directae sint, uolentibus intelligere ipsae declarant. [28] primum omnium Corinthiis schisma haeresis interdicens, [29] deinceps Galatis circumcisionem, [30] Romanis autem ordine scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans, prolixius scripsit; [31] de quibus singulis necesse est a nobis disputari; [32] cum ipse beatus Apostolus Paulus sequens prodecessoris sui Iohannis ordinem, non nisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali: [33] ad Corinthios prima, ad Ephesios secunda, ad Philippenses tertia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quinta, ad Thessalonicensibus sexta, ad Romanos septima. [34] uerum Corinthiis, et Thessalonicensibus licet pro correptione iteretur, [35] una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse denoscitur. [...] uerum ad Philemonem unam, et ad Titum unam, et ad Timotheum duas pro affectu et dilectione[.]³

Considerando el *terminus post quem* de su elaboración, se trataría de la mención más antigua que se conoce de las trece epístolas atribuidas por la tradición apostólica a Pablo, las mismas que hoy forman parte del conjunto neotestamentario. Vemos allí que el conjunto de cartas paulinas tenidas como legítimas —y por añadidura auténticas— por el cristianismo occidental⁴ hacia finales del siglo II incluía una carta dirigida a los Corintios, una a los Efesios, una a los Filipenses, una a los Colosenses, a los Gálatas, a los Tesalonicenses y a los Romanos, otras dos “repetidas” a los Tesalonicenses y a los Corintios, “en aras de reprenderlos”, una dirigida a Filemón, una a Tito y dos a Timoteo.

Adelantemos nuestra postura respecto de los debates que se expondrán más adelante: de esas trece cartas, en el presente trabajo consideramos siete de ellas como *muy probablemente auténticas* epístolas redactadas por Pablo de Tarso, muy probablemente elaboradas entre los años 49 y 59 del siglo I, a saber, 1 Tesalonicenses, Filipenses, Gálatas, 1 y 2 Corintios, Romanos y Filemón. Consideramos otras tres como *muy probablemente no auténticas*, a saber, Colosenses, Efesios y 2 Tesalonicenses, con mayor inclinación hacia su

¹ S. P. Tregelles, *Canon Muratorianus*, p. 1.

² E. Ferguson, “*Canon Muratori: Date and Provenance*”, pp. 677-682.

³ S. P. Tregelles, *op. cit.*, facsimilares en pp. [10a] y [10b].

⁴ E. Ferguson, *op. cit.*, p. 681: entre otros argumentos secundarios, dice la investigadora, la ausencia de la epístola a los Hebreos en esta lista canónica es argumento central para considerar que el manuscrito fue elaborado, si no en Roma, en una iglesia circundante y/o directamente relacionada con la romana.

pseudoepigrafía en el caso de las dos primeras. Por último, consideramos como cartas *indudablemente pseudoepigráficas* las tres llamadas pastorales, es decir la primera y la segunda dirigidas a Tito y la dirigida a Timoteo.

Ahora bien, ¿qué significa su pseudoepigrafía y por qué motivos se sostiene? Haremos un repaso sucinto de los argumentos ofrecidos por la comunidad académica internacional, algunos de ellos provenientes de quienes abrieron la discusión desde una perspectiva científica en el siglo XIX.

La formación del canon neotestamentario

Desde el punto de vista histórico, Antonio Piñero destaca dos grandes posturas fundamentales en torno al origen del canon del Nuevo Testamento: a) la que considera que se trató de un proceso “evolutivo pero espontáneo dentro de la iglesia cristiana en la primera mitad del siglo II”.⁵ El cristianismo, apartándose progresivamente del judaísmo, necesitaba su propio texto sagrado “tanto para afianzarse en su fe como para las discusiones doctrinales con judíos y herejes”.⁶ Desde esta perspectiva, la norma que estableció los textos legítimos se fue formando progresiva y naturalmente según usos y costumbres, dependiendo del éxito que tuvieran ciertos textos leídos en las reuniones litúrgicas y por el consenso de los diversos grupos de creyentes sobre qué libros procedían de los verdaderos apóstoles y cuáles no; y b) la que considera que se trató de un acto “deliberado y positivo de política eclesiástica”⁷ ocurrido en la iglesia de Roma. Allí, señala Piñero, tuvo que haber copias de todos los escritos que con el tiempo se iban considerando santos, hasta que tuvo lugar ese “acto positivo” de selección. Desde esta perspectiva, la que provocó la formación deliberada del canon fue la escuela de Marción. Éste había fundado su propia iglesia en Roma y formado su propio corpus neotestamentario, fundamentado en el Evangelio de Lucas pero cercenado en todo aquello que tuviera reivindicaciones del judaísmo y de sus Escrituras; más diez epístolas paulinas también expurgadas bajo este mismo criterio.⁸ Sin

⁵ A. Piñero, *Introducción al estudio del Nuevo Testamento*, p. 16.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. Tertuliano, *Adv. Marc.*, V, 1-21; y E. Hunt, *Christianity in the Second Century*, p. 16: [E]n respuesta a la amenaza marcionita, la iglesia dominante desarrolló el canon del Nuevo Testamento que hoy nos es familiar. Enfrentando la reivindicación de Marción del que creyó que era el mensaje original de Jesús, la iglesia [romana] se vio forzada a demostrar que su tradición también tenía sus raíces en Jesús y en ese sentido apeló a determinados documentos escritos invistiéndolos de una autoridad que no tenían previamente”.

embargo, se tiene que considerar en los detonantes de la constitución un canon literario ortodoxo tanto la refutación a Marción como la confrontación a otras escuelas como el montanismo, el cual predicaba que lo primordial era la profecía y sólo en segundo lugar importaban los textos escritos, y las distintas vertientes gnósticas que proliferaban entonces. En conjunto, estas escuelas amenazaban la ética particular que debía enarbolar el episcopado ya constituido como una instancia firme.⁹ Era urgente constituir un instrumento textual, un corpus que pudiera cohesionar a la iglesia, y en ese curso se forjaron las nociones de ortodoxia y heterodoxia literaria.

De entre las dos perspectivas que Piñero expone, esta segunda es la más aceptada hoy en el ámbito académico.¹⁰ Consideramos, sin embargo, que en verdad no son perspectivas del todo excluyentes si se piensa en una historia política que debe forzosamente imbricarse con procesos microsociales y el curso histórico de las mentalidades. Las dos cosas bien pudieron ocurrir sucesivamente: sólo mediante un proceso de “selección natural” enraizada en determinadas preferencias, usos y costumbres se pudo llegar a constituir no ya una ortodoxia, sino un *imaginario ortodoxo* que, llegada la proliferación de escuelas variadas pero fuertemente constituidas, diera sentido y legitimidad al “acto deliberado de política eclesiástica” que en Roma estableciera un canon literario para la iglesia apostólica.

La cuestión paulina

Por más de dos siglos, y en el mismo entendido de la perspectiva antes dicha, la investigación académica en torno a Pablo y sus cartas ha partido de la premisa de que el empeño por sacralizar ciertos documentos y estipularlos como legítimos y originales responde a la deliberación e intereses de determinados grupos de personas, y, en el caso de la formación de un canon paulino como parte del canon neotestamentario, un interés político eclesiástico.

Este quiebre con todo argumento de revelación comenzó con la escuela alemana, para migrar e internacionalizarse con el correr de las décadas. Los investigadores, partiendo de un andamiaje epistémico científico y no confesional, desde comienzos del siglo XIX

⁹ Cf. A. Piñero, *op. cit.*, p. 17.

¹⁰ E. Hunt, *ibid.*

advirtieron que el panorama histórico es sumamente distinto al que la tradición eclesiástica sostiene en términos doctrinarios sobre la autoría y datación de las epístolas.

Fredrich Schleiermacher, en su *Über den sogenannten Ersten Brief des Paulus an Timotheus* (*Sobre la llamada Primera Epístola a Timoteo de Pablo*), de 1807, fue el primero en poner en duda en el ámbito académico la autenticidad de alguna carta de Pablo, y fue 1Timoteo el blanco de su estudio. Después de la puesta en cuestión de esta carta, no tardaron en caer las otras dos pastorales, con la obra de J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament*, específicamente el volumen III redactado hacia 1812.¹¹ Puesta la discusión sobre la mesa, estudiosos de la escuela holandesa en particular incluso consideraron que ninguna de las epístolas era auténtica, arguyendo que en todas está presente una controversia con un gnosticismo imposible de retrotraer al siglo I. Ferdinand Baur, encabezando la escuela de Tubinga, en 1845 publicó la obra *Paulus der Apostel von Jesus Christus: sein Leben und Werk, seine Briefe und Lehren* —publicada en Londres, en 1873, como *Paul, the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works, His Epistles and Teachings. A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity*—, donde planteó un panorama más mesurado: que estas trece epístolas “no pueden tener un mismo reclamo de autenticidad”,¹² lo cual implica que algunas de ellas bien pudieron ser redactadas en tiempos de Pablo y probablemente por el que se dice su autor. Así, Baur sostuvo que era posible que cuatro de las trece fueran auténticas, a saber: Gálatas, 1 y 2Corintios y Romanos.¹³ Charles Guignebert, parte de esa corriente racionalista de comienzos del siglo XX que procuraba desentrañar la “realidad histórica” del periodo paleocristiano despojándola de “los velos de los sueños” que el espíritu confesional imprimía a su estudio,¹⁴ afirmaba hacia 1921 que las epístolas pastorales eran sin duda posteriores a Pablo y que sólo las mismas cuatro cartas defendidas por Baur podían tratarse como cartas paulinas, “consideradas por los críticos

¹¹ A. Piñero y J. Peláez, *El Nuevo Testamento*, p. 37.

¹² F. Baur, *Paul, the Apostle of Jesus Christ*, I, p. 255.

¹³ *Ibid.*, p. 256: “[...] the Epistle to the Galatians, the two Epistles to the Corinthians, and the Epistle to the Romans. There has never been the slightest suspicion of unauthenticity cast on these four Epistles, on the contrary, they bear in themselves so incontestably the character of Pauline originality, that it is not possible for critical doubt to be exercised upon them with any show of reason”. La estructura misma de su obra responde a esta tesis pues agrupa las cuatro cartas mencionadas en el capítulo “Genuine Apostle’s Epistles” y las restantes seis en una sección diferente.

¹⁴ C. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, p. 10.

hoy, casi por unanimidad, sustancialmente auténticas”.¹⁵ Martin Dibelius (1931) y Adolf von Campenhausen (*ca.* 1950) consideraron la tesis de la autenticidad de Baur pero consideraron, sin embargo, que otras tres también podían ubicarse entre los años cincuenta y sesenta del siglo I, por lo que bien pudieron ser redactadas por Pablo, a saber, 1Tesalonicenses, Filipenses y Filemón. Así, la escuela de Tubinga hacia mediados del siglo XX sostuvo que las cuatro reivindicadas por Baur era posible tenerlas como “grandes epístolas”, mientras que 1Tesalonicenses, Filipenses y Filemón eran “epístolas menores”, aun consideradas paulinas. Sostenían a su vez que 2Tesalonicenses, Colosenses y Efesios eran de autoría imprecisa. Esta hipótesis fue tomada con algunas reservas: Harnack dudaba de la autenticidad de Efesios, pero no de Colosenses ni de 2Tesalonicenses, y consideraba asimismo que, si bien producidas tardíamente, en las pastorales existían fragmentos genuinos interpolados.¹⁶

Con todo, en la segunda mitad del siglo XX las cartas pastorales fueron consideradas indudablemente pseudoepigráficas por la inmensa mayoría en las academias europeas.¹⁷ Aparecieron asimismo enfoques analíticos que pusieron en cuestión que la misma mano que redactó las epístolas posibles de ubicar entre los años *ca.* 49 y 60 haya podido redactar Colosenses, Efesios y 2Tesalonicenses —por los motivos que se expondrán más adelante—. Esto dio a luz a la idea de que por lo menos ciertas cartas debían denominarse deuteropaulinas, es decir escritas según una “segunda lectura” de Pablo o por un “segundo grupo paulino”, siendo más correcto denominarlas sobre la base de la duda que aseverar una autoría imposible de demostrar a rajatabla.

Tres son los ejes en los que podemos comprender el debate y tales afirmaciones: a) el contexto histórico de los textos, b) su contenido teológico y moral, y c) sus características estilísticas y léxicas en general. Avanzaremos sobre tales argumentos para recapitular, al final de esta sección, el enfoque que suscribimos y que ha de fungir como punto de partida para el estudio del corpus paulino en esta tesis.

¹⁵ *Ibid*, p. 72 y esp. p. 134, donde el investigador francés se refiere a las “epístolas paulinas” en contraste con “esas tres cartas pseudónimas ligeramente posteriores a Pablo, llamadas pastorales”.

¹⁶ A. Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen* (1926), referido en S. Porter, *The Pauline Canon*, p. 99.

¹⁷ Sobre la defensa del sacerdote catalán Josep O’Callaghan de la autenticidad de 1Timoteo, *cf.* nuestro apéndice 1 al final de este volumen.

A) CARTAS PASTORALES

Son llamadas cartas pastorales las dos dirigidas a Timoteo y la dirigida a Tito, y son las únicas –junto con la carta a Filemón, aunque ésta pertenece a otro grupo por su temática– dedicadas a personas y no a comunidades. Se denominan “pastorales” porque en ellas se comunica a Timoteo y a Tito una serie de normativas que se deben implementar en las congregaciones, atribuyéndoles el rol de pastores que han de mantener la fe y la unidad de la *ekklesía*.

El debate sobre su datación y por tanto su autoría paulina, que comenzó con F. Schleiermacher en 1807, en nuestros días ha desaparecido casi por completo en el ámbito académico científico (sobre ciertos argumentos que aún se sostuvieron a fines del siglo XX por algunos estudiosos, véase un breve estudio en el apéndice 1 al final del trabajo). Se las considera, pues, indudablemente pseudoepigráficas, habiendo predominantemente dos posturas: la que sostiene que son enteramente ficcionales y la que sostiene que contienen fragmentos de textos paulinos auténticos interpolados, aunque compuestas por una persona distinta a Pablo en otro tiempo, como detallaremos aquí. Acotemos, pues, el debate en función de los tres ejes argumentales antes mencionados.

a) Contexto histórico

En cuanto a los testimonios antiguos de dichas cartas, no hay pruebas literarias o físicas de su existencia antes del inicio del siglo II. La relación de intertextualidad entre los textos de los Padres Apostólicos y estas fuentes, dependencia que obligaría a ubicar su elaboración antes de los años 100-110, no puede demostrarse contundentemente¹⁸ (véase para este punto el apéndice 2, en las últimas páginas del trabajo). Marción, en su canon paulino de *ca.* el año 140, no las incluye. Taciano menciona *ca.* el año 170 la carta a Tito, pero ninguna de las dos a Timoteo.¹⁹ Están mencionadas en la lista del *Canon Muratori*, datado hacia los años 180-200, pero no aparecen en el compendio de cartas completas más antiguo que conocemos: el del papiro Chester Beatty (P⁴⁶), datado por A. y B. Aland alrededor del año 200 y por otros papirólogos hacia el 180.²⁰

¹⁸ Cf. M. Dibelius y H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, p. 2a.

¹⁹ A. Von Harnack, *Marción*, 1924, f. 237, referido en *ibid.*

²⁰ A. y B. Aland, *The Text of the New Testament*, p. 57. Cf., para más sobre su fecha de elaboración, Y. K. Kim, “Paleographical Dating of P-46 to the Later First Century”, *passim*.

Sabemos por Tertuliano, en su *Adversus Marcionem* de ca. 208-215,²¹ que hacia el año 140 Marción había conformado un compendio de textos doctrinarios “legítimos” que constaba del Evangelio de Lucas y diez cartas paulinas, a saber, Gálatas, Filipenses, 1 y 2Corintios, 1 y 2Tesalonicenses, Romanos, Colosenses, Efesios —llamada por Marción “a los Laodicenses”— y Filemón.²² El motivo de la ausencia de las tres pastorales no es explícito —Tertuliano mismo no comprende por qué incluye a Filemón pero no a estas tres, aunque especula que por sus deseos de “continuar” su proceso de falsificación de la palabra del apóstol—. ²³ Tal ausencia puede indicar que Marción no las conocía, pero también puede deberse a una erradicación deliberada. Baur advirtió que lo que *no significa* forzosamente esa ausencia es que no existieran. Arguyó que, si no se incluyen en el canon marcionita porque no existían en su tiempo, difícilmente podrían haberse sumado a un canon eclesiástico establecido pocas décadas después, por lo que es más plausible que sí existieran copias difundidas hacia el 140 las cuales o bien no eran conocidas por Marción o bien no eran tenidas como auténticas por él —por lo menos—. ²⁴ Asumiendo tal cosa, las pastorales tuvieron que ser elaboradas por lo menos veinte años antes del 140, es decir en el lapso que una generación podía heredar a otra determinados elementos de tradición.

Ahora bien, en términos de referentes históricos en los propios documentos, la organización eclesiástica que reflejan las tres pastorales, con obispos, presbíteros y diáconos (*cf.* 1Tim 3:8, 5:17, 6:20, Tit 1:5-7.9), pertenece a una época tardía y no a tiempos de Pablo,²⁵ mientras se considere que los documentos “de tiempos de Pablo” pueden plausiblemente ser Gálatas, 1 y 2Corintios y Romanos por lo menos. Adolf von Campenhausen encuentra que esa estructura jerárquica eclesiástica es similar en forma y contemporánea incluso a la que se ve en Clemente e Ignacio de Antioquía: una iglesia con líderes cuyas funciones son oficiales y no ya carismáticas.²⁶ J. Gnilka explica que, en este sentido, se busca “hacer derivar de Pablo una praxis del ministerio y de la colocación del ministerio que se ha aclimatado ya en las comunidades de las cartas pastorales”.²⁷ En

²¹ *Cf.* argumentos sobre su datación en P. Holmes, *The Five Books of Quintus Septimius Tertullianus against Marcion*, pp. xiii-xiv.

²² Tert., *Adv. Marc.*, V, 1-21.

²³ *Ibid.*, V, 21.

²⁴ F. Baur, *Paul, the Apostle*, I, p. 257.

²⁵ *Cf.* A. Von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, pp. 76-77.

²⁶ *Ibid.*, p. 109.

²⁷ J. Gnilka, *Pablo de Tarso*, p. 309.

segundo lugar, las “falsas doctrinas” por venir, descritas por medio de gestos proféticos, corresponden a tendencias propias de fines del siglo I y comienzos del II (cf. 1Tim 2:9-15, 4:1-3, 6:20, 2Tim 4:3). Llegó a existir la hipótesis —poco secundada— de que las pastorales fueron redactadas como una confrontación a Marción (¡por tanto elaboradas forzosamente después del año 140!), frente a la cual Dibelius y Conzelmann indican que, en ese caso, habrían sido redactadas para deslindar de tajo la figura de Pablo de los que décadas después fueron concebidos como herejes.²⁸ Aun más, lo habrían convertido en un testigo principal —si no agente— de la ortodoxia que estaba en formación hacia finales del siglo I o comienzos del II. Sin embargo, refutando dicha hipótesis, para estos dos alemanes no es tan fácil reconocer enseñanzas marcionitas en el objeto de ataque de las pastorales. La “herejía” que se confronta en aquéllas no sólo no pone en jaque la autoridad del Antiguo Testamento, sino que incluso se basa en él. Según ellos no es el marcionismo el que allí se ataca, sino un gnosticismo judaizante sustentado en la especulación legalista y la observancia de la Ley, similar al que se enfrentaría la epístola a los Colosenses y las cartas de Ignacio de Antioquía.²⁹ En suma, en las pastorales existe una institucionalización de la autoridad y una noción de ortodoxia inexistentes en las restantes cartas del corpus paulino, y más enfáticamente en aquellas que pueden fecharse antes del año 60. El concepto de herejía es relacional. Sólo en el intersticio formado por la tensión entre *sistemas* doctrinarios puede aparecer la herejía como concepto. Es causa y consecuencia a la vez de una determinada noción de ortodoxia y esta mutua conformación no aparecerá sino hasta finales del siglo I o, según algunos, inicios del II.³⁰

Desde la perspectiva de G. Thiessen, “el vacío de autoridad tras la desaparición de la primera generación [paulina] explica por qué proliferó la producción de epístolas inauténticas entre los años 70 y 130”.³¹ Asimismo, “la existencia de una escuela paulina activa explica por qué la mayoría de las cartas pseudoepigráficas fueron atribuidas a Pablo.

²⁸ M. Dibelius y H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 2a.

²⁹ *Ibid.* Nótese la cercanía planteada por estos estudiosos entre Ignacio de Antioquía y la carta a los Colosenses, algo semejante a lo que hallamos en la investigación sobre el ἐλπίς ἡμῶν de 1Tim 1:1 (cf. Apéndice 2 de este trabajo). Desde luego, nuestro rastreo de dos términos yuxtapuestos no demuestra nada por sí solo, pero, cotejado con lo que mencionan los investigadores en este punto, da más referentes al respecto.

³⁰ Cf. nota al pie 9 en *ibid.*, p. 2b.

³¹ G. Thiessen, *El nuevo testamento*, p. 183.

La reivindicación de los colegas de Pablo de estar representándolo pudo haber surgido *naturalmente*”.³²

b) Contenido teológico y moral

Existen en estos textos controversias teológicas distintas de las que se observan en las llamadas grandes epístolas de mediados del siglo I. En estas tres cartas están ausentes numerosos teologemas y conceptos que son fundamentales en las diez cartas restantes y, al mismo tiempo, presentan fórmulas teológicas inexistentes en aquéllas. A grandes rasgos, está ausente en ellas la especulación teológica y hay una orientación cabal de la parénesis hacia la práctica. Si bien esto podría explicarse con el hecho de que fueron escritas específicamente a individuos tenidos como pastores —regentes, coordinadores de la congregación—, es de notar, aun así, que el contenido mismo de dicha praxis sea sumamente contrastante con lo que se lee en las restantes cartas del corpus. Veamos algunos casos concretos.

En las tres pastorales está ausente el teologema-tropo de la *ekklesia* como cuerpo de Cristo (cf. Gal 3:28, 1Cor 6:15-7:4, 12:12ss), según el cual todos los miembros del cuerpo, con todas sus diferencias, son igualmente importantes y tienen los mismos derechos —tropo de radical importancia—. Esto es reemplazado por la imagen de la casa presidida por un *paterfamilias*: un *episkopos*. Las pastorales “funden dos constituciones para la comunidad: una procede de la esfera [post-]paulina, con *episkopoi* a la cabeza, y la otra procede del judeocristianismo, con un presbiterio como órgano de dirección”.³³ En cualquier caso, la dirección de la comunidad está institucionalizada y restringida. En las siete indisputadas existe una noción de carisma que justifica o legitima la autoridad. Según tal noción, todo el mundo puede o podría potencialmente contribuir a la coordinación de la comunidad. En las tres pastorales, sólo el obispo es capaz de tal función (2Tim 1:6, y cf. los casos indicados páginas atrás).

Otro elemento ha sido advertido por B. Ehrman: la noción de fe que se presenta en unas y otras fuentes.³⁴ En las epístolas indisputadas la fe significa la aceptación de la muerte de Cristo por la salvación universal: una noción sin restricciones temporales, “un término

³² *Ibid.*, p. 131.

³³ *Ibid.*

³⁴ B. Ehrman, *The New Testament*, p. 389.

relacional y no proposicional”³⁵, es decir una creencia activa, un cierto tipo de praxis individual. En cambio, en las pastorales (cf. Tit 1:9-13) la fe refiere a un cuerpo de enseñanzas consolidado que constituye la religión y que se posee porque se lo obtuvo: es entregado. En esta última noción, lo importante son los límites informativos de la enseñanza, el compendio de normativas y máximas transmitidas, denominado precisamente “fe”: proposicional, ahora sí, y no ya relacional. Una fe digamos “objetiva” y en ese sentido identificable y transmisible. Ehrman advierte, con ello, que se implica en estas cartas una forma de cristianismo forzosamente posterior al ministerio de Pablo.³⁶

Otro asunto fundamental en este aspecto del debate es la diferencia entre la noción del tiempo y el quehacer humano en el tiempo que se plantea en las siete epístolas indisputadas frente a la misma noción que aparece en las tres cartas pastorales. El “tiempo mesiánico” paulino, en términos de G. Agamben, refiere a la confrontación entre el “ya” y el “todavía no” del evento soteriológico: ya ocurrió que el mesías vino al mundo, pero todavía no ocurre la parusía, lo cual genera una especie de tensión escatológica que obliga a las personas, a los creyentes, a *desubicarse* en su propia realidad temporal.³⁷ Como consecuencia de esto, la antigua ley, que es la de las Escrituras, no aplica para la nueva vida en el *christós*. La nueva “ley” entrecomillada de Pablo es aquella que fisura la ley o una ley de la fisura. Pues la nueva vida que se predica se basa en la fe y no ya en el cumplimiento de las leyes; en el perdón y no ya en el castigo; en el amor y no en el rencor de Dios. Dice Pablo que “Cristo nos rescató de la maldición de la ley” (Gal 3:13) pues el suyo es en realidad un mesías digamos *ilegal* que recapitula el legalismo antiguo pero se alza contra la detención del poder jurisdiccional. Así, esta idea de poder difiere hasta cierto punto de las nociones de orden imperial y poder de la tradición judía y la grecorromana, y difiere sobre todo de la noción de poder que sostendrá la *ekklesía* postpaulina. Y es de destacar que difiere precisamente de lo que se plantea en estas tres cartas: una *ubicación*, en sentido fuerte, de la comunidad de creyentes mediante una institución eclesiástica jerarquizada. A. von Harnack lo explicó como las dos caras de la concepción del advenimiento del *christós*: la que apunta a su inminencia y entonces se prepara para ello, y la que apunta a la

³⁵ *Ibid.*, p. 392.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, pp. 72-74.

preparación misma como lo inminente,³⁸ si bien comprendió que se trataba de movimientos coexistentes en tiempos de Pablo, no de un derivado posterior.

Si bien Pablo promulgaba un tiempo del fin como antesala del fin del tiempo,³⁹ los autores de las cartas pastorales ya conocen una cierta administración instituida de la fe. El fin de los tiempos no acontecía y la *ekklesia* reflejada en las pastorales parece haber vuelto la mirada hacia el mundo; parece haber institucionalizado la espera. Para D. Mínguez este punto es clave para descartarlas como fuentes del siglo I. En ellas, explica el investigador español, la convicción de Pablo sobre la inminencia de la parusía “queda invalidada, en la práctica, por la institución de grados jerárquicos en la comunidad”.⁴⁰ Por lo tanto, afirma Mínguez, “si no una declarada vuelta al judaísmo, sí hay en las cartas pastorales un sistemático recorte de la audacia y creatividad de Pablo”. Pensémoslo en el sentido inverso: resulta más lógico pensar que son producto de la creatividad de redactores posteriores al siglo I cuyas necesidades eran radicalmente otras.

Rescatemos asimismo el conflicto que los redactores de estas cartas tienen con la mujer. No hay concordancia entre ellos y las cartas indisputadas, donde las mujeres llegan a tener un papel activo en la predicación y a lo interno de la *ekklesia*, que, si bien no es alentado en forma de declaración de principios o manifiesto, tampoco es reprimido. Llegado cierto punto, en las cartas paulinas la distinción entre hombre y mujer es incluso tan estéril como la que existe entre griegos y bárbaros, esclavos y libres, etc. (Gal 3:28). También al referir la multiplicidad de roles comunitarios no se hace distinción de géneros (1Cor 12) y se plantea que la decisión de la mujer de ingresar a la comunidad cristiana es un acto libre y autónomo (1Cor 7:13) —*cf.* asimismo la condición de igualdad de autoridad entre Aquila y Priscila referida todavía en *Hechos de los apóstoles* 18:2.26, y la importancia de la incorporación de mujeres autónomas a la congregación en 17:4—. En cambio, en las pastorales la mujer es enteramente anulada: debe permanecer en silencio siempre y aprender con sumisión (1Tim 2:11), aceptar y abrazar la superioridad del varón (2:12a), estar tranquila en su casa (2:12b), atenerse a las labores domésticas y someterse a su marido (Tit 2:5) —un sexismo patriarcal acentuado que puede responder a las propias dinámicas sociales locales como a la confrontación con tendencias cristianas gnósticas que

³⁸ A. von Harnack, *History of Dogma*, p. 130.

³⁹ G. Agamben, *ibid.*

⁴⁰ D. Mínguez, “Pablo de Tarso y el judaísmo de la diáspora”, p. 299.

reivindicaban en mayor o menor medida la autoridad de la mujer en la en la comunidad y en la transmisión de la fe—. ⁴¹

c) Características estilísticas y léxicas

D. Guthrie, G. Fee, M. Dibelius-H. Conzelmann, G. Theissen y B. Ehrman han apuntado la tesis de la pseudoepigrafía de las cartas pastorales atendiendo a cuestiones léxicas, estilísticas y literarias. De manera casi unánime consideran que las tres cartas fueron escritas por el mismo autor: tienen un vocabulario común y el estilo literario de las tres es casi idéntico.⁴² M. Dibelius y H. Conzelmann advierten que su estilo está fuertemente emparentado con el de la *Epístola a los Filipenses* de Policarpo de Esmirna, redactada en la primera mitad del siglo II, tanto como sus nociones teológicas y eclesiásticas.⁴³

En las pastorales hay referencias a asuntos personales de Pablo, asuntos cotidianos, expuestos con sumo detalle (2Tim 4:20b) e incluso íntimos (2Tim 4:13[-14], Tit 3:12b). Estos gestos no aparecen en ninguno de los otros dos grupos del corpus paulino, con excepción de la breve carta a Filemón, por cuya específica temática es lógico que existan. En su mayoría, si se observa tales referencias con las herramientas básicas del análisis del discurso, implican una insinuación de autenticidad más que una evidencia de autenticidad; es decir, un esfuerzo deliberado por no dejar lugar a dudas que Pablo fue el autor de determinada carta. D. Guthrie, en 1955, planteó que todas estas alusiones personales son “dispositivos ficticios para crear la impresión de una genuina autoría paulina”.⁴⁴ Para G. Theissen, este recurso estilístico significa el comienzo de una deliberada falsificación,⁴⁵ bajo la tesis de que son cartas que “desarrollan y corrigen las cartas auténticas de Pablo”⁴⁶ y

⁴¹ Probablemente este fenómeno es el que le tocó conocer a Celso, quien lo execra, y al hacerlo nos ofrece valiosa información sobre el tejido microsocioal de las *ekklesíai* en el siglo II (Orígenes, *C. Celso*, III, 50, 55). Cf. asimismo una exposición sobre el empoderamiento femenino en las cartas paulinas en E. Estévez López, “El poder de significar de las mujeres en las comunidades de Pablo”, pp. 50-90.

⁴² B. Ehrman, *op. cit.*, p. 388.

⁴³ M. Dibelius y H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 2a.

⁴⁴ D. Guthrie, *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul*, p. 4.

⁴⁵ G. Thiessen, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 184.

resultaba necesario a los escritores enfatizar la autoría paulina.⁴⁷ Existe también la llamada “hipótesis fragmentaria”, lanzada *ca.* 1921 por P. N. Harrison⁴⁸ y defendida por Harnack,⁴⁹ que indica que las cartas poseen fragmentos paulinos originales y, con ellos a modo de nodos, se construyó pseudoepigráficamente todo el entramado del texto. Esto último implicaría que difícilmente las cartas pudieron ser escritas por alguien diferente de los colegas de Pablo, en contacto directo con sus escritos, por lo que habrían de datarse hacia la década de los ochenta como *terminus ante quem*. Tal fecha de elaboración, obviamente, resulta extremadamente temprana cuando se considera que su redactor o redactores no necesariamente fueron discípulos del tarsiota.

En cuanto al ámbito léxico, desde nuestro punto de vista es un aspecto fundamental el que las nociones de herejía e insubordinación (1Tim 1:9, Tit 1:6.10, 3:10, etc.) presentes en estos documentos no son ni similares ni cercanas a la noción de disidencia presente en las siete epístolas de autoría indisputada y tampoco a la de las llamadas deuteropaulinas, muy probablemente posteriores a aquéllas. En las pastorales, según nuestra propia investigación,⁵⁰ aproximadamente el 80% de las expresiones descalificativas —tanto en forma adjetival como sustantiva o adverbial— apuntan a una noción de sedición que, por un lado, comprende que existen *sistemas* doctrinarios adversos y amenazantes; y, por otro lado, tienen un carácter violento que en las nueve cartas restantes se observa sólo ocasionalmente, no generalmente. También a la luz de nuestra propia investigación, un elemento más destaca en este panorama: el estilo premonitorio o profético en relación con acontecimientos terrenales —no escatológicos— que abunda en estas fuentes (*cf.* 1Tim 4:1-2, 2Tim 3:1-2, 3:13, 4:3-4), recurso que no aparece en las restantes cartas del corpus con la única excepción de 2Tes 2:3 —una carta tenida como no paulina precisamente por razones como ésta—. Y no es sólo que tal recurso premonitorio está ausente en las restantes nueve

⁴⁷ Entre los investigadores contemporáneos, Stanley Porter suscribe esta perspectiva (“Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon”, p. 122): “Why would so many personal details have been included in the letters by a faithful disciple unless that faithful disciple, knowing that exposure as a forger would have meant trouble for himself and his writings, was using every means possible to create as plausible a deception as possible? The disciple’s motives for writing may have been noble, including finding a way for Paul to speak to his community, but deceptive it was, nevertheless”.

⁴⁸ P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (1921), referido en S. Porter, *ibid.*, p. 106.

⁴⁹ “All the Pauline Epistles, with the exception of the Pastoral Epistles, and with a slight feeling of doubt about the Ephesians, are accepted as genuine, and are dated to a period four to five years earlier than that which orthodox critics have been in the habit of assigning them. To the Pastoral Epistles a genuine nucleus is allowed, but they are considered to be interpolated”, referido en S. Porter, *ibid.*

⁵⁰ *Cf.* nuestro apéndice 3.

cartas, sino que el contenido de tales premoniciones, a saber, diversas apostasías, nos advierte que el autor conoce bien aquello “por venir”: a todas luces es contemporáneo de aquéllas y se sirve probablemente de textos veterotestamentarios (*cf.* 1Tim 4:1-3) como argumento *ad auctoritatem* para lidiar con un problema presente. Por otro lado, el autor o los autores de las cartas hablan en primera persona del singular a nombre de Pablo amonestando en asuntos exactamente opuestos a los que se lee por lo menos en las siete epístolas indisputadas (*cf.* 1Tim 2:12, 5:14), lo cual podría apuntar a la ya mencionada necesidad de convencer sobre la autenticidad del texto, inexistente en el grupo de fuentes más tempranas —A. Merz lo denomina “referencias ficticias a su propio texto” y G. Theissen lo llama el “yo ficticio de Pablo”⁵¹—.

La estadística léxica realizada por B. Ehrman muestra que las epístolas pastorales tienen el mayor porcentaje de términos “nuevos” (*hápax legómena*) en relación con todo el Nuevo Testamento, mayor en comparación con cualquier otro par de textos comparados según ese mismo criterio.⁵² Se halla en estas fuentes un gran número de “términos no paulinos”,⁵³ es decir que no aparecen en absoluto en por lo menos las cuatro “grandes epístolas”: aparte de los nombres personales, hay 848 palabras en las pastorales, de las cuales 306 no aparecen en ningún otro texto paulino (incluyendo las deuteropaulinas),⁵⁴ es decir que un tercio del vocabulario no se corresponde con las restantes diez cartas. En cambio, tal vocabulario sí se comparte con numerosos escritores cristianos apostólicos proto-ortodoxos del siglo II. Ehrman no pasa por alto que una misma persona podría utilizar diferentes palabras en diferentes ocasiones: “el vocabulario cristiano del mismo Pablo se tuvo que haber transformado con el tiempo”. Sin embargo, el problema es también semántico: “las diferencias tan grandes entre unos sentidos y otros nos orientan, dado que los sentidos coinciden con escritos que sabemos que son posteriores a la muerte de Pablo”.⁵⁵ También para Dibelius y Conzelmann la enorme diferencia léxica entre estas cartas y las restantes diez no nos debe importar sólo cuantitativa sino cualitativamente.⁵⁶ “En lugar de expresiones definidas con especial relevancia religiosa, expresiones que ya se

⁵¹ G. Theissen., *op. cit.*, p. 191.

⁵² B. Ehrman, *op. cit.*, pp. 388-389, y M. Dibelius y H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 3b.

⁵³ *Ibid.*, p. 389.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 390.

⁵⁶ M. Dibelius y H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 3b.

han vuelto estables en el lenguaje paulino, las pastorales usan términos diferentes. Es más, utilizan designaciones vernáculas en vez de las palabras originales de Pablo”⁵⁷ (cf. 1Tim 1:5, Tit 2:4). Theissen considera posible que Timoteo y Tito, los que figuran como destinatarios, hayan sido los que profesaban las doctrinas contenidas en estos textos. De tal suerte, “tendríamos en ellas tradiciones de Timoteo y de Tito, no tradiciones de Pablo”.⁵⁸

B) DEUTEROPAULINAS

En 1845, como vimos, Baur descartó del grupo de fuentes auténticas tres cartas: Colosenses, Efesios y la segunda a los Tesalonicenses.⁵⁹ En el vasto compendio *History of Early Christian Literature* realizado por la Universidad de Cambridge en 2004, se señala bien el estado de la cuestión: por lo general, las tres cartas se comprenden como deuteropaulinas, es decir escritas por discípulos de Pablo; pero existe un debate abierto acerca de una o varias de ellas entre diversos estudiosos y diferentes campos de investigación. La carta que presenta más dudas a la fecha es 2Tesalonicenses, ya que Colosenses presenta claros elementos posibles de ubicar después del año 70 y Efesios es una copia directa de aquélla. La autoría de Colosenses, dice R. Norris, “cuyo lenguaje e ideas fueron apropiadas por el autor de Efesios para sus propios propósitos, todavía es materia de cierto debate; sin embargo, la carta probablemente debería incluirse en la lista” de deuteropaulinas.⁶⁰ Abordaremos sucintamente la controversia con los tres mismos ejes argumentales que vimos para las pastorales.

a) Contexto histórico

Con respecto a 2Tesalonicenses, existe un tema en el debate sobre su autoría que es propio de la especulación teológica pero al mismo tiempo remite a una problemática contextual, histórica propiamente dicha. Se trata de la declaración de la no inminencia del advenimiento del *christós*, que contrasta no sólo con la primera misiva a esta misma ciudad, sino con el resto de epístolas indisputadas —y que habremos de ver de nuevo en el inciso siguiente—. 1Tesalonicenses tiene la expectativa de un fin inminente; 2Tesalonicenses

⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 4a.

⁵⁸ G. Theissen, *op. cit.*, p. 136.

⁵⁹ F. Baur, *op. cit.*, II, p. 1.

⁶⁰ R. A. Norris, “The Apostolic and Sub-Apostolic Writings”, p. 13.

previene de tal noción. En ésta última se decreta enfáticamente que el reino de Dios todavía no está por llegar: que primero “debe venir la apostasía” (2Tes 2:3-4). Al parecer, la congregación de Tesalónica estaba tan convencida de la inminencia del fin de los tiempos que algunos estaban sumamente alarmados (2:2b) y otros más habían renunciado a su trabajo y sólo estaban esperando a que sucediera (3:6-15), viviendo a costa de los demás (3:11-15). Esto implicaba naturalmente serios problemas en la comunidad y en su relación con la población urbana en general. Los que tenían trabajo estaban siendo forzados a alimentar a los que no. El autor les recuerda a sus correligionarios que antes no habían sido abusadores (3:7-10) y los insta a volver al buen camino (3:11-15). Quizá a Pablo, en su segunda visita a Tesalónica (2Cor 2:13, Hch 20:1ss), le habrían hecho cuestionamientos al respecto y probablemente —es la opinión de Theissen—⁶¹ él mismo “corrigió” en forma oral su carta, declarando que el problema era que para que aconteciera el fin de los tiempos “debía advenir antes la apostasía”, probablemente refiriéndose a Calígula y su eventual sucesor, en el afán de poner una estatua de sí dentro del Templo de Jerusalén (2Tes 2:4).⁶² Pues en efecto, 2Tesalonicenses parece deliberadamente desdecir la primera: exhorta a sus destinatarios a hacer caso omiso de cualquier “carta presentada como nuestra que haga suponer que es inminente el Día del Señor” (2Tes 2:2). ¿Acaso está denunciando que 1Tes es espuria? Para Theissen, no se trata de eso, sino de un intento de “corregir” la carta previa que, sin embargo, se confirma como legítima permanentemente. En contra de Theissen, para otros esto debe significar precisamente que no fue Pablo quien “corrigió” tales afirmaciones. Dado que hacia finales del primer siglo los grupos cristianos comenzaban a enfrentar mayores hostilidades en sus respectivos contextos, algunos se volvieron a una renovada esperanza en la venida inminente del *christós*.⁶³ Esto volvería lógico que alguien a fines del siglo redactara la carta intentando calmar la desesperación —en sentido literal— de las congregaciones. Sin embargo, como bien apunta Ehrman, no sólo a finales del siglo I se presentaron circunstancias semejantes y eso hace dudoso si el solo contenido teológico puede dar luces sobre la ubicación histórica del documento. En el inciso que sigue ahondaremos en argumentos de otra naturaleza que se han ofrecido para intentar resolver este punto.

⁶¹ Cf. G. Theissen, *op. cit.*, p. 131.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Cf. B. Ehrman, *op. cit.*, p. 377.

Donald Riddle, en su *Early Christian Life* de 1936, presentó la hipótesis de que Colosenses era una epístola deuteropaulina, basado, entre otros argumentos, en la que él llamó la *Haustafel* de Col 3:18-4:1, es decir la serie de amonestaciones prácticas dirigidas a diferentes miembros de la familia. Riddle halla que no existen casos de *Haustafel* en ninguna otra carta paulina, misma opinión de W. Bousset —para quien es claro, en ese entendido, que el texto va *desde Colosenses hacia Efesios*⁶⁴—. “Existe exhortación moral —dice Riddle—, pero la normativa ética presente en otras cartas es siempre específica”,⁶⁵ digamos nosotros situacional y no general. Por ello, propuso, se trata de un código único que no permite comprenderla en el contexto propiamente paulino. En ese debate abierto de los años treinta, John Knox la consideró auténtica de Pablo⁶⁶ enfatizando las probabilidades de que hubiera sido compuesta y enviada junto con la carta a Filemón⁶⁷ y poniendo en debate el argumento de Riddle: es posible que ese cambio de fórmulas éticas se deba al contexto específico que abraza la redacción de la carta en esa ciudad particular, y no ya a su calidad de abstracción posterior. Theissen la descarta como auténtica porque considera que el sentido de sometimiento que presenta, es decir, esa defensa de un código doméstico basado en la sumisión que no se lee en las siete epístolas auténticas e incluso es radicalmente opuesto a lo que se lee en Filemón, no pudo ser producto de un cambio de opinión deliberado de una persona con principios tan arraigados en un inicio.⁶⁸ Colosenses, indica J. Dunn, sirve como puente entre las epístolas indisputadas y las que generalmente se consideran postpaulinas. A la vez que tiene una gran cercanía con Filemón, cuya autoría es generalmente aceptada por los estudiosos, tiene una gran cercanía con Efesios, cuya pseudoepigrafía es asimismo generalmente aceptada. Así, “en una trayectoria postpaulina, Colosenses tuvo que ubicarse muy cerca del inicio”; y en una trayectoria todavía paulina, si se afirmara su autenticidad, tiene que ser pensada hacia el final.⁶⁹

Existen otras circunstancias históricas que ponen en duda la fecha de composición de la carta y su consecuente autoría. La ciudad de Colosas presuntamente fue destruida por

⁶⁴ W. Bousset, *Kyrios Cristos*, p. 363.

⁶⁵ D. Riddle, *Early Christian Life*, pp. 55 y ss.

⁶⁶ J. Knox, “Philemon and the Authenticity of Colossians”, *passim* y esp. pp. 158-160.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 152.

⁶⁸ G. Theissen, *op. cit.*, p. 133.

⁶⁹ J. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 19.

un terremoto que devastó el valle del Lico entre los años 60 y 61 de la era cristiana.⁷⁰ Si se la considera post-paulina, es peculiar que su redactor decidiera dirigir una carta pseudónima a una ciudad que muy probablemente estaba despoblada.⁷¹ J. Dunn, en este entendido, afirma que no es una carta de Pablo pero que pudo ser escrita en tiempos de Pablo por algún colaborador suyo.⁷² Sin embargo, también se puede pensar en ese dirigir la carta a una ciudad devastada como gesto de autorización, como recurso que obliga a situar la redacción antes del año 61 y darle así al apóstol de Tarso posibilidades de haberla elaborado.

Para R. Dupont-Roc, estas cartas “atestiguan un contexto nuevo de las ciudades griegas del Asia Menor por las que Pablo había pasado”, y por ello su contenido teológico responde a “la acción de corrientes filosóficas o religiosas circundantes”⁷³ que no se evidencian en las siete indisputadas. La teología que en ellas se advierte parece propia de otros tiempos o bien de otros individuos, como veremos en el inciso siguiente.

La epístola a los Efesios, según la opinión académica mayoritaria y tal como se puede comprobar a simple vista, es un calco readaptado de Colosenses. Si los soportes de las cartas fueran transparentes y se colocara uno sobre otro, se observarían numerosas secciones del texto coincidentes —“manchas” textuales similares—. En la carta se aduce que Pablo está escribiendo desde la cárcel a ciertos cristianos gentiles (Ef 3:1), pero el hecho de que se trate de “los que están en Éfeso” (1:1c) es dudoso: en los manuscritos más antiguos del corpus paulino no aparecen tales palabras en ese primer versículo⁷⁴ —por ejemplo en el propio manuscrito \mathfrak{B}^{46} —, como tampoco aparece en la colección paulina de Marción, quien reconoció la misiva como dirigida “a los Laodicenses”.⁷⁵ Si se considera la ausencia de destinatarios explícitos, o la ambigüedad de testimonios, es posible pensar que

⁷⁰ Tácito, *Annales*, 14, 27.

⁷¹ Cf. J. Dunn, *op. cit.*, p. 37.

⁷² *Ibid.*, p. 38: “We may, for example, envisage Paul outlining his main concerns to a secretary (Timothy) who was familiar with the broad pattern of Paul's letter-writing and being content to leave it to the secretary to formulate the letter with a fair degree of license, perhaps under the conditions of his imprisonment at that point able only to add the briefest of personal conclusions (see on 4: 18). If so, we should perhaps more accurately describe the theology of Colossians as the theology of Timothy, or, more accurately still, the theology of Paul as understood or interpreted by Timothy”.

⁷³ R. Dupont-Roc, *San Pablo: ¿Una teología de la Iglesia?*, p. 59.

⁷⁴ Nestle-Aland. Cf. al respecto, B. Ehrman, *op. cit.*, p. 381.

⁷⁵ Tertuliano, *Adv. Marc.*, V, 17. Tertuliano escribe: “Tenemos en la tradición de verdad de la iglesia que esta epístola fue enviada a los efesios, no a los laodicenses. Marción, sin embargo, ha sido muy imaginativo al darle este nuevo título”. Que entre los años 207-215, fecha probable de redacción del *Adversus Marcionem*, ya fuera una “tradición de verdad de la iglesia” que la carta tenía los efesios como destinatarios, no significa que Marción, hacia el año 140, le haya “inventado” “nuevos” destinatarios. El papiro Chester-Beatty, de entre los años 180-200, no presenta ningún destinatario en absoluto.

se trata de una carta circular pensada para un circuito de iglesias paulinas, enviada a “los santos que son piadosos” (1:1b), pero no a los santos de algún sitio en particular. Es la opinión de B. Ehrman,⁷⁶ teniendo en cuenta sobre todo su naturaleza reiterativa en relación con Colosenses.

b) Contenido teológico y moral

En el caso de 2Tesalonicenses, como ya veíamos, el asunto de la inminencia del advenimiento del *christós* representa un argumento para poner en cuestión, en el ámbito de la teología, la autoría de la carta. Recuperando *grosso modo* la tensión conceptual que implica este asunto, sólo recordemos que la noción del tiempo y el quehacer humano en el tiempo que se plantea en Pablo —esto es, en las siete epístolas indisputadas— como un tiempo de espera, un tiempo que está a punto de colapsar, se contrapone con la categórica afirmación del autor de 2Tesalonicenses de que sólo tras la llegada del Anticristo advendrá el fin del mundo. El tiempo mesiánico advertido por G. Agamben en 1Corintios y en Romanos aquí está anulado, tal como en las epístolas pastorales. Aún más: se pide a los destinatarios que dejen de tenerlo en cuenta. Y, “si la futura aparición del Anticristo de hecho era un componente central en la enseñanza de Pablo —opina Ehrman—, como se señala en 2Tes 2:5, es muy extraño que nunca diga una palabra al respecto en ninguna otra de sus cartas”.⁷⁷ Esto dificulta pensar que la misma persona pudo escribir ambas cartas a los de Tesalónica.

Otros, como el historiador B. J. Oropeza y el teólogo E. Schweitzer, sí la consideran paulina aduciendo que la aparente contradicción teológica bien pudo ocurrir en el pensamiento de la misma persona: diferentes circunstancias pudieron suscitar diferentes tonos y contenidos en dos cartas sucesivas escritas por un mismo autor.⁷⁸ Para Schweitzer, aquello que se combate no es propiamente una “herejía” y el “todavía no” que edifica Colosenses no es signo de una autoría no paulina, sino de las circunstancias muy particulares a las que se dirige la carta. Así, considera que la carta pudo haber sido escrita por Timoteo aunque dictada por el tarsiota.⁷⁹

⁷⁶ B. Ehrman, *ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 377.

⁷⁸ B. J. Oropeza, *Jews, Gentiles and the Opponents of Paul*, p. 37.

⁷⁹ E. Schweitzer, *La carta a los Colosenses*, pp. 23-24.

Dionisio Mínguez, en cambio, reflexiona que “lo más probable es que nacieran como relectura posterior —*deuterosis*— de las grandes cartas del apóstol”,⁸⁰ pero va todavía más allá, afirmando no sólo que fueron redactadas tras la muerte de Pablo, sino que incluso son posteriores a aquellas que sabemos que son del tránsito entre el siglo I y el II, es decir las escritas a Timoteo y a Tito. Para Mínguez, Colosenses y Efesios habrían surgido ¡como respuesta a las pastorales!, como una especie de “compensación del sesgo”: dejan prácticamente anulada cualquier tendencia mínimamente judaizante para fortalecer una “cristología helenizante”.⁸¹ Sin ir tan lejos, J. Montserrat Torrents asume que se trata de “documentos de tendencia paulina pero no escritos por el mismo Pablo”⁸² y los ubica en las fechas sucesivas a la elaboración de las siete indisputadas. La teología de Colosenses implica una suerte de evolución especulativa en relación con las cartas previas. Digamos también, una incorporación de elementos teológicos y cristológicos no presentes en las indisputadas, en buena medida de corte judaico sincrético y, según algunos, gnóstico⁸³ (cf. Col 1:9, 1:15-20, 2:2, 2:6-12, 4:5). Para J. Dunn, la cristología presente en éstos y otros pasajes parecen estar en un punto más evolucionado, “mucho más allá en el camino” de lo que vivió Pablo.⁸⁴ Para H. Räisänen, Colosenses y su derivada Efesios son colecciones de frases y recuerdos paulinos que “combate[n] en nombre de Pablo una ‘herejía’ que se parece a la ideología del Apocalipsis”.⁸⁵

Efesios busca conciliar definitivamente la fractura entre paganocristianos y judeocristianos, esa que Pablo había enfatizado. “Pablo, que fue un lastre para la paz social entre cristianos y judíos durante toda su vida, es presentado aquí como el gran apóstol de la paz”.⁸⁶ Esta reconfiguración de la figura del apóstol, según este punto de vista, no podría ser sino de sus discípulos.

c) Características estilísticas y léxicas

Hay un elemento estilístico en 2Tesalonicenses que, desde nuestro punto de vista, sirve como referente primordial de la naturaleza sui generis del documento. La carta cierra con

⁸⁰ D. Mínguez, *op. cit.*, p. 299.

⁸¹ *Ibid.*, p. 300.

⁸² J. Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana*, p. 75.

⁸³ Cf. Dunn, *op. cit.*, pp. 24-33 para una amplia discusión al respecto.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁸⁵ H. Räisänen, *El nacimiento de las creencias cristianas*, p. 99.

⁸⁶ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 134.

las siguientes palabras: “La salutación va de mi propia mano: de Pablo, lo cual es signo en toda carta [mía]; de esta forma escribo” (2Tes 3:17). A más de que la insistencia en la autenticidad, como gesto discursivo, debe llevarnos a ser precavidos —como explicamos páginas atrás—, esto podría significar que Pablo dictó la carta a un escriba y luego añadió su propia firma. Lo peculiar es que insista en que esa es su práctica invariable a pesar de que no ocurre tal cosa en sus epístolas, ¡ni siquiera en 1Tesalonicenses!,⁸⁷ con la única excepción de Filemón, en la cual, por tratarse de una solicitud de un favor a un amigo, se puede explicar con mayor facilidad que el redactor considere necesario recalcar que él mismo firma la carta. Puede tratarse, así pues, de las palabras de una persona que quiere asegurar que no se piense que la carta es espuria, dada la profunda oposición teológica que presenta en relación con la primera. Para G. Theissen no hay duda de la *deuterosis* de 2Tesalonicenses: “es una relectura de la primera a los mismos de Tesalónica, una suerte de comentario abonado por las tradiciones orales que de Pablo existían en la región”.⁸⁸

Colosenses y Efesios, por su parte, no serían interpretaciones de una carta particular, sino de toda la teología paulina. Tiene “ecos de todas las cartas auténticas de Pablo y tuvo que haber sido escrita por sus colegas”.⁸⁹ En el aspecto léxico, Wyne Meeks aporta un dato revelador que abona al debate: el término *adelphoi* no está presente en absoluto en Colosenses y Efesios; aparece en siete ocasiones en 2Tesalonicenses; y aparece un total de 65 veces en las restantes siete epístolas. Meeks considera que inconstancias como ésta son elementos considerables para dudar de su autenticidad.⁹⁰ ¿Por qué Pablo habría súbitamente dejado de pensar en los miembros de las comunidades como *adelphoi*? Por otro lado, el estilo de escritura de Colosenses difiere marcadamente del que se halla en las cartas indisputadas. Mientras que Pablo tiende a escribir oraciones breves y sucintas, el autor de Colosenses “tiene un estilo más complejo y evolucionado”, apunta B. Ehrman. En las traducciones modernas, dice, “las largas y complicadas construcciones griegas tienen que romperse en oraciones más cortas para evitar que resulten muy serpentinas. Col 1:3-8, por ejemplo, es en griego *una sola oración*”.⁹¹ Conclusiones muy similares halla J. Dunn al respecto: el flujo intelectual y las técnicas retóricas de la epístola son “consistente y

⁸⁷ Cf. la opinión similar de B. Ehrman, *op. cit.*, p. 377.

⁸⁸ G. Theissen, *op. cit.*, p. 181.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, p. 152.

⁹¹ Cf. B. Ehrman, *op. cit.*, p. 380. Cursivas nuestras.

marcadamente diferentes de aquéllas en las indisputadas”.⁹² Sin pasar por alto que sería posible que el estilo de Pablo se hubiera transformado con el correr de los años, Dunn considera que la constancia del estilo retórico que se ve entre las siete indisputadas no permite fácilmente afirmar que súbitamente la pluma paulina hubiera podido cambiar tan radicalmente: “es más probable que la pluma sea diferente”.⁹³ E. Schweitzer, entre otros, tiene a Colosenses como paulina pero pseudónima; es decir, dictada por Pablo pero redactada por Timoteo o algún otro colaborador. Para él, el hecho de que Pablo estuviera detrás de su redacción se confirma por medio de los argumentos que para otros demuestran precisamente su pseudoepigrafía (Col 1:23, 4:18, etc.),⁹⁴ a más de los argumentos en torno al contenido y la parénesis. Es para Schweitzer, por tanto, un texto contemporáneo a Pablo, a pesar de que advierte que los giros estilísticos deben provenir de otra persona.

En el caso de Efesios, en el aspecto léxico —tal como ocurre en Colosenses—, existen estructuras oracionales sumamente largas que engarzan una subordinación oracional compleja que no se advierte en las cartas indisputadas. B. Ehrman ha demostrado estadísticamente las diferencias en este aspecto entre Efesios y el resto del corpus paulino⁹⁵ tal como vimos que lo analizó en el caso de Colosenses. La carta está compuesta por una gran cantidad de términos que sólo aparecen de nueva cuenta en Colosenses, en la cual ya se trata de términos únicos (*hápax legómena*),⁹⁶ deviniendo una suerte de calco o adaptación directa.

⁹² J. Dunn, *op. cit.*, pp. 35-36.

⁹³ *Ibid.*, p. 36.

⁹⁴ E. Schweitzer, *op. cit.*, pp. 19 y 30.

⁹⁵ B. Ehrman, *op. cit.*, p. 383: existen en la carta “cerca de cien oraciones completas, 9 de ellas de más de 50 palabras de longitud. En contraste, Filipenses tiene 102 oraciones, pero sólo una de ellas de más de 50 palabras, y Gálatas tiene 181 oraciones con una sola de más de 50 palabras. Considérese también estas porciones de las más largas cartas indisputadas: en los primeros cuatro capítulos de Romanos, hay 581 oraciones, sólo 3 de las cuales tienen más de 50 palabras; en los primeros cuatro capítulos de ICor, hay 621 oraciones, sólo una de más de 50 palabras. Pablo intentaba escribir en un estilo sucinto. El autor de Efesios, no”.

⁹⁶ *Ibid.*: “Este autor utiliza un total de 116 palabras que no se encuentran en ninguna de las cartas paulinas indisputadas. Pablo usa palabras únicas en todas sus epístolas según de que esté hablando, pero 116 palabras no paulinas parecen altamente desproporcionadas en comparación con lo que encontramos en otros sitios. Por ejemplo, el libro de Filipenses, una carta de longitud similar —aunque un poco más breve—, tiene uno de los más altos números de palabras únicas (en relación con el número total de palabras) entre las indisputadas, pero ese total es 76”.

En suma

Hoy en día, en el ámbito académico crítico internacional, tres tesis se conciben generalmente como válidas y necesarias para los estudios históricos del paulinismo: a) las tres cartas pastorales que se incluyen en el corpus paulino neotestamentario desde por lo menos el año 200 no tienen como autor a Pablo de Tarso, sino que fueron redactadas al menos entre cuarenta y cincuenta años después del fallecimiento del apóstol;⁹⁷ b) la epístola a los Efesios es con toda seguridad pseudónima, dado su carácter de calco de Colosenses, difícil de concebir como obra de un mismo autor que escribe cartas coyunturales; y c) la autoría de 2Tesalonicenses y Colosenses es altamente dudosa pero puede seguir a debate, por lo que debe por lo menos *considerarse* su pseudoepigrafía ya que existen posibilidades tanto de que hayan sido redactadas por Pablo, de que hayan sido redactadas varios años después de su muerte, como de que hayan sido escritas contemporáneamente pero por otra mano. En relación con este último punto, ciertamente los investigadores más prolíficos y reconocidos en el ámbito de estudios paleocristianos desde inicios del siglo XX y hasta hoy se han inclinado por no considerarlas auténticas y ni siquiera como dictadas por él. En ese entendido, las siete cartas indisputadas serían los únicos documentos que conocemos del cristianismo anteriores a la Guerra Judía de los años 66-70, cuyo autor muy probablemente es el que se presenta como tal y que efectivamente pertenecen al periodo que refieren textualmente⁹⁸ —en la producción académica actual, entre quienes tienen una opinión diferente al respecto, tomemos como ejemplo a B. J. Oropeza: afirma con seguridad que 2Tesalonicenses es auténtica de Pablo; considera imposible una postura tajante frente a Colosenses; frente a Efesios considera más plausible su pseudoepigrafía; y frente a las pastorales no duda que son espurias—. ⁹⁹

Sin embargo, más que un desarrollo exhaustivo del asunto, el cual no es nuestro objeto de estudio, esta tesis necesita partir de una toma de postura al respecto. Esta postura ha sido razonada no sólo a partir de estudiar los debates que aquí se expusieron, sino también a partir del propio análisis de las cartas. Así pues, tenemos como punto de partida

⁹⁷ M. Y. MacDonald las ubica incluso en un arco temporal probable todavía más amplio: entre el 100 y el 140 (*The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, p. 4).

⁹⁸ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 75, y F. Young (*et al.*), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, *passim*.

⁹⁹ B. J. Oropeza, *op. cit.*, pp. 36-65; 243; y 224 (*y passim*), respectivamente.

dos premisas: a) es *indudable* la pseudoepigrafía de las cartas pastorales y su tardía fecha de composición, la cual ha de rondar los años 100-110 e.c. por lo menos; y b) consideramos que los argumentos que se ofrecen para tener como pseudónimas 2Tesalonicenses, Colosenses y Efesios son más fuertes que los que afirman su posible autoría paulina, no sólo por las cuestiones teológicas que presentan, tan diferentes a las que existen en las siete indisputadas, y no sólo por la evidencia de *hápax legómena* significativos cuantitativa y cualitativamente, sino también por la realidad organizacional de la *ekklesía* que en ellas se advierte, inexistente en las *ekklesíai* paulinas. De tal suerte, asumimos aquí que son *casi con toda seguridad* pseudónimas, las denominamos deuteropaulinas y las agrupamos como un subgrupo independiente.

Su independencia de los evangelios

Desde la publicación del *Paul, the Apostle of Jesus Christ* de Ferdinand Baur, la investigación crítica académica del Nuevo Testamento advirtió que las cuatro “grandes epístolas” de Pablo tenían “prioridad entre todos los escritos neotestamentarios como fuentes auténticas”¹⁰⁰ y tenían, asimismo, mayor antigüedad. Cuando las investigaciones posteriores a Baur encontraron sustento para aducir la autenticidad de 1Tesalonicenses y de Filipenses, hallaron asimismo que la primera mencionada, por sus características estilísticas y su discurso teológico, era muy probablemente la más antigua de las cartas, de *ca.* el año 49.

El año 60 representa el *terminus post quem* de la elaboración del más antiguo de los evangelios hoy conocidos, a saber, el evangelio según Marcos; y el año 70 suele tomarse como su *terminus ante quem*.¹⁰¹ Esto no significa que no existieran tradiciones evangélicas orales previas al año 60, obviamente, como la misma hipótesis Q plantea y se demuestra por la lógica interna de las fuentes neotestamentarias; pero nos ocupa aquí un asunto de redacción y ciertamente Q es una reconstrucción conjetural. Si el *terminus post quem* de Marcos es el año 60 y ese es precisamente el *terminus ante quem* de la carta de Pablo a los Romanos, es posible que pudieran haber sido escritos al mismo tiempo. Sin embargo, aun si se aceptan estas fechas límite, nada demuestra que exista entre ellos una dependencia

¹⁰⁰ F. Baur, *op. cit.*, II, p. 5.

¹⁰¹ R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, p. 65; y R. Norris, “The Apostolic and Sub-Apostolic Writings”, p. 16.

literaria: no hay una intertextualidad de hecho entre tal epístola a Roma y tal evangelio de Marcos, por lo que en absoluto se demuestra que uno dependa del otro. Y si la primera epístola del apóstol data muy probablemente del año 49, se comprende que no depende de los textos evangélicos conocidos.

Entre 1919 y 1921, Martin Dibelius y Rudolf Bultmann¹⁰² plantearon la tesis de que el contexto de oralidad dominante del primer cristianismo exige pensar que lo que se consideraba como revelación, digamos la materia prima cristológica que se forjó en el judaísmo helenizado del primer siglo, tuvo que ser conocida por todos los líderes de las congregaciones, apóstoles, predicadores y los primeros redactores a la par, evangelistas y no evangelistas.¹⁰³ Q consistiría en una serie de nodos de un *kérygma* difundido tanto en territorio palestino como helenístico, el cual fue reformulándose en cada región —según S. Guijarro, Q refleja la situación social de un grupo de tendencia sectaria que habría unificado y estructurado tradiciones orales campesinas, escogiendo y también adaptando a sus propios intereses la “perspectiva moral del campesinado”¹⁰⁴—.

La independencia literaria que se evidencia entre las epístolas paulinas y los evangelios —incluso el más antiguo— puede explicarse justamente con la hipótesis Q, según algunos autores,¹⁰⁵ pero, ampliando la perspectiva, se explica asimismo en el hecho de que las enseñanzas que se transmitieron en nombre de Jesús, tanto como las estructuras religiosas y los modelos culturales mismos que se difundieron en clave de cristología, ya eran comunes al judaísmo y a las religiones helenísticas, según otros autores como A. Destro y M. Pesce.¹⁰⁶

J. Núñez Regodón da cuenta de la existencia de datos conocidos por la tradición evangélica de los que hay pocas o nulas huellas en las cartas paulinas —la actividad taumátúrgica, las controversias directas con ciertos dirigentes, el bautismo, la misión a Galilea, etc.—,¹⁰⁷ por lo que es más probable afirmar que éstas tienen como materia prima una tradición en formación básicamente oral y desde luego el Antiguo Testamento, pero no a los evangelios.

¹⁰² Respectivamente, *La historia de las formas evangélicas* (1919) e *Historia de la tradición sinóptica* (1921, reeditada por el propio autor en 1931).

¹⁰³ Cf. R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, pp. 325 y 363-364.

¹⁰⁴ S. Guijarro, *Los comienzos del cristianismo*, p. 97.

¹⁰⁵ Cf. J. Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana*, p. 75.

¹⁰⁶ A. Destro y M. Pesce, “¿Continuidad o discontinuidad entre Jesús y los grupos de sus seguidores?”, p. 55.

¹⁰⁷ J. Núñez Regodón, “La tradición de Jesús en Pablo”, p. 132.

Así pues, si en Pablo se encuentra el primer registro escrito de Jesús como *christós*, sus cartas no deben ser consideradas como receptoras de un evangelio (textual) constituido, pero tampoco deberá pensarse que los evangelistas tuvieron como referente directo los textos paulinos. En cambio, las epístolas son “portador[as] independientes de la tradición, a la par de los evangelios”.¹⁰⁸ Esto significa que “no se puede considerar normativa la forma evangélica y ‘variantes’ las formas de las otras fuentes protocristianas”.¹⁰⁹ Se trata, pues, de desarrollos ramificados del protocristianismo.¹¹⁰

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ C. Gil Arbiol, “La construcción de la *ekklesía* a través de los comportamientos sexuales”, p. 143.

I. 3

Las ciudades de las *ekklesíai* paulinas

Este trabajo está enfocado en un rastreo de la configuración discursiva de la disidencia en las epístolas indisputadas del corpus paulino neotestamentario, lo cual implica una comprensión histórica de los recursos retórico-discursivos que se ponen en acción en el acto comunicativo epistolar. Es por ello que es necesario exponer y tener a la mano un panorama por lo menos general del contexto de producción y recepción de las cartas, a saber, el contexto urbano en que se hallaban las *ekklesíai* a las que Pablo de Tarso dirige sus cartas. Para ello, a todo lo largo de este capítulo se sistematizarán dos diferentes cuerpos de información: en primer lugar, el relato del libro neotestamentario *Hechos de los apóstoles* —al cual nos referiremos también como Hechos, abreviado y en redondas—, tratándose del más temprano relato cuasi-historiográfico¹ que conocemos sobre Pablo y sus

¹ Se trata de una obra de suma relevancia para los estudios paleocristianos: es la fuente narrativa de características historiográficas o cuasi-historiográficas más antigua que ha llegado a nosotros, y describe la teología paulina y el contexto de su predicación desde una perspectiva significativa en tanto que externa a Pablo, lo cual es crucial desde el punto de vista histórico. Por todo esto, el análisis de las fuentes paulinas requiere indudablemente el estudio de aquélla. Con todo, es una narración sesgada en buen grado por la perspectiva conciliadora de su autor, probablemente Lucas, el evangelista. Su género puede ubicarse ya como biográfico, ya como monografía histórica, ya como un género fronterizo entre aquéllos (C. H. Talbert, *Reading Acts*, pp. 251-253), ya como prosopografía, incluso como apología o como un texto ficcional construido por andamiajes apologéticos (L. Alexander, “The *Acts of the Apostles* as an Apologetic Text”, pp. 15-23, 28). Su autor se presenta como testigo presencial de algunos de los episodios narrados (Hch 16:10-18, 20:5ss, casi todo 21, 27 y 28:1-16), lo cual representa un arma de doble filo: ya que muy probablemente su fecha de redacción se ubica entre los años 80 y 100, aquello puede apuntar a un relato muy exacto de los hechos, asumiendo que Lucas estuvo presente en los acontecimientos descritos, como puede indicar exactamente lo contrario: un relato personalizado en el que su autor se incluye como fórmula para autorizar o legitimar lo narrado. *Cf.*, para más al respecto, nota siguiente.

viajes, y, si bien hay que emplearla con reservas,² es una fuente medular en el acercamiento a este panorama. En segundo lugar, hemos recuperamos ciertas investigaciones entre la vasta historiografía que existe sobre Pablo y el contexto urbano donde éste fundó comunidades de creyentes en Jesús. Tales investigaciones abarcan algunos de los más importantes historiadores del paleocristianismo del siglo XX así como obras más recientes de investigadores menos conocidos. No es el objetivo aquí reelaborar una historia social del movimiento paulino, sino dejar asentados los puntos mínimos indispensables que se deben tener presentes para la comprensión de la composición de las *ekklésiai* paulinas, tanto como del análisis que se expondrá en el apartado II de la tesis, el cual es nuestro objeto central de estudio.

El judaísmo en el Imperio romano

El suelo de la prédica paulina es el suelo del Imperio romano. Más específicamente, el suelo de las sinagogas fundadas en ciudades fuera de Palestina desde la Diáspora para reproducirse y desarrollarse los siglos subsecuentes en el territorio helenístico que Roma eventualmente terminó por dominar. Desde el siglo I a.e.c. se puede afirmar que había judíos en la mayor parte de las provincias romanas.³ Flavio Josefo, aunque bien pudo

² Cf. nota previa. F. Baur (*Paul, the Apostle*, I, p. 5) formuló así la problemática: “Between the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles, as far as the historical contents of the latter can be compared with the Acts of the Apostles, there will be found in general the same relation as between the Gospel of John and the Synoptical Gospels. The comparison of both these sources must lead to the conclusion that, considering the great difference between the two statements, historical truth can only belong to one of them. To which it does belong can only be decided by the undisputed historical rule that the statement which has the greatest claim to historical truth is that which appears most unprejudiced and nowhere betrays a desire to subordinate its historical material to any special subjective aim. For the history of the Apostolic Age, the Pauline Epistles take precedence of all the other New Testament writings, as an authentic source”. B. Ehrman (*The New Testament*, p. 288) lo desarrolla: “Justo como Lucas modificó aspectos de las palabras de Jesús para imprimir su propio punto de vista teológico, por ejemplo respecto de cuándo el fin iba a llegar, y de manera similar cambió algunas de las tradiciones concernientes a sus acciones, por ejemplo respecto de qué ocurrió durante la Pasión; así también en el libro de los Hechos las palabras y los actos de Pablo han sido modificados en función de la propia perspectiva de Lucas. Así, los Hechos pueden decirnos mucho sobre cómo Lucas entendió a Pablo, pero menos sobre qué hizo y dijo el propio Pablo.” Cf. también A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, p. 27: *Hechos de los apóstoles* es “un documento oficial encargado de dar una versión tan uniforme, organizacional y romana como fuera posible de los primeros decenios del cristianismo”. En el presente trabajo nos apoyamos mucho en Hechos, pero, siempre que es posible, cruzando la fuente con las propias cartas paulinas y, en cualquier caso, tomando con reservas lo que allí se describe.

³ C. Guignebert, *El mundo judío hacia los tiempos de Jesús*, p. 198.

exagerar, comprendía que los judíos en la Diáspora llegaron “a toda ciudad y a todo rincón de la tierra”.⁴

La helenización que acompañó el expansionismo alejandrino tuvo como enclave los contextos urbanos.⁵ En el campo, cierto tipo de resguardo de las tradiciones era la regla casi general: allí se mantenían ciertos cultos a divinidades locales, allí se mantenían las lenguas originarias. Por ejemplo, en la Galilea del siglo I el arameo era la lengua dominante, no el griego.⁶ En cambio, en las *kosmopoleis* el griego era la lengua franca y, en cuanto a usos y costumbres, formas de organización social e incluso religiosidad, entre dichas ciudades se había llevado a cabo una homologación cuyo resultado fue la estereotipia de la cultura urbana —nada extraño a lo que hoy conocemos en nuestras propias realidades—.

No fue sólo la lengua lo que se hizo patrimonio común. Las costumbres ciudadanas adoptaron formas de vida comunes en muchos ámbitos de la vida. Las inscripciones que se conservan en todas las regiones orientales contienen frases estereotipadas: los consejos ciudadanos anuncian decretos, los clubes honran a sus patronos, la gente conmemora a sus difuntos del mismo modo desde Alejandría a Tesalónica. Los estudiantes aprenden estilo en los mismos manuales de retórica desde Atenas a Antioquía.⁷

⁴ F. Josefo, *Antiq.* 14, 7, 2.

⁵ Con la expansión alejandrina, la *pólis* se convirtió en vehículo de una nueva visión cultural. Desde la constitución de los reinos en el siglo IV a.e.c., la urbanización fue el instrumento de helenización por excelencia (A. D. Nock, *Conversion*, p. 27). Con la permanente migración de soldados y oficiales griegos, muchos de los cuales se asentaban y formaban familias en sus nuevos sitios de residencia, migraron también las tradiciones culturales que se vinculaban con el *typos* del asentamiento urbano griego. Esto dio pie a dos diferentes procesos: la pérdida casi total de la cultura griega a través de una, dos o tres generaciones; o, por el contrario, el fortalecimiento de la misma como vía consciente de cohesión y protección (*ibid.*, pp. 33-34). En los casos en que la cultura griega se mantuvo, según indica A. Nock, mucho tuvo que ver el *status* social que aquella representaba. La lengua, el arte “y hasta cierto punto incluso los nombres divinos tenían prestigio porque eran los de las clases gobernantes” (*ibid.*, p. 34). Esta segunda forma es en efecto la que más sale a la luz cuando observamos el helenismo como periodo, como tendencia cultural y como carácter de una determinada organización social y política. En la nueva polis se reprodujeron las instituciones griegas de ciudadanía (*dêmos*), el consejo de gobierno (*boulé*) y un sistema de educación para los jóvenes centrado en el gimnasio. “De este modo podían sacar provecho del prestigio que gozaban estas instituciones entre los hombres ambiciosos del Oriente, al tiempo que aseguraban la dependencia de las nuevas ciudades respecto del rey como fundador y benefactor” (W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, p. 26). Cuando Roma dominó los territorios helenísticos, lo hizo fundando y refundando numerosas ciudades, e implantándose política y militarmente “sobre” una cultura griega. Pero Roma no llegó para extirpar lo que subyacía, sino que se sirvió de ello como vehículo para implementar su propia forma de hacer política. Fue también una hibridación. La cultura helenística era dominante aun a comienzos del siglo I, en distintos grados dependiendo de la región. Así, la cultura urbana con la que trabajaremos aquí es una cultura romano-helenística.

⁶ W. Meeks, *op. cit.*, p. 33.

⁷ *Ibid.*, p. 34.

Los asentamientos judíos del territorio helenístico, asentamientos urbanos, participaron irremediabilmente de estos flujos e influjos culturales, como veremos en breve.

El término hebreo que refiere una congregación de judíos es *keneseth*, al mismo tiempo una asamblea y el lugar donde ésta se realiza. Ese mismo significado doble se calca en el griego *synagogé*. La sinagoga helenística era, así pues, el centro religioso y político de los asentamientos de judíos que, si bien tenían como patria el país donde habían nacido, comprendían que Israel constituía su nación, su pueblo (*láos*), y no se fundían o intentaban no fundirse culturalmente con la población circundante,⁸ a saber, los *goyim* en hebreo o *éthne* en griego, reivindicando con más o menos celo la que se comprendía como tradición.

Las comunidades judías fuera de Palestina se constituyeron en el helenismo como *politeúmata*: demarcaciones autónomas dentro de las ciudades —también denominadas *katoikíai*, *láoi* y ya en el Imperio *synagogé*—. ⁹ El privilegio de la sinagoga sobrepasaba el del simple *collegium*, pues, si bien no eran separatistas, su nivel de autonomía era inusitado.¹⁰ C. Guignebert las define como “pequeños Estados” internos a las urbes con una organización administrativa, financiera, judicial y religiosa “que, amparados por las leyes generales de la ciudad, gozaban también de los privilegios que exigía su situación especial”.¹¹ Tenían un carácter democrático en cuanto la asamblea elegía a sus funcionarios —los *gerontes* o *presbýteroi*— y, mediante la deliberación colectiva, resolvían autónomamente asuntos religioso-cultuales y también político-administrativos internos. La sinagoga no equivalía a la comunidad judía, pero era su columna vertebral.

Durante los dos primeros tercios del siglo I, la nación hebrea medró al amparo de la prosperidad de los pueblos de la cuenca mediterránea y de la cada vez más afianzada *pax romana*. Un crecimiento demográfico sostenido, un estatuto político y jurídico favorable, una conciencia de solidaridad racial y una incommovible fe religiosa fueron los factores que hicieron de los judíos la minoría más fuerte, más activa y mejor organizada de todo el imperio.¹²

⁸ C. Guignebert, *op. cit.*, p. 199.

⁹ J. Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana*, p. 45.

¹⁰ Cf. Fl. Josefo, *Antiq.*, XIV, 186-267.

¹¹ *Ibid.* Cf. asimismo W. Meeks, *op. cit.*, p. 34ss.

¹² J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 61.

Desde César, el estatuto de los hebreos era superior al de cualquier otro grupo minoritario, indica J. Montserrat Torrents: si bien la población romana en general estaba “sometida a una rígida reglamentación de la vida colectiva, con un espacio de tolerancia para las prácticas religiosas”,¹³ la sinagoga tenía total libertad en cuanto a liturgia se refería. “Los judíos no sólo tenían derecho de reunirse —señala el investigador español, basado en las *Institutiones* de Gayo—, sino que sus reuniones estaban protegidas por la ley, que calificó de *atrox iniuria* la perturbación de un acto de culto judío”.¹⁴

Tenían ciudadanía judía a la vez que podían obtener la romana, si así lo deseaban,¹⁵ a cambio de favores al ejército o a la administración local sin comprometer su lealtad religiosa, y luchaban, “a veces con éxito, por tener igualdad de derechos que los ciudadanos plenos”.¹⁶ Solían cobijarse en el auspicio del emperador y sus prerrogativas, lo cual a veces les generaba conflictos con los residentes que no eran ni judíos ni ciudadanos y que no tenían argumentos legales para obtener tales privilegios. Así es que habitaban la ciudad como todos, coexistiendo con todos los pobladores, pero siempre con tensiones y siempre con el centro de gravedad identitario y social puesto en la sinagoga.

Aquellos privilegios concedidos a las comunidades judías por los soberanos locales durante el helenismo fueron mantenidos en buen grado bajo el régimen romano.¹⁷ Hasta el año 70 del primer siglo,¹⁸ los *politeúmata* judíos gozaban de derechos como la libre asociación y el libre ejercicio de su culto religioso; la excención de la adoración del emperador como divinidad en cuanto contradecía su peculiar monoteísmo; celebrar el *shabbat* sin que las autoridades gentiles pudieran imponerles labores; recolectar tributos y multas entre sus miembros, con la posibilidad de tener una “caja común” de ahorros sin fiscalización; o comparecer ante los tribunales de Roma en caso de necesidad, pero administrando justicia autónomamente en materia religiosa, de forma que no se necesitaba o se buscaba no necesitar a las autoridades romanas para nada que tuviera que ver con lo común del *laos*. A cambio, los judíos hacían ciertas concesiones: juraban lealtad al

¹³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Filón, *Legatio*, 194.

¹⁶ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, pp. 31 y 34ss.

¹⁷ Cf. C. Guignebert, p. 202 y ss.

¹⁸ En el epílogo que cierra este trabajo se verá la forma como cambió la condición socio-política de las comunidades judías en el contexto imperial posterior al año 70, tras la Guerra Judía y la toma del Templo por Roma.

emperador como autoridad política, festejaban su *dies natalis* en tanto que fiesta civil, participaban de las celebraciones patrias, etcétera. Así, “gracias a los privilegios obtenidos, podían, aun conservando cierta autonomía, presentar el aspecto de súbditos perfectamente leales”, escribe C. Guignebert.¹⁹

Ahora bien, por más lejos de Palestina que se hallaran, estos *politeúmata* estaban vinculados con Jerusalén de manera tanto simbólica como concreta. No sólo los judíos se comprendían partícipes de una religión israelita, basada en Escrituras y leyes israelitas. Además, todo circunciso mayor de edad debía enviar al Templo de Jerusalén una renta anual en caso de no poder viajar para depositarlo personalmente —“dinero sagrado” que era transportado por una embajada custodiada por la ley romana cada año—. ²⁰ Esta sumisión tanto simbólica como económica al “jefe judío de Palestina”, en términos de Guignebert,²¹ era tenida en altísima estima por Roma en cuanto favorecía un buen grado de control sobre el pueblo.

Esa frontera entre la “comunidad de Dios” y las naciones solía ser una marca de identidad deliberada y calculada. Tanto los funcionarios romanos como la población en general admiraba, envidiaba o también a veces execraba esta cohesión identitaria que, además, se traducían en sendos privilegios.²² Sin embargo, el intento mismo del blindaje apunta a una pureza más pretendida que realmente existente. Este judaísmo ya había devenido sincrético. La vida en las ciudades mediterráneas en la primera mitad del siglo I, escribe W. Meeks,

era muy diferente de la vida en la edad de oro de Atenas. La superposición del poder romano en las urbes de Italia y el Este, los vínculos de las aristocracias locales con los líderes romanos, la migración de los pueblos en la era de los viajes y el comercio libre y seguro; todos estos factores, y más, cambiaron el rostro de la cultura urbana. Sin embargo, para las élites que articularon el lenguaje de la obligación moral, la ciudad siguió siendo el principal marco de referencia. Esto fue cierto incluso para aquellas comunidades de inmigrantes que se establecieron en cada ciudad en la época romana, e incluso para ese caso especial entre dichas comunidades, los judíos de la diáspora. El escrúpulo religioso distintivamente judío volvió el tema de la asimilación y la identidad,

¹⁹ *Ibid.*, p. 203, y de allí mismo se retoma todo lo apuntado en este párrafo.

²⁰ *Ibid.*, p. 204.

²¹ *Ibid.*

²² Cf. Diódoro Sículo, *Bibl. Hist.*, 1.3: los judíos son “leprosos” que por ello se rehúsan a compartir la mesa con ninguna otra raza; referido en W. Meeks, *op. cit.*, p. 66.

el cual enfrentaba cada grupo de inmigrantes, particularmente incómodo y potencialmente peligroso. Sin embargo, la tradición clásica de la *polis* todavía les proporcionó el lenguaje esencial para discutir tanto su pertenencia como su carácter distintivo, como podemos ver, por ejemplo, a través de los escritos de Josefo y Filón.²³

La cultura griega se perfundió en la cultura judía a tal grado que, efectivamente, el judío alejandrino Filón concibió que los textos sagrados hebreos habían de ser leídos filosóficamente para ser comprendidos a cabalidad, de donde sus *Allegoriae*; dichas Escrituras se solían leer en su versión griega, la Septuaginta (LXX); la moral bíblica se fundió con la grecolatina, especialmente la aristocrática y especialmente la estoica; el peso fuerte del entramado religioso se puso un poco menos en la Ley y un poco más en la profecía, enfatizándose las ideas apocalíptica y mesiánica; Israel pasó a adoptar un carácter abstracto —¿qué puede ser Israel para una joven judía del sur de la Hélade que nunca ha salido de su tierra, por poner sólo un ejemplo, sino un tropo?—; dejó de tratarse de un judaísmo “cerrado y arisco”, dice C. Guignebert, para abrirse al mundo como “filosofía religiosa”,²⁴ de donde, finalmente, surgió un espíritu de propaganda favorable a la misión entre *goyim*, quienes la abrazaron felizmente porque satisfacía diversas inquietudes desde intelectuales hasta religiosas ampliamente comprendidas, sin pasar por alto las sociales que hemos descrito.

Esto fue de la mano con que las sinagogas helenísticas fueran aceptantes de *goyim* o *éthne* en diferentes grados: el grado más alto de conversión al judaísmo que se concibió fue el de los prosélitos (*prosélittoi*), esto es, no judíos que se integraban plenamente al pueblo de Israel por medio de la circuncisión para dejar de ser tenidos como *goyim*. El grado menor implicaba la participación en algunos aspectos de la religión sin todas sus exigencias: se trata de los adoradores o temerosos de Dios (*sebómenoi* o *phoboúmenoi Theoû*), personas que abrazaban el monoteísmo y cumplían ciertas normativas, pero sin circuncidarse y sin cuidar las normas alimenticias.²⁵ Como es claro, esta apertura producía y reproducía la hibridación intelectual y religiosa del judaísmo helenístico, y fue precisamente en este suelo de apertura sinagogal que el movimiento crístico se desarrolló.

²³ W. Meeks, *The Origins of Christian Morality*, p. 13.

²⁴ C. Guignebert, *op. cit.*, p. 211.

²⁵ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 53.

Protocristianismo

En Judea de Palestina apareció el movimiento mesiánico que tuvo a Jesús como centro. Dos formas distintas de protocristianismo se hallan en esta primera mitad del siglo I y en el contexto en que se implican las epístolas de Pablo.

En primer lugar está la llamada comunidad de Jerusalén. Organizada en forma semimonástica o como fraternidad,²⁶ fue fundada probablemente por discípulos (“los Doce”), compañeros y familiares de Jesús quizá antes del año 30 (cf. Hch 1-4). Estas personas, hebreas por familia y por lengua, estaban dedicadas a la difusión de aquella que se comprendía como la buena noticia de que en Jesús se hallaba el cumplimiento de las profecías escatológicas.

Formularon un nuevo modelo sinagoga en el seno mismo de la sinagoga: a la vez que mantenía su dinámica central, subvertía sus elementos,²⁷ pues la lectura de la Ley y la historia de Israel quedó subordinada a la lectura de aquellos textos donde se dejaba ver el “nuevo tiempo” que ellos creían que Jesús inauguraba.²⁸ Buscaban hallar en las Escrituras pruebas de que ese mismo *mashiaj* Jesús había sido anunciado antaño, así como argumentos contra las objeciones de los dirigentes judíos, que no tardaron en aparecer (Hch 5:17-41).

El carácter sotérico de tal personaje (judío) era una noticia judía destinada a judíos. Jesús, su muerte en la cruz, su resurrección y su eventual parusía en absoluto pretendían ser elementos de algo así como una nueva religión. Dice E. Trocmé: “La tesis era por demás audaz, después de la crucifixión, teniendo en cuenta que el mesías era para los judíos un vencedor y no un vencido”.²⁹ No se concebían como disidencia o como corriente, sino como *verdadera comprensión* de lo que era común. En ese sentido, tampoco desdeñaban las instituciones, entendiendo que esta creencia no tenía por qué dejar de centrarse en usos y costumbres judíos manifiestos, a saber, la circuncisión como signo de comunión — explícito en las cartas de Pablo, aunque no advertido en Hechos —, el cuidado de la alimentación y la abstención de la “fornicación” (Hch 15:20.29). Reivindicaban, pues, los signos ostensibles del contrato legal con Dios.

²⁶ E. Trocmé, “El cristianismo desde los orígenes hasta el concilio de Nicea”, p. 241, y M. Sachot, *La invención de Cristo*, pp. 92-93, respectivamente.

²⁷ M. Sachot, *op. cit.*, p. 78.

²⁸ Cf. *ibid.*, pp. 81-82.

²⁹ E. Trocmé, *op. cit.*, pp. 241-242.

Estos primeros miembros del movimiento crístico, si aceptamos lo que Hechos relata, formaron una comunidad centrada en la reciprocidad y la horizontalidad (Hch 4:32-35). Ya tenían ante ellos ejemplos de fraternidades que pretendían “vivir en la preparación de la era escatológica”, escribe M. Sachot,³⁰ como los esenios: segregados, llevaban una vida casi ascética con normativas *sui generis*, comunitaria en grados radicales,³¹ pero concebida asimismo como radicalmente judía.³² Sachot describe la situación de la comunidad de Jerusalén de forma interesante: si terminaron por representar una subversión para las autoridades del Templo, fue muy a pesar de sí mismos: asumiendo que se habitaba ya “el tiempo de la homilía”, el tiempo cumplido de la profecía —el tiempo del fin, en términos de G. Agamben—,³³ pedían de la jerarquía sacerdotal un “salto epistemológico” que ésta no podía o no quería dar.³⁴ Eran reprimidos por las autoridades y sus grupos digamos policiacos —entre los cuales estaba Pablo de Tarso (Hch 8:3, 9:1-2)—, aunque por su parte evitaban tales choques: antes que defender militantemente sus puntos, actuaban apologeticamente frente a los sacerdotes (Hch 5:41) pues no pretendían ninguna suerte de separación.

Los miembros de esta comunidad son conocidos historiográficamente como judaizantes o legalistas. Este conjunto no sólo incluye a los Doce y el resto de creyentes en Jesús de Palestina, sino a aquellos individuos que más adelante serán enviados desde Jerusalén como inspectores de la prédica paulina —u otras cosas— y que veremos aparecer en el cuerpo central de nuestra investigación.

Por otro lado están los judíos helenísticos. Un primer acercamiento de estos grupos con el movimiento de Jesús tuvo lugar, haciendo caso del relato de Hechos, cuando visitaron o se restablecieron en Jerusalén hacia finales de la década de los treinta, reconocieron a Jesús como *mashiaj* y se hicieron bautizar en su nombre (Hch 6). Y así también, un primer momento de difusión del movimiento de Jesús fuera de Palestina tuvo lugar cuando dichos helenistas tuvieron que huir de la ciudad acosados por las autoridades

³⁰ M. Sachot, *op. cit.*, p. 92.

³¹ Cf. F. Josefo, *Bell. Iud.*, II, 119-161, esp. 124 y 134.

³² Cf. *ibid*, II, 136, 140 y 145; y J. Treballe Barrera, “Los esenios de Qumrán, entre el dominio de la Ley y la huida apocalíptica”, pp. 63-64 y 69-70.

³³ Cf. G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, pp. 72-74.

³⁴ M. Sachot, *op. cit.*, p. 94.

locales tras la captura y lapidación de Esteban (Hch 7:55-60). Refugiándose en Cesarea, Antioquía y Damasco, hablaban de la buena nueva tanto a judíos como a *Hellénes* (Hch 8).

Tanto en este primer momento de difusión como en el momento de la difusión por parte de Pablo, a la que llegaremos en breve, el carácter sotérico del *mashiaj* Jesús fue escuchado y reproducido por los judíos fuera de Palestina con la característica sincrética y abierta que portaba su propia cultura: eran grecohablantes, leían las Escrituras en griego (LXX) y eran griegas las categorías con las que las discutían. No pensaban tanto, pues, en un *mashiaj* como en un *christós*.

Dispersos nuevamente por los territorios circundantes al Mediterráneo, en un nuevo exilio, los helenistas asumen que deben formar la “verdadera asamblea del pueblo elegido”, la cual, sin embargo, incluía a *prosélitoi* y *sebómenoi*. Sabemos, por ejemplo, que al menos las *ekklesíai* de Roma y de Éfeso no fueron fundadas por Pablo, sino por otros, necesariamente pertenecientes a estos mismos grupos (cf. Hch 18:24-25; Rom 1:13 y esp. 15:20: Pablo se niega a predicar el *euangelíon* donde “Cristo ya ha sido nombrado”, para no “edificar en fundamento ajeno”).

También en esos dos momentos de difusión, algunos protocristianos judíos de los territorios romanos adoptaban la fe en Jesús comprendiéndola como nada diferente a la sinagoga y afirmando que el *christós* Jesús era irreparablemente judío, sin concebir otra cosa que mantener en el judaísmo la buena nueva. Exigían de los *goyim* una conversión al judaísmo, abstenerse de la carne inmolada, de la sangre, de la circuncisión y de la “fornicación”, como condición para su participación del reino del *christós* (cf., por ejemplo, la situación de Antioquía en Hch 11:19). Para los neoconvertos era tentador: los judaizantes ofrecían una membresía en el pueblo de Dios que significaba un importante respaldo social, por lo que aceptar dichas marcas ostensibles suponía incluso tener un lugar privilegiado en el contexto social romano. La insistencia en llevar la “buena nueva” de Jesús a formas legalistas, especialmente en el suelo romano fuera de Palestina, estuvo implicada con la búsqueda por mantener —o conseguir, dependiendo el caso— cierto tipo de poder o cobijo por parte del poder.

Pero muchos otros, no judaizantes, comprendían que la noticia soteriológica no podía permanecer restringida por las trabas administrativas de una sinagoga sometida a las autoridades jerosolimitanas, las cuales, a su vez, eran cómplices de las autoridades romanas

que mantenían avasallado al *laós* precisamente con aquel tipo de beneficios y exigencias de clase y *status*. En ese sentido también la ausencia de la marca física era un asunto de poder, pero en un movimiento de reubicación y reconfiguración del mismo. Teniendo tan lejos al Templo, al Sanhedrín y a los escribas, estos grupos declaraban que la observancia estricta de la Ley era más bien una represión al acontecimiento crístico. Ello devino no ya un aspecto secundario de su soteriología, sino su contenido mismo.

Esta versión, según propone R. Horsley, abreva de una lectura de los Profetas y de los escritos apocalípticos como “expresiones de resistencia tanto política como cultural a los imperios occidentales y las formas sociales y políticas que éstos imponían a los pueblos sometidos”.³⁵ Desde esta perspectiva se comprende que la renovación del pueblo, el juicio a los gobernantes imperiales y la reivindicación de los mártires que la apocalíptica judía había ubicado en el futuro, éstos creyeron que ya habían sido puestos en marcha.³⁶ Su versión del *christós* resultaba, en suma, ofensiva tanto para los Doce como para la jerarquía sacerdotal.

Como se nota, la relación entre Pablo y esta comunidad es directa: el tarsiota, siendo también un judío helenístico, muy probablemente conoció el movimiento de Jesús de boca de este grupo, y muy probablemente en la ciudad de Antioquía (Hch 11:19.25-30).³⁷

Paulinismo

La presente tesis trata en su totalidad sobre aquello que da título a esta sección, y no se trata de hacer aquí un resumen del paulinismo íntegro. Nos remitiremos solamente a señalar los elementos introductorios necesarios para la comprensión de lo que atañe a este capítulo, es decir, la composición de las *ekklésiai* paulinas.

³⁵ R. Horsley, *Paul and Empire*, p. 146.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Hasta Antioquía llegaron, efectivamente, algunos de los primeros helenistas que huyeron de la represión de las autoridades de Israel hacia los años cuarenta. Era una de las ciudades nodales en la comunicación cultural, comercial, política y militar de Oriente, además de tener una “nutrida y vigorosa comunidad judía” (W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, p. 26). Hechos relata que los que provenían directamente de Jerusalén “no hablaban la palabra a nadie que no fuera judío” (Hch 11:1b), pero otros, “ciprios y cirenenses”, sí dialogaban con los *hélmenes* (11:20). Según esta fuente, Bernabé está involucrado en la constitución de la primera *ekklésia* antioquena, a la cual Pablo se sumará posteriormente —tras su supuesta conversión epifánica—, y es desde Antioquía que Pablo y Bernabé son enviados “a los gentiles”. Si fue o no aquí donde los seguidores de Jesús fueron llamados por primera vez *christianoí* (11:26), no podemos saberlo con certeza; pero, en cualquier caso, fue sin duda un centro de difusión del cristianismo primitivo en Oriente.

Decíamos que un primer momento de la difusión del movimiento crístico fuera de Palestina tuvo lugar con el nuevo exilio de los helenistas tras el acoso de las autoridades jerosolimitanas. El segundo momento de esa difusión es, precisamente, la misión paulina.

Pablo de Tarso fue un judío helenístico, educado como fariseo y ciudadano de Roma, el cual defendía la tradición de su pueblo persiguiendo a aquellos que revolvían la disciplina judía en nombre de Jesús. Dejar de perseguirlos para sumarse a ellos —e incluso autodenominarse *apóstolos Christoû*— significó no una “conversión”, sino la creencia de haber comprendido correcta y verdaderamente aquello en lo que consistía su propio judaísmo,³⁸ justo como lo hacían la comunidad de Jerusalén o los esenios o, en definitiva, cada escuela o facción judía de la Antigüedad.

Pablo no inventó el cristianismo como religión autónoma, ni mucho menos, como tampoco lo hicieron los Doce ni los helenistas dispersos. La fe del tarsiota consistía en el centramiento de ideas proféticas, apocalípticas y mesiánicas del judaísmo helenístico en un concepto teológico-político de soteriología que se expresó en clave crística,³⁹ esto es, con un *mashiaj* griego: un *christós*. En este sentido, Pablo se unió a un movimiento que comenzó en Galilea y Judea, y que no era otra cosa que un “desarrollo de tradiciones de Israel”.⁴⁰ Sin embargo, en franca divergencia con la comunidad de Jerusalén y en consonancia con el protocristianismo helenístico que hemos descrito, atravesado por una intelectualidad helenística que lo empujaba hacia un mundo ancho y ajeno, Pablo creyó que esa comprensión correcta y verdadera del judaísmo estaba en su carácter universal. La salvación que el *christós* traería no podía distinguir entre naciones (Rom 3:22, 10:12; Hch 15:9) y no podía restringirse a Israel; o, mejor dicho, “Israel”, como concepto, forzosamente debía alcanzar a toda la humanidad sin distinción (*cf.* Rom 11:25-27).

Para Pablo era preciso borrar los límites de las identidades nacionales y, en general, cualquier identidad vinculada con el mundo, para establecer una comunidad libre que fuera

³⁸ Esto, en términos técnicos, desde una perspectiva antropológica e histórica de la religión. En términos del propio planteamiento paulino, se trató de una conversión radical y profunda hacia Jesús, aunque ésta no significa en ningún caso una conversión *religiosa* en los términos antes dichos.

³⁹ El término “crístico”, calificativo de aquello que cocierna a la noción del *christós*, lo retomamos de M. Sachot (*op. cit., passim*, pero esp. pp. 88-89), y lo empleamos en este trabajo como diferente de “cristológico”, siendo este último el relativo a una especulación o discurso desarrollados en torno al *christós*. Así hablaremos, por poner un ejemplo, de “elementos crísticos” presentes en determinado teologuema, pero, por poner otro ejemplo, de movimientos “cristológicos”.

⁴⁰ R. Horsley, *op. cit.*, p. 206.

también digna de la liberación que advendría con la parusía del *christós* —a lo cual volveremos varias veces y desde diferentes enfoques a lo largo del presente trabajo—. Es por la pluma de Pablo que conocemos el giro enfáticamente político del flujo sotérico del judaísmo helenístico. Atendiendo la perspectiva de Richard Horsley y otros investigadores del grupo *Paul and Politics*, Pablo elaboró un *euangelíon* que en varios aspectos se oponía directamente al Imperio romano: incorporar a los gentiles a Israel y luego convertir a Israel en el lazo de una ciudadanía fuera de este mundo, era un gesto antimperialista.

Cualquiera que fuera su perspectiva sobre la historia antes de este encargo de Cristo en su visión apocalíptica (Gal 1:15-16), Pablo estaba convencido de que Dios, habiendo concentrado la historia universal en Israel, la había llevado a su cumplimiento en la crucifixión y la resurrección de Cristo. De hecho, la consecuente implementación internacional de dicho cumplimiento estaba en marcha en su propio evangelio y misión (Gal 1:17-2: 10; cf. Rom 9-10; 15). La historia transcurría no a través, sino en contra de Roma y su Imperio. La “destrucción repentina” estaba a punto de venir por encima de la “paz y seguridad” del orden imperial romano (1Tes 5:3). Pero los que habían respondido al evangelio de Pablo, cuyo *politeuma* estaba en el cielo, tenían un futuro político genuinamente asegurado, pues Dios los había destinado “no para la ira, sino para alcanzar la salvación por medio de nuestro Señor Jesús” (Flp 3:20-21; 1Tes 5:9).⁴¹

Con todo, la militancia paulina también apunta enfáticamente a romper los vínculos con la jerarquía judía, lo cual Horsley desestima —discusión que veremos con más detalle en el apartado II—. Y por otro lado, atendiendo a la lectura poscolonial de Pablo que realiza, por ejemplo, Jeremy Punt, dicho antimperialismo debe tenerse con algunas reservas en cuanto el tarsiota en varias ocasiones parece sugerir una cierta connivencia con el Imperio más que su derrota.⁴²

Pero en cualquier caso, la liberación que Jesús representaba, si bien está formulada en términos por supuesto religiosos, es asimismo política y en ocasiones explícitamente. No diríamos que “hay más de político que de religioso” en la proclama paulina, como Horsley propone,⁴³ sino que en ella se entretajan dimensiones que los estudios modernos distinguieron y explicaron autónomamente, pero en Pablo y prácticamente en cualquier

⁴¹ *Ibid.*, p. 146.

⁴² Cf. J. Punt, “Negotiating Empires, Then and Now”, pp. 197-198.

⁴³ R. Horsley, *op. cit.*, p. 208.

fuerza de este periodo no conocen distinción. Se trata, pues, de una formulación que denominamos teológico-política, donde las dos “partes” del sintagma —que no son tales en el imaginario en cuestión— crean sentido en la otra al ser, en realidad, indistinguibles. “La ideología imperial —escribe Horsley— hizo hincapié en que Júpiter y los dioses habían entregado el poder a Augusto. Pablo, por el contrario, insistió en que Cristo reinaba ahora en el cielo”⁴⁴ y entregaría su reino al Dios y Padre “una vez destruido todo dominio, autoridad y poder” terrenal (1Cor 15:24). “Al final, ningún ser humano, incluyendo el Jesucristo ahora exaltado, tendría el monopolio del poder”.⁴⁵ La afrenta a Roma del paulinismo podría llegar a comprenderse, así pues, como la constitución de un *euangelion* ahistórico, atemporal, capaz de resquebrajar el dominio de los poderosos en el tiempo y el mundo; lo cual, sin embargo, tiene bemoles que abordaremos en esta tesis.

En fin, con este proyecto teológico-político el tarsiota recorrió toda la costa nororiental del Mediterráneo y hasta la península itálica formando congregaciones de creyentes en el *christós*.

El movimiento paulino fue un movimiento urbano, desarrollado en congregaciones domésticas. Eso significa *ekklesia* cuando a ella nos referimos en el contexto específico de las epístolas indisputadas: un conjunto de personas que se congrega para leer textos o compartir alimentos, por lo general en casas particulares. El término es retomado de la terminología de LXX, donde significa una asamblea del pueblo de Israel (Dt 31:30, 1Mac 3:13, etc.), aunque su significado primario en las regiones orientales del Imperio Romano de habla griega era el de asamblea ciudadana de la *pólis*. *Ekklesia*, según Horsley, comienza siendo un término político “con ciertos tintes religiosos”,⁴⁶ pero esto nuevamente debe replantearse: en Pablo el término es al mismo tiempo religioso y político, es el enclave precisamente de su misión teológico-política. Pues no significa en estas epístolas una asamblea ciudadana abierta que delibera sobre la vida cívica: *ekklesia* opera en las fuentes, en primer lugar, como la ya descrita reunión doméstica de personas, que, al mismo tiempo, componen la comunidad del *christós* y por tanto lo representan.

Que el paulinismo fuera un movimiento urbano implica que estaba condicionado por un sistema de ideas también urbano. El lenguaje de Pablo “no huele a abono y tierra”,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 208.

dice W. Meeks, como lo hacen los *Logia de Jesús* por ejemplo, sino a escuela de retórica.⁴⁷ Si lo pensamos en clave de las tesis de W. J. Ong, el paulinismo sería producto de la interiorización de la escritura que provocó una discursividad religiosa tendiente al hiperanálisis, el cual la habría hecho consciente de los alcances de su propia retoricidad y capacidad persuasiva, a pesar de mantener elementos propios de la racionalidad oral primaria.⁴⁸ Las epístolas que aquí nos conciernen, elaboradas en lengua griega por un judío, traen consigo una fusión de culturas y tradiciones que sobre todo el ámbito urbano propiciaba. Pablo comprende bien el hebreo y, según H. Koester, habita el mundo de esta lengua.⁴⁹ Sin embargo,

utiliza el lenguaje común de su tiempo de manera magistral y hábil. Puede emplear cláusulas dependientes y se basa en un vocabulario relativamente grande, el cual utiliza con un propósito consciente [...]. Estas habilidades se derivan de la educación retórica de Pablo, su formación en el estilo de debate de la diatriba cínico-estoica, y el estilo de predicación de la sinagoga helenista. Sería muy equivocado atribuir las características peculiares del lenguaje de Pablo a su temperamento y a la profundidad de su experiencia religiosa.⁵⁰

Según Hechos, para dar a conocer Pablo su versión del *christós* Jesús, en cada ciudad a la que llegó se dirigió en primer lugar a las sinagogas. Nótese lo que consideran justo en este sentido historiadores como J. Montserrat Torrents, para quien el judaísmo no ha de comprenderse como el contexto o escenario de ciertos actores cristianos apareciendo en la primera mitad del siglo I, sino como el actor protagónico del surgimiento del cristianismo.⁵¹ Sin embargo, la noticia de que Pablo se circunscribía primordialmente al ámbito de las sinagogas para su predicación ha de ser tomada con reservas, dado que puede resultar contradictoria con el propio carácter universalista de la misión paulina y con lo que las propias epístolas indisputadas mencionan, que no siempre es la sinagoga el espacio

⁴⁷ W. Meeks, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁸ Cf. W. J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, *passim*.

⁴⁹ H. Koester, *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, p. 110.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 110-111.

⁵¹ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 33. “Contradistinguir lo cristiano y lo judío en este periodo equivale a introducir solapadamente un a priori que en último término depende de la teología”, en otras palabras, una retroyección. En el presente trabajo, todo aquello que se denomina “cristiano” está relacionado con una cristología, no ya –o no necesariamente– con un sistema religioso delineado y llamado como tal, lo cual sería a todas luces anacrónico.

predilecto de Pablo y sus colegas para obtener adherentes y evangelizar.⁵² Todo esto, en lo que respecta a la tradición religiosa familiar de quienes escucharon la prédica paulina. En cuanto a los diferentes sectores sociales que abarcaban las *ekklesíai*, veremos más adelante, en la sección sobre las ciudades, el caso particular de cada urbe.

Este contexto urbano romano-helenístico está marcado por un tipo particular de relación socio-económica, a saber, el *patrocinium*. Apuntaremos algunos de sus rasgos más generales.

El helenismo conocía estructuras corporativas basadas en la relación benefactor-beneficiado, las cuales operaban a gran escala, grupalmente. Eran grupos amplios de personas las que se veían “beneficiadas” por un “benefactor” o grupo de ellos. Las propias comunidades judías participaban de estas dinámicas: ciertas personas acaudaladas fungían como protectoras y benefactoras, “padres y madres de la sinagoga”.⁵³ Pero Roma tendía a establecer relaciones corporativas de tipo individual: el patrocinio, una relación entre un patrón y un cliente en la cual diferentes bienes y servicios eran intercambiados en forma individual. Con todo, apunta H. Hendrix, Roma no implantó de manera “pura” o directa su sistema de patrocinio en el suelo helenístico: “parece haber sido una domesticación mutua del fenómeno griego benefactor-beneficiado y las relaciones romanas de patrón-cliente”.⁵⁴ Así, el *patrocinium* romano podía implicar un intercambio individual o también grupal. Séneca, amigo de esta política imperial, comentaba que el intercambio de favores y servicios “une a la sociedad humana” resolviendo aquellos conflictos provocados por las divisiones y las desigualdades.⁵⁵

El *honos* (honor) para los romanos estaba puesto, entre otras cosas, en su capacidad de ofrecer favores a otros, gracias a los cuales se entablaba una relación de deuda muy favorable para el otorgante. Así, el *honos* estaba directamente relacionado con la posición de poder que se tenía en la sociedad, la pertenencia a una determinada familia y la participación en la red de relaciones personales que iniciaban y se diseminaban desde el hogar.⁵⁶ Los romanos estaban obligados a apoyar —así como podían esperar el mismo

⁵² Lo que asumiremos como postura en este trabajo, basándonos en las propias cartas paulinas y la vasta investigación que existe al respecto, es que ocurrieron las dos cosas, por lo general de manera sucesiva.

⁵³ C. Guignebert, *op. cit.*, p. 201.

⁵⁴ H. Hendrix, “Benefactor/Patron Networks in the Urban Environment”, pp. 43-48.

⁵⁵ Cf. Séneca, *Ad Lucillum*, LXXXI 4, 2.

⁵⁶ P. Garnsey y R. Saller, “Patronal Power Relations”, p. 96.

apoyo a cambio— a sus familias, parientes y dependientes, tanto dentro como fuera del hogar: también a los amigos, los clientes, los protegidos y los clientes de éstos.⁵⁷

Se esperaba del patrón que proporcionara protección y favores que podrían no ser accesibles [para los clientes] a través de otros canales. A cambio, él podía esperar conseguir poder, honor, apoyo y tal vez más beneficios. Así, el emperador ubicó funcionarios leales en sus provincias que lo apoyarían y servirían a sus intereses. Los notables locales utilizaban su riqueza para hacerse cargo de la multitud que los había votado para puestos de honor y otros privilegios. Del mismo modo, los patronos de las asociaciones y los jefes de los hogares individuales también eran capaces de disfrutar de privilegios especiales y poder a causa de sus posiciones en los grupos respectivos. Mientras que en la Corinto del siglo I el honor y el poder, ya fueran políticos o religiosos, eran perseguidos por hombres ambiciosos, el camino a la fama estaba marcado por una fuerte competencia. Para ascender en la escala del poder y el honor se debía hacer más que cumplir con los requisitos básicos de la propiedad; era esencial para aquellos que no provenían de una familia acomodada, como los libertos, tener vínculos personales convenientes. Una de las cosas necesarias y honorables que se podían hacer era cultivar relaciones con hombres de influencia y, si era posible, con las autoridades romanas. [...] Los valores y la estructura de la sociedad patronal también se reflejaron en instituciones como los clubes. En tales contextos, es de especial interés señalar que las relaciones patronales se pueden ver como proyectadas más allá del ámbito de las relaciones humanas hacia el de las relaciones humano-divinas. Así que, aunque un paterfamilias rico podía ser patrón de muchos, él mismo necesitaba la protección de un dios patrono.⁵⁸

Se ha propuesto que la única forma como se explica que Roma mantuviera bajo control un Imperio tan extenso con tan poco deslipegue militar y administrativo es, precisamente, que estas relaciones clientelares o de patronazgo no sólo se mantuvieron a nivel local, sino devinieron la trama amplia que posibilitó el control del emperador a distancia. Augusto fortaleció el sistema de clientelismo para orientarlo hacia la dependencia cada vez mayor de cada vez más cantidad de gente respecto de sí mismo.⁵⁹ Allí donde había redes plurales de intercambio de bienes, servicios y favores, Augusto “manipuló el sistema pluralista” tanto en la ciudad de Roma como en el vasto Imperio “de modo que todos los hilos de las pirámides competidoras convergían hacia el emperador en el centro”, dice

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ J. Chow, “Patronage in Roman Corinth”, pp. 124-125.

⁵⁹ Tácito, *Hist.* 1.4, referido en R. Horsley, *op. cit.*, p. 90.

Horsley.⁶⁰ Augusto se hizo patrón de las grandes figuras senatoriales y ecuestres, y ejerció su poder a través de ellas, lo cual continuaron haciendo sus sucesores.⁶¹ “Todas las magistraturas senatoriales, oficios y honores estaban a disposición del emperador. Todos fueron utilizados, ya sea directamente por [éste] o indirectamente por sus allegados, como benefactores en las relaciones de intercambio patronal”.⁶²

En los contextos de profunda asimetría socioeconómica, la élite utilizaba el patrocinio como instrumento de control, usando y abusando de su poder de rechazar o aceptar mercancías o servicios. Aprovechase de estas circunstancias, asegurando ventajas para sí mismos, “era la precondition del sistema de patrocinio”, explica Horsley.⁶³ Tanto en el caso del campesinado como entre los romanos pobres de las grandes urbes, “de los cuales tenemos algunas pruebas de su dependencia del patrocinio, no hay que imaginar ni que estuvieran felices por su [relación de] dependencia ni que el patrocinio realmente aliviara la pobreza y el hambre. Los patrones prometían ayuda, pero mantenían a sus clientes en suspenso sobre si iban a recibirla o no”,⁶⁴ no pudiendo estos últimos actuar de forma autónoma dada sus condiciones de extrema necesidad.

En términos generales, el patrocinio era un medio de control y también de cohesión social: constituía la red de relaciones personales por medio de la cual “primero los diferentes intereses en el seno de la sociedad romana y luego los pueblos dispersos del Imperio se mantenían unidos”, lo cual dependía de cómo “las pirámides de las relaciones de patronazgo encajaban en los más altos niveles de la jerarquía social de Roma y, más tarde, en los más altos niveles del orden imperial”.⁶⁵

Las *ekklestai* paulinas se hallaban insertas en estas dinámicas. J. Chow explica que, lejos de constituirse como una comunidad al margen de las relaciones clientelares, éstas

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 90-91.

⁶¹ P. Garnsey y R. Saller, “Patronal Power Relations”; y R. Horsley, *op. cit.*, pp. 88-99 y ss.

⁶² R. Horsley, *op. cit.*, p. 92.

⁶³ *Ibid.*, pp. 90-91.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 90: “El intercambio recíproco de bienes y servicios en las relaciones patrón-cliente, un intercambio personal pero asimétrico (vertical), es diametralmente opuesto a las asociaciones horizontales y la reciprocidad implementadas entre las familias y los pueblos. Los vínculos verticales de algunos campesinos particulares socavaban la solidaridad entre las comunidades campesinas locales. Precisamente esta subversión de la solidaridad entre los campesinos y los pobres urbanos es uno de los aspectos clave que hace que sea importante, en las circunstancias de la misión de Pablo, construir un movimiento de solidaridad entre los pueblos del Mediterráneo oriental”.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 91.

últimas trazaron las relaciones en la *ekklesía*,⁶⁶ lo cual, desde cierta perspectiva, habría ocurrido en sentido contrario a lo que el propio Pablo pregonaba sobre la horizontalidad, el quiebre de las fronteras sociales, etc., tal vez por la fuerza de la inercia o probablemente porque dicho quiebre no era en realidad tan urgente para el tarsiota. De esto veremos ejemplos concretos en nuestro apartado II.

Las ciudades de las ekklesíai paulinas

¿Cómo y entre quiénes tuvo lugar la difusión del *euangelión* paulino en las ciudades? ¿Ocurrió de la misma manera en todos lados? ¿Cuál es la composición social de las *ekklesíai* a las que se dirigen las cartas del tarsiota?

Basándonos en *Hechos de los apóstoles* y en la vasta historiografía que existe sobre el contexto de la predicación paulina, la presente sección consiste en un rastreo del contexto de recepción de las epístolas. El trabajo de Wyne Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El contexto social del apóstol Pablo*, de 1983, arrojó una perspectiva fundamental a la historiografía paleocristiana por centrar el estudio del paulinismo en el entramado específicamente social y específicamente urbano donde aquél enraizó. Su propuesta fue observar las “pautas de la vida ordinaria que regían en el entorno inmediato donde se desarrolló el movimiento paulino”.⁶⁷ Junto con éste, algunos trabajos de Richard Horsley e investigaciones compendiadas por él nos ofrecerán elementos para este rastreo. La intención es poner las bases mínimas necesarias para comprender más adelante, en nuestro estudio principal, qué situaciones concretas encontraba Pablo en las ciudades y por ende a qué tipo de comunidad se remite cuando escribe sus cartas; con quiénes se confrontaba y a quiénes se remiten sus ataques. En el apartado II, que es el núcleo de nuestra investigación, nos remitiremos en todo momento al panorama que aquí se expone.

TESALÓNICA

Ciudad macedónica ubicada al noreste de la península balcánica, colindaba con numerosos pueblos campesinos y otras urbes importantes. Se ubicaba en el curso de la Via Egnatia, una inmensa carretera que corría desde Acaya (la región austral de la península) hasta más

⁶⁶ J. Chow, *op. cit.*, p. 107.

⁶⁷ W. Meeks, *op. cit.*, p. 13.

allá de Filipos hacia el Este. Tanto Tesalónica como Filipos fueron enclaves importantes en esta ruta: la primera por tener un puerto de salida al Golfo Termaico; la segunda por situarse en un punto estratégico desde el cual se controlaba la ruta entre Anfípolis y Neápolis de esa misma carretera.

Tesalónica era una ciudad especialmente grande, uno de los centros comerciales más importantes de Grecia.⁶⁸ Tal afluencia comercial no sólo significaba productividad económica de toda índole, sino permanentes flujos migratorios. A diferencia de Filipos, que tuvo para mediados del siglo I un carácter fuertemente latino, Tesalónica fue una ciudad de carácter fundamentalmente griego aun bajo dominio romano y a pesar de que, tras la batalla de Actium en el año 31 a.e.c., los romanos plantaron allí colonias militares —tal como en Corinto—. ⁶⁹ Pero para mediados del siglo I no había en Tesalónica ninguna guarnición del ejército de Roma, por ejemplo, y la lengua griega superaba por mucho a la latina.⁷⁰

La primera epístola escrita a los Tesalonicenses es la misiva más antigua que conocemos de Pablo de Tarso, aunque Tesalónica no habría sido la primera ciudad donde Pablo predicó su *euangelión*, pues habría realizado antes un periplo entre Antioquía, Chipre, Panfilia, Pisidia y la región sur de Galacia (Hch 13-14). Pero tampoco fue la primera ciudad que visitó en su segundo viaje misionero, ya en Macedonia, pues su arribo a esta región occidental fue por la ciudad de Filipos (16:12). Tesalónica, en suma, fue la segunda ciudad de Macedonia a la que habría llegado el apóstol según el libro lucano (17:1). Se relata allí que Pablo llegó a esta ciudad huyendo precisamente de Filipos, junto con su colega Silas, después de haber sido apresados y encarcelados.⁷¹ Pasando por Anfípolis y Apolonia, llegaron a Tesalónica “donde había sinagogas de judíos” (17:1). Se relata que Pablo acudió tres sábados consecutivos a las sinagogas para debatir con ellos “a base de las Escrituras” (17:2) sobre el *mashiaj* anunciado, argumentando el tarsiota que ese tal *mashiaj* no era otro que Jesús (17:3). Hechos describe que gran cantidad de gente quedó convencida: algunos judíos de la sinagoga, algunos “griegos adoradores de Dios” (*seboménoi Hellénes*) y “no pocas mujeres nobles” (17:4).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁹ R. Horsley, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁰ W. Meeks, *op. cit.*, p. 86.

⁷¹ A Silas no se lo vuelve a mencionar ni en las dos epístolas a los tesalonicenses ni en ningún otro sitio del Nuevo Testamento.

A continuación, habría llegado Pablo junto con su compañero a casa de un tal Jasón, quien los acogió pero costándole cara la hospitalidad, pues una turba enardecida, instigada por los judíos “llenos de envidia”, fue a buscar a Jasón y lo arrastró al foro “frente a los politarcas” (17:6), denunciando que “todos éstos —Jasón y Pablo y los demás— obran contra los edictos de César, diciendo que hay otro Rey, Jesús” (17:7). Es probable que se corriera la voz entre las ciudades y pueblos aledaños de la presencia de Pablo y Silas en la ciudad, y no porque quienes los escuchaban salieran a su vez a predicar, considera Meeks, sino porque las noticias se difundían rápidamente dado que los migrantes estaban en permanente movimiento, eran muchos, de regiones muy diversas y no siempre permanecían más que unos pocos días en la urbe.⁷²

Como veremos a lo largo del presente trabajo, en 1 Tesalonicenses no existe el tono beligerante ni los gestos urgentes del resto de cartas paulinas. Allí se exhorta a la comunidad a ser magnánima, a ser feliz y a aprender a tranquilizar a los demás. En la propia carta hay signos de que Pablo no tenía noticia de situaciones conflictivas en Tesalónica —*cf.* el capítulo II. 5—. Esto, sin embargo, se contradice con la persecución del apóstol y sus colaboradores por parte de los judíos locales que Hechos relata. La carta no sólo no representa a tales judíos como enfurecidos, sino que su estilo en general no parece ser el de quien enfrenta peligros. Pensamos que tres cosas diferentes pueden explicar lo anterior: o bien Hechos relata acontecimientos posteriores a la visita de Pablo a Tesalónica y posteriores naturalmente a la redacción de la epístola, pero Lucas decidió situar al apóstol en la escena de la persecución judía (17:9); o por algún motivo los judíos dejaron de representar problemas para la *ekklesía* local, al grado que el tarsiota no supo de ellos; o bien esta carta deliberadamente no desea relacionar el *euangelión* con los problemas locales.

Tengamos en cuenta que la prédica paulina no solía ser bien recibida por todos en las ciudades a donde llegaba, pero que, según lo expuesto, es posible que el contexto de la *ekklesía* tesalonicense no fuera tan adverso, o no en tiempos de Pablo.

Ahora bien, en cuanto a la composición social de la *ekklesía*, a partir de la propia carta a los Tesalonicenses podemos saber dos cosas: que existía una importante comunidad judía organizada en la ciudad y que ésta estaba inserta en un contexto de gran diversidad de grupos sociales y culturales, lo común en toda ciudad helenística. Si aceptamos el relato de

⁷² W. Meeks, *op. cit.*, p. 53.

Hechos de que entre los que escucharon con agrado a Pablo se encontraban algunos “griegos piadosos” (*sebómenoi Hellénes*, 17:4), se trataría de monoteístas provenientes de la gentilidad que ya formaban parte de la “sinagoga de judíos” en cuestión. Así pues, este grupo heterogéneo de gentiles neoconvertos y judíos que la sinagoga abarcaba habría sido el que en un primer momento se agrupó en *ekklesía* atendiendo la predicación de Pablo y sus colegas.

Consideremos aquí la segunda epístola a los de Tesalónica, redactada aproximadamente 30 años después de la primera y por algún discípulo de Pablo, pero que puede perfectamente ayudar a aclarar este punto. Allí aparece una situación en la que “los hermanos se rehúsan a trabajar”, cosa que deviene un conflicto comunitario grave que el autor de la carta reprueba (2Tes 3:6-13). La sola mención a este problema obliga a pensar que la *ekklesía* en Tesalónica tenía un buen porcentaje de trabajadores, no aristócratas, a quienes el dinero no les sobraba. W. Meeks infiere que se trataría de personas de lo que él denomina “la clase media comerciante y artesana”,⁷³ a saber, comerciantes autónomos. Si no fuera así, la desidia no sería execrada por el autor de la misiva. Pero Hechos indica que “no pocas mujeres nobles” se sumaron a la empresa de Pablo y Silas —la relevancia que Lucas en general da a las mujeres es de notarse—, lo cual anunciaría que el grupo de seguidores de Pablo estaba compuesto por miembros de diferentes sectores sociales. Con todo, este punto es espinoso dado que en 1Tesalonicenses no se ofrecen demasiados datos que resulevan este punto. Aquí, como en muchos otros momentos, nos hallamos frente a una de las evidentes dificultades del cruce de fuentes, si bien obligado, entre el relato lucano y las fuentes paulinas y deuteropaulinas.

FILIPPOS

La ciudad de Filipos se ubica al noreste de Tesalónica. Como esta última, Filipos se encontraba en un punto clave de la Via Egnatia —en opinión de Paul Collart, la historia íntegra de esta ciudad en la época romana está directamente relacionada con su ubicación en dicha carretera—. ⁷⁴ Pero, a diferencia de Tesalónica, Filipos era una ciudad con un carácter casi por completo latino. Fundada como Colonia Victrix por Antonio, fue

⁷³ *Ibid.*, p. 116.

⁷⁴ P. Collart, *Philippes: Ville de Macédoine depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine* (1937), referido en W. Meeks, *ibid.*, pp. 37-38.

refundada por Augusto como Colonia Iulia. A más de las colonias de veteranos que se implantaron allí tras la batalla de Actium, durante el principado de Augusto en Filipos se conservó una significativa tradición militar —a lo que volveremos en breve—. Muchos de los colonos, por ejemplo, solían incorporarse a la guardia pretoriana, habiendo una presencia importante del ejército.⁷⁵ Los descubrimientos arqueológicos de principios del siglo XX mostraron que, hacia mediados del siglo I, en Filipos la romanización era mucho mayor que en otras urbes de la zona.⁷⁶ Ello implicó la adopción del latín como lengua franca: también entre griegos, también entre tracios y entre los migrantes de cualquier región.⁷⁷

La población filipense incluía, en efecto, nativos tracios, antiguos colonos griegos y colonos romanos relativamente recientes, sumándose inmigrantes egipcios, anatolios, etcétera, que siguieron “la muy frecuentada ruta usada por Pablo”.⁷⁸ Tenía, pues, una altísima densidad poblacional —para evitar la incomodidad del apiñamiento en los hogares, explica Meeks, la gente permanecía fuera de sus apartamentos el mayor tiempo posible: “la vida transcurría en las calles y aceras, plazas y pórticos”—.⁷⁹ Y, junto con todos ellos, la *katoikía* judía, la cual aparece como una comunidad muy poco influyente numérica y socialmente hablando, “insignificante” dice J. B. Oropeza.⁸⁰

En Hechos no se menciona una entrada de Pablo a ninguna sinagoga filipense y no hay restos arqueológicos que den cuenta de presencia judía en Filipos en estos tiempos.⁸¹ Lo más que se explicita en el relato lucano es un cierto “lugar de oración” que buscaban Silas y Pablo pero nunca encontraron (16:13). Infiere M. Tellbe que “es cuestionable que en Filipos hubiera una identificación general con la comunidad judía que atrajera a la *ekklesía* a las enseñanzas de los judaizantes”,⁸² de lo cual hablaremos con detalle en el capítulo II. 1. En cambio, Hch 16:11-40 señala que Pablo y Silas entraron en conflicto con la sociedad

⁷⁵ P. Collart, *op. cit.*, en A. H. M. Jones “Reviewed Work: Philippes: Ville de Macédoine”, p. 124.

⁷⁶ *Ibid.*: la ciudad tenía un arco triunfal del periodo augusto, por lo menos un teatro adaptado para espectáculos de gladiadores y *veniationes*, un foro, al menos dos templos, una biblioteca, etcétera.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ W. Meeks, *op. cit.*, p. 55

⁸⁰ *Jews, Gentiles and the Opponents of Paul*, p. 205.

⁸¹ M. Tellbe, “The Sociological Factors behind Phillipians 3:1-11 and the Conflict at Phillipi”, p. 104. Tellbe refiere asimismo que el *Corpus Inscriptionum Ioudaiorum* (Vol. I, “Europe”) menciona únicamente dos inscripciones hebreas en toda la provincia de Macedonia, según advierte F. Papazoglou, “Macedonia under the Romans”, referido *ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 104.

romana filipense: ciertos individuos, propietarios de una esclava que realizaba adivinaciones llenando de dinero los bolsillos de los señores (16:16), habrían acusado al apóstol y su colega frente a los magistrados romanos por haberla “exorcizado”. El cargo que se les imputó fue proclamar, tratándose de hombres judíos, “usanzas ilícitas [...] para los romanos” (*ethe ha ouk éxestin [...] Rhomaioi*, 16:20-21). Sería lógico que las autoridades de alguna sinagoga local hubieran acusado a los misioneros frente a los magistrados superiores, excepto porque Hechos no da cuenta de que los acusadores fueran judíos. Las “usanzas” que Pablo y Silas predicaban eran ofensas políticas para la administración romana, no la judía: su prédica apareció como “incompatible con la lealtad al Imperio de Roma”,⁸³ una *religio illicita*, carente de reconocimiento formal.⁸⁴ El exorcismo, la proclama, etcétera, fueron tenidos como una afrenta a los cultos cívicos, máxime cuando afectaba los intereses de un empoderado local.

Como ya decíamos, la colonia romana de Filipos estaba habitada por una vasta población de veteranos de guerra. Las autoridades de la ciudad, explica Tellbe, eran

extremadamente cuidadosas de seguir a Roma en todos los aspectos de la vida social; lo que Roma hacía, la colonia lo secundaba, no fuera vista como sediciosa. Además, los ciudadanos eran orgullosos de su ciudadanía romana y de su historia como colonia fundada por el propio Augusto. El culto imperial, así pues, tuvo que jugar un papel importante en la vida urbana, como signo de lealtad al Imperio.⁸⁵

Así pues, la proclamación paulina en Filipos, más que chocar con la sinagoga, chocó sobre todo con el el culto imperial y el civismo, y fue esto lo que “revolvió” (16:20) la ciudad.⁸⁶ Así, como veremos en el capítulo II. 1, cuando Pablo acusa a ciertos judaizantes de entrometerse con la congregación de Cristo en Filipos, lo más probable es que se trate de judíos itinerantes, considerando, por lo demás, que la Via Egnatia permitía un permanente e intenso flujo migratorio.

Nada de esto significa, sin embargo, que no existiera *ninguna* sinagoga en la urbe. Quizá a ella se podría referir el “lugar de oración” que buscaban los misioneros en Hch

⁸³ *Ibid.*, p. 108.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 108.

⁸⁶ *Cf. ibid.*, p. 109; R. Horsley, *op. cit.*, p p. 141; H. Koester, “Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in 1 Thessalonians”, pp. 158-166.

16:13. Tuvo que haberla, pero seguramente era pequeña o poco influyente. En cualquier caso, la *ekklesia* local, si bien pudo detonarse en su seno, con seguridad no se compuso fundamentalmente de judíos.

En cuanto a la composición social de la *ekklesia* filipense, el relato lucano sobre el arribo de Pablo a esta ciudad permite inferir dos cosas distintas: o bien que Pablo no pretendió ganar creyentes exclusivamente en el contexto judío o sinagoga, o bien que sí era esa su intención pero que supo cambiar de opinión y adaptarse a las circunstancias. Lo que se narra en Hch 16:13 es que Pablo, Timoteo, Silas ¿y Lucas? llegaron a la ciudad venidos de Tróade (16:8-12); al llegar, esperaron que fuera sábado, dice el relator, para buscar “un lugar de oración”. No habiéndolo encontrado o no habiendo buscado mucho más —punto de duda precisamente, pues no se aclara su actitud al respecto—, se sentaron junto a un río y hablaron con un grupo de mujeres que se acercaron a ellos (16:13). Una de ellas, Lidia, “vendedora de púrpura”, era “adoradora de Dios” (*seboméne ton Theón*, 16:14) y no sólo creyó en la prédica de estos hombres sino que además fue bautizada junto con su familia e insistió en que los misioneros se alojaran en su casa (16:15).

Considerando todo lo anterior, la comunidad constituida en Filipos pudo estar compuesta predominantemente por gentiles, dado que los judíos locales no los veían con buenos ojos, y al menos el relato de Hechos no nos indica que los viajeros fueron acogidos por los de la sinagoga. También evidente en la epístola a los Filipenses, se puede observar en Hechos que las mujeres tenían un papel fundamental en la congregación por derecho propio. Además, por estos mismos fragmentos, que la composición social de la *ekklesia* incluía en mayor medida por el sector comerciante, tal como en Tesalónica. Esto se apuntala con Flp 4:15-18, donde parece que la congregación de cristianos es lo suficientemente solvente; si se trataba de comerciantes, no eran los más desfavorecidos de la urbe. Todo esto se implicará en el análisis de las epístolas en nuestro capítulo II. 1.

GALACIA

La epístola a los Gálatas es la única entre las paulinas que está dirigida a una región, a una pluralidad de destinatarios: “a las *ekklesíai* de Galacia” (Gal 1:2, *cf.* 1Cor 16:1). No tenemos manera de saber con certeza a qué ciudad o a quiénes se envió en primer lugar, por lo que enfrentamos más dificultades para comprender a cabalidad el contexto social en que

se habría recibido esta carta y al mismo tiempo del cual habría sido producto. La región gálata abarcaba una gran extensión en el centro-norte de lo que hoy es Turquía, al oriente de la provincia de Asia y al norte de Cilicia. Así, a la fecha existe un debate sobre a qué cosa se refiere efectivamente “las *ekklésiai* de Galacia”, pues no se tiene información sobre esto en las propias fuentes paulinas. Sólo Hechos ofrece algunos datos.

En Hch 14:1-7 se menciona el paso de Pablo y Bernabé por la ciudad de Iconio y posteriormente por Licaonia, Listra y Derbe, en la primera misión apostólica de aquellos dos personajes. Tales ciudades se ubican en la región más austral de Galacia —hasta el año 72, la provincia romana de Galacia abarcaba también las zonas australes de Frigia, Pisidia, Licaonia, Panfilia, Paflagonia y Ponto⁸⁷—. Hechos describe que en el segundo viaje misionero de Pablo, tras su regreso a Antioquía, el mismo viaje donde arriba a la región macedónica, el tarsiota pasa de nueva cuenta por Derbe y Listra (16:1), donde conoce a Timoteo. No tendríamos problema en considerar, así, que éstas son las ciudades de la epístola paulina. Sin embargo, Hechos menciona que a continuación Pablo y Timoteo salen de allí, digamos que alejándose de Derbe, Listra e Iconio —no se especifica con exactitud el último sitio antes del nuevo viaje— para “atravesar la Frigia y la región de Galacia” (16:6) con dirección a Asia, es decir hacia el noroeste. Si Derbe y Listra no se consideran por el redactor de Hechos como parte de “la región de Galacia”, podría tal vez pensarse que al momento de escribir Pablo su epístola tampoco las consideraría como tal y no se remitiría a éstas en su epístola. En cambio, aunque Hechos no menciona ninguna actividad misionera de Pablo en su ruta desde Derbe y Listra hacia Asia, cruzando “la región de Galacia”, en 18:23 sí aparece un viaje de regreso “confortando a todos los discípulos” en “la región de Galacia y la Frigia”.

Una opción sería sencillamente no tomar en cuenta la línea 16:6 como relevante. En ese caso, por lo menos Derbe, Listra e Iconio, o algunas de ellas, podrían ser las ciudades a las que Pablo envió su misiva. Pero si se toma en cuenta la línea de 16:6, se debe pensar en ciudades menos australes. Para algunos investigadores es posible que las ciudades en cuestión fueran las grandes urbes “de las tres ‘repúblicas’ tribales organizadas por Marco

⁸⁷ J. Monsterrat Torrents, *op. cit.*, p. 77.

Antonio: Tavium (capital de la antigua tribu celta de los trocmos), Pesinunte (de los tolistóbogos) y Ancira (de los tectósagos, hoy Ankara)”, en pleno centro de Galacia.⁸⁸

En la carta se alude al origen no judío de una parte de sus destinatarios: les reclama haber “vuelto” a sus credos politeístas (Gal 4:8-10). Sin embargo, por el tema general del documento, se conoce que otro sector amplio de la comunidad cristiana era de *metuentes* o *sebómenoî Theoû*. Así, es posible que en su primera visita a la región Pablo hubiera anunciado el *christós* Jesús a un grupo de *metuentes*, simpatizantes de la sinagoga pero no circuncidados (Gal 5:2). Sólo por ser *metuentes* se explica, como ya notó J. Montserrat Torrents, que de buenas a primeras lo recibieran como a un “mensajero de Dios”.⁸⁹ Pero también debemos considerar que otro sector de esta *ekklesía* eran de judíos por linaje. En Hechos se narra que en la ciudad de Iconio los viajeros acudieron a difundir su buena nueva “en la sinagoga de los judíos” (Hch 14:1a) y que fue tal el clamor popular que “creyó gran multitud tanto de judíos como de griegos” (14:1b). Dichos judíos, así pues, bien podrían referirse a los que recién mencionamos.

El eje central de esta epístola es, en efecto, el problema con los judaizantes: aquellos que comprenden que la fe en el *christós* Jesús debe respetar las marcas ostensibles de la Ley. Podríamos pensar tal vez que esto es producto de la larga historia de la comunidad judía en la región y, en tanto que antigua, radical.⁹⁰ Abolir las marcas de la identidad judía era un peligro para estos grupos, especialmente para sus dirigentes, pues había que hacer frente a la sociedad “de fuera”, las *éthne* y sus instituciones,⁹¹ y en estos años la marcación física ofrecía una vinculación social e identitaria segura. Hacer frente a la sociedad de fuera significaba, como ya vimos, no perder los privilegios sociales y políticos que como judíos habían ganado. Esta marca física permitía la integración absoluta y no parcial, y por tanto compromisos y privilegios absolutos y no parciales.

Puede pensarse entonces que esta comunidad de creyentes estaba compuesta socialmente por clases altas de judíos que no estaban dispuestos a renunciar a sus privilegios, aquellos privilegios que Pablo insiste en desprestigiar a lo largo de toda su epístola; como puede pensarse también que se trataba de clases sociales bajas y grupos

⁸⁸ Cf. la discusión al respecto en W. Meeks, *op. cit.*, p. 79.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁹⁰ La antigüedad de una cosa, la que fuere, no forzosamente implica de suyo una radicalidad en términos que no sean etimológicos. Pero *puede* implicarla.

⁹¹ W. Meeks, *op. cit.*, p. 165.

desempoderados que por ello intentaban movilizar la fe en Jesús hacia la marcación física judaica, que incluso por esta misma razón se habían acercado a la sinagoga en primer lugar, antes de la llegada de Pablo, buscando cierto grado de seguridad social en el entretrejo de sus convicciones religiosas —no “detrás” de éstas necesariamente, aunque habrá quienes afirmen que sí y quizá tengan razón desde cierta perspectiva—. También puede pensarse que se trata de las dos cosas a la vez. Esto saldrá a flote en el conflicto que veremos con “los que pervierten el *euangelion toû Theou*” en el capítulo II. 1.

CORINTO

A mediados del siglo I Corinto era una ciudad casi íntegramente romana, ubicada en la Acaya, en la zona portuaria oriental de Grecia. Asaltada y devastada en el siglo II a.e.c., un siglo más tarde César la reedificó y reestructuró como colonia, poblada por esclavos libertos traídos desde la península itálica.⁹² Asimismo, como mencionábamos antes, tras la batalla de Actium se plantaron allí nuevos asentamientos de veteranos de guerra romanos. Desde fines del siglo I a.e.c., el emperador y el Imperio dominaban el espacio público: había imágenes de Augusto y sus sucesores alrededor del foro, frente a los edificios públicos, *entre* los edificios públicos y frente a los templos dedicados a dioses locales.⁹³ El gobierno local era el típico de una colonia romana, con *duoviri* y *aediles* elegidos anualmente. Hallazgos arqueológicos han demostrado, por ejemplo, una proporción mucho mayor de alfarería italiana respecto de la oriental, y mucho más que la que había en su vecina Atenas.⁹⁴

Corinto es la ciudad más austral de la península griega a la que llegó Pablo. Escribió sus dos epístolas a la *ekklesía* de esta ciudad cerca de los años 54 y 56, desde Asia (1Cor 16:19), probablemente desde Éfeso. Aunque no tenemos de ello ninguna prueba documental autónoma, se aduce que existió una anterior carta de Pablo a esta ciudad (*cf.* 1Cor 5:9-11), por lo que estas dos son, en realidad, la segunda y la tercera cartas paulinas a Corinto.

Suetonio narra que el emperador Claudio expulsó de Roma a los judíos que “provocaban continuos disturbios bajo la instigación de un tal Chresto (*quodam*

⁹² R. Horsley, *op. cit.*, p. 11.

⁹³ J. Chow, *op. cit.*, p. 107.

⁹⁴ W. Meeks, *op. cit.*, p. 88.

Chresto)”⁹⁵ edicto emitido ca. el año 50. Hechos también da cuenta de esta noticia, cuando Pablo llega a Corinto y se encuentra “con cierto judío de nombre Aquila, pónico de origen, recientemente venido de Italia, y con Priscila, su esposa, con motivo de haber Claudio ordenado que todos los judíos abandonasen Roma” (Hch 18:2). La fecha de arribo de Pablo a la ciudad, así pues, tuvo que ser posterior a la promulgación del edicto.

Según el relato lucano, Pablo se instala en la casa de este matrimonio “por ser del mismo oficio”, a saber, fabricantes de tiendas de campaña (18:3). Y en efecto, según esta fuente, Pablo se alojó con ellos para dedicarse a fabricar lona.

Tras un desencuentro doxológico, el tarsiota se muda de casa —no queda claro con quiénes fue el desencuentro y, si fue con los recién llegados Timoteo y Silas (18:5), no queda claro por qué se mudó—. Se hospedó en casa de Tito Justo, *sebómenos Theoû* (18:7), quien vivía cerca de la sinagoga local. Pudo ocurrir que las reuniones llevadas a cabo entre los tejedores de lona Priscila, Aquila y Pablo dieran la impresión a los vecinos de que estaban formando un club del tipo que proliferaba tanto en Oriente como en Occidente, explica W. Meeks,⁹⁶ en los cuales las personas con intereses comunes o relaciones afectivas se reunían (*sinageîn*) para todo tipo de fines, con una organización más o menos estructurada según el caso.⁹⁷ Si así fuera, explicaría que la congregación paulina en la ciudad creció rápidamente, generando un atractivo natural para los vecinos.

Los miembros de la *ekklésia* corintia provenían de diversos sectores sociales y tenían diversos *status*. Era una comunidad diversificada, pero en porcentajes más o menos equilibrados, según halló en sus estudios W. Meeks, a diferencia de *ekklésiai* como la de Tesalónica o Filipos, en las que también vemos diversidad social pero predominan los grupos de artesanos y comerciantes, en un caso más acaudalados que en el otro. El paulinismo en Corinto, lejos de estar dirigido exclusivamente a clases subalternas, explotadas o desposeídas, como sostuvo cierta línea interpretativa por lo menos desde el siglo XIX,⁹⁸ se difundió entre —y considerando— un amplio espectro de lo social. E. A.

⁹⁵ Suetonio, *Claudio*, XXV, 4.

⁹⁶ W. Meeks, *op. cit.*, p. 60.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 58-59.

⁹⁸ Cf. F. Engels, “Sobre la historia del cristianismo primitivo”, de 1894: “La historia del cristianismo primitivo tiene notables puntos de semejanza con el movimiento moderno de la clase obrera. Como éste, el cristianismo fue en sus orígenes un movimiento de hombres oprimidos: al principio apareció como la religión de los esclavos y los libertos, de los pobres despojados de todos sus derechos, de pueblos subyugados o dispersados por Roma” (p. 403).

Judge fue, entre los más importantes investigadores del cristianismo primitivo ya en la segunda mitad del siglo XX, de los primeros en afirmar la naturaleza compleja de la composición social de las primeras comunidades. En su lectura de 1 Corintios, Judge encontró que esta carta y el cristianismo habían sido malinterpretados por décadas; pues ahí donde Pablo escribe a los corintios que “entre ustedes no hay muchos sabios, no muchos poderosos, no muchos nobles” (1:26-28), no se debe simplificar la lectura: si no había muchos, significa que había algunos.⁹⁹ En efecto, en las epístolas a Corinto encontramos personajes ricos y poderosos como Gayo, Crisipo y Esteban —este último, sostén financiero de la *ekklesia* (1Cor 16:15)—;¹⁰⁰ Acayo y Fortunato, amigos de Esteban, tenidos en altísima estima por Pablo pero no así por el resto de miembros de la *ekklesia* (16:18); Erasto, nada menos que el tesorero de la ciudad;¹⁰¹ o Febe y los propios Priscila y Aquila antes referidos, artesanos que tenían el suficiente desahogo económico como para poder alojar a Pablo en su taller —ella, de hecho, con un *status* más alto que él¹⁰²—.

La exhortación de Pablo a los corintios de compartir sus bienes con los cristianos de Jerusalén (2Cor 8:9), por ejemplo, nos advierte de este nivel acaudalado, aunado a las referencias a la abundancia (*perisseûma*) que había entre ellos en contraste con la necesidad (*hysterêma*) de los jerosolimitanos (8:14). En esto coincide G. Theissen, quien identificó en Corinto a los cristianos más poderosos económicamente, incluso “miembros de las clases altas”,¹⁰³ los cuales no eran judíos; y J. Chow explica que en Corinto había familias “inusualmente adineradas y bien conectadas”, para quienes el dinero era incluso más importante que el abolengo —un liberto con suficientes recursos podía llegar a ser *aedilis* o *duovir*, por ejemplo, mientras que en otras ciudades y regiones estaban excluidos de las magistraturas—. ¹⁰⁴ En suma, nos hallamos frente a la más alta clase social de la urbe.

Con todo, también se halla en la *ekklesia* corintia buen número de personas provenientes de sectores menos privilegiados. La forma de referirse a “la gente de Cloe” o “los de Cloe” (*hoî Xloês*) de 1Cor 1:11 bien puede implicar una referencia a esclavos,

⁹⁹ E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, referido en R. Stark, *La expansión del cristianismo*, p. 39.

¹⁰⁰ W. Meeks, *op. cit.*, pp. 104 y 106.

¹⁰¹ J. Chow, *op. cit.*, p. 114; y V. P. Furnish, “Corinth in Paul’s Time” (1988), p. 20, referido en R. Stark, *op. cit.*, p. 40.

¹⁰² W. Meeks, *op. cit.*, p. 106.

¹⁰³ *The Social Settings of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (1982), referido en R. Stark, *op. cit.*, p. 40.

¹⁰⁴ J. Chow, *op. cit.*, p. 114.

libertos o ambas cosas;¹⁰⁵ y no perdamos de vista que en la perícopa de 1Cor 7:12-24 se interpela de diferentes maneras —incluso en segunda persona— al esclavo (*doûlos*) como receptor fundamental de la doctrina. En general, por el tipo de asuntos tratados en las dos epístolas, se muestra que Pablo tenía por interlocutores tanto a los menos privilegiados como a los aristócratas y los grandes propietarios. Finalmente, en el medio de estos dos polos, es posible que hubiera clases trabajadoras, ni esclavos ni aristócratas. Nota W. Meeks que 1Cor 16:1-4 “da la imagen del cristiano típico como un artesano o comerciante medianamente acomodado”.¹⁰⁶

Esta composición ecléctica no será del todo armoniosa: dará pie a conflictos comunitarios importantes que Pablo buscará resolver precisamente por medio de sus cartas. Lo veremos claramente en el capítulo II. 2, por ejemplo, en la controversia sobre la ingesta de alimentos ofrecidos a los ídolos: para no “confundir” a los correligionarios que no poseen un sistema de conceptos “elevado” —entiéndase, sin acceso a alta educación—, quienes sí lo tienen deben actuar de una determinada manera que Pablo comprende como solidaria, aunque no estén de acuerdo.

Esta tensión no era ajena a las relaciones clientelares o de patrocinio que hemos visto páginas atrás. El patrocinio formó parte medular en la vida de la Corinto romana y “sería poco realista —explica J. Chow— esperar que los cristianos estuvieran libres de su influencia y se comportaran de un modo completamente diferente inmediatamente después de su conversión. Por el contrario, lo más seguro es que el patrocinio se convertiría en el contexto para la comprensión de los vínculos relacionales en la iglesia y de algunos de los problemas discutidos Pablo”.¹⁰⁷ A esto volveremos a lo largo de nuestro apartado II.

¹⁰⁵ Cf. M. Spléndido, *La esclavitud en las primeras comunidades cristianas*, p. 17: “Personalidades como Estéfanos [*i. e.*, Esteban], Filemón o Cloé eran pequeños propietarios locales con dos o tres esclavos a su servicio. Estos esclavos eran colaboradores directos en la pequeña empresa familiar, que bien podría pensarse que estaba asociada al comercio, ya que los siervos aparecen normalmente lejos del *oikos* ya sea solos, ya sea con su amo”. Cf. asimismo W. Meeks, *op. cit.*, pp. 108 y 114.

¹⁰⁶ W. Meeks, *op. cit.*, p. 117.

¹⁰⁷ J. Chow, *op. cit.*, p. 124

ROMA

No se sabe exactamente cuándo ni en manos de quién llegó la prédica crística a Roma. Pablo arriba a esta ciudad por primera vez cerca del año 60, aproximadamente un año después de redactar su epístola a los locales, en la cual expone sus deseos de ir “por fin” a la urbe dado que no le había sido posible ir hasta ese momento (Rom 1:8-13). Esto significa que dicha carta fue escrita considerando una serie de destinatarios que él de hecho no conocía,¹⁰⁸ aunque para este momento los seguidores de Jesús ya eran bastante numerosos.

Hechos de los apóstoles relata el arribo de Pablo y sus colegas a Roma desde Puteolos —hoy Pozzuoli, en Nápoles, a 180 km de Roma— (Hch 28:13), donde los viajeros ya habían encontrado “algunos hermanos” (28:14). Según este relato, Pablo convoca al llegar a Roma a “los principales entre los judíos” (28:17) para contarles su infortunio: que aunque él nunca jamás atentó contra las tradiciones de sus ancestros, había sido puesto en manos de las fuerzas romanas por los propios judíos. Aun más, que éstos habían presionado a Roma para que no lo liberaran, siendo que los romanos no habían hallado “causa alguna para [su] muerte” (28:18-19). Los judíos convocados en dicha reunión muestran su apoyo a Pablo y le piden que les hable de la buena nueva crística (18:22-23). Algunos se convencieron, otros no (18:24).

Lo anterior es un botón de muestra de la contradicción que existe entre la cuasi o pseudohistoriografía lucana y las propias fuentes paulinas. Pues en lo que *Hechos* relata no

¹⁰⁸ Por este motivo, entre otros, se duda de la autenticidad del capítulo 16 de la epístola, donde el apóstol saluda a una enorme cantidad de personas cual si las conociera en persona. Cf. H. Gamble, “The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus”: “Desde hace tiempo se reconoce que Romanos es representada en la tradición textual en al menos dos formas distintas: una consistente en catorce capítulos que aparentemente omitieron los destinatarios en el capítulo 1 (vv. 7, 15), y otra que comprende dieciséis capítulos e incluye los destinatarios específicos. Se han dado muchas explicaciones para comprender este estado de cosas. La más popular ha planteado que la forma más corta de la carta es una creación de Marción, ejemplificando con ello una vez más la inclinación del hereje a revisar los textos de las cartas de acuerdo con sus proclividades teológicas. Ciertamente, no se puede dudar de que el *Apostolikon* de Marción contenía la carta a los Romanos en su forma más corta. Sin embargo, es igualmente cierto que no se le puede acreditar su creación” (p. 415). Esto ocurre porque, a pesar de que Orígenes es quien da inicio a la noción de que Marción fue quien eliminó todo lo que sigue a continuación de 14:23, resulta que a) Orígenes es el único en acusarlo de tal cosa, pues ni en Tertuliano ni en Epifanio aparece esta noticia, y b) él mismo reconoce la existencia —según H. Gamble— de manuscritos que “no están influenciados por Marción pero que aun así ofrecen la doxología conclusiva al final del capítulo 14” (*ibid.*). En suma, para Gamble, la versión original de la carta tuvo que carecer de los dos últimos capítulos (*ibid.*, p. 416). Sin embargo, existe también la perspectiva según la cual cualquier persona podría enviar saludos a cualquier otro grupo de personas desconocidas por tener noticias de ellas de manera indirecta. La supresión del capítulo 16 en el corpus marcionita pudo, en este entendido, responder a un corte deliberado.

aparece un diálogo de Pablo con los gentiles, aunque ha sido de sobra demostrado que la cara que Pablo escribe a Roma está dirigida en gran medida a éstos, como veremos a continuación.

Como se dijo antes, por Suetonio sabemos que hacia el año 50 e.c. Claudio mandó expulsar de la ciudad capital del Imperio a los judíos “instigados por un tal Chresto (*quodam Chresto*)”,¹⁰⁹ probablemente la forma como Suetonio malentendió el nombre de un también malentendido “líder”. Pero no se trató de la expulsión de todos los judíos de la ciudad: por un lado, un evento así hubiera sido registrado por otros escritores antiguos, y no es el caso; por otro lado, eran demasiado numerosos como para que las autoridades pudieran realizar una cosa semejante —A. A. Das da cuenta de que hacia la mitad del siglo había entre 20 y 50 mil judíos en Roma;¹¹⁰ eran tantos, que sus varios *politeúmata* estaban bien separados entre sí y cada cual tenía su propio templo¹¹¹—. Los judíos expulsados tuvieron que ser específicamente aquellos que tenían que ver con aquel “Chresto”, a saber, menos de mil personas.¹¹²

Solían ser expulsados de la ciudad capital, de manera más o menos recurrente, diferentes grupos que representaban o podían llegar a representar diferentes conflictos civiles: astrólogos, adivinadores, incluso practicantes de ritos orientales. Si Claudio expulsó a estos judíos fue en el entendido de que eran, como los astrólogos y demás, una secta de revoltosos que perturbaban la estabilidad de la ciudad en general y especialmente del *politeúma* judío. Y, dado que no existe en este tiempo una diferenciación del cristianismo como religión autónoma ni entre los propios creyentes ni mucho menos para las autoridades del Imperio, la forma de diferenciarlos tuvo que haber provenido de las autoridades sinagogales.¹¹³ Éstas habrían sido las que distinguieron entre judíos “instigados por Chresto”, judíos no instigados por Chresto y gentiles ya estuvieran o no instigados por Chresto, siendo los primeros mencionados los que representaban un mayor conflicto para

¹⁰⁹ Suetonio, *Claudio*, XXV, 4.

¹¹⁰ A. A. Das, “The Gentile-Encoded Audience of Romans: The Church outside the Synagogue”, p. 42, en referencia a A. A. Das, *Solving the Roman Debate*, 2007, pp. 163-164.

¹¹¹ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 132.

¹¹² R. Stark (*La expansión del cristianismo*, pp. 19-20) muestra que hacia el año 40 había aproximadamente mil creyentes en el *christós* en Roma, y cerca de mil 400 hacia el año 50. Pero, dado que no todos los creyentes en el *christós* eran judíos, no todos los protocristianos fueron expulsados en el año 50. De tal forma, la cifra de judíos expulsados debería ser menor a mil.

¹¹³ Cf. A. A. Das, *op. cit.*, p. 43.

las autoridades de la sinagoga. A. A. Das piensa que, siendo así, los creyentes en Jesús no judíos habrían permanecido en Roma, pero las sinagogas locales habrían rechazado su participación en la congregación a partir de entonces. De tal suerte, “habrían tenido que reunirse para la adoración del *christós* por su cuenta”.¹¹⁴

Esto tuvo que haber suscitado que el flujo de nuevos adeptos a la *ekklesía* ocurriera sin ninguna intermediación del judaísmo institucional. Dichas personas pudieron haber estado “sumergidas en la idea dominante”, sobre todo en la capital del Imperio, de que “los pueblos conquistados y sus religiones eran inferiores”, escribe A. A. Das.¹¹⁵ Las fuentes literarias romanas en particular muestran un notable prejuicio en contra del judaísmo. Tales actitudes, en el espectro amplio de la sociedad, seguramente llevaron a controversias y desacuerdos sobre la relación de los gentiles con la herencia religiosa judía, y Pablo tuvo que lidiar con tal controversia en su epístola a Roma.¹¹⁶ Es el conflicto de la *ekklesía* romana con el elemento judío, opina M. Spléndido, precisamente el que se observa en dicha fuente.¹¹⁷

En efecto, la ciudad capital albergó una gran comunidad cristiana desarrollada al margen del núcleo sinagoga. Pudo ser fundada por un grupo de judíos y gentiles propaulinos y muy probablemente surgió en suelo sinagoga, pero en lo sucesivo desarrolló su culto al margen de la sinagoga.¹¹⁸ Cuando Pablo escribe a esta *ekklesía*, diez años después del edicto de expulsión de Claudio, lo hace dirigiéndose sobre todo a gentiles. Esto no significa que no hubiera judíos entre sus miembros, pero sí que eran minoría.

Ahora bien, debe considerarse que nos hallamos en el centro mismo del Imperio y que en casi ningún otro sitio del mundo antiguo hubo la red de intercambio comercial y cultural que hubo aquí. La densidad poblacional de la capital a mediados del siglo I iba aparejada con una composición social extremadamente heterogénea, habiendo inmigración desde todos los rincones del mundo conocido. Los nativos italianos ya eran minoría y no solían ser los que incorporaban las cúpulas de poder ni político ni social.¹¹⁹ Si bien en éstas había algunas familias de abolengo —estirpes locales de por lo menos tres generaciones—,

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ M. Spléndido, *op. cit.*, p. 17, n. 59.

¹¹⁸ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 135; R. Thorsteinsson, p. 73.

¹¹⁹ H. Burton, “Rome in Paul’s Days”, p. 90.

el poder detrás del trono solía constituirse por extranjeros y/o su descendencia.¹²⁰ En cualquier caso, la aristocracia y las autoridades de gobierno vivían entre lujos y riquezas producto de herencias, saqueos, extorsiones y los beneficios propios del clientelismo o patrocinio, mientras que sus hijos eran educados en las artes y los saberes romano-helenísticos. El sector de comerciantes y artesanos por lo general estaba constituido por extranjeros. Los más pobres vivían en áticos, bodegones y los pisos superiores de las *insulae*,¹²¹ y frecuentemente se mantenían con el racionamiento gratuito de granos que otorgaba el Estado; mientras que los esclavos llegaban por montones a la capital tras la conquista de nuevas tierras pasadas a ser provinciales. La obtención de éstos significaba mano de obra gratuita que enriquecía de manera desmedida a sus propietarios. De allí provenía el mármol para los edificios, la seda y las joyas para las matronas y la libertad asegurada por la impunidad para los patrones.

En un calco de esta estructura de interdependencia entre clases y marcadas jerarquías, la composición social de la *ekklesia* de Roma era igualmente heterogénea en términos de *status* y privilegios (*cf.* Rom 14 como botón de muestra).

Los destinatarios de la carta paulina incluyen, pues, personas de las clases más bajas, los más menesterosos que no tenían posibilidad de alimentarse con cárnicos en ningún modo (Rom 14:2), esclavos y libertos (16:10-11),¹²² así como personas de las clases más altas, los propietarios mismos de esos esclavos (14:4), capaces de aportar dinero y recursos al movimiento paulino sin mayor inconveniente (16:1). Y dado que esta estructura social estaba marcada por una relación interdependiente entre clases, llegaba a haber entre todas ellas un flujo más o menos compartido de ideas, inquietudes, conocimientos de diversa índole. Como veremos con más detalle en los capítulos II. 3 y II. 4, ciertas ideas, corrientes filosóficas e inquietudes religiosas fluían transversalmente en la sociedad como conjunto, aun comprendidas en formas diferentes y adaptadas según los contextos particulares.

En Roma, muchos creyentes en Cristo eran esclavos y libertos. Algunos servían o habían servido a personas de clase alta [...]. Otros, sin duda, eran

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ R. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism*, p. 81: En las *insulae* cohabitaban pobres y ricos: los primeros, en los pisos superiores, en departamentos pequeños y apiñados; los segundos, en los pisos más bajos, con departamentos más amplios y mejor estructurados.

¹²² *Cf.* la apreciación de R. Thorsteinsson al respecto, *ibid.*, p. 84.

esclavos o libertos imperiales, algunos de los cuales gozaban de un *status* relativamente alto en la sociedad de esclavos, como miembros de la grande y poderosa *Familia Caesaris*. Es el caso de Claudius Ephebus, de quien se dice en 1 Clemente que había sido un creyente en Cristo “desde la juventud a la vejez”. Su cognomen griego (Ἐφεβος) revela su trasfondo como esclavo, y el gentilicio latino (*Claudius*) indica que era un liberto de la familia claudiana. [...] Los esclavos normalmente vivían en el hogar de sus amos, y en ocasiones incluso después de haber sido puestos en libertad —los libertos a menudo continuaban sirviendo o trabajando para sus antiguos amos—. Algunos de los primeros creyentes en Cristo de Roma servían y/o se criaban en un medio romano tradicional permeado por la cultura grecorromana [...]. A la luz de todo esto, parece razonable inferir que muchos, si no la mayoría, de los miembros del movimiento de Cristo del primer siglo estuvieron familiarizados con los valores morales comunes de la sociedad romana. Ya estuvieran conscientes de ello o no, la enseñanza moral del estoicismo habría tenido su lugar en sus marcos de referencia como la más enfatizada enseñanza filosófica de la ciudad, una enseñanza que coincidió tan bien con la moral romana tradicional.¹²³

Considerando también a los pocos judíos que permanecieron vinculados con la *ekklesia*, que los había a pesar de ser minoritarios, la carta a los Romanos tuvo una recepción diversa dependiendo de quiénes la escuchaban o leían.¹²⁴ Desde luego que ocurría lo mismo con cada epístola en cada ciudad, pero la pluralidad de la *ekklesia* de Roma es quizá de las más acentuadas entre las congregaciones cristianas de mediados del siglo I y por eso vale la pena subrayarla.

Todo lo anterior se tendrá presente en el estudio de la carta a los Romanos realizado a lo largo de nuestro apartado II. En el capítulo II. 3 veremos cómo el mismo Pablo es sensible a este contexto plural y lo retoma para su retórica en contra de las diferentes formas de perversidad que relaciona con los diferentes carices de la disidencia.

¹²³ *Ibid.*, pp. 84-85.

¹²⁴ Cf. B. Brooten, *Love between Women*, p. 219: “Los miembros de esta comunidad romana deben haberse apropiado de la carta de Pablo de diversas maneras, dependiendo de su propio nivel de educación y antecedentes”. Entre quienes conocían bien la LXX, algunos pudieron haber aprendido a interpretarla en el alegórico sentido de Filón. Otros, dice Brooten, pudieron haber reconocido en Pablo ecos de la Sabiduría de Salomón. Muchos otros pudieron haber tenido conocimiento de la filosofía estoica, incluyendo sus enseñanzas sobre la ley natural, ya que tal filosofía “gozaba de un amplio atractivo” y “su conocimiento se extendía más allá de los límites de la formación filosófica”.

APARTADO II

Epístolas paulinas (*ca.* 49-59)

II. 1

Legalismo

El movimiento paulino es producto del influjo soteriológico del judaísmo helenístico de la Diáspora. Se trata, por tanto, de un movimiento que desarrolló una noción del *christós* en varios sentidos diferente de la que mantuvo la comunidad de Jerusalén, como se vio en el apartado I.

En el análisis de la configuración discursiva de identidades disidentes en las seis cartas que aquí nos conciernen, es central la oposición con el judeo-cristianismo nomista. Se previene de éste, se lo encara, y al hacerlo también se dilucida lo que la *ekklesía* es y debe ser. Si bien la tensión político-religiosa con Roma contribuyó en parte a la definición del imaginario paulino, el conflicto con el legalismo es tan importante como aquélla. Uno de los aspectos centrales —desde cierta perspectiva se diría que el fundamental— en las cartas paulinas es precisamente la polémica en torno a si debe o no debe universalizarse la salvación, si debe o no debe disolverse la relación de sometimiento con las autoridades instituidas en Israel, y esto se presenta como forjado en el conflicto con los judaizantes.

Debe distinguirse entre dos grandes sectores del judaísmo, en términos generales, traídos a colación por Pablo en un sentido más o menos controversial. Por un lado están las autoridades en Jerusalén y los judíos que tienen una vinculación con ellas: el Sanhedrín, la representación del Templo, los rabinos y escribas que refutan y persiguen a quienes predicán al *christós* Jesús sea dentro o sea fuera de Palestina. Por otro lado, aquellos que en términos técnicos denominamos judeo-cristianos, a saber, los seguidores del movimiento crístico que provienen de o están vinculados en diferentes sentidos con la comunidad de Jerusalén, cuya proclama mesiánica exige a los nuevos adeptos los signos visibles de la Ley, es decir, la circuncisión como signo de comunión —explícito en las cartas, aunque no

advertido en Hechos—, el cuidado de la alimentación incluyendo la carne inmolada a los ídolos, y la abstención de la “fornicación” (Hch 15:20.29). El “legalismo” que veremos a Pablo condenar es enfáticamente el de éstos últimos, no ya el de los primeros. Es suya la tendencia “legalista” o “nomista” que se encara como elemento que potencializa la disidencia. Se trata, pues, de lo que J. Montserrat Torrents llama “la gran polémica paulina contra el cristianismo adicto a la Ley”;¹ esto es, el movimiento judío creyente en Jesús, de raigambre palestina o afín a ésta, no universalista.

La aparición más temprana de un conflicto explícito con esta actitud legalista no está en la fuente paulina más antigua, sino apenas en la segunda, la epístola a los Filipenses —siendo Filipos la primera ciudad a la que llegó el tarsiota en su periplo por Occidente según Hch 16—. Por eso comenzaremos por analizar esta carta.

MUTILACIÓN (*KATATOMÉ*)

“¡Cuidense de los perros (*kynes*), cuidense de los malos obreros (*kakói ergatai*), cuidense de la mutilación (*katatomé*)”, advierte Pablo. “Pues nosotros somos la circuncisión (*peritomé*), los que [...] no ponemos nuestra confianza en la carne” (Flp 3:2-3).

Flp 3:2-3

Estas líneas forman parte de un pasaje que se reconoce como central en la pugna antijudaizante del paulinismo.² Nuestro análisis comenzará por el término *katatomé* puesto que la marca de la Ley en el cuerpo es el núcleo discursivo de la advertencia: da sentido y explica a las dos nociones vecinas. En las secciones subsecuentes veremos los términos *kynes* y *kakói ergatai*, diseccionando lo que tiene fuerza discursiva por su vecindad y síntesis, aunque nos encargaremos de volver a reunirlos después para comprenderlos como la triada indivisible que son.

La circuncisión (*peritomé*) que aquí se trae a colación para refutar a los creyentes en Jesús adheridos al nomismo se ha convertido en más que una sola incisión. No sólo se articula con un par de términos fuertemente descalificativos, sino que ella misma se ha convertido en un insulto. El simple corte circular de la piel, *peritomé*, da un nuevo giro hacia abajo; se vuelve un corte recto, descendente y mucho más profundo, para volverse

¹ *La sinagoga cristiana*, p. 77.

² M. Tellbe, “The Sociological Factors behind Phillipians 3:1-11 and the Conflict at Phillipi”, *passim*.

una extirpación: *katatomé*. La paradoja que presenta Pablo es la paradoja misma del cristianismo: el corte incorrecto es el literal, mientras que el corte correcto es el simbólico —diría él, el espiritual—.

El sustantivo *katatomé* sólo aquí aparece como tal, entre todo el corpus bíblico. El verbo *katatémno*, sin embargo, aparece en Lev 21:5 como rasgar la carne, referido a la contaminación que deben evitar los sacerdotes; en 1Re 18:28 como cortar el cuerpo, refiriendo aquellas heridas que se hicieron a sí mismos con espadas y lanzas los profetas de Baal cuando Elías se mofaba de ellos; y en Is 15:2, referido al acto de cortar las barbas. Es significativo, pues, que se acuse a unas ciertas personas de *ser la mutilación*. La advertencia “¡Cuidense de la mutilación!” no es fuerte por su naturaleza restrictiva, sino por su naturaleza figurativa. Pues no tendrá el mismo efecto condenar la práctica del corte que, por medio de un trasvase semántico de alcances teológicos, convertir a la persona misma en el corte condenable.

El juego entre la *peritomé* que se identifica con “nosotros” y la *katatomé* identificada con los “perros” y los “malos obreros” funciona como paronomasia, una figura producida por la reunión de dos elementos similares fonéticamente e incluso derivados etimológicamente, pero con significados peculiarmente distintos —pudiendo ser esa diferencia más o menos tenue—. Gracias a la cercanía gramatical y fonética de los términos, esta figura provoca o implica una homonimia parcial entre los términos y al mismo tiempo una parcial equivocidad, “pues el destinatario asocia sentidos semejantes a sonidos semejantes. De la relación mencionada, entre tales semejanzas y diferencias de sonido y de sentido, resulta una tensión significativa que inclusive puede llegar a resultar paradójica”, describe Elena Beristáin.³ Esto es evidente en estos versículos. Lo que resulta de esa tensión es sarcasmo y en todos sentidos una descalificación —¡incluso al margen de los dos términos vecinos!—. Como veremos un poco más adelante, parece prácticamente imposible que la *katatomé* de 3:2 refiera a una mutilación genital de hecho, pues su sentido se completa en 3:3: “nosotros”, los paulinos, “somos la circuncisión”. “Mutilación”, así pues, está en relación paronomástica con “circuncisión”: la circuncisión literal termina por convertirse en una mutilación, mientras que la circuncisión simbólica inhabilita toda circuncisión literal.

³ Beristáin. Cf. asimismo *κατατομή* en LSJ.

El corte de la piel de hecho, el que exigen los judaizantes, establece una frontera no sólo simbólica sino pragmática que supedita la integración comunitaria a la relación de dependencia con las autoridades de Israel. Recordemos que antes del año 70 los circuncidados mayores de edad estaban forzados a llevar o enviar al Templo de Jerusalén un tributo de un didracma anualmente, cualquiera que fuera su lugar de residencia, lo cual estaba implicado en la relevancia que tenía la lectura de la Ley en la liturgia que tenía lugar en la sinagoga. La alianza nacional e institucional, para el cristianismo palestino, *en principio* no tenía por qué disolverse;⁴ la relación económico-político-religiosa con el Templo y el Sanhedrín no sólo no era un impedimento para ninguna cosa, sino que ni siquiera era concebible algo diferente.⁵ Aceptar el ingreso de *prosélitai* a la comunidad estaba determinado por la Ley; formar parte de la comunidad exigía estas marcas físicas. La Ley, para ellos, había expandido sus límites en el momento que fue “mejor comprendida”, pero no fue abolida —en Filipos bien pudo haber un ala legalista que señalaba a los creyentes incircuncisos que su estatus como creyentes era inferior; y los filipenses bien pudieron sentirse comprometidos con tal noción—.⁶

Pero para Pablo, en palabras de A. Badiou, “es hijo [de Dios] aquel a quien un acontecimiento releva de la Ley y de todo lo que se relaciona con ella, en beneficio de una obra igualitaria común”.⁷ El corte de la piel simbólico opera exactamente al revés que el de hecho: derruye las fronteras nacionales y étnicas, activa el universalismo de la salvación y de la integración comunitaria, y, en suma, disuelve la relación de dependencia con el Templo. En la explicación de R. Girard del proceso mediante el cual el sacrificio cruento es sustituido por lo que él plantea como la racionalización de la venganza en manos del sistema judicial,⁸ pensamos que es posible ubicar, al menos hasta cierto punto, el proceso por el cual los ritos judaicos sacrificiales —tanto el holocausto en el Templo como la

⁴ M. Sachot, *La invención de Cristo*, p. 95.

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 93-94. Sólo tras el correr de los años y el endurecimiento del rechazo de las autoridades palestinas esta comunidad jerosolimitana se verá orillada a replantear su relación con las autoridades de Israel.

⁶ Cf. M. Tellbe, *op. cit.*, p. 101.

⁷ A. Badiou, *San Pablo*, p. 65.

⁸ R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, pp. 28-29. Explica Girard que el sacrificio cruento conlleva una suerte de democratización tanto del ímpetu violento como de la ganancia que representa, a saber, la protección que se obtiene frente a la violencia misma. “[E]l sacrificio tiene una función real y el problema de la sustitución se plantea al nivel de toda la colectividad. La víctima no sustituye a tal o cual individuo especialmente sanguinario, [sino que] sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera a la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores” (*ibid.*, p. 15).

circuncisión— se subliman y se desplazan hacia el sacrificio del *christós* crucificado, por un lado, y la incisión “del espíritu” —ya no de los genitales— por otro lado.⁹ De este modo queda definida, en la propuesta paulina, una circuncisión del espíritu que sin duda es tanto inquietud religiosa como inquietud política. Y desde allí se confronta “la mutilación”.

Y ¿de quiénes está hablando Pablo específicamente? ¿A quiénes ha convertido en una mutilación trascendental? ¿Se puede inferir a quiénes se apela históricamente? Diferentes respuestas se han ofrecido en el ámbito académico, pero ello puede dilucidarse sólo observando en conjunto los tres términos en cuestión.

PERROS (*KÝNES*) Y MALOS OBREROS (*KAKÓI ERGÁTAI*)

M. Tellbe advierte que los tres conceptos de Flp 3:2-3 son “inversiones de jactancias judías”,¹⁰ es decir que eran utilizados en la propia literatura hebrea para referir a los *goyim* “impuros y malvados” pero Pablo los ha invertido para referirse a esos mismos hebreos. J. B. Oropeza refiere en términos parecidos esta consideración.¹¹ Rastreadremos las posibilidades y especificidades de ello.

La noción de “malos obreros” tiene en su seno un sentido extendido de *ergátes*: no se trata ya de quien realiza trabajos físicos y específicamente labores campesinas, como era su sentido en el griego clásico, sino que remite al trabajo apostólico, docente, predicativo, tal como en 2Cor 11:13, donde ciertos *pseudapóstoloi* son identificados como “obrerros tramposos” (*ergátai dolíoi*). El buen obrero es Pablo, aunque también se extiende hasta el “nosotros” de 3:3. Consigo mismos como referentes, íconos del buen obrar, se enuncia que los que acompañan a los perros y a la mutilación son por tanto *kakói ergátes*.

⁹ Evidentemente con Pablo no estamos frente a la configuración de un sistema judicial como tal, pero la apertura de fronteras y homogeneización de las personas del movimiento paulino tienen algunas de las características de esa autoridad judicial racionalizadora de la venganza que R. Girard plantea: puesto que el *christós* es una autoridad soberana e independiente de cualquier circunstancia local, y al no depender de nadie en particular, “está al servicio de todos y todos se inclinan ante sus decisiones. El sistema judicial [...] posee sobre la venganza un monopolio absoluto. Gracias a este monopolio consigue, normalmente, sofocar la venganza en lugar de exasperarla, extenderla o multiplicarla [...]. De igual manera que las víctimas sacrificiales son ofrecidas, en principio, a la complacida divinidad, el sistema judicial se refiere a una teología que garantiza la verdad de su justicia” (*op. cit.*, pp. 30-31).

¹⁰ M. Tellbe, *op. cit.*, p. 98.

¹¹ B. J. Oropeza, *Jews, Gentiles, and the Opponents of Paul*, p. 109.

Se ha pensado que los adversarios de esta línea no pueden ser judío-cristianos pues de ninguna manera *kýnes* podría ser empleado por Pablo para referirse a correligionarios aun cuando éstos se descarrilen, pues considerar “sucios” a los seguidores del *christós* no podría ser una concepción del tarsiota.¹² De tal suerte, tendría que estar pensando en judíos no cristianos —y en ese caso, estaríamos frente a una confrontación con una alteridad extrafronteriza y no una alteridad disidente—. Pero otros han advertido que *kýnes* se utiliza como insulto en diferentes contextos a lo largo de todo el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y la Mishná, algunas veces sí referido a los propios correligionarios.¹³ Así, el uso por parte de Pablo de este término es plausible en ese sentido y en Filipenses bien podría referir a miembros de la *ekklesía*. Se trataría, siguiendo esta línea, de un problema de disidencia en cuanto tal: *kýnes* remite a correligionarios confundidos.

Para B. J. Oropeza, el término puede tener relación con el uso que se le da en 2Pe 2:22 y Ap 22:15,¹⁴ en relación con falsos maestros o apóstatas.¹⁵ Si bien se trata de textos bastante posteriores a Pablo, nos interesa el primero mencionado en cuanto remite a escrituras más antiguas. El autor pseudopetrino habla sobre los falsos profetas y las *hairéseis* que habrán de venir (2Pe 2:1), describiendo detalladamente su carácter abominable. En suma, dice, a tales personas “les ha acontecido aquello del proverbio verdadero: ‘Perro que vuelve a su propio vómito’ y ‘Puerca lavada, al revolcadero de cieno’”. Si bien desconocemos el origen de la referencia a la puerca, el *kýon* en cuestión proviene de Pr 26:11: “Como perro que vuelve a su propio vómito es el necio que repite su necesidad”. Nótese: en el contexto de Proverbios, la imagen canina se inserta en un compendio de lecciones morales para la comunidad. No hay un contexto de confrontación con el exterior y no se está insultando con ello a *goy* alguno.¹⁶ El término *kýon* funciona comparativamente en referencia a las actitudes morales desafortunadas que potencialmente pueden tener lugar entre los propios.

¹² E. Lohmeyer y J. L. Houlden, referidos en J. L. Sumney, “Studying Paul’s Opponents: Advances and Challenges”, p. 26.

¹³ Por ejemplo, G. Baumbach, referido en *ibid.*

¹⁴ Se lee en Ap 22:14-15 que Jesús comunica a Juan: “Dichosos los que lavan sus vestiduras para que les pertenezca el derecho sobre el árbol de la vida y puedan entrar por las puertas de la ciudad. ¡Fuera los perros y los hechiceros y los fornicarios y los homicidas y los idólatras y todo el que ama y obra mentira!”

¹⁵ *Op. cit.*, p. 209.

¹⁶ Y asimismo, en el rescate de estas líneas realizado en 2Pedro, los falsos profetas que son como perros constituyen una sedición de un cristianismo instituido doctrinariamente. Pero esto es un problema del cristianismo futuro, en efecto, y no nos ayuda a la concepción de la disidencia en tiempos de Pablo.

Por otro lado, en Salmos leemos que, en medio de un sufrimiento multicausal, se llora a Dios diciendo: “Muchos perros me han rodeado; me ha cercado una cuadrilla de malhechores horadándome las manos y los pies” (Sal 21:17, numeración de LXX). En este caso, *kýnes pollói* es parte del conjunto de desgracias que acontecen al suplicante, sin referencias de tipo identitarias. En el libro de Isaías, por su parte, *kýnes* refiere a “los dispersos de Israel” (Is 56:8, numeración de LXX): son ciegos, ignorantes, “perros mudos que no pueden ladrar” (56:10), “perros comilones insaciables” (56:11). Se refiere a los propios israelitas, a los cuales el *kýrios* invita a congregarse. Como veremos a continuación, esto es relevante para la comprensión de quiénes específicamente son apelados en Flp 3:2-3, al observar los tres términos en conjunto.

La triada

Ya adelantamos que existe una diversidad de opiniones sobre quiénes están siendo referidos en Flp 3:2-3 en particular, así como en otros lugares de la epístola. Se ha pensado que se trata de judíos no cristianos, judío-cristianos proselitistas, gnósticos judíos, incluso miembros de la escuela cínica o seguidores de Cibeles.¹⁷ Existen lecturas que separan los términos para concebir tres diferentes sujetos atacados, otras que los comprenden como diferentes nombres para el mismo sujeto o el mismo conflicto. Con todo, los elementos necesarios para comprender los dos versículos observados están en otros pasajes de la epístola, los cuales atenderemos.

Que sean judíos no cristianos se seguiría del férreo nomismo que se les atribuye, además de la cercanía textual con la mención de Pablo a su propio origen judío (3:4-6) como algo que debe superar —pensamos que en un gesto de *correspondentia*, un parangón—. En ese caso, opinan algunos investigadores, podría tratarse de los mismos judíos que hostigaban a Pablo según Hch 17-19 en Tesalónica, Berea, Corinto y Éfeso, quienes no abanderarían en efecto ninguna cristología centrada en Jesús.¹⁸ La opinión de que se trata de gnósticos judíos se basa en una lectura literal de Flp 3:18-19: los agitadores son “enemigos de la cruz”, “cuyo Dios es su propio estómago y cuya gloria está en su vergüenza”. Algunos estudiosos han visto en estas líneas una referencia literal a los

¹⁷ B. J. Oropeza, *op. cit.*, p. 209.

¹⁸ Es la opinión de A. Klijn y de G. Hawthorne según lo refiere M. Tellbe, *op. cit.*, p. 99.

gnosticismos de raigambre judía opuestos al ascetismo, es decir “libertinos gnósticos”.¹⁹ Otros más, atendiendo la misma expresión “enemigos de la cruz”, especularon que podría tratarse nada menos que de eunucos del culto de Atis-Cibeles,²⁰ acompañando esta postura con una lectura literal del *katatomé* de 3:2 como refiriendo a laceraciones y mutilaciones genitales propias de los ritos iniciáticos.²¹ Finalmente, algunos concibieron que se trata de cínicos por el término “perros” en cuestión.²² Con todo, lo que parece más lógico, y es nuestra consideración, es que los vituperados en 3:2 sean misioneros judío-cristianos legalistas.

En primer lugar, la posibilidad de que se trate de gnósticos judíos queda descartada en cuanto se sabe que el gnosticismo, en específico esa corriente que se busca encontrar referida en la epístola, aparece visiblemente *por lo menos* dos décadas después de la redacción de Filipenses. Tal interpretación es una retroyección. En segundo lugar, es inverosímil que *kýnes* se refiera a los cínicos sólo porque el término coincide. La presencia del término en la literatura hebrea para referir sufrimientos, impureza, maldad, etc., ya sea entre propios o entre ajenos, nos debe orientar lejos de aquella escuela filosófica. Y según vimos, en las fuentes judías se emplea el término en ocasiones para referir a *goyim* efectiva y explícitamente (1Re 18:28), pero en otros sitios no (Is 15:2, Lev 21:5). Por otro lado, las prácticas litúrgicas de mutilación genital entre los gentiles seguramente están presentes en Pablo como un problema a confrontar, pero nos parece que en Flp 3:2, si acaso se las tiene en mente, no es en absoluto en forma literal. Ni *kynes* ni *kakoí ergátai* son términos meramente descriptivos; ¿por qué habría de serlo *katatomé*? Es evidente que su sentido se completa, paronomásticamente, en la *peritomé* de 3:3.

Y esto último es precisamente por lo que tampoco pensamos, en tercer lugar, que se trata de judíos no cristianos. El que Pablo traiga a colación su propia pertenencia al linaje israelita, su origen fariseo y su pasado como perseguidor de la *ekklesía*, en 3:4-6, no

¹⁹ Tal opinión corre desde comienzos del siglo XX, con H. Michael, hasta R. Martin y Schmithals —quien creyó encontrar en casi el cien por ciento de las epístolas paulinas una empresa anti-gnóstica—, referidos en J. L. Sumney, “Studying Paul’s Opponents: Advances and Challenges”, p. 27.

²⁰ Es el caso de H. Ulonska (1989), según se refiere en *ibid*.

²¹ Se refiere (pp. 209-210) a De Vos, *Church and Community Conflicts*; y Bockmuehl, *Philippians*. “Ambos relacionan el término con un verbo de LXX que describe la automutilación pagana (Lev 21:5, 1Reyes 18:28, Is 15:2, Hos 7:14).

²² Cf. B. J. Oropeza, op. cit., p. 209.

significa en este caso que le hable a judíos igualmente hostiles a la *ekklesia*. Los tres términos deben estar afectándose semánticamente entre sí.

De tal forma, es más probable que se refiera a judaizantes o judío-cristianos de un ala ultralegalista. Vimos que la noción de “malos obreros”, tal como la que se presenta en 2Cor 11:13, refiere a la labor misionera o apostólica: una labor de propios, no de ajenos. Asimismo, como reflexiona M. Tellbe, si no hay evidencia de que los judíos no cristianos presionaran a los gentiles a circuncidarse,²³ difícilmente podría afirmarse que representa para el tarsiota una amenaza un grupo de judíos que no reclamaban ser parte ellos mismos de la comunidad de la fe en Jesús.²⁴

Pensamos que es el juego de la paronomasia de *katatomé-peritomé* el que orienta mejor la comprensión de la descalificación que portan los tres términos de 3:2. Por cierto, un juego que implica otra figura: una sinécdoque por la cual una pequeña incisión circular en la piel pasa a ser una extirpación genital. Pensamos que nada se expone neutral o llanamente: los tres términos están igualmente cargados de sarcástico vituperio.

Y no es que Pablo se refiera a prácticas paganas directamente o que las laceraciones del pene referidas sean idénticas, de hecho, a las de la mutilación litúrgica. Es más congruente que, en todo caso, el gesto retórico sea asemejar a los judío-cristianos con dichos paganos o sencillamente convertir el propio corte judaico en una extirpación aprovechando quizá el posible parangón con los eunucos —quizá ni siquiera eso—. Frente a la pregunta sobre quiénes se han convertido en una mutilación trascendental, no se trata de aquellos que de por sí solían mutilar sus genitales, sino precisa y deliberadamente aquellos que no lo hacían. Por instar a los *prosélitoi* a circuncidarse para formar parte de la comunidad de la fe, los judaizantes han quedado vinculados peyorativamente con cualquier tipo de extirpación, sea la litúrgica pagana o sea la propia circuncisión judaica llevada a sus últimas consecuencias.

Oropeza relaciona Flp 3:2 con el gesto también sarcástico y también relacionado con la mutilación genital que se encuentra en Gal 5:12, por lo que a sus ojos este grupo de

²³ M. Tellbe, *op. cit.*, p. 99.

²⁴ P. O'Brien, *The epistle of the Phillipians* (1991), referido *ibid.*

judío-cristianos atacados en Flp 3:2 es semejante al de Galacia, siendo lo más importante en ambos casos el contraste entre la Ley y la justificación por la fe.²⁵

Vayamos a otro aspecto del asunto. En términos discursivos, el problema con los judaizantes parece estar encerrado en el pasaje 3:2-14, con el núcleo adjetival que hemos visto en 3:2-3. La amenaza de la sociedad circundante, romana, leal al Imperio y hostil, se mantiene en 1:28 y 2:15. Por otro lado, los “enemigos de la cruz” “cuyo Dios es su propio vientre”, de 3:18-19, en efecto no parecen ser los mismos individuos referidos en 3:2. En suma, después de explicar Pablo que él mismo y sus correligionarios no ponen su confianza en la carne (3:3) porque el conocimiento del *christós* basta y sobra, y convierte a las cosas de la carne en basura (*skybala*) (3:8), el resto del capítulo y el capítulo siguiente versan en un tono feliz –¡el término *cháris* predomina en la carta!– acerca de las bondades del salvador, de mantenerse unidos en comunidad y de regocijarse por su fe, y se ha dejado ir a los de la circuncisión. Si el tema de los perros, los malos obreros y la mutilación era un asunto importante para la congregación, no era un asunto central en la preocupación del apóstol; comparte relevancia, en todo caso, con otro tipo de sujetos que hostigan políticamente a la *ekklésiai*, como veremos a continuación. La advertencia quedó enquistada en su versículo, como cuando no se teme un desastre por venir.

Esto puede responder a que no había una fuerte presencia judía de antaño que propiciara que su amenaza fuera tan fructífera como lo será, por ejemplo, en la región de Galacia. Sabemos que la población judía en Filipos era muy reducida, “insignificante” dice Oropeza.²⁶ Hechos no menciona ninguna entrada de Pablo a la sinagoga filipense, como vimos en el apartado anterior, y no hay restos arqueológicos que den cuenta de presencia judía en la urbe en estos tiempos.²⁷ De tal suerte, infiere Tellbe, “es cuestionable que en Filipos hubiera una identificación general con la comunidad judía que atrajera a la *ekklésia* a las enseñanzas de los judaizantes”,²⁸ y sin embargo es obvio que los correligionarios de Pablo lo consideraban.

²⁵ *Ibid.*, p. 210. Idéntica perspectiva tiene F. Watson (*Paul, Judaism and the Gentiles*, 1986), advertido por M. Tellbe, *op. cit.*, pp. 97-98.

²⁶ *Op. cit.*, p. 205.

²⁷ M. Tellbe, *op. cit.*, p. 104. Refiere asimismo que el *Corpus Inscriptionum Ioudaiorum* (Vol. I, “Europe”) menciona únicamente dos inscripciones hebreas en toda la provincia de Macedonia, según advierte F. Papazoglou, “Macedonia under the Romans”.

²⁸ *Ibid.*, p. 104.

Como vimos en el capítulo I. 3, la ciudad de Filipos tenía una altísima lealtad al Imperio. Gran parte de sus pobladores eran veteranos de guerra romanos, se actuaba socio-políticamente en función de lo que la capital comandara sin excepción, se tenía un sincero orgullo por su condición de *ciudadanos* y el culto imperial estaba arraigado en grado sumo. La fe cristiana, observa M. Tellbe, corría más riesgo de ser tenida como una prédica de deslealtad al Imperio que en otras urbes o regiones.²⁹ La proclamación del *christós* en Filipos, tal como indica Hch 16:11-40, chocó de frente no con sinagogas intransigentes, sino con el culto imperial; y fue esto lo que “revolvió” (Hch 16:20) la ciudad.³⁰

Pablo insiste en la lealtad al *kýrios* celeste y no al *kýrios* mundano, mientras que los judíos tenían resuelto ese problema desde tiempo atrás. El nuevo judaísmo paulino que prescinde de marcas ostensibles de pertenencia a los *politéumata* judíos formalizados no tenía garantizada la venia de Roma ni su protección. Así, la hostilidad que los creyentes en Filipos encontraban en la sociedad que los rodeaba fácilmente los pudo orillar a preferir el respaldo socio-político de la sinagoga según la forma como Roma la comprendía. Esto significa que, aun habiendo pocos judíos, o siendo poco influyentes, la noción de ganarse el beneplácito de Roma es la que está presente allí, y es contra ésta que Pablo reacciona.

Con ese tejido social circundante, la circuncisión representaba protección social. Si bien los miembros de la *ekklesía* se conciben verdaderamente judíos, el muy nuevo judaísmo paulino no permite verificar la membresía al pueblo de Dios mediante signos ostensibles en el cuerpo. En suma, los judío-cristianos tachados de *kýnes* y *kakói ergátai* seguramente eran migrantes, predicadores itinerantes. Frente a su radicalidad nomista, atractiva en términos sociales para la *ekklesía* paulina, el tarsiota explica que él mismo era un fariseo privilegiado, pero ahora, por el *christós*, esas ganancias son basura. Intenta con ello exhortar a los propios correligionarios de prescindir de los signos ostensibles de la Ley en su cuerpo y, para hacerlo, ha llevado a tales judaizantes a constituir una dolorosa, cruenta, abominable extirpación genital.

Veremos cómo este conflicto, en Galacia, lejos de ser un problema acotado se vuelve un gran conflicto para el tarsiota.

²⁹ *Ibid.*, p. 108.

³⁰ *Ibid.*, p. 109.

AGITADORES (*TARÁSSONTES*), SUBLEVADORES (*ANASTATOÛNTES*)

En la tercera epístola conocida del apóstol, dirigida a las *ekklesíai* de Galacia, encontramos que su actitud frente a los cristianos con tendencias nomistas ha cambiado en cuanto a lo que podemos percibir discursivamente. Dos son los casos que nos ocupan en dicha epístola: 1:6-8 y 5:10-12. En el primero encontramos el término *tarássontes* —aledaño a otro sintagma importante, *thélonτες metastrépsai*, que analizaremos en una sección posterior—. En el segundo pasaje se encuentra el término *anastatoûntes*. Iremos, pues, en ese orden.

Después de la salutación epistolar, donde queda asentada la autoridad de Pablo por autorización divina (Gal 1:1-2), se plantea la tesis central *ex abrupto*: ciertos provocadores están azuzando y confundiendo a la congregación.³¹ Dice Pablo:

Me maravillo (*thaumázo*) de que tan de repente se pasen ustedes del que los llamó por la gracia de Cristo a un evangelio diferente (*eis héteron euangelíon*); que³² no es otro evangelio, sino que hay algunos que alborotan a ustedes (*tarássontes hymás*) y quieren distorsionar (*thélonτες metastrépsai*) el evangelio de Cristo. Pero aun cuando nosotros o un ángel bajado del cielo les anuncie un evangelio fuera del que les hemos anunciado a ustedes, sea anatema (*anáthema ésto*). (Gal 1:6-8)

Thaumázein: maravillarse, asombrarse; aunque Pablo no está maravillándose de nada en realidad, sino irritándose. Los gálatas están siendo reprendidos.³³ *Tarássō*: sacudir el polvo, agitar, remover, perturbar a una persona, “causar agitación interna”.³⁴ Hay algunos que están agitándolos, causándoles conmociones internamente.

A continuación, Pablo contextualizará el *héteron euangelíon* dejando conocer quiénes son los que suscitan tal convulsión en Galacia. Comienza por narrar su propio origen judío y cómo solía perseguir a los creyentes en Jesús hasta el momento de su conversión, tras la cual se dio a conocer como apóstol de Cristo (1:15-24). Después de catorce años — continúa el relato— acudió a Jerusalén junto con Bernabé y Tito (2:1) para reunirse con las

³¹ H. D. Betz encontró aquí el *exordium* de la epístola. El *exordium*, sin embargo, como refiere J. S. Vos, apela a la cooperación de la audiencia y a ganarse su benevolencia y crédito; no a insultarla (“Paul’s Argumentation in Galatians 1-2”, p. 6). Tanto J. S. Vos (*ibid.*, p. 7) como G. Kennedy (*Retórica y Nuevo Testamento*, p. 278) ubican en 1:6-9 la *propositio* de la carta cuya *confirmatio* serán por lo menos los cinco capítulos subsiguientes.

³² El fragmento posiblemente está corrupto (Aland-Nestle).

³³ J. S. Vos advierte que θαυμάζω suele tener este sentido irónico en los epistolarios griegos antiguos y es, en esos casos, equivalente a μέμφομαι (*op. cit.*, p. 4).

³⁴ Danker [B].

personas “que lo antecedieron en el apostolado” (1:17; cf. Hch 15), por lo menos Santiago, Pedro y Juan, donde tuvo lugar el que se conoce como Concilio de Jerusalén:

[L]es expuse el *euangelión* que predico entre los gentiles [...] para que me dijeran si yo corría o había corrido en vano. Mas ni siquiera Tito, mi compañero, siendo gentil, fue forzado a circuncidarse. Por más que, a causa de los falsos hermanos intrusos (*pareisáktoi pseudadélphoi*), que solapadamente se habían introducido para espiar nuestra libertad [...] con el intento de esclavizarnos...³⁵. A los cuales ni por un instante cedimos dejándonos subyugar, a fin de que la verdad del *euangelión* se sostenga en función de ustedes. (2:2-5)

Pablo denuncia que los de Jerusalén mandaron espías a los sitios a los que él y sus compañeros viajaban para advertir a las poblaciones que su evangelio era una impostura. Sin embargo, Pablo se refiere a aquéllos como “falsos hermanos” (*pseudadélphoi*), como intentando librar de culpas, en un primer momento, a la comunidad jerosolimitana de tales acciones, específicamente a Santiago, Pedro y Juan:

[P]ues los que figuraban a mí nada me impusieron; antes al contrario, viendo que me ha sido confiado el evangelio de la incircuncisión (*to euangelión tês akrobystías*), como a Pedro el de la circuncisión (*peritomé*) (2:7) [...] y reconociendo la gracia que me ha sido dada, Santiago, [Pedro] y Juan, los que eran considerados como columnas, nos dieron las diestras en prenda de comunión a mí y a Bernabé, para que nosotros nos dirigiéramos a los gentiles y ellos a la circuncisión. (2:9)

Sin embargo, según este relato, Pedro no respetó los acuerdos tomados. Llegó a Antioquía estando allí Pablo y sus colegas, adoptando una actitud ambigua —dice el tarsiota—, pues compartió la mesa con gentiles pero hizo como que los ignoraba en cuanto llegaron a la ciudad otros hombres de parte de Santiago, “los de la circuncisión” (2:12). E incluso Pedro parece haber exhortado a Bernabé, el amigo de Pablo, y a otros judíos a realizar actos semejantes (2:14). Por ello Pablo, furioso, confronta a Pedro (2:14) tachándolo de hipócrita y argumentando en favor de su propio evangelio: aquel según el cual los hombres no son justificados por las obras de la Ley sino por la fe (2:16), porque “si por la Ley se alcanzara la justicia, entonces el *christós* murió en vano” (2:21).

³⁵ El texto está trunco.

Vemos, pues, que en esta región de Galacia estuvieron presentes judío-cristianos legalistas que exhortaban a la congregación a aceptar los signos ostensibles de la Ley como forma de membresía para la *ekklesía*, “confundiendo” tal como Pedro y los colegas de Santiago hicieron en Antioquía. Sin duda provocaron con sus versiones cristológicas judaizantes que los gálatas “se pasaran a otro evangelio”. Aun más, pretendían excluir de la congregación a los hermanos que no se circuncidaran (4:17).

Ellos son los *tarássontes* de 1:7. Son perturbadores de las buenas conciencias y están inquietando a la *ekklesía* formada originalmente por el propio Pablo.

En esta carta se presenta el esquema de tres evangelios diferentes. En primer lugar, el paulino: el evangelio de la incircuncisión, dirigido a las *éthne* (2:7b). Éste encuentra la justicia liberando a los hombres de la sujeción a la Ley en cuanto los libera, como ya vimos, de los signos ostensibles de la Ley en el cuerpo. En segundo lugar, el evangelio de los judíos, “para la circuncisión” (2:7c), representado por los apóstoles de Jerusalén “considerados como columnas” (2:9), con Pedro a la cabeza. Pablo reconoce esta versión judía del evangelio como una forma legítima de *kérygma* cristiano pero estrictamente adecuada para judíos, de modo que mientras no salga de las fronteras judaicas no representa problema alguno. En tercer lugar está el evangelio de los judaizantes, y en ellos se concentra el conflicto. No contentos con predicar entre judíos, se entrometieron con las congregaciones paulinas y los *éthne*. Suyo es el “otro evangelio” que Pablo ataca con feroz lenguaje en 1:6-8.

James Dunn apunta que no está claro si al final Pablo niega el estatus cristiano de este tercer evangelio.³⁶ Sin embargo, consideramos que si a estas personas les interesaba ir a enmendar la prédica paulina es porque les incumbía el contenido cristológico de la misma. Además, Pablo reconoce que “no es otro evangelio” ese que predicán (1:7), sino una versión distorsionada del mismo. Dado que para este punto del siglo I y en estas fuentes particulares “lo cristiano”, como término técnico nuestro, no significa más que la prédica de la naturaleza crística de Jesús, y la prédica de aquéllos es a todas luces crística, es posible afirmar que Pablo concebía aquél como lo que técnicamente se puede llamar un evangelio cristiano. Coincidimos con Dunn en la impresión que tiene de este conflicto con los que alborotan a los creyentes (*tarássontes*) y quieren desquiciar o trastornar (*thélontes*

³⁶ J. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, p. 23.

metastrépsai) el evangelio de Cristo: adoptar la comprensión judaizante del *christós* no podía ser en absoluto una buena noticia sino el camino hacia la esclavitud.³⁷

Estos individuos acusan a Pablo de ser él mismo un transgresor y un pecador (2:17-18), injuria de la cual Pablo se apropia en un giro retórico para portarla con orgullo, en aras de revindicar la naturaleza verdadera del *christós* que rebasa la Ley. A la vez, el tarsiota apela a las Escrituras (3:10-18) para demostrar que no es la Ley la que justifica, sino la fe, un caso de esa retórica paulina que “apela a la racionalidad”, según G. Kennedy,³⁸ en términos formales. D. Garlington ubicó este fenómeno como la inversión retórica de roles en Pablo.³⁹ Los mismos textos que los judaizantes seguramente utilizaban para sostener la necesidad de la circuncisión como signo ostensible de la alianza⁴⁰ son ahora utilizados por Pablo para refutar a tales personas y demostrar que *ellos* son los infieles. Entonces los maldice: “aun cuando nosotros o un ángel bajado del cielo les anuncie otro evangelio, sea anatema (*anáthema ésto*)” (1:8). A la vez, los mismos argumentos que estos cristianos judaizantes habrían utilizado para persuadir a los gentiles de adherirse a la Ley, ahora Pablo los vuelca en su contra “para reclamarles que *ellos* son infieles al plan salvífico de Dios en Cristo: son acusados de apostasía por alinearse con la época de la Torá, la era equivocada de la historia salvífica”⁴¹ —en lo cual ahondaremos en la sección siguiente—.

Con todo, estos judaizantes pasarán de perturbar la mente de los gálatas para, hacia la última sección de la carta, descontrolar a la *ekklesía* y provocar una sublevación. Sería difícil que ellos mismos comprendieran su misión en estos términos. Es precisamente la configuración discursiva paulina de la sublevación lo que nos interesa.

Pablo continúa entonces con la defensa de la justificación por la fe, pero señala que todo el que se circuncide está obligado a respetar la Ley íntegra:

Gal 5:12

Yo confío en que ustedes no pensarán cosa distinta; y ese que los alborota (*ho tarásson hymás*) llevará su condenación, quienquiera que sea. Y en cuanto a mí, hermanos, si predico todavía la circuncisión, ¿por qué soy todavía perseguido? ¡Con que se ha anulado el escándalo de la cruz! ¡Ojalá que acaben por mutilarse

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Retórica y Nuevo Testamento*, p. 22.

³⁹ “Role Reversal and Paul’s Use of Scripture in Galatians 3:10-13” (1997), referido en B. J. Oropeza, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁰ *Cf.* J. S. Vos, *op. cit.*, p. 2.

⁴¹ B. J. Oropeza, *op. cit.*, p. 16. *Cursivas nuestras.*

esos que los sublevan! (*Ófithelon kai apokópsontai hoi anastatoûntes hymás!*)
(5:10-12)

Anastatóo: trastornar la estabilidad de una persona o un grupo; llevar a otros a la sublevación, suscitar revueltas. Si bien es similar a *taráссо*, es su versión hiperbólica. Los *taráссontes* de 1:6-8 y 5:10 perturban a las personas internamente; las hacen dudar y las inquietan como cuando se levanta el polvo. Sin embargo, convertidos en *anastatoûntes*, incitan a una revuelta masiva. La inquietud provocada en los individuos en cuanto tales pasa aquí a un segundo plano; el problema se ha esbozado como colectivo y mucho más grave.

Como se ve, estos *anastatoûntes* están relacionados con la mutilación genital de forma muy similar a Flp 3:2 —visto en la sección anterior—. Aquí no personifican “la mutilación”, sino que se enuncia el deseo por que terminen de extirparse los genitales si tanto insisten con la circuncisión. Tropológicamente, E. W. Bullinger anota que se trata de un *oenismos*, un tipo de execración por medio de la cual se expresa francamente una esperanza o deseo,⁴² pero pasa por alto el lingüista inglés que es un caso ejemplar de sarcasmo. Doblemente irónico, porque es del verbo *sarkízo* —que precisamente significa rasgar y arrancar la piel en pedazos— de donde proviene el nombre de dicha figura retórica.

Nótese que en Flp 3:2 veíamos una sinécdoque fuerte pero contenida. Aquí, en cambio, se escucha a un Pablo desesperado cuya carta aborda el problema del legalismo casi en su totalidad. Tanto la circuncisión que es objeto discursivo de toda la carta como la agitación que provocan quienes la abanderan se reformulan hiperbólicamente —y también en forma de sinécdoque— en 5:12.

Ya que no se está hablando en términos literales sino precisamente figurativos, ya que Pablo no estaría abogando en realidad por una extirpación genital colectiva entre los judaizantes, probablemente tampoco está denunciando que aquéllos buscan una revuelta social literalmente hablando. De hecho, es algo que estos judeo-cristianos difícilmente querrían dada la contención y protección frente a Roma que representaba la sinagoga y precisamente el legalismo que mantenía para la comunidad cristiana un vínculo ostensible con aquélla. Lo que se logra con estas imágenes retóricamente calibradas es llevar hasta sus últimas consecuencias el legalismo para convertirlo en un absurdo y también para

⁴² E. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible*, p. 923.

convertirlo en un peligro social, por qué no, incluso para las autoridades de Roma. Es decir, probablemente se busca por medio de estas figuras que la *ekklesia* destinataria de esta carta asuma y reproduzca la noción de que los legalistas son un peligro para “nosotros” porque “nos” hacen pasar por subversivos frente a Roma. Si ustedes, “estúpidos gálatas” (3:1), hacen caso de su prédica, se convertirán en un blanco fácil de la represión estatal.

DISTORSIONADORES (*THÉLONTES METASTRÉPSAI*)

Estamos de vuelta en el pasaje con que comenzó el análisis de la sección anterior (Gal 1:6-8). Una vez más, hemos escindido no digamos ya la perícopa, sino el núcleo discursivo mismo en favor de nuestro estudio, pero, una vez más, volveremos a reunirlos más adelante.

Gal 1:6

Veámos que aquellos que alborotan a la comunidad gálata además “quieren distorsionar el evangelio de Cristo” (*thélontes metastrépsai to euangelíon tou Christou*) (1:7). No nos encontramos aquí frente a un adjetivo como tal. El término “distorsionadores” ha sido una confección nuestra. Lo que existe en verdad es un sintagma compuesto por un participio y el infinitivo *metastrépsai*: alterar la condición de una cosa, corromper, distorsionar.

Hemos dicho que estamos frente a judeo-cristianos provenientes de o vinculados con la comunidad de Jerusalén. Ahora bien, ¿en qué sentido éstos son “distorsionadores” de una enseñanza que, hasta entonces, todo el mundo sabía que había comenzado con ellos mismos? ¿Qué no había dicho el mismo Pablo que los apóstoles jerosolimitanos lo habían antecedido y que los reconocía como legítimos apóstoles de un legítimo evangelio (1:17, 2:2)? ¿Se trata de un conflicto teológico, el fundamento del paulinismo que señala que no por ser más antigua una versión del *christós* es más verdadera? Sí, eso está a la base de este imaginario, pero aquí hay un aspecto político muy puntual coadyuvando al tejido de la identidad de los oponentes.

Recordemos que el problema de Pablo con estos sujetos radica en su entrometimiento, en la desatención a los acuerdos tomados; y recordemos también que esto da pie a la que parece ser una identificación, por parte de Pablo, de tres diferentes evangelios o tipos de evangelio.

La dimensión teológico-política de la división entre evangelios hubiera permanecido inocua si todos los judío-cristianos hubieran acatado los acuerdos del concilio, pero no fue así, según Pablo, e introdujeron una tensión de intereses por áreas (y personas) de dominio. El evangelio distorsionado —*perverso*— que Pablo les achaca no tiene tanto que ver con su versión de Jesús y la cristología en general, digamos una perversidad doxológica, pues ésta había sido un acuerdo. En cambio, el fondo de este problema es que no respetaron los acuerdos evangélicos, una *per-versión* política o proto-política. Así, *hoi thélontes metastrépsai* de 1:7 no estarían tan vinculados con la versión petrina y jerosolimitana legalista a secas, la cual se había legitimado como verdadera y como más antigua, sino con el atentado petrino a los resolutivos tomados. Sólo entonces Pedro y los demás dejan de ser identificados como “apóstoles columnas” de la *ekklesía* de Jerusalén para volverse perversos, es decir, portadores de una versión desquiciada de la verdad.

En 1:1 el tarsiota comenta que no es un apóstol enviado por humanos, sino por Dios. En 1:10 comenta que no busca complacer a hombres y tampoco es siervo de hombres, sino del *christós*. Esto funge como una *confirmatio* de la *auctoritas* mediante la cual se legitima la reprimenda de 1:6-9. Básicamente —dice J. S. Vos— Pablo utiliza un argumento circular apuntalando la verdad de su evangelio con su *éthos* como apóstol, pero derivando dicho *éthos* de las características de ese mismo evangelio.⁴³ Así, dejando asentada la *auctoritas* de su evangelio y la suya propia, el tarsiota pretende demostrar que el *christós* ya estaba anunciado como un superador de la Ley (3-4); por tanto, su verdad es más antigua que la que de sus oponentes, y es incluso una osadía pretender corregir tal evangelio: “un testamento legítimamente otorgado nadie puede anularlo ni añadirle nuevas cláusulas” (3:15).

Sin embargo, es claro para Pablo que él mismo está siendo un transgresor de la Ley (2:17-18) a ojos de los mismos que la representan. Y por más argumentos teológicos que se barajeen, su propia versión de la salvación es una novedad en el curso de la historia: es una *buena nueva* estrictamente dicha.

⁴³ J. S. Vos, *op. cit.*, p. 10. Así se presenta el silogismo que estaría detrás: 1a. El evangelio es verdadero si es proclamado por un verdadero siervo de Dios y de Cristo; 1b. El evangelio es falso si es proclamado por quien busca complacer y servir a los hombres; 2. El contenido y el tono de Gal 1:6-9 demuestran que yo no busco complacer ni servir a los hombres, sino que soy un verdadero siervo de Dios y de Cristo; 3. Por tanto, el evangelio que yo proclamo es verdadero (*ibid.*).

Se perfila de esta forma una alteridad maldita que debe ser separada (*anáthema*). Y debe serlo, anuncia Pablo, porque de suyo se separó en un inicio, cuando quisieron éstos distorsionar el evangelio. Se trata, pues, de una disidencia muy peculiar en cuanto está llevada hacia o situada en el futuro. La aducida separación de los que sublevan a los gálatas y agitan las conciencias con “otro evangelio” no es, en los términos históricos que el propio Pablo es capaz de concebir, una separación respecto del evangelio de Jesús, y sin embargo se la esboza como tal porque no se adhiere a la novedad, a la inauguración del tiempo mesiánico. Esto es, porque no se adhiere a la propia disidencia paulina.

Como vimos en la sección anterior, en la epístola a los Filipenses hay una tropología que convierte a los que defienden el judeo-cristianismo en una mutilación, además de exponerlos como “perros” y “malos obreros”. Sin embargo, apenas éstos son traídos a colación en el texto se los deja ir. Pasan a un segundo plano en la epideixis de alabanza al *christós*, como si la amenaza de su influencia sólo fuera eso, una amenaza, sin haberse desatado realmente un conflicto. En Gálatas, en cambio, a todas luces son la razón por la que la carta fue escrita.

Vimos en el abordaje de Filipenses que la fuerte ideología prorromana de la sociedad local fue causa no sólo de que los judaizantes tuvieran algún tipo de esperanza en que fuera aceptado su evangelio, como forma de hallar los creyentes protección social y política; sino también, paradójicamente, fue causa de que la apelación a tales sujetos estuviera contenida (nuclearmente en Flp 3:2 y extendida a lo sumo hasta 3:16), como si comprendiera el redactor que la actividad proselitista de los judaizantes no podía tener demasiada resonancia: no hay en Filipos un enclave social fuerte en la sinagoga, y es escasísima la presencia judía en la urbe.

En la región de Galacia el panorama es muy diferente. Como se expuso en el capítulo I. 3, sabemos que Pablo y sus colegas entraron en contacto con la comunidad judía urbana de la región. Si se acepta, por ejemplo, que Iconio es una de las ciudades destinatarias de esta epístola, nos dice Hechos que Pablo entró allí a predicar, en primer lugar, “a la sinagoga de judíos” (14:1a) y que tuvo tanto éxito su prédica que “creyó gran multitud tanto de judíos como de griegos” (14:1b). Podemos pensar, pues, que la comunidad judía de la región gálata era significativa numéricamente, además de influyente. De tal suerte, la empresa de las embajadas jerosolimitanas de atraer creyentes a la versión

nomista tuvo que tener un espectro de influencia importante, no sólo entre los *sebómenoi* y *prosélittoi* de la sinagoga que no se han convertido a la fe en Jesús, sino también, y muy especialmente, entre quienes sí lo han hecho por causa de la prédica de la compañía paulina.

Y corroboramos que esto fue así por lo que advierte la propia carta a los de Galacia: la controversia en torno a la circuncisión parte del hecho real y no sólo posible de que algunos de la *ekklesía* se han “pasado” (*metatíthemi*) al evangelio diferente (1:6) y deliberadamente “desean estar bajo la Ley” (4:21) —como veremos claramente en la sección siguiente—.

Consideramos que sólo de manera secundaria y sólo tal vez podría considerarse el factor temporal en la evolución de la retórica paulina antijudaizante que se observa entre Filipenses y Gálatas,⁴⁴ y sin embargo nos inclinamos más hacia no tomarlo demasiado en cuenta en este caso. Si fuera el caso de que Gálatas es más tardía que la enviada a Filipos, se trataría de un año de diferencia aproximadamente. Podría quizá pensarse que para Pablo y su círculo de colaboradores el judeo-cristianismo se volvió un problema cada vez mayor —y urgente de ponerse por escrito para advertir y amonestar a las congregaciones— conforme fueron proliferando las embajadas proselitistas de judaizantes desde Jerusalén o vinculados con los jerosolimitanos. Sin embargo, un solo año, en este contexto, no pudo haber sido tiempo suficiente para que creciera la migración por ejemplo desde Jerusalén y Pablo tuviera noticia no ya de su existencia, sino precisamente de su crecimiento. Pudo tal vez ocurrir, pero no tendría que tenerse como elemento considerable en la diferencia retórico-discursiva entre Filipenses y Gálatas —a lo sumo, podría considerárselo para la diferencia entre 1 Tesalonicenses, donde el tema no aparece mencionado siquiera, y Gálatas, teniendo en cuenta los cinco años que separan aproximadamente su redacción, pero también es para tomarse con reservas—.

Parece evidente, pues, que son los factores sociales los que apuntalan la comprensión de las diferencias retórico-discursivas y también teológico-políticas entre el

⁴⁴ Recuérdese que las fechas de composición de estas cartas asumidas en el presente trabajo son una toma de postura frente las diferentes propuestas que académicamente se ofrecen al respecto. Si se demostrara, por ejemplo, que Filipenses es posterior a Gálatas y no anterior, el factor temporal *no será en absoluto* algo a considerar.

repudio de la circuncisión en el contexto filipense y el mismo repudio en el contexto gálata. Pero vayamos ahora al remate de este ciclo de reprensiones.

ESTÚPIDOS (*ANÓETOI*)

Pablo culmina la exposición de los conflictos que representa “pasarse a un evangelio diferente”, el evangelio de los perversos y los intrusos, con una serie de pequeñas execraciones, que ya antes mencionamos pero abordaremos aquí con más detalle:

Gal 3:1-3

“¡Oh, estúpidos gálatas (*anóetoi Galátai*)! ¿Quién los ha fascinado (*ebáskasen*), ante cuyos ojos fue presentada la figura del *christós* Jesús clavado en cruz? Esto solo quiero preguntarles: ¿han recibido el Espíritu a partir de las obras de la ley o bien a partir de la fe que han oído?⁴⁵ ¿A tal grado son ustedes estúpidos (*anóetoi*)?” (3:1-3)

En todo el conjunto de cartas paulinas de autoría indisputada el término *anóetoi* sólo vuelve a aparecer en Rom 1:14, en un contexto no de confrontación como éste sino de benevolencia y aceptación. Entre las pseudoepigráficas, sólo hasta las cartas pastorales, aproximadamente sesenta años más tarde, lo veremos aparecer nuevamente: en 1Tim 6:9, donde refiere “deseos insensatos”, y en Tit 3:3, donde refiere nuevamente a sujetos y la condición intelectual y espiritual de los individuos antes de convertirse al cristianismo.

⁴⁵ Literalmente se lee ἐξ ἀκοῆς πίστεως, *ex auditu fidei* en NV, uno de los casos emblemáticos donde se contraponen la escritura, que es la muerte y conduce al pecado (*cf.* también 2Cor 3:6), y la palabra acústica que es la vida y la verdad porque propicia la fe, en el tránsito entre los resabios de una estructura de pensamiento propia de la oralidad primaria y aquella propia de la racionalidad escriturística (*cf.* W. J. Ong, *Oralidad y escritura, passim* y p. 78 específicamente). Esto no habla solamente de las prácticas concretas que tenían lugar en las primeras *ekklésiai*, donde la “fe” no se lee sino que se escucha y es por tanto una actitud y una acción, no un objeto heredado; sino que también nos hace notar la relación entre el contenido teológico que está en juego y la praxis que lo carga de sentido.

Aquí, la insensatez o estupidez⁴⁶ es atribuida directamente a los interlocutores rodeando una pregunta retórica que funge asimismo como anacoínosis, esto es, una interrogación que hace que los sujetos interpelados se asuman como parte de la causa del emisor.⁴⁷

La estupidez dicha está vinculada con la tendencia nomista que ya recorrimos ampliamente en las secciones anteriores, misma que encauza los primeros capítulos de esta carta. Sabemos que no se está rebatiendo otro tipo de tendencias porque la acusación está vinculada con buscar la “consumación de la carne” (3:3) y reivindicar las “prácticas de la Ley” (3:2, reiterado en 3:5). Pero aquí no se trata ya de acusar a los intrusos, espías y distorsionadores de la verdad, sino a los propios interlocutores de la misiva: los miembros de la propia congregación organizada en torno a la enseñanza paulina. Al mismo tiempo, tal como pasó con Pedro y los de Jerusalén, la estupidez no es atribuida únicamente al contenido del evangelio abrazado por los gálatas reprendidos, sino al hecho mismo de la desviación.

Esto es importante porque se ubica en el mecanismo por medio del cual la disidencia es punible de suyo. Vimos en la sección anterior acerca de *hoi thélontes metastrépsai* que Pablo no se oponía al evangelio de la circuncisión, el cual se había encomendado a Pedro. En aquel contexto de necesidad de precisar el tipo de discriminación necesaria entre evangelios, Pablo logra elaborar un manifiesto sobre el error que significa incumplir el resolutivo de un concilio, no habiendo Pedro cumplido su palabra. Sólo por faltar a los acuerdos tomados, sólo por una falta de tipo política en el sentido amplio del término, la versión judaizante se vuelve una perversión.

⁴⁶ Hemos elegido el término “estúpidos” para traducir ἀνόητοι por dos motivos: uno intertextual y otro contextual. Si bien el término “insensatos” es un calco del término griego etimológicamente, apelar a la insensatez tiene por supuesto menos fuerza que apelar a la estupidez en cuanto el discurso es observado pragmática y situacionalmente. El énfasis execrativo que tiene el término en estos versículos particulares es el que nos parece que hay que trasladar al español de la mejor manera posible, por lo que preferimos aquí un calco no etimológico sino, precisamente, discursivo. Pero además, en términos intertextuales, apoyamos la decisión en la traducción latina de NV. El ἀνόητοι de 3:1 se traduce como *insensati*, pero el mismo término en 3:3 se transforma en *stulti*. En Lc 24:25 aparece Jesús increpando a los viajeros en su camino a Emaús diciendo: “¡Oh, insensatos y tardos de corazón [...]!” donde ἀνόητοι es traducido en NV nuevamente como *stulti*. Consideramos que en este caso es importante, pues, elegir una traducción que nos acerque al gesto discursivo aunque nos aleje del sentido literal, como seguramente está ocurriendo en NV al elegir ese término latino.

⁴⁷ E. W. Bullinger, *op. cit.*, pp. 968-969. Cf. asimismo Beristáin.

Si en Filipenses y en los anteriores pasajes de Gálatas el conflicto con el nomismo es *el nomismo per se*, aquí, al traer a colación la falta petrina, Pablo elabora una denuncia más propia del orden de lo deliberativo, es decir de lo político, y es en ese tenor que los destinatarios de la misiva se prefiguran como *anóetoi*. El término opera doblemente: apunta al nomismo por su contexto, sin duda, pero apunta también al hecho mismo de dejarse fascinar y desviarse. Así, no sólo el legalismo es erróneo, sino la desviación en sí y por sí misma. El movimiento de escisión y desvío, que aquí son un conflicto político.

Por lo demás, es de notar que en esta reprobación del desvío se está acoplando una figura central del discurso paulino, el *christós* crucificado. Según la antigua y conocida idea del carácter antimperialista del universalismo paulino, sustentada en la investigación contemporánea por R. Horsley, D. Georgi, N. Elliot y otros, esta imagen-teologuema del universalismo paulino funge como declaración política antirromana.⁴⁸ Si bien en la península de Anatolia no había un ostentoso despliegue militar ni administrativo de Roma, el Imperio estaba muy presente en términos ideológicos y simbólicos, siendo el culto augustano, por ejemplo, una celebración que ya se había engarzado con los cultos reales helenísticos y, en cierto sentido, se había ya sincretizado con el politeísmo local.⁴⁹ Es importante, entonces, que ese antimperialismo que se ha atribuido al paulinismo pueda estar aquí presente contribuyendo con la deliberación que es, sin embargo, acotadamente antijudaizante.⁵⁰ Se trataría de no dejar de recordar que Roma somete y tortura a los pueblos, y que ese legalismo al que los gálatas se están convirtiendo soslaya las prácticas de terror imperiales: “¿Quién los ha fascinado (*ebáskasen*), ante cuyos ojos fue presentada la figura del *christós* Jesús clavado en cruz?” (3:1).

De manera semejante a como vimos que ocurría en Gal 5:12, posiblemente también aquí se presenta un doble objeto de repudio o bien una suerte de derivación de objetos

⁴⁸ R. Horsley, *Paul and the Empire, passim* y esp. p. 141; N. Elliott, “The Anti-Imperial Message of the Cross”, *passim* y esp. p. 167.

⁴⁹ S. R. Price, “Rituals and Power”, p. 54.

⁵⁰ R. Horsley (*ibid*, p. 141) apunta: “Sin duda, el aspecto más claramente anti-romano imperial del evangelio [de Pablo] era su enfoque en el Cristo crucificado. [...] La crucifixión, por supuesto, fue el medio distintivamente horrendo por el cual los romanos torturaron hasta la muerte a las personas sometidas que se resistían al orden romano por su ‘efecto demostrativo’ en otros. Pablo se refiere a este medio romano de aterrorizar a los pueblos sometidos al describir su predicación a los Gálatas: ‘Fue delante de sus ojos que Cristo se exhibió públicamente como crucificado!’ (Gal 3:1). En las ciudades griegas por mucho tiempo pacificadas, dominadas cultural y políticamente por la élite filorromana y sus valores aristocráticos, de hecho habría sido ‘una locura’ (1Cor 1:23), así como una declaración política antirromana, anunciar y organizar a las comunidades en torno a un criminal político crucificado como un símbolo central”.

repudiados: la Ley hebrea porque sujeta a la comunidad, restringe la fe y restringe por tanto la universalización de la salvación; como la *lex romana* que somete y avasalla, y, por cierto, es tolerante de esa Ley hebrea. El gesto en afirmativo sería, en ese caso, que liberarse del yugo de la Ley israelita va de la mano con liberarse del yugo de Roma en cuanto ésta reconoce a la sinagoga como elemento adaptado al sistema. Nada de esto demuestra, sin embargo, que el frente de lucha exclusivo de Pablo de Tarso fuera en contra de Roma, como sostiene R. Horsley.⁵¹

El término *asýnetoi* en este pasaje, si apunta a una falta de comprensión como indica su etimología, debe comprendérsela a la luz del dejarse fascinar por la prédica judaizante. Dejarse fascinar, dejarse convencer por una versión y no por la verdad, la cual, según procuró demostrar Pablo, está exclusivamente en su palabra. Sin embargo, como vimos, el peso discursivo está puesto en el error de tipo político que advino por no respetar los de Jerusalén las áreas de influencia acordadas. En el capítulo II. 6, al final de este apartado, veremos cómo esto se relaciona con la categoría de separatismo en tanto que eje de conflicto que explica y encauza por sí solo el imaginario en torno al que se equivoca. Asimismo, retomaremos el *asýnetoi* en el capítulo siguiente, atribuido allá a ciertos “idólatras”.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 3 y *passim*.

II. 2

Idolatría

El judaísmo de Pablo es un judaísmo helenístico. De ahí proviene su universalismo, de ahí su apertura al cumplimiento de la profecía, de ahí su idea de la inmortalidad del alma, de ahí las categorías que forjan su particular cristología.¹ En su concepción del universo divino, escribe J. Montserrat Torrents, Pablo se halla muy próximo a los representantes de la religiosidad culta del helenismo tardío.² Pero es judaísmo al fin: la base o, si se quiere, una parte amplísima de la base de su entramado religioso es semítica. En cuanto tal, su buena nueva está articulada en torno a la unicidad de Dios.

Los receptores judíos de la prédica paulina pertenecen a sinagogas de igual modo helenísticas. Les resultan por completo asequibles las categorías crísticas y la noción de profecía cumplida en un *sóter*,³ en este caso de nombre Jesús. Pero tampoco son del todo extrañas las nociones de soteriología y de unicidad divina a cierto sector de los receptores no judíos, esto es los gentiles incorporados a la *ekklesía* en ocasiones por intermedio de la misma sinagoga pero en ocasiones venidos directamente del paganismo.

En el helenismo, “la influencia combinada de las filosofías platónica y estoica había predispuerto las mentalidades a la aceptación de un único supremo trascendente. Pablo no tuvo que esforzarse particularmente en este aspecto”, piensa el investigador catalán.⁴ Coexistiendo con los multifacéticos cultos a una multitud de divinidades, en el territorio

¹ Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos, passim*; W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, pp. 22-25; C. Guignebert, *El Cristianismo antiguo*, pp. 81-86.

² J. Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana*, pp. 109-110.

³ Cf. M. Sachot, *La invención de Cristo*, pp. 78-80: el modelo sinagoga fue el medio por el cual la figura de Jesús llegó a alcanzar un carácter mesiánico. En la actividad assembleística y por tanto dialógica de las sinagogas, que ya incluía la lectura de los Profetas y se abría hacia el futuro, ciertos seguidores de Jesús lo perfilaron como el mesías previamente anunciado en los textos religiosos.

⁴ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 109.

helenístico de la Roma imperial también se hablaba de lo divino (*to theîon*) en singular y en abstracto, producto de la influencia de las nociones monistas a las que tendía la filosofía helenística.⁵ Musonio Rufo, por poner sólo un ejemplo, comprende que la humanidad tiene un origen divino y, dado que el ser humano es bueno por naturaleza, esa divinidad, que es *una*, ha de ser a su vez buena por definición; Zeus es para este estoico el “ser supremo”, “padre común” de todos (*koinós patér*), tanto dioses como seres humanos, quienes comparten con Zeus, así pues, una naturaleza virtuosa.⁶

Parte de esa noción de unicidad alcanzaba incluso el sustrato simbólico del culto imperial, aunque expresado en un sentido propio. La consolidación de la *auctoritas* imperial —“*the quintessentially roman and untranslatable term ‘auctoritas’*”, escribe R. Horsley⁷—, con Augusto, fue de la mano con la consolidación de su culto personal, combinando las tradiciones del culto real helenístico y el concepto romano de personalidad divina.⁸ Llamando a una renovación profunda de los que se pensaban “valores tradicionales” romanos, Augusto puso en el centro de las virtudes la *pietas* y, en ella, el culto al emperador. Esta noción de piedad de raigambre estoica, en la que el comportamiento individual importa en cuanto tiene resonancia en el bien común, desde el núcleo familiar hasta la nación íntegra,⁹ ató la moral a la religión, las cuales, en Roma, tendían antes a desvincularse en aquellos ámbitos que no fueran el de la propia liturgia sagrada y el espacio del templo.¹⁰ Esta religión de Estado, culto civil y oficial, se mantuvo tras la muerte de Augusto¹¹ con por lo menos dos grandes carices: el occidental, que tendió a abstraer el objeto de culto —adorando a Roma como símbolo del dominio sobre las

⁵ P. Veyne, *El Imperio grecorromano*, p. 436. Dado el vínculo que se forjó entre religión y moral en el helenismo —y sólo entonces—, los dioses adquirieron el papel de garantes del Bien; dejaron de ser una “etnia extranjera poderosa” que sólo vive para sí misma, a la que el hombre compra los favores; dejaron de ser medianamente virtuosos para comenzar a serlo totalmente, “como el propio concepto de virtud” (*ibid.*, pp. 436-437). En general esto tuvo lugar, en un inicio, entre sectores más o menos “ilustrados”, letrados, que racionalizaron así la divinidad y la volvieron una abstracción cada vez más lejana de los dioses y los entes naturales.

⁶ Mus. Ruf., 16.104.31, referido en R. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, Londres-Nueva York, 2010, pp. 44-45.

⁷ R. Horsley, *Paul and Empire*, p. 15.

⁸ H. Koester, *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*, pp. 350-351.

⁹ R. Horsley, *op. cit.*, pp. 16 y 18; P. Veyne, *op. cit.*, p. 436.

¹⁰ P. Veyne, *op. cit.*, pp. 390-394.

¹¹ *Ibid.* Cf. asimismo H. Koester, *op. cit.*, p. 354: si bien Tiberio eliminó el culto mientras estuviera vivo el emperador, a continuación Calígula lo retomó para llevarlo a su más hiperbólica expresión y, en tiempos de Claudio, que son los tiempos que nos conciernen, se volvió oficialmente a la versión original y más moderada de Augusto.

demás naciones, o a los *genii* del emperador, o a los poderes que actúan a través de él, como la *Pax* y la *Victoria*—;¹² y el de las provincias orientales, donde la persona gobernante era en sí misma objeto de una auténtica devoción, sincretizándose con antiguos cultos locales;¹³ allí, las élites impulsaban la edificación de templos y la creación de juegos en honor al emperador de Roma, pero la forma concreta y simbólica de tales prácticas religioso-políticas colectivas era griega, relacionada con dioses griegos y comparado el emperador con ellos.¹⁴

Decíamos, pues, que en algunos sectores de la gentilidad era concebible la unicidad divina y que el horizonte de acción de Pablo es éste precisamente. Sin embargo, les era difícil concebir la exclusividad del culto a esa entidad.¹⁵ Pues no se trataba de un monoteísmo: la piedad romano-helenística es para con los dioses en plural, entre los cuales hay algunos sobresalientes —un cosmos con jerarquías—. Y va de la mano con el hecho de que la preponderancia simbólica de cualquier divinidad en absoluto excluía la posibilidad —e incluso la obligatoriedad, en los cultos de oficio— de la adoración a otras divinidades. “Cuando en las inscripciones se lee que el emperador es *sóter* y anuncia su *epiphaneía* como un *euangelíon*, adorándolo como benefactor y pacificador de toda la humanidad, el contenido religioso de tales términos no cuestiona la legitimidad de las otras religiones”, escribe Helmut Koester.¹⁶

Pues la piedad carga consigo, para todos en la sociedad, el culto ritual a los dioses tutelares, a los de la propia familia, los de la familia de los amos, los del gremio, los de la asociación o club, los de la familia del dirigente de la asociación o club, y los de la ciudad, además del emperador e incluso, en las provincias orientales, a la familia del emperador.¹⁷ A la vez, en las ciudades proliferaban escuelas filosóficas y hermandades que celebraban los misterios de los dioses de Oriente, producto, apunta J. Carcopino, de aquellas influencias helenísticas a las que Roma “había sido sometida durante dos siglos, bajo las

¹² H. Koester, *op. cit.*, p. 353.

¹³ *Ibid.*, pp. 353-354: los altares y templos consagrados a Augusto, y las inscripciones aledañas, “no difieren en nada de los consagrados a los dioses olímpicos”. El culto oficial se había sincretizado con los cultos antiguos locales, imprimiéndole por tanto un cariz menos obligatorio y más devoto —no por ello menos politizado—.

¹⁴ R. Horsley, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵ Cf. G. Theissen, *The Religion of The Earliest Churches*, p. 51.

¹⁶ H. Koester, *op. cit.*, p. 355.

¹⁷ *Ibid.*, p. 354.

cuales la revelación oriental y la filosofía griega se habían interpenetrado”.¹⁸ Estos cultos místéricos, al igual que la astrología y la magia, atraían a diferentes sectores y clases sociales, aun cuando eran tenidos por los más conservadores como *superstitiones* absurdas.¹⁹

Así pues, la unicidad de la divinidad, tanto como la salvación por medio de un *sóter*, crea sentido tanto para los miembros “ilustrados” como para los “no ilustrados” que han abrazado la esperanza de la liberación, ya sea liberación de la fatalidad astrológica, por ejemplo,²⁰ del horror del vacío de sentido del cosmos, o bien del horror del mundo presente. Y sin embargo, recordemos, nada en el paganismo exige una exclusividad cultural, cosa que se observa en las propias epístolas paulinas como un problema teológico-político con el cual lidiar. El repudio al culto imperial de los judíos es natural y es incluso aceptado por el Estado como parte de una tradición milenaria, de antaño tolerada; pero “las cosas son diferentes entre los (cristianos) gentiles —escribe G. Theissen—. El repudio al culto imperial no está legitimado por la tradición sino basado en una ‘decisión’”.

Pero enfocándose en aquellos aspectos sí compartidos entre el judaísmo de la Diáspora y el paganismo romano-helenístico, J. Montserrat Torrents percibe que Pablo tuvo un camino abierto en su prédica entre gentiles y, aún más, considera que en las comunidades a las que Pablo se dirige “el politeísmo y la idolatría aparecen como hechos lejanos, sin poder de atracción capaz de provocar recaídas. Los gálatas provenientes del paganismo, por ejemplo, corren el riesgo de ‘recaer’ en las futilidades culturales de la Ley

¹⁸ J. Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*, p. 144.

¹⁹ Cf. Plutarco, *Coniug. praec.*, 140D y 145B-E: la mujer ilustrada de alta sociedad es representada como aficionada a estos cultos y se llama a los varones a confrontar semejante credulidad de sus esposas porque “lo correcto en una mujer es adorar y reconocer sólo a los dioses en los que cree su marido y cerrar las puertas a todos los ritos estrafalarios y a supersticiones extranjeras. Porque a ningún dios agradan los ritos esotéricos y secretos practicados por una mujer” (referido en W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, p. 49).

²⁰ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 110. “Mientras los ilustrados del paganismo combatían la fatalidad astrológica con argumentaciones racionales (por ejemplo, en el siglo II, Sexto Empírico en su *Adversus Mathematicos*), las religiones de misterios ofrecían al pueblo [...] el privilegio de la simple liberación (*eleuthería*) de la fatalidad astrológica a través de la adhesión al salvador divino. Pablo, sin embargo, interioriza ese concepto de liberación y por tanto, en cierto modo, lo racionaliza. El verdadero enemigo del hombre no está fuera de él, en el aire, sino dentro de él, y es el pecado: ‘Aunque eran ustedes esclavos del pecado, respondieron de corazón a la doctrina básica que les transmitieron y, emancipados (*eleutherothéntes*) del pecado, han ustedes entrado al servicio de la honradez’ (Rom 6:17-18)”.

mosaica, no en la adoración de los ídolos (Gal 4:8-11)”.²¹ Sin embargo, añade el catalán, no es que Pablo niegue la existencia de los dioses del paganismo (*cf.* 1Cor 8:5-6). El de Pablo es un monoteísmo semítico sin falta, pero, en cuanto tal, “limitado por su demonología”.²² Las divinidades étnicas son reducidas a la categoría de “genios maléficos” (Gal 4:8, 1Cor 10:20) y explícitamente dice el tarsiota que el tiempo presente está determinado por el diablo o los diablos: “los jefes (*arcontes*) de este mundo” (1Cor 2:6-8, 2Cor 4:4, etc.).²³

Veremos, sin embargo, que esa lejanía que Montserrat Torrents observa en la polémica antidolátrica de Pablo quizá deba matizarse. Veremos que en casos específicos el asunto aparece como un problema a todas luces actual.

Así, aunque el judaísmo de Pablo y sus colaboradores incorpora notas del universalismo y la soteriología helenísticas, nada de ello afecta el eje central de su creencia monoteísta. Pues sin importar cuánto menospreciaran los eruditos aristócratas los cultos místéricos, por ejemplo; o cuánto de monismo se incorporara a la especulación cosmológica entre los sectores letrados; o cuánto Pablo compartía, consciente o inconscientemente, ciertas nociones con aquéllos; el repudio paulino a la multitud y diversidad de seres adorados es, *per se*, de raigambre judía y abrevia de forma más o menos directa de la Torá. Precisamente es la unicidad divina la que veremos aquí ponerse en juego y levantarse como bandera frente a una tradición politeísta vigente. El conflicto se centra en la llamada “idolatría”, como nodo discursivo, la cual es atribuida a la gentilidad.

En nuestras fuentes, idolatría *es idolatría* dentro o fuera de la comunidad cristiana, sin distintas acepciones; sin embargo, la actitud frente a la gentilidad idolátrica “de fuera” no será la misma que frente a aquella que afecta a la *ekklesía* internamente. Pues fuera de la comunidad, la gentilidad, que es idólatra, puede ser más o menos ignorante, más o menos injusta, etcétera; pero a lo interno representará un conflicto de otra índole, pues traerá consigo la perversión de la fe.

Asimismo, en el imaginario paulino es estrecha la relación entre idolatría e impureza sexual como lo es en la Ley y los Profetas; véase, por poner sólo un par de casos

²¹ *Ibid.*, p. 109. Añade el catalán que sólo en la carta a los Romanos es un asunto explícito e importante, “por ser la comunidad de Roma de origen directamente pagano y muy poco relacionada con la sinagoga”. Para él, más que una empresa antidolátrica seria, Pablo estaría únicamente protegiendo su *euangelion* “reforzando las bases de la teología natural en un grupo tan insólito” en cuanto constituido casi en su totalidad por paganos que no han pasado por ser *prosélitoi* de la sinagoga, grupo al cual él mismo no había conocido personalmente.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 110.

ejemplares, la advertencia que hace *ho Kýrios* en el libro del Éxodo: es preciso cuidarse de no hacer pactos con las naciones; en cambio, es menester destruir sus altares, no sea que, cuando “se prostituyan (*ekporneúsin*) sus dioses y les ofrezcan sacrificios, alguien te invite y comas de su sacrificio, y tomes de sus hijas para tus hijos y ellas se prostituyan con sus dioses y hagan que también tus hijos se prostituyan con los dioses de ellas” (Ex 34:15-16); o el verso de Ezequiel, donde él mismo dice: “Los que de ustedes escapen me recordarán entre las naciones a donde serán llevados cautivos, porque he sufrido a causa de sus corazones adúlteros que se apartaron de mí, y a causa de sus ojos que se prostituyeron tras sus ídolos; y se aborrecerán a sí mismos por los males que han cometido, por todas sus abominaciones” (Ez 6:9).

Sin embargo, estudiaremos la idolatría independientemente de la polémica sobre la sexualidad, observando esta última como parte de la controversia con la concupiscencia y placeres mundanos. Pensamos que la primera representa un problema bisagra que necesita observarse por cuenta propia: comparte una dimensión conflictiva tanto con lo moral y su ámbito específicamente sexual, como con el ámbito teológico-político en el cual el Dios uno y único debe preponderar sobre los dioses plurales. Por tanto, en el capítulo II. 3 veremos aquellos asuntos que refieren acotadamente a la satisfacción de deseos y ambiciones físicas y del ánimo, y más específicamente aún lo que respecta a usos y costumbres del cuerpo erótico —como allá explicaremos con detalle—, pero deben tomarse estos dos capítulos como capítulos hermanos, pues su cercanía en el propio imaginario que estamos estudiando es mucho más estrecha, quizá, que la que existe entre las otras categorías que aquí se proponen como esquema de comprensión de la disidencia en el discurso paulino.

Ahora bien, debemos concentrarnos aquí en la actualización de este principio de unicidad divina por parte de Pablo más que en la historia judía. Específicamente, su actualización en la forma de una herramienta de construcción discursiva de identidades.

En el presente capítulo veremos trenzarse, así pues, dos configuraciones de identidades *otras*: la alteridad como diferencia y la alteridad como disidencia. Esto nos servirá para orientar nuestro análisis, aunque sin perder de vista que la que nos compromete es específicamente la segunda mencionada.

IDÓLATRAS (*EIDŌLŌLÁTRAI*)

Utilizamos para intitular esta sección un término que aparece únicamente en la primera epístola a los Corintios. Sólo en ésta se presenta en forma sustantiva compuesta la referencia a ciertos individuos que adoran (*latreîn*) imágenes o representaciones (*eidola*). Sin embargo, el asunto está presente en distintas cartas indisputadas,²⁴ donde se habla de “servir a los ídolos” (*eidólōn douleúein*), “comer víctimas ofrecidas a ídolos” (*eidolóthytos brôsis*) e “incurrir en idolatría” (*eidololatreía*), esta vez no describiendo a alguien personalmente sino a su praxis. Así es que, aunque la imagen de quien realiza estas prácticas está apuntalada por caudales adjetivales, no partimos todavía de adjetivos en esta sección particular. Estamos frente a un sustantivo plural mediante el que se ubica un determinado grupo de personas. Ese caudal de adjetivos que acompaña al término es el que nos interesa analizar, pero para hacerlo comenzaremos por comprender el quid del conflicto, es decir, el sujeto practicante representado en este sustantivo.

La actitud del apóstol frente a la adoración de *eidola* cambia significativamente desde la primera de las cartas paulinas hasta la última. El caso de 1Tes es representativo de una actitud no digamos “tolerante”, tampoco “respetuosa”, pero sí peculiarmente ecuánime. Pablo felicita a los de Tesalónica porque, gracias a que “se hicieron imitadores” (1:6) de él mismo y sus compañeros, se han vuelto famosos “no sólo en Macedonia y Acaya, sino en todo lugar” (1:8).

1Tes 1:9

Pues ellos mismos anuncian de qué modo nosotros entramos con ustedes y cómo se han convertido (*epestrépsate*) a Dios, de servir a ídolos (*eidólōn douleúein*) a servir al Dios vivo y verdadero. (1:9)

Tesalónica, como antes vimos, era una ciudad de carácter griego bajo soberanía romana, con una cultura helenística arraigada en el contexto urbano. *Hechos* describe que el adentramiento de Pablo en la ciudad (*cf.* capítulo I. 3) fue en el contexto de la sinagoga y que entre los primeros conversos hubo “gran multitud de griegos *sebómenoi*”, quizá incluso más que judíos, los cuales fueron solamente “algunos” (*tínes*) (Hch 17:4). Ahora bien,

²⁴ *Cf.* su forma en las deuteropaulinas. Ef 5:5: “Sabed y entendad que todo fornicario, o impuro, o codicioso, que equivale a idólatra (*ειδωλολάτρης*), no tiene parte en la herencia del reino del *christós*”. Y Col 3:5: ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία. Se retomarán estos casos en el apartado III, el cual aborda tales cartas.

eidólou douleúein aparece tan neutral, casi tan sólo descriptivo, que parece un gesto de marcar la frontera con una práctica foránea, propia de la gentilidad, es decir con una alteridad extrafronteriza y no, en absoluto, disidente. Parece una frase enunciada por quien no se siente amenazado; se enuncia el problema pasado sin temor alguno, como si francamente se lo considerara un tema superado: exactamente los “hechos lejanos” que vimos que J. Montserrat Torrents percibe.²⁵ Este “servir a los ídolos” aparece como una costumbre ajena que no contamina la *ekklesía* pues está situada más allá de los muros simbólicos que resguardan la comunidad buena y verdadera. Digamos también que aquélla no podría llamarse una perversión en términos técnicos. La práctica idólatra es de otros porque los propios la han dejado atrás, y sólo se traza la línea que no debe cruzarse. El versículo tiene el contexto de una felicitación por ser y mantenerse fieles, por lo que el énfasis está puesto precisamente en el buen comportamiento —el de imitación— y en saber guardar las líneas delimitantes con prácticas foráneas.

H. Koester ve en esta carta la expresión de la política antimperial paulina, en el mismo sentido que la comprenderán R. Horsley y otros estudiosos. Dando cuenta de que el término *parousía* aparece por vez primera y casi exclusivamente en 1 Tesalonicenses,²⁶ dando cuenta asimismo de la función política de tal lexema, como calco de la *parousía* del gran gobernante ahora dislocado para referir a Jesús; y percatándose de que el término *apantésis* (“encuentro”) de 1 Tes 4:17 tiene también un sentido político que apuntala la semántica de *parousía*;²⁷ Koester encuentra en esta epístola que Pablo atribuye a su comunidad escatológica el papel de alternativa utópica a la ideología imperante —también escatológica— de Roma.²⁸ Pablo estaría reemplazando al gran gobernante terrenal con el gran gobernante celestial, con base en la misma estructura discursiva que expresa el culto civil, es decir, calcando la estructura de poder que —según Koester, Horsley *et al.*— Pablo busca derrumbar para fundar una utópica alternativa al Imperio.

²⁵ Cf. *supra*, p. 124.

²⁶ H. Koester, “Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in 1 Thessalonians”, p. 158: el término *parousía* refiere la venida del Señor cuatro veces en 1 Tes (2:19; 3:13; 4:15; 5:23) y dos veces en 2 Tes (2:1.8); pero aparece sólo una vez en el resto de las epístolas indisputadas, a saber, 1 Cor 15:23.

²⁷ *Ibid.*, p. 160: “*Apantésis* es un término técnico que describe el encuentro formal y festivo de un rey u otro dignatario que llega de visita a una ciudad. Es el término crucial de la descripción que hace Pablo de la recepción festiva del Señor en su venida. La comunidad unificada, tanto los vivos como los muertos que resucitarán, se encontrarán con el Señor como la delegación de una ciudad va al encuentro y celebra al emperador que viene a visitar”.

²⁸ *Ibid.*, p. 166.

Si retomamos ese cariz político de la *parousía* y por tanto del *euangelíon* paulino íntegro, podría pensarse también en clave política la noción de superación de la idolatría que aparece en 1:9. Dejar atrás la adoración de los *éidola* podría tener el sentido positivo de la constitución de una comunidad en resistencia frente a lo que se presume —y se impone— como falsa salvación terrenal. En ese sentido estarían puestas las felicitaciones de Pablo a los de Tesalónica. En cualquier caso, sin duda aparece aquí como un problema superado.

Ahora bien, el asunto comienza a aparecer como conflictivo y comienza a ser enfatizado cuando la práctica en cuestión se sitúa socialmente de otra forma. Aún más, por esa nueva ubicación comienzan a ser conflictos en cuanto tales. Esto comienza a observarse en la primera epístola a los Corintios, donde dice Pablo:

Expurguen la vieja levadura para que sean una masa nueva, así como son ázimos. [...] Así que hagamos fiesta, no con levadura vieja, ni con levadura de malicia y depravación (*kakía, ponería*), sino con ázimos de pureza y de verdad (*eilikrineía, alétheia*). Les escribí en la carta que no se mezclaran con fornicarios; no absolutamente con los fornicarios de este mundo, o con los codiciosos y ladrones o idólatras (*eidololátrai*), pues entonces se verían ustedes obligados a salir de este mundo. Ahora bien, lo que les escribí fue que no se mezclaran con quien, llamándose hermano, fuese fornicario, o codicioso, o idólatra (*eidololátres*), o ultrajador, o borracho, o ladrón: con ese tal, ni comer. Pues ¿qué me va a mí en juzgar a los de fuera? ¿Acaso no es a los de dentro a los que ustedes juzgan? A los de fuera ya Dios los juzgará. Expulsen al malvado de entre ustedes (1Cor 5:7-13).

1Cor 5:7-
13

Como veremos también en la sección titulada “Fornicarios” del capítulo II. 3, donde volveremos a este mismo pasaje, se manifiesta aquí la empresa fundamental de los paulinos: distinguirse de los de fuera expurgando la contaminación desde adentro, por los de dentro. Si en la carta a Tesalónica veíamos una formación comunitaria con una frontera trazada entre los buenos creyentes y el mundo exterior, aquí la frontera ha sido franqueada.

En Corinto se debió presentar un problema que no hubo en Tesalónica. Aún más, en esta titulada “primera epístola a los Corintios” se advierte que en realidad se trata de una segunda misiva (5:9), que el problema en cuestión era viejo, ya había sido planteado a Pablo, éste ya lo había contestado en otra carta y los corintios no hicieron caso alguno. Esto explica al menos en parte el tono enfático del pasaje.

Además tenemos aquí un cambio léxico significativo: se utiliza un sustantivo compuesto, por primera vez en la literatura cristiana, para referirse a las personas que adoran *éidola*. En tanto tal, funge prácticamente como adjetivo. La consolidación del término *eidololátrai*, ¿podría tener que ver con el contexto de desobediencia en Corinto y la consecuente necesidad de definir enfáticamente a quienes se amonesta? ¿Podría tener que ver con una preocupación mayor por los sujetos practicantes y no ya por la práctica misma? Si pensamos que los adjetivos poseen como ninguna otra forma gramatical el centro de gravedad de la demarcación de las fronteras identitarias —los pronombres apuntalan, pero el mérito es de aquéllos—, en ese mismo sentido, este término compuesto que perfila y determina el actuar y el objeto directo de ese actuar bien puede estar operando adjetivamente.

Nótese que aquí, con todo, el término *eidololátrai* acompaña otro nodo de este pasaje: *pórnoi*, los fornicadores que suscitaron el enfado de Pablo en primer lugar. Esto mismo ocurre más adelante en la carta, cuando Pablo refiere a todos aquellos que no heredarán el Reino de Dios: “Ni fornicarios, ni idólatras (*eidololátrai*), ni adúlteros, ni afeminados, ni homosexuales [...]” (6:9).²⁹ Las listas de vicios y/o virtudes morales eran un lugar común en el contexto cultural de las *ekklésiai*. Cuando la piedad religiosa y la moral se unen en el imaginario grecorromano incluso en lo que respecta a la vida cotidiana, fuera del templo sagrado, es porque se comprende que dicha piedad implica no sólo el culto ritual a los dioses, sino además ser prudente, honesto, trabajador y tener las manos limpias de sangre.³⁰ Pero esta lista de vicios incluye un *éidola douleúein* que no es similar a la burla de *superstitio* con que los escritores de la alta sociedad romana, por ejemplo, repudiaban el culto sincretista. La noción de idolatría no ve acepciones; abarca a todo dios y demonio. El encono abreva del monoteísmo semítico y, si establecemos referencias literarias, de la misma Ley que Pablo rechaza.

En el Deuteronomio, este imaginario se plasma con la idea del culto a los dioses falsos que son a su vez los dioses extranjeros. El texto acota, en primer lugar, que adorar al Dios uno y único es un asunto de amor e integridad (Dt 13:3); en segundo lugar, que se debe hacer caso omiso a las sugerencias de adorar otros dioses, provengan de quien

²⁹ Volveremos a estos versículos en el capítulo II. 3.

³⁰ P. Veyne, *op. cit.*, p. 409.

provengan —los hijos, los hermanos, la esposa, “el amigo a quien amas como a tu alma”— (13:5-8); en tercer lugar, que quien escuche estas sugerencias de cualquier persona deberá matarla al instante (13:9); en cuarto lugar, que adorar a dioses extranjeros es una abominación (13:14); en quinto lugar, que si un grupo amplio de personas sugiere “Vamos y sirvamos a dioses ajenos”, es forzoso matarlos y destruir su ciudad con todo lo que hay en ella, incluyendo los muebles, el ganado y a sus habitantes (13:15-16); y por último, que, habiendo realizado tales cosas, la persona en cuestión no debe permitir contaminarse de aquel anatema, de suerte que el Señor Dios se aparte de la ira de su furor (13:17).

Subrayemos el concepto de abominación de 13:14 (*bdélygma* en LXX), núcleo de caracterización de todo acto vinculado con la impureza. Y específicamente en relación con los dioses plurales, así aparece desde 12:30-31: las costumbres religiosas de “los de fuera”, de los extranjeros, no se deben imitar ni pretender aplicar a la adoración del Dios uno y único porque son “abominaciones que el Señor aborrece”, un epíteto que se aplica generalmente a objetos contaminados o contaminantes.³¹ Volviendo ahora a ampliar nuestro marco de visión, pensemos los alcances del pasaje: muerte y destrucción. “Este texto se convierte en una siniestra justificación de la matanza como elemento de la conservación de la pureza moral” y de esa “invención monoteísta que es la pureza religiosa”, escribe B. Moore.³²

Ahora bien, Pablo desde luego no está transcribiendo la normativa veterotestamentaria: la está actualizando y la resignifica pretendiendo reformular la política teológica del texto antiguo. Si el contexto discursivo del Deuteronomio era un catálogo de normas, una legislación como tal, en la carta a los de Corinto lo que vemos, en contraste, es poesía. En primer lugar, un juego de claroscuros entre los que se encuentran más allá de las murallas, a saber, “los de este mundo” (*hoi éxo, [hoi] tou kósmou toútou*), y los de dentro, los que se llaman hermanos, los que representan la *kléisis* que divide el mundo entre buenos y malos, y los cuales dan cuerpo al pronombre que remata el pasaje (*autón*). En segundo lugar, este trazo de fronteras identitarias es planteado con una alegoría que se retomará en la literatura cristiana por venir en las controversias heresiológicas: la vieja levadura fermenta toda la masa y hay que expurgarla. Se trata de un anclaje en la vida cotidiana de

³¹ Cf. una extensa disertación sobre el punto en B. Moore, *Pureza moral y persecución en la historia*, p. 30 ss.

³² *Ibid.*, pp. 30-31.

todos y sin distinción. Adentro, pan ázimo; afuera, masa podrida. Adentro, novedad y fiesta; afuera, caducidad y tristeza. Adentro, en fin, pureza y verdad; afuera, maldad y depravación. Los “de fuera” son los *eidololátrai* pero también los fornicarios, codiciosos, borrachos, etcétera: seres podridos, caducos, tristes y malvados.

Poesía. La antigua Ley ha de encarnarse, ha de ser incorporada, en sentido fuerte, por cada individuo y así también por la *ekklésia*, que es de suyo un cuerpo. Una retórica dirigida a amonestar —por segunda ocasión— a la comunidad y enseñarle a expulsar al podrido, al que no se renueva, al triste y al malvado, a la vez que se señala en quiénes se convertirán si no hacen caso de esta advertencia. Si puede pensarse que la adoración de *eídola* tiene en este pasaje un peso fuerte, tal como parece, sería necesario matizar la percepción de J. Montserrat Torrents: el conflicto no sólo sigue presente, sino que incluso es la segunda vez que Pablo tiene que lidiar con él por medio de misivas.

En comparación con la demarcación de la frontera con la idolatría en tanto que alteridad “diferente”, añeja y por tanto ajena que se observa en 1 Tesalonicenses, aquí el problema se ha suscitado a lo interno de la comunidad y Pablo ya prefigura una alteridad disidente: estos malvados son tales porque se llamaron a sí mismos hermanos. Son los propios los que se han equivocado. Expulsarlos tiene el sentido y el peso de la disidencia: adentro de la línea fronteriza, donde la comunidad es contenida, no se puede tolerar una práctica semejante. El concepto de *limes* se ha complejizado en relación con los *eidololátrai*, pues antes eran extranjeros pero ahora son correligionarios depravados.

DÉBILES (*ASTHENEÎS*)

Todo parece indicar que los corintios enviaron a Pablo tiempo atrás una larga serie de consultas sobre diversos asuntos de la vida en la *ekklésia*, mismas que él responde entre los capítulos 7 y 15 de esta carta. Entre las preguntas formuladas, inferibles por las que parecen respuestas, está la cuestión de si se podía comer o no carne de animales sacrificados a divinidades diversas. Pablo responde: sobre las víctimas sacrificadas a los ídolos (*eidolóthytos*), “sabemos que un ídolo no es nada en el mundo y que no hay más Dios que uno solo” (1Cor 8:1.4). Puesto que hay muchos que son llamados dioses, “sea en el cielo o

1Cor 8:7

en la tierra” (8:4), pero “para nosotros” sólo hay uno, Jesús el *christós*. Sin embargo, explica el apóstol,

no en todos se halla ese conocimiento (*gnôsis*); antes algunos, por efecto del hábito del ídolo (*synethéia toû eidólou*), comen como si fuera carne sacrificada a los ídolos (*hos eidolóthyton esthíousin*) y su consciencia, puesto que es débil (*asthenés*), se contamina. (8:7)

Se presenta a continuación un planteamiento (teo)lógico interesante que tiene resonancias de la filosofía que confluyó con la religiosidad de la alta sociedad gentil. A primera vista parecería fuera de contexto, pero veremos que no lo está en absoluto. Se plantea que la debilidad de conciencia de estas personas no radica en ser idólatras, sino en creer que podrían serlo. La inmolación se plantea aquí como estéril; no existe nada con lo cual la carne se contamine porque no existe nada en tales ritos que, de hecho, pueda sacralizar o profanar dicha carne. En términos estrictos, el *sacrificio* mismo no existe si no es simbólico. O el apóstol está lidiando con sus propias creencias, o bien hay que matizar nuevamente el imaginario paulino que J. Monsterrat Torrents describía, uno en el que el mundo está plagado de *dáimones*. Ninguna de las dos opciones parece tan fácilmente descartable.

Hablando a unos ciertos “entendidos”, Pablo les recuerda que comer carne inmolada no representa problema alguno en términos generales, excepto porque se debe actuar en función del contexto en términos particulares:

Pero miren que esa libertad que se toman ustedes no venga a ser tropiezo para los débiles (*astheneîs*). Porque si alguno te viera a ti, que tienes conocimiento, en un templo idolátrico tomando parte del banquete, la conciencia de aquél (*syneídesis autuoû*), siendo él débil (*asthenés*), ¿no lo conducirá a comer de las carnes sacrificadas al ídolo (*eidolólytha esthíein*)? ¡Y se pierde el débil por tu conocimiento [...]! (8:9-11)

No todo el mundo, considera Pablo, tiene la lucidez de comprender la inexistencia de las divinidades que otros veneran, sean los vecinos, los familiares, los líderes de las asociaciones o incluso los propios amos de aquellas personas —muy probablemente a quienes se habla en estas líneas—. De tal manera, si alguien con conocimiento come carne

inmolada, se corre el riesgo de que otro menos lúcido crea que eso es correcto o que es incorrecto como si de hecho la carne hubiera sido afectada de alguna forma por el sacrificio.

La idolatría se relaciona con la debilidad en este pasaje, así pues, no de manera directa sino indirecta, no afirmativa sino negativamente: si alguien de la propia comunidad considera un peligro comer carne inmolada, lo hará porque seguirá rigiéndose por las ficciones de la idolatría, lo cual es signo de debilidad de intelección. Por ello, el apóstol exhorta aquí a no comer de esa carne y punto: “Si tal o cual manjar escandaliza a mi hermano, no comeré carne nunca jamás” (8:13).

Subrayemos que estas líneas están dirigidas a un círculo de personas muy acotado, los “entendidos”, los “creyentes ilustrados” como los llama W. Meeks,³³ seguramente los de mayor estatus socioeconómico en la *ekklesia*. Para Meeks, el sentido del pasaje 8:9-11.13, que interpela a los más adinerados, es pedirles que se resignen a no perpetuar esta costumbre para no perjudicar a la comunidad íntegra, para no confundir a quienes fácilmente se confunden,³⁴ es decir, los “débiles”.

Algunos investigadores consideraron que la división entre “débiles” y “fuertes” apuntaba a una pugna entre tradiciones: judeo-cristianos *versus* pagano-cristianos —donde los *astheneîs* son, por supuesto, los paganos—. ³⁵ Sin embargo, el conflicto detrás de esto ha de pensarse más bien como un conflicto de estatus sociales, no de facciones religiosas enfrentadas. Encarando el desequilibrio social existente en la ciudad y en la propia congregación cristiana, el tarsiota estaría exhortando a los más privilegiados a demostrar su amor a los menos privilegiados, escribe Gerd Theissen³⁶ —el paradigma de la caridad—. Además, los miembros de más estatus verían entorpecidos sus negocios y relaciones públicas si se prohibía el consumo de carne inmolada: se vinculaban cotidiana y necesariamente con todos los miembros de la alta sociedad sin importar su credo, y resultaba problemático no poder participar de banquetes donde se servía comida de todo tipo.³⁷ Las clases bajas se verían menos afectadas por tal prohibición; de hecho pocas veces

³³ W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, p. 170.

³⁴ *Cf. ibid.*, pp. 170-172.

³⁵ *Ibid.*, p. 170.

³⁶ G. Theissen, *The Religion of the Earliest Churches*, 1998, p. 69.

³⁷ W. Meeks, *op. cit.*, p. 170.

podían acceder a dicho alimento si no era en contextos litúrgicos.³⁸ Pablo estaría pidiendo a los privilegiados que renuncien a ostentarse frente a los desposeídos. Pero, consciente del problema que representaba esto para los ricos, relaja la amonestación en las líneas siguientes: “Si alguno de los infieles (*ápistoï*) los invita a comer y ustedes quieren ir, coman todo lo que se les presente, sin más averiguaciones motivadas por la conciencia”, a menos que el anfitrión explicita que se trata de animales muertos en sacrificio (10:27-28).

En suma, la calificación del “débil” en este caso específico remite a la idolatría desde un paradigma particular: por definición, débil de pensamiento es quien cree en lo inexistente. Connotativamente, el término se relaciona con la disparidad socioeconómica; debilidad va de la mano con idolatría en el contexto de la falta de “entendimiento” que a su vez está aparejada con la carencia de privilegios.

LA MESA DE LOS DEMONIOS (*TRAPÉZA DAIMONÍON*)

Como si cambiara de foro, el gesto frente a la idolatría de Pablo cambia por completo versículos más adelante. Así como se entra en comunión con la sangre y el cuerpo del *christós*, dice el apóstol, mediante el vino y el pan (10:16); y así como en Israel los que comen la carne de las víctimas entran en comunión con el altar (10:18); de esa misma forma “lo que inmolan los gentiles (*éthne*), a los demonios lo inmolan (*daimoníous thýousin*), y no a Dios. Y no quiero que ustedes entren en comunión con los demonios” (10:20). Esta vez incluso son cosas excluyentes: “No pueden participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios (*trapéza daimoníon*)” (10:21).³⁹

1Cor
10:21

Hay en esto una aparente contradicción con lo visto en la sección anterior, la perícopa que abarca 8:4-13. Pues los *éidola* representan, aquí sí, seres peligrosos en cuanto verdaderamente existentes —tal como el investigador catalán considera, según vimos—. Reducidos a la categoría de *daímones*, sí, pero realmente existentes. Gerd Theissen considera, en el mismo orden de ideas de Koester y Horsley, que esta devaluación de los dioses es asimismo la devaluación de los “enemigos” y que debe ser comprendida como

³⁸ G. Theissen, *Die Starken und Schwachen in Korinth* (1975), referido en W. Meeks, *op. cit.*, p. 169.

³⁹ Nótese la resonancia de esta idea en Mt 6:24: “Nadie puede servir a dos señores; pues, o bien odiará a uno y amará al otro, o bien se consagrará a uno y depreciará al otro”.

una confrontación del *christós* de Pablo con el culto imperial: los gentiles ahora cristianos tienen que tomar una decisión.⁴⁰

La *trapéza daimoníon* se ubica entre la perícopa de 8:4-13, donde los dioses plurales nada son, junto con una nueva llamada a la libertad de conciencia de los “ilustrados” y la inexistencia de los *eídola*: coman en la mesa de cualquiera y participen de los banquetes “sin más averiguaciones” excepto si alguno de los anfitriones anuncia que la comida procede de animales inmolados (10:28). Y no —nuevamente— porque si lo hacen dejarán de comprender su inexistencia, sino porque “ustedes” pueden estar colaborando con que aquéllos, los paganos, continúen creyendo que existe de hecho el sacrificio (10:29).

Es profunda la distancia entre el tipo de racionalidad que afirma que no existe peligro con la carne inmolada puesto que no existe ninguna entidad que de hecho la afecte para bien o para mal, y el discurso que afirma que comer en “la mesa de los demonios” es entrar en comunión con ellos. Tan es así que hay quienes han propuesto que se trata de fragmentos de cartas originalmente distintas.⁴¹ Con todo, nos parece que bien se puede explicar este giro como estrategias retórico-discursivas diferentes para destinatarios diferentes. Esto es relevante por lo que nos indicaría tanto sobre el panorama social de la *ekklésia* como sobre la postura de Pablo como *auctor* de las amonestaciones.

Parece que Pablo ha decidido cambiar no ya sólo de estilo o gestos discursivos, sino de argumentos (teo)lógicos para atender a destinatarios provenientes de diferentes sectores sociales y por ello familiarizados con diferentes paradigmas conceptuales sobre lo divino. Lo que aparenta ser una contradicción sólo lo sería observando el texto fuera de contexto; pues responde en realidad, según pensamos, a una deliberada estrategia discursiva dada la pluralidad de individuos que constituía la *ekklésia* corintia.

El efecto del argumento, considera W. Meeks, es dejar “un tanto ambigua” la línea fronteriza de la *ekklésia*.⁴² Pues por una parte el texto no desapueba el trato social con los de fuera, pero, a la vez, cualquier actividad que pueda implicar una comunión en otro contexto cultural está prohibida.⁴³ Sin embargo, debemos pensar que esa ambigüedad no sería de la parénesis íntegra, del “mensaje” apostólico en conjunto: responde a las

⁴⁰ G. Theissen, *The Religion of the Earliest Churches*, p. 50.

⁴¹ *Ibid.*, p. 170.

⁴² *Ibid.*, p. 172.

⁴³ *Ibid.*

diferentes realidades sociales a las que Pablo debe remitir y cobra sentido en función de quién escucha o lee la carta. Nada resulta ambiguo para los “ilustrados”, como si Pablo les dijera “Ustedes, que sí comprenden, colaboren siendo sensibles al contexto”. Y, sin desatender a su auditorio “no ilustrado” —el cual se confundiría según el apóstol por estas premisas y para el cual sería necesario tener ideas fijas y simples—, aparece la real existencia de los *eídola-daímones* y la real comunión en la que se entraría con ellos si se ingiriera la carne de sus sacrificios. El autor dice a sus destinatarios lo que sabe que les creará sentido partiendo de los principios de verdad y los principios morales de la congregación, no necesariamente de sus propios principios.

El sintagma *trapéza daimoníon*, así pues, apunta connotativamente a la real existencia de tales *daímones* y funge como descalificación en el contexto de su perícopa particular. Pero alejando la mirada para ver el panorama circundante, funge como contrapeso discursivo de *astheneîs*: son débiles los que incurren en idolatría por creer que es posible hacerlo, pero la mesa de los demonios es peligrosa porque *también* es posible la comunión con ellos. Sólo hay que atender al destinatario particular.

INSENSATOS Y DEMENTES (ASÝNETOS AYTÔN KARDÍA; EMORÁNTHE SAN)

Avanzamos aquí hasta la carta a los Romanos. La polémica en torno a la idolatría se ha cargado de la complejidad propia de ésta que es la última carta redactada por Pablo. La perícopa Rom 1:18-32, donde vuelven a aparecer los adoradores de ídolos, se caracteriza por su densidad; en catorce versículos, Pablo condensa y vincula diferentes tipos de conflictos llevándolos a encarnar un solo *tipo* de sujeto atacado. El nivel de síntesis es extremo. Nosotros hemos fragmentado el texto para analizar cada conflicto en un capítulo diferente según la propuesta metodológica del presente trabajo, buscando observar cada categoría o fórmula de configuración identitaria en un camino propio —el camino que, precisamente, se traza en cada capítulo y cada sección independiente—.

Así pues, aquí observaremos únicamente la primera mitad de la perícopa, es decir ocho versículos (1:18-25), como contexto de los cuatro versículos particulares que nos ocupan (1:21-23.25). Dada su complejidad y para facilitar el seguimiento del estudio, esta

Rom 1:21- 23.25

vez la citamos en ambas lenguas. Cuando volvamos a analizar este pasaje en el capítulo II. 3, la citaremos nuevamente pero íntegra, intentando también facilitar la lectura.

¹⁸ Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ Θεοῦ ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, ¹⁹ διότι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ Θεὸς γὰρ ἀπὸ αὐτοῖς ἐφανερώσεν. ²⁰ τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους· ²¹ διότι γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠυχαρίστησαν, ἀλλὰ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδιά. ²² φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν, ²³ καὶ ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν. ²⁴ Διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς, ²⁵ οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει, καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τὴν κτίσει παρὰ τὸν Κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

¹⁸ Se revela, en efecto, la ira de Dios desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que restringen la verdad en su injusticia, ¹⁹ pues lo que se conoce de Dios, es evidente para ellos, pues Dios se lo manifestó. ²⁰ Pues lo que es invisible de él es perceptible por la creación del mundo, inteligible para los seres creados: tanto su poder eterno como su divinidad, de modo que son éstos imperdonables: ²¹ porque conociendo a Dios no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias, sino que **se desvanecieron en sus razonamientos y se entenebreció su insensato corazón.** ²² **Declarándose sabios se hicieron dementes,** ²³ **y transformaron la gloria del Dios incorruptible en un simulacro de imagen de hombre corruptible, y de aves, y de cuadrúpedos, y de serpientes.** ²⁴ Por lo cual los entregó Dios a las concupiscencias de sus corazones en pos de la inmundicia de deshonrar entre sí sus cuerpos, ²⁵ **y trocaron la verdad de Dios con la mentira, y adoraron y sirvieron a creaturas antes que al Creador,** el cual es bendito por los siglos. Amén.

Los atacados en este pasaje, quienes transforman la gloria de Dios adorando imágenes de hombres y animales, no sólo alardean de ser sabios —*cf.* capítulo II. 4—, sino que además se dejan llevar por la concupiscencia deshonrando mutuamente sus cuerpos —*cf.* capítulo II. 3—. Frente a esta complejidad, partamos de algunos entendidos: en primer lugar, no estamos frente a sujetos distintos, sino a prácticas distintas atribuidas a un mismo grupo de

sujetos según el autor. En segundo lugar, las prácticas en cuestión y los sujetos practicantes están suscritos a un mismo ámbito que los determina, a saber, la injusticia (*adikía*, 1:18). En tercer lugar, el caudal de calificativos con que se configura discursivamente a estas personas aplicará a todos por igual, o casi por igual: quien alardea de ser sabio, quien habita la inmundicia de la concupiscencia y quien adora ídolos, que resulta ser el mismo sujeto, será objeto de todas las descalificaciones con las que está tejida la perícopa, así que la disgregación de fórmulas adjetivales y prácticas es producto de nuestros intereses teóricos y metodológicos —procuraremos retejer el discurso y el sentido al final del capítulo para comprender la síntesis paulina—. Por motivo de lo anterior, la fórmula descalificativa que hemos escogido para analizar en cada sección y cada capítulo responde a la disposición sintáctica y al peso léxico y semántico en cada caso; en otras palabras, todos los calificativos de este pasaje afectan conceptualmente más o menos por igual a todos los tipos de prácticas allí expuestas, pero con pesos discursivos diferentes.

Hemos titulado esta sección “Insensatos y dementes (*asýnetos autôn kardía; emoránthesan*)” con un par de adjetivos españoles que en griego no aparecen como tales o bien no remiten a personas, por la siguiente razón: del fragmento textual que estamos analizando aquí, en nuestra opinión el nodo descalificativo radica en la insensatez y la demencia, dos aspectos tenuemente distintos de un mismo agravio. Pues en 1:21, el desvanecerse (*mataiío*) en los propios razonamientos apunta a un problema de racionalidades enfrentadas y, por su parte, el carácter tenebroso del corazón es sólo un apoyo retórico para consolidar la imagen de un corazón insensato (*asýnetos*), en una sinécdoque inductiva que remite a la insensatez de los individuos. De tal suerte, es el adjetivo *asýnetos* el centro de gravedad de estas líneas. En 1:22-23, el transformar la gloria de Dios es una consecuencia del hacerse dementes (*moráino*), por lo que es esta acusación la que tiene el centro de gravedad en este caso y funciona asimismo calificativamente, por lo que podemos nosotros analizar su dimensión efectual en términos calificativos.

Comencemos por apuntar que no estaríamos frente al panorama que propone J. Montserrat Torrents, donde la idolatría ya sería un problema superado. El que la sección central del texto esté redactada en tiempo pasado podría ser una razón para afirmar que Pablo se remite al tema de la idolatría sin miedos actuales, sólo aprovechando la ocasión, “pensando seguramente que no estaría de más reforzar las bases de la teología natural”,

dice Montserrat Torrents, para un grupo casi por completo de gentiles y además desconocido por él personalmente.⁴⁴ Sin embargo, esto perdería de vista el tiempo presente que abraza a dicha sección textual. Además, veremos en el siguiente capítulo que existen asuntos referidos en la carta a los Romanos que no aparecen en ninguna otra, por ejemplo el homoerotismo femenino, y hay asimismo membretes exclusivos de la carta, *hápax legómena*, que nos permiten pensar que Pablo está atendiendo problemas presentes, de los cuales ha tenido noticia y ahora se dedica a confrontar.

Las personas atacadas aquí son gentiles y se comprenden asimismo en el ámbito de la gentilidad las prácticas condenadas. Pero el juego de tiempos verbales podría apuntar no sólo a que el conflicto es actual, sino también a que Pablo refiere dos tipos de personas diferentes aprovechando el mismo rumbo discursivo: por un lado, los habitantes de Roma en general, gentiles externos a la *ekklesía* pero contemporáneos a la misma —familiares, vecinos, colaboradores, por qué no la ciudad íntegra como símbolo—, dados los verbos y participios presentes que fungen como abrazaderas del pasaje (1:18.20 y 1:32); y, por otro lado, los propios miembros de la *ekklesía* en su vida anterior a la conversión, dados los aoristos del cuerpo central del pasaje. Haciendo una espiral temporal, Pablo parece servirse también de estas referencias pretéritas para advertirles qué será de ellos si se confunden y vuelven a sus costumbres antiguas. Con todo, aunque se aluda a la gentilidad foránea, la carta está dirigida a la congregación de cristianos. Al referir personas de fuera no se las está teniendo como destinatarias del mensaje; se trata, en cambio, de un *exemplum* para los ya congregados.

El quid del pasaje es la alteración o transformación que estos sujetos realizaron de la *doxa* (1:21-23) y la *alétheia* (1:25) de Dios adorando simulacros de imágenes de seres vivos —Pablo no atribuye un carácter de existencia real o un poder realmente suprahumano a tales entidades, como no ocurría tampoco en 1Cor 8—. El tarsiota habla no sólo de una verdad cognoscible —la de los atributos de Dios—, sino además del modo como ésta es transformada en la confección de la mentira. El problema comienza por ser epistémico y los calificativos de estos sujetos comienzan a lanzarse como una incapacidad de colegir.

Mark Given ha hecho un ejercicio de comparación entre este mismo pasaje paulino y el *Fedón*, comparando la forma como Pablo imputa cargos a los idólatras y la forma

⁴⁴ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 109.

platónico-socrática de cuestionar a los sofistas.⁴⁵ Según Sócrates, los *antilogikoi* “confunden la fuente” con lo que de ella deriva y se equivocan al intentar “descubrir cualquiera de estas realidades”.⁴⁶ En Pablo, los idólatras confundieron, permutaron, alteraron (*metéllaxan*) la verdad, adoraron a las creaturas antes que al creador (1:25) y, tal como los sofistas, creyeron comprender pero en realidad no comprendieron nada (1:22). Desde esta perspectiva, se trata de un conflicto epistemológico que deviene ético. “Pablo, como Sócrates, considera que tanto sus enemigos como los potenciales conversos están en un estado de ignorancia cargado de engaño”,⁴⁷ comprendiendo la ignorancia como un estado de “engaño diabólico: el dios de este siglo —el simulacro, el ídolo— cegó la inteligencia de los incrédulos”.⁴⁸ Esta lectura comparada entre el Sócrates que increpa la sofística y Pablo nos gusta no para comenzar un nuevo excursus sobre Platón, sino únicamente como forma de observar desde otra perspectiva el conflicto paulino desde el cual se arrojan las primeras descalificaciones de este pasaje: se desvanecieron en *dialogismoí* y su insensato corazón fue entenebrecido (1:21).

Hay una relación estrecha entre el error intelectual y el error moral; y será una relación causal y necesaria. El acto de injusticia cometido por estas personas es, así como lo demuestra Given, un crimen epistémico-moral. Estos seres restringen la verdad, la retienen, la reprimen, y luego la confunden. ¿Cuál verdad? Los atributos de Dios, que se evidencian en la creación del mundo (1:20a), evidencia que ha de tener lugar nada menos que en la inteligencia (1:20b). Con esto Pablo logra dar por sentado —elaborar un *a priori*— que ese su Dios fue conocido por todos y por cualquiera desde siempre; por ello, no adorarlo tuvo que ser una decisión deliberada más que un accidente; por ello, es un acto de injusticia.

Pero se ha descrito, además, el *modus operandi* de estos criminales. Una vez que conocieron a Dios pero decidieron no glorificarlo, según entiende Pablo (1:20-21a), se dedicaron a razonar: se abocaron a sus *dialogismoí*, *cogitationes* en NV. Consideraron haber hallado algo de conocimiento (1:22) y procedieron entonces a trocar, cambiar la

⁴⁵ M. Given, *Paul's True Rhetoric*, p. 33.

⁴⁶ *Fedón*, 101e; referido en *ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 34. Given retoma 2Cor 4:4 y lo compara con Rom 1:23, para encontrar que el conflicto radica en que las personas increpadas son, para el apóstol, víctimas de un “*engaño activo* perpetrado por un poder que opera en este mundo” (cursivas del original), es decir un poder real y no ya ficcional como el que vimos en 1Cor 8:7, donde los débiles (*astheneís*) pueden llegar a creer que los ídolos tienen poder porque no comprenden que no existen.

⁴⁸ *Ibid.*

gloria de Dios (*dóxa Theoû*) con un simulacro (1:23); permutaron la *alétheia* por una mentira (1:25). Esto es expuesto por Pablo como prueba de su caso judicial, el cual se edifica sobre la noción de inteligencia (*nooúmena kathorâtai*) como la intelección de su Dios y de los atributos de su Dios, aunque lo que consigue, en términos efectuales, es conformar una subjetividad del desastre: el que piensa (erróneamente), pierde.

Un caudal de calificativos apuntala el argumento. La inteligencia de estos sujetos logró percibir dichos atributos, pero eligieron no glorificarle, y por eso son imperdonables o indefendibles (*anapologétoi*). Entonces perdieron toda inteligencia. Hundidos en *dialogismoí*, se desvanecieron como el vapor, se volvieron infirmes e informes —¿no son los *dialogismoí* los que pueden ser infirmes e informes como el vapor?—. Estúpidos, insensatos, incapaces de colegir, se llenaron de oscuridad. Creyeron que algo habían comprendido, creyeron ser sabios, pero en realidad se volvieron dementes. Este río de gran afluente adjetival tiene un curso milimétricamente calibrado, evidencia del dominio retórico de Pablo. Y el curso se dirige hacia esa práctica que antes se ubicaba lejos, por fuera del “nosotros” —recuérdese la forma como apareció en 1 Tesalonicenses—, pero ahora se configura como una acción deliberada de transformación de lo que es verdadero, es decir, en términos técnicos, una per-versión. No hay camino libre para que los criminales huyan: su insensatez y demencia son plenas y absolutas.

Así arremete el paulinismo contra la tradición religiosa helenista estructuralmente politeísta, la cual en este punto parece no concebirse como una alteridad extramuros sino como un enemigo en casa, una alteridad potencialmente *disidente*. Pero al mismo tiempo, el discurso entra en resonancia con cierta ideología filosófico-religiosa también helenista, la monista, la aristócrata, desde la cual ciertas prácticas culturales eran tenidas, según vimos, como *superstitio*. Con todo, el suelo del que surge el texto, por evidencias internas y por su propia y explícita bandera, es la reflexión judía.

Como se vio en el capítulo I. 3, la carta a los Romanos está dirigida a un público predominantemente gentil. Aun si había judíos en la *ekklésia* romana, Pablo identifica a sus oyentes como gentiles.⁴⁹ Sin embargo, “los miembros de la audiencia [según su codificación discursiva] demuestran claramente una familiaridad con el judaísmo”, opina

⁴⁹ Cf. al respecto el estudio de A. A. Das, “The Gentile-Encoded Audience of Romans: The Church outside the Synagogue”.

A. A. Das.⁵⁰ Esta toma de conciencia de la fe judía “sólo tiene sentido si el joven movimiento cristiano en Roma tuvo su origen en contacto con las sinagogas”, pero también sólo si hubiera habido una separación entre la congregación cristiana y dicha asamblea judía con el correr de los años. Así, Pablo estaría intentando evitar que los *éthne* de la capital del Imperio perdieran contacto “con las raíces judías vitales de su fe”.⁵¹ Esa reactivación de Israel, esa reactivación de la columna vertebral unicista divina del judaísmo, aquí reivindicada en contra del politeísmo, se efectúa desde el espíritu profético. Nunca trae Pablo a colación el Levítico o el Deuteronomio como argumento *ad auctoritatem* en referencias literales. Sin embargo, como vimos, el repudio al politeísmo está explícitamente en la Ley. “Los gentiles creyentes en Cristo de la capital del Imperio pueden estar reuniéndose por separado de los judíos para la adoración de Jesús, pero la adoración de Jesús no puede ser separada de los privilegios históricos y el patrimonio de Israel”, explica A. A. Das.⁵²

Acerca del “por esto” que sigue en 1:26, que introduce el asunto de las “pasiones afrentosas” y que abre todo un nuevo espacio de conflictos, hablaremos en el siguiente capítulo.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 30.

⁵² *Ibid.*, p. 45.

II. 3

Concupiscencia y placeres mundanos

Una mujer judía, noble y de tez oscura, está de pie escuchando con atención la carta de Pablo de Tarso que está siendo leída en voz alta por primera vez en una iglesia doméstica romana. Cuando oye hablar de los varones que se inflaman de pasión uno por el otro, ella piensa en el Levítico, un texto que ha oído leer en voz alta en la sinagoga incontables veces desde que era niña. Un anciano ciego que ha adorado a muchos dioses en su vida está sentado en un banco a unos pocos pies de distancia y presta la misma atención a la lectura. Por un momento su mente se distrae en los días de su juventud, cuando, siendo esclavo, leía en voz alta un libro a su amo, un abogado romano; lo que recuerda haber leído es una discusión estoica sobre el derecho natural. Su mujer, de unos cincuenta años, se esfuerza por mantenerse despierta agachada en la esquina [...]. Al oír las palabras “relaciones innaturales”, su cabeza se levanta. Podrá ser analfabeta, pero entiende la naturaleza humana, y ella ha visto de todo en su puesto de comida. Dos mujeres jóvenes habían llegado ese día a su tienda, abrazadas. Cuando se fueron, uno de sus clientes habituales, ya un poco borracho para el mediodía, había murmurado en voz alta: “Esas chicas deberían casarse y estar embarazadas. ¿Por qué no las casan sus padres? No es natural. ¡La cosas que se ven estos días!” [...]. La tabernera, con el rostro rojo y arrugado, lo había interrumpido: “¿Y a usted qué le importa? No es lo que usted piensa. Esas chicas son piadosas. ¿Quiere que le traiga más salsa de pescado?” La tabernera reconoce a las chicas como vírgenes y, tal como ella, seguidoras de Cristo. [...] Los primeros oyentes de la carta de Pablo a los Romanos participaban de la misma cultura que él, y muchos podían reconocer las alusiones que hacía.¹

Un eje rector del paulinismo es su moral. Las fronteras sociales de las *ekklesíai* que estamos observando no coinciden con mucho más que los límites que fueron puestos en las prácticas, usos y costumbres comunes y cotidianas, si bien orientados dichos límites por otros de otra índole: qué es posible hacer y qué no; qué es lo bueno y qué es lo malo; qué

¹ B. Brooten, *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, pp. 300-301.

actos trascienden al individuo para afectar el bien común; qué actos trascienden al individuo para afectar al mismísimo Dios.

Esta moralidad no es por completo una novedad. Sin duda elaboró una nueva geografía del bien y del mal, así como una nueva forma de comprender el actuar humano en el mundo, pero se produjo en la recombinación y resignificación de valores, discursos y signos ideológicos existentes. La categoría de concupiscencia y placeres mundanos que se propone aquí como eje de conflicto respecto de la disidencia en el discurso paulino, remite a las ambiciones y pasiones del cuerpo y de la mente. Rápidamente se ve la relación que esto tiene no sólo con la propia tradición bíblica, sino con la tradición filosófica y religiosa grecorromana, lo que B. Brooten reconstruye bellamente en el fragmento antes citado. Tal como vimos en el capítulo anterior, donde nos concentramos en el aspecto de unicidad vs. pluralidad divina, los valores morales que Pablo pondrá sobre la mesa abrevan no de una sola tradición, sino de una confluencia helenística de tradiciones.

La normativa sobre la conducta moral en las cartas paulinas se define no sólo por la anulación de la idolatría que vimos en el capítulo anterior,² sino por la condena a un conjunto de prácticas comunes y cotidianas que se vinculan con ambiciones y pasiones del cuerpo y de la mente en aspectos que rebasan o pueden rebasar la lógica de unicidad vs. pluralidad divina, y que remiten acotadamente a ambiciones materiales, “vicios” de la mente y satisfacciones del cuerpo, a saber: a) la ambición de tipo monetaria, que aparece adjetivamente apelando a los “avaros” (1Cor 5:11, 6:10) o quienes están “repletos de toda avaricia” (Rom 1:29), en la cual podría incluirse también, como su hipérbole, la condena a los llamados “ladrones” (1Cor 5:11, 6:10); b) las apetencias culinarias, que aparecen adjetivamente en relación con los “borrachos” (1Cor 5:11, 6:10) y a quienes tienen por

² Recordando lo que apuntamos en el capítulo anterior sobre la estrecha relación que existe en el judaísmo entre placeres del cuerpo e idolatría, ya mencionábamos que hemos comprendido estos dos aspectos como categóricamente diferentes a pesar de que están estrechamente vinculados. Esta diferenciación responde a nuestra esquematización e inquietudes analíticas, intentando hallar prácticas, usos y costumbres que remitan directamente —en función de nuestra limitada noción de lo “directo”, que comienza por ser discursivo-textual— a la satisfacción de deseos físicos y de la mente. Puede considerarse aun con esto que la adoración de *ídola* debe entrar en este rubro, o, como apunta J. Marchal, que la idolatría en Pablo es la causal de la irregularidad sexual (“Improper Relations within Pauline Letters”, en *Studying Paul's Letters*, p. 216), pero aquí proponemos (*cf.* cap. I. 1) aceptar esta categorización y diferenciación como *temporalmente útil* y pensar los capítulos II. 2 y II. 3 como capítulos hermanos, más estrechamente vinculados entre sí que lo que de suyo lo están los cinco capítulos que componen el cuerpo central del presente apartado. De tal modo, aquí observaremos el vínculo entre idolatría y placeres sexuales, pero comprendido como *aspecto*, es decir, secundariamente.

dios a su propio estómago (Flp 3:19); c) aquellas actitudes del ánimo que se implican en dinámicas micro-sociales y que dan pie a calificativos como “violentos”, “desamorados”, “envidiosos” o “chismosos” (Rom 1:29.31), entre otros; y por último, d) el deseo sexual y todas aquellas prácticas eróticas que no responden al “uso natural del cuerpo”.

En el presente trabajo, por los límites que se han debido poner a su extensión, de esos cuatro ámbitos únicamente abordaremos el conflicto en torno a la sexualidad, tratándose de un aspecto de especial interés en la configuración paulina de la disidencia. No hemos señalado referencias textuales o ejemplos en el inciso “d” precisamente porque ellos conforman el presente capítulo. En el apéndice 3, al final de la tesis, se pueden consultar los diferentes membretes que se relacionan con el resto de prácticas vinculadas con la concupiscencia según los hemos rastreado en las fuentes no sólo paulinas sino deuteropaulinas y pastorales. Así pues, la categoría de concupiscencia y placeres mundanos se presenta en plural, comprendiendo que no sólo la sexualidad la constituye, aunque en este espacio abordaremos únicamente este aspecto.³

Los flujos de ideas que convergen en las cartas paulinas son múltiples, como hemos visto. Las notas básicas de la moral paulina son judío-helenísticas y, en cuanto tales, están influidas por la también helenística filosofía grecorromana. Así, cuando Pablo retoma la Ley, la resitúa y la recompone. Pero además, si seguimos la perspectiva analítica de R. Horsley, D. Georgi, H. Koester *et al.*, dicha moral judío-helenística paulina está atrayendo el propio sistema moral romano para, entonces, emplearlo como bandera de lucha en contra del mismo: el sistema imperial está siendo confrontado desde su propio discurso de virtud y honor, planteándose el camino paulino como una alternativa de hecho a Roma y su imperio —a lo cual volveremos en nuestro análisis adjetival propiamente dicho—.

En lo que respecta a la moral sexual específicamente, se halla en el Levítico la noticia de que todo acto impuro es propio de *otros*, los de fuera. No se habrá de actuar como hacen en Egipto ni como hacen en Canaan, sino según “mis estatutos y mis leyes”, dice *ho Kýrios* (Lev 18:3-5). Estos estatutos y leyes proscriben observar cuerpos desnudos, especialmente los femeninos pero también los masculinos (18:6-17); acostarse con una mujer durante su

³ El término “concupiscencia” proviene del propio Pablo: *epithymía*, el cual observaremos en el presente capítulo. La noción de “placeres mundanos” es nuestra. Pretendemos englobar con ella todas las prácticas antes dichas y, en tanto síntesis, es nuestra propuesta de categorización del conflicto que se remite específicamente a los placeres materiales y la satisfacción del cuerpo.

periodo menstrual (18:19); ofrecer un hijo propio en sacrificio a Moloc (18:21); acostarse con un varón “como quien se acuesta con una mujer” (18:22) —a lo cual volveremos en nuestro análisis—; y mantener relaciones sexuales con animales (18:23), entre otras cosas; y debe el pueblo judío abstenerse de todo ello porque “por todas esas cosas se han contaminado las naciones” (*tà éthne* en LXX, 18:24). Ya desde el mandato de ser prolíficos y multiplicarse (Gn 1:28), las relaciones sexuales están para procrear; pero en el periodo helenístico, observa P. Sacchi, crece en el judaísmo aún más la preocupación por las prácticas sexuales, estrechándose la relación entre injusticia y *porneía* (traducible como “prostitución”, “fornicación” o cualquier tipo de práctica sexual considerada ilícita), así como la relación entre placer e impureza.⁴

En el libro de los Jubileos se lee: “No hay pecado más grande que el de la fornicación” (33:20). Esta afirmación, que [...] muestra una sensibilidad moral distinta a la hebrea clásica, se remonta al siglo II a.C., probablemente hacia finales del mismo. Pero quizá esté ya documentada de algún modo en la tradición hebrea que subyace al texto de los LXX: en la serie de los tres grandes mandamientos referentes al prójimo no tenemos en primer lugar “no matar”, sino “no cometer adulterio” tanto en el decálogo del Éxodo como en el del Deuteronomio. Algo ha cambiado en el sistema de valores. La ofensa más grande que puede hacerse al prójimo parece estar relacionada con su mujer más que con su propia vida.⁵

Este código de conducta subyace en el supuesto acuerdo que, según Hechos, tuvo lugar en Jerusalén entre Pablo y los apóstoles en relación con predicar entre los gentiles al menos cuatro mandatos: abstenerse de lo inmolado a los ídolos, de la sangre, de lo estrangulado y de la fornicación (*porneía*) (Hch 15:20, 21:25; cf. Lev 18). Aun si dudamos de la absoluta veracidad del relato de Hechos, es evidente que Pablo actuó de forma consecuente con ese entendido, hayan enunciado o no los participantes de la reunión lo que Lucas describe.

Pero esta inquietud es también la de Filón, el judío alejandrino que dio un vuelco a la tradición bíblica leyéndola en clave alegórica, filosófica, griega. No es tan relevante si Pablo leyó o escuchó hablar de Filón —lo cual es improbable— como el hecho de que estos dos autores comparten aspectos de un mismo universo de ideas. Para Filón, “el verdadero

⁴ P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 491.

⁵ *Ibid.*, p. 489.

ingreso de un hombre en el Israel espiritual tenía lugar con su conversión a la virtud. Todo el tratado *De Migratione* —dice J. Montserrat Torrents— es una exhortación a la conversión”, una conversión sin mediaciones litúrgicas o sociales: “todo hombre virtuoso pertenecía al Israel de Dios, fuera o no consciente de ello”.⁶ Desde semejante horizonte, lo que Filón concibe en relación con los asuntos del cuerpo importa mucho en cuanto da cuenta del imaginario sincrético del que estamos hablando. La relación entre cuerpo y alma —o “mente”— es para Filón una relación agónica.⁷ Es necesario cultivar el alma —o “mente”— para vencer las pasiones del cuerpo, que son un mal y conducen a la muerte.

La filosofía romana del periodo helenístico apuntaba hacia lugares similares. Intelectuales como Séneca y Musonio Rufo dieron cuerpo a una filosofía preocupada por normar las prácticas comunes y cotidianas, y, en ellas, las prácticas sexuales correctas e incorrectas; todo en términos de la armonía y equilibrio del cosmos. Este estoicismo abanderaba ideas —algunas de raigambre aristotélica— como que la filosofía está para entrenar la nobleza del carácter;⁸ que esa nobleza de carácter implica una rectitud moral cuyas raíces están en la propia naturaleza;⁹ que tal naturaleza orilla lo propiamente humano hacia la bondad, por lo que aquello que es *contra naturam* conduce a la maldad;¹⁰ que el control de las pasiones eróticas es camino para la vida virtuosa, pues dichas pasiones esclavizan, y la esclavitud es precisamente lo contrario de la virtud; que el matrimonio monógamo es la condición de posibilidad de semejante control, y por tanto de una sociedad justa;¹¹ y consecuentemente que, en el contexto de dicho matrimonio, las relaciones sexuales deben estar dirigidas hacia la procreación y no hacia el placer;¹² por poner algunos

⁶ J. Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana*, p. 73.

⁷ Filón, *Legum allegoriae*, 3, 69.

⁸ Mus. Ruf., 4.48.25-6, referido en R. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism*, p. 43.

⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰ Séneca, *Ep. Mor.*, CII 18.

¹¹ Mus. Ruf., 14.92.9-17, referido en *ibid.*, p. 47.

¹² *Id.*

ejemplos. La mayoría de los miembros del movimiento crístico paulino en el siglo I habrían estado por lo menos familiarizados con estos valores.¹³

Esto nos habla del “espíritu de la época” en que fueron elaboradas y recibidas nuestras fuentes: el horizonte en que se encuentra el acto comunicativo que nos ocupa. Recapitulando, las prácticas sexuales tenidas como inmorales son siempre de los enemigos; dichas prácticas están asociadas con un atentado al “uso natural” del cuerpo; y el deseo sexual está asociado con la esclavitud.

Sin embargo, existe un paradigma particular de la moral sexual cuando se la piensa en términos sexo-genéricos: en el trasfondo de la cultura mediterránea antigua existe una matriz compuesta por los binomios actividad-pasividad, dominación-sumisión y superioridad social-inferioridad social, que da la pauta para la comprensión del sexo, el género, el poder y, consecuentemente, las prácticas eróticas.¹⁴ Si bien nos ocupa el contexto de interrelación de las culturas grecorromana y judía, por supuesto que, en lo que a la tradición filosófica respecta, esto ya está planteado por lo menos desde Aristóteles: “El macho es por naturaleza superior y la hembra inferior; uno gobierna y la otra es gobernada; este principio de necesidad se extiende a toda la humanidad”, dice el estagirita.¹⁵ Tal matriz subyacente se expresará en diferentes modos y con diferentes acentos.

En el presente capítulo veremos cómo todas las nociones vistas están poniéndose en juego en la configuración de la moral cristiana o proto-cristiana de Pablo, ahí donde se configura discursivamente una identidad presuntamente disidente en función de determinadas prácticas, usos y costumbres sexuales. A partir del rastreo adjetival de los diferentes sujetos que son blanco del ataque paulino, veremos la noción de perversidad en términos del cuerpo erótico.

¹³ Cf. *ibid.*, p. 85: “Fueran conscientes de ello o no, la enseñanza moral del estoicismo romano habría tenido lugar en sus marcos de referencia, siendo la enseñanza filosófica más prominente de la urbe. La asunción común de que las clases más bajas estaban casi totalmente aisladas de las clases altas, físicamente y en otros sentidos, se basa en gran medida en retroyecciones [modernas] [...]. Muchos creyentes en Cristo de las clases bajas habrían sido expuestos a la enseñanza moral estoica de una manera u otra. Además, una pequeña pero influyente minoría habría sido educada de tal forma que reconocía la enseñanza estoica como tal, y muy bien pudo haber llevado su conocimiento del estoicismo hacia otros creyentes, incluidos los de las clases más bajas”.

¹⁴ Cf. Knust, J. W., “Paul and the Politics of Virtue and Vice”, p. 164.

¹⁵ *Pol.*, 1254b13-15.

FORNICARIOS (*PÓRNOI*)

Como en el caso de los *eidololátrai* del capítulo anterior, comenzamos por ubicar un sujeto plural que es representado no adjetivamente sino sustantivamente. Aunque nuestro objeto principal de estudio son las fórmulas adjetivales, también en esta ocasión nos extenderemos un poco más y veremos un grupo de sustantivos como plataforma de la cual partir hacia el análisis adjetival posterior. Se trata de “fornicación” (*porneía*) y quienes la realizan, los “fornicarios” (*pórnoi*), término este último que es adjetivo en español pero no en griego. Se trata de una de las nociones más importantes en las fuentes paulinas no sólo por su frecuencia —en diferentes formas gramaticales—, sino por el peso conceptual que tiene. Este primer término de nuestro análisis, así pues, en principio no se supone que califica a un individuo o grupo de individuos, sino únicamente que refiere una determinada práctica existente; aunque veremos que habrá excepciones.

Pórnoi aparece por primera vez en 1Corintios; *porneía* aparece desde nuestra fuente más temprana, 1Tesalonicenses. Comenzaremos, pues, por abordar la noción de *porneía* en la fuente más antigua para poder comprender mejor las implicaciones del término *pórnoi* en su primera aparición de 1Cor 5:9.

1Tes 4:1-18 plantea una serie de conductas que los miembros de la *ekklesía* han de implementar en aras de “agradar a Dios”. Tienen que ver con la caridad, la laboriosidad y, precisamente, con la conducta sexual que conduce a la santificación:

1Tes 4:3-8

Porque ésta es la voluntad de Dios, la santificación de ustedes (*hagiasmós hymón*): que se abstengan de la fornicación (*pornéia*), que sepa cada uno de ustedes poseer su propio vaso (*skeûos*) en santificación (*hagiasmós*) y honor (*timé*), no con pasión de concupiscencia (*en páthei epithymías*), como esos gentiles que no conocen a Dios. Que en este punto nadie, con violencia o engaño, haga injuria a su hermano [...]. Que no nos llamó Dios para la impureza (*akatharsía*), sino para vivir en santidad. Así que quien esto reprueba, no reprueba a un hombre, sino a Dios. (4:3-8)

Se presenta de este modo el sentido general de la moral sexual paulina, que es el vuelco pragmático del trazado epistémico de un discurso que, si bien fisura los discursos existentes, abreva de estos mismos. W. Meeks advierte que el sistema moral-teológico paulino que se presenta aquí es una formulación parenética típica paleocristiana, que se

halla en forma similar en otros textos¹⁶ y que se presenta como *la* tradición: eran parte de la instrucción catequética básica que los nuevos cristianos recibían antes o después del bautismo.¹⁷ Tal “tradición” surge en la sinagoga de la diáspora y así se explica el versículo 4:5 que se deslinda de “los gentiles que no conocen a Dios”, a los cuales volveremos en breve.

Es el caso —como ya nos hemos encontrado y seguiremos encontrando eventualmente— de un término que juzga sin tener la forma gramatical que por sí sola constituye juicios. La función discursiva de *porneía* es calificativa desde su solo referir aun sin ser adjetivo. El término proviene de *pórne* que proviene a su vez del verbo *pérnimi*, “exportar un producto para su venta”.¹⁸ *Pórne* significó, en Homero, mujer cautiva tenida para la [exportación y] venta,¹⁹ pero tomó un referente sexual muy pronto: mujer cautiva tenida para la venta sexual, esto es, mujer esclava que *es* prostituida. Este matiz en la voz verbal es importante porque no siempre fue tenido en cuenta en la Antigüedad. El sentido cabal de *pórne* que conocemos, el de “prostituta” a secas, refiere a la mujer que intercambia sexo por dinero ya sea porque es prostituida o porque *se* prostituye, sin distinguir de una acción deliberada de una acción forzada. *Porneía* es, pues, la acción que realiza dicha *pórne* o la de quien entra en relación con ella —o también “con él”, pues eventualmente el término se utiliza también para varones—. *Porneía* apunta, pues, en primer lugar al intercambio monetario por sexo, comprendido desde el paradigma que advierte que son los esclavos quienes recurren a tal práctica, ya sea porque son forzados a ello o sea porque es su cuerpo lo único que poseen para obtener el sustento, y lo hacen alevosamente.

Existe un caso en la literatura griega, hasta donde conocemos, en que el sustantivo no sólo no aparece en un contexto de censura, sino que no tiene ningún sesgo moral: en el *Corpus Hippocraticum*, *Epidemiarum* VII §122, se lee que “la *porneía* libre es remedio para la disentería”, sin más al respecto,²⁰ pero es una excepción. Pues el término mantuvo por lo general el sentido de “relación sexual ilícita”²¹ como variante del sentido mercantil. El significado de “lo ilícito”, sin embargo, se constituyó a modo en función de cada

¹⁶ A saber, 1Cor, Gal; Col, Ef; Hch. Más sobre ello, cf. W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, p. 173.

¹⁷ *Ibid.*, p. 168.

¹⁸ Frisk; Danker [B]; LSJ.

¹⁹ Danker [B].

²⁰ “Πορνείη ἄχρωμος δυσεντερίης ἄκος”.

²¹ Danker [B].

contexto cultural particular. La prostitución entraba en el margen del deshonor, por supuesto, pero lo ilícito abarcó toda una diversidad de cosas. De esta forma lo podemos ver como un descalificativo por sí solo y asimismo como un significante vulnerable de ser cargado de significado en función de cada necesidad discursiva particular. Por ejemplo: en su aparición en LXX, en el libro de Oseas,²² claramente refiere una abominación y un tormento para el dios de los judíos, pero no está claro el significado preciso del término: mientras que puede remitir al sexo por placer (4:10), comparte límites semánticos con “idolatría” (4:12) y también parece remitir a la prostitución como tal, implicando un intercambio monetario (4:14). Véase esta misma apertura semántica en los ejemplos que marcamos en las páginas introductorias del capítulo II. 2.

Volvamos, pues, a la epístola. W. Meeks señala, de forma idéntica que Danker [B], que la *pornéia* del fragmento 1Tes 4:3-8 alude “metafóricamente” a “toda clase de relaciones sexuales ilícitas”.²³ Evidentemente esto necesita acotarse mejor. La santificación (*hagiasmós*) y el honor (*timé*) aparecen como los opuestos de *porneía* (4:5). Consisten en anularla. En sentido inverso, una práctica sexual “no fornicaria” sería la única que posibilita la santificación. Pero santificación y honor refieren al sexo “sin pasión de concupiscencia” y a la monogamia comprendida desde una enunciación masculina, dirigida para varones que han de “poseer (*ktáomai*) cada uno su propio vaso (*skeûos*)”, entíndase, cada uno su propia esposa, su propio recipiente para arrojarse. Así, en el contexto específico de esta epístola *pornéia* significa adulterio —ejecutado por varones— y pasión sexual,²⁴ ambas cosas comprendidas desde el conflicto comunitario que implica entrometerse con la esposa de un hermano (4:6). La deshonra está pensada en términos masculinos; no es el vaso el que recibe la injuria, sino su dueño. Asimismo, y de manera fundamental, aquello que se realice en contra de este principio trasciende lo humano para afectar a Dios.

Se trata, pues, del código moral y teológico bíblico que se renueva en el contexto de las *ekklésiai*. Esta noción de la mujer como propiedad del varón, en su homologación con el vaso, la jarra, un recipiente donde volcar fluidos, demuestra la matriz binaria de poder social y sexo que subyace a este imaginario, como vimos en las páginas introductorias y a

²² “Comerán, pero no se saciarán; *epórneusan*, pero no se multiplicarán, porque han dejado de hacer caso al *Kyrios*. El corazón de mi pueblo ha soportado *porneía* y vino y ebriedad” (Os 4:11).

²³ W. Meeks, *op. cit.*, p. 172.

²⁴ Cf. en Col 3:5 una misma reprobación a la *páthos* en contexto sexual.

lo cual volveremos más adelante. Es igualmente judía la convergencia de una sexualidad *irregular* y la idolatría, que aquí está en no conocer a Dios precisamente.

Sin embargo, esta prescripción judía ya no constituye únicamente un discurso judío. Tiene ecos de la discursividad romana en por lo menos dos sentidos. El primer sentido de este resonar es el de aquel que H. Koester, R. Horsley y el amplio grupo de colegas suyos llaman “el evangelio imperial” o “el evangelio del César”.²⁵ A la luz de la propuesta analítica de dichos autores, es de notar el uso del término “honor” (*timé*) aparejado con “santificación” (*hagiasmós*) precisamente en un contexto donde el *honos* romano está tan fuertemente puesto sobre los hombros de los gobernantes y especialmente en los del sumo gobernante del Imperio. Si se lee 1 Tesalonicenses en general en clave antisistémica, como propone H. Koester en su estudio al respecto,²⁶ Pablo incluso en estas líneas dedicadas a la santidad sexual podría estar arrebatándole al discurso imperial su *honos*, su *timé*, para atraerlo hacia su propia congregación antimperialista, si bien Koester pasa por alto esta relación léxica.²⁷ El segundo sentido de ese resonar es el de la moral romana “ilustrada”. No necesariamente en cuanto a la concepción de la mujer como un objeto contenedor de líquidos, pero sí en cuanto a la importancia del matrimonio monógamo y, dentro de éste, la finalidad del sexo como la procreación y no el placer, dice Musonio Rufo;²⁸ “sin pasión de concupiscencia”, dice Pablo. En suma, aquello de *virtus* y *honos* que la élite romana se atribuía a sí misma estaría siendo fisurado discursivamente por Pablo para llevarlo a la propia comprensión de su identidad plural, a saber, la *ekklesía*. Trocando los sujetos de enunciación, Pablo despoja de honor al Imperio a partir de su propio discurso de virtud.

Pues esta imagen de los gentiles entregados *en páthei epithymías* (4:5) es en parte una fabricación retórica, parcialmente un muñeco de paja. En Roma, en la propia legislación civil se había incorporado hacía tiempo la monogamia como norma.²⁹ Se trata de un lugar común discursivo e ideológico por el cual tanto los judíos como los mismos griegos y romanos solían acusar a los *otros* de ser depravados sexuales: el deseo y el libertinaje era signo de lo débil, que está en los esclavos; de lo inferior, que está en la mujer; de lo

²⁵ Cf. R. Horsley, *op. cit.*, *passim*.

²⁶ H. Koester, “Imperial Ideology and Paul's Eschatology in I Thessalonians”, pp. 158-166.

²⁷ Cf. *ibid.*

²⁸ Mus. Ruf., 12.86.4–8, referido en R. Thorsteinsson, *op. cit.*, p. 47.

²⁹ Cf. W. Meeks, *op. cit.*, pp. 173-174.

irregular, que está en los bárbaros;³⁰ y, en verdad, todos ellos fundidos en una sola alteridad despreciable.

Ahora bien, si volvemos al contexto amplio del pasaje que estamos observando, hay en esas líneas un tono ecuánime y por ello peculiar. Una vez descrito este sistema moral-teológico no recurre Pablo a mayores demostraciones, no redunda en *exempla*, como si hubiera un común entendimiento entre él y sus destinatarios que haría innecesario insistir mucho en el tema o recurrir a una retórica exhortativa. La única línea que vincula a ésta que se presenta como *la* tradición con el contexto particular de Tesalónica es “como esos gentiles que no conocen a Dios”. Pero ni siquiera aquí traspasa el (pretendidamente) puro dato descriptivo, a diferencia de los gestos peyorativos amplificadas que veremos en otras epístolas. Esta parsimonia indicaría que Pablo no está preocupado por conflictos relativos a la conducta sexual en la *ekklesia* tesalonicense en este momento: o bien porque el apóstol no tenía noticia de ellos, de modo que éste sería sólo un recordatorio para no desaprovechar la ocasión, más que una amonestación —una fórmula tradicional catequética, como señalaba Meeks—; o bien que el tarsiota no considera aquí que dichos asuntos representaban una amenaza real a la buena conducción de la congregación, tal como vimos en 1Tes 1:9 en relación con la idolatría, donde pensamos que la “lejanía” entre la congregación y la idolatría que J. Monsterrat Torrents halla en el discurso paulino puede asociarse asimismo con las conductas “fornicarias”.

Avancemos en el tiempo y las fuentes. Veamos el problema de la *pornéia* en la primera carta a los Corintios, en un tono por completo diferente del anterior.

1Cor 5:1

Por todas partes se oye que hay entre ustedes fornicación (*pornéia*), fornicación como ni siquiera entre los gentiles, al punto de que tuvo alguno la esposa de su padre. 2 ¿Y ustedes andan inflados, y no más bien se pusieron de luto, para que sea quitado de en medio de ustedes (*arthé ek mésou hymón*) quien tal acción cometió? 3 Pues yo, por mi parte, ausente en cuerpo pero presente en espíritu, ya he resuelto [...] 4 en nombre de nuestro Señor Jesús *Christós*, congregados ustedes y mi espíritu, entregar a ese tal a Satanás para perdición de [su] carne, a fin de que [su] espíritu se salve en el día del Señor. 6 No es bueno el orgullo de ustedes. ¿No saben que poca levadura fermenta toda la masa? 7 Expurguen la vieja levadura, para que sean una masa nueva, así como son ustedes ázimos. [...] 8 Así que hagamos fiesta, no con levadura vieja, ni con levadura de malicia y depravación, sino con ázimos de pureza y de verdad. (1Cor 5:1-8)

³⁰ Cf. J. W. Knust, *op. cit.*, pp. 166-167.

Estamos, aquí sí, frente a una amonestación producto de un conflicto de hecho. Pablo reclama con irritación a los corintios haber soslayado la *pornéia* de algunos, que significa incesto en 5:1c, y quizá incesto u otra cosa más en 5:1a-b. Por no haberla denunciado, Pablo implica a sus destinatarios, “congregados ustedes y mi espíritu”, en la expulsión del fornicario fuera de la comunidad, donde habita Satanás.

Los gestos retóricos se entrelazan enfadadamente por causa del ultraje: en primer lugar, en las preguntas retóricas de 5:2 y 5:6; en segundo lugar, en el recurso metafórico a la masa fermentada como comunidad contaminada; en tercer lugar, en las antítesis que se establecen entre malicia y pureza, y perversidad y verdad. Con esto se sientan las bases de la parénesis; pero el énfasis del pasaje está en la expulsión de la comunidad de aquel que incurre en tal *porneía*. La expulsión se postula en el plano de lo demoníaco — ¡sea entregado a Satanás!— pero asimismo en el nivel comunitario terrenal: son los corintios los que tienen que actuar y expulsar al que actuó incorrectamente. ¿Es un gesto autoritario revestido de metáfora demoníaca? ¿O está hablando Pablo *literalmente*? Como ya comentábamos en el capítulo I. 1, no se trata de pensar que estamos frente a un manifiesto político maquillado de discurso religioso: no hay un lenguaje “simbólico” distinto de uno “real”, como si hubiera intenciones ficticias y otras reales escondidas: hay la noción de una realidad teológico-política. En ese sentido, la comunidad debe expulsar al malvado porque sus acciones trascienden a su persona para afectar al bien común, bien común que se comprende asimismo como la *ekklesía*, la cual se comprende como el cuerpo de Cristo, el cual se comprende como el tejido del tiempo y del mundo que creen estar habitando Pablo, sus colaboradores y sus congregaciones, y por fuera del cual habitan el mal, la muerte y los demonios.

El pasaje tiene un corolario algunas líneas más adelante, donde se plantea un mandato. Esta vez el sustantivo es reemplazado por uno que en nuestra lengua ya es adjetivo y que le da el nombre a esta sección.

1Cor 5:9- 13

Escribí a ustedes en la carta que no se mezclaran con fornicarios (*pórnoi*); en absoluto con los fornicarios de este mundo o con los codiciosos y ladrones o idólatras, pues entonces se verían forzados a salir de este mundo, [sino] con quien llamándose hermano fuese fornicario (*pórnoi*), o codicioso, o idólatra, o ultrajador, o borracho, o ladrón: con ese tal, ni comer. Pues ¿qué me va a mí en juzgar a los de fuera? ¿Acaso no es a los de dentro a los que ustedes juzgan? A

los de fuera ya Dios los juzgará. Expulsen al malvado (*ponerón*) de entre ustedes (5:9-13).

Aparece aquí un problema medular: la identidad protocristiana pone fronteras sociales hacia fuera pero se consolida realmente cuando reacciona al conflicto interno, esto es, cuando procura no dejarse contaminar desde adentro por los de adentro.

Los *pórnoi* —que ya traducimos como “fornicarios”— están hermanados aquí con otro tipo de prácticas: idolatría, rapiña, codicia, ebriedad.³¹ Es preciso reconocer que las prácticas que en este trabajo hemos enmarcado con la categoría de concupiscencia y placeres mundanos se relacionan fuertemente entre sí, aunque no son la misma cosa. En este pasaje no hay motivos para pensar que los denominados *pórnoi* son diferentes de los que se acusa en 5:1. Se trataría, entonces, de fornicarios en términos incestuosos por lo menos (*cf.* 5:1c), pero también podrían estar presentes otro tipo de prácticas sexuales “ilícitas” en su campo semántico (*cf.* 5:1a y b).

En cualquier caso, se trata de una irregularidad sexual que es ejecutada por una alteridad: “nosotros” no realizamos tales prácticas; esas prácticas son de los gentiles —y ni siquiera!, de tan abominables que son—. Los *pórnoi* son constituidos como alteridad y ésta ha devenido una alteridad disidente porque era “hermana” pero erró. Entonces viene la llamada apostólica a expulsar de la *ekklésia* al que “diciéndose hermano” así actúe. El sentido discursivo es nuevo y diferente al que veíamos en 1 Tesalonicenses: en esta misiva a Corinto se está reforzando la identidad comunitaria en una dinámica colectiva excluyente de quien se comprende que yerra. Es una suerte de convocatoria política o, si se quiere, proto-política. La renovación de la tradición en 1 Corintios conduce y perfila la actitud para con aquella que se comprende como disidencia, de modo que perfila al mismo tiempo el sentido de la comunidad: limpieza, pureza, expulsión de la enfermedad. Quienes yerran serán enviados a Satanás para la corrupción de su carne y la comunidad íntegra tendrá que

³¹ Nótese que aquí aparecen como prácticas afines, si no hermanadas, pero en 1 Cor 6:18 se perfila la *porneía* en un sentido más acotado: “¡Huyan de la fornicación! Todo pecado que comete una persona queda fuera de su cuerpo; mas el que fornicar, peca contra su propio cuerpo”. Claramente allí no todas las prácticas relacionadas con los vicios o placeres mundanos son iguales, aunque aquí, en 5:9-13, no se marca esa diferenciación. Por el momento sólo dejamos asentado el versículo para tenerlo presente en la comprensión de la fuerte carga de *per-versidad* que representa para Pablo la *porneía*, en este caso una afrenta a la propia naturaleza del individuo que la ejecuta.

hacerse responsable por esto: la *ekklesia* tendrá que volverse un sujeto agente de la exclusión.

Esta participación activa que se espera de los receptores de la carta tuvo que colaborar con la cohesión identitaria de la congregación y con satisfacer la búsqueda del sentido comunitario de los de Corinto. Aun más, sólo por este tipo de apelaciones — ¡Actúen! ¡Háganse responsables de la limpieza interna!— y su éxito en términos de recepción, se puede comprender la consolidación de este cristianismo paulino tal como se lo observa en las cartas deuteropaulinas y pastorales. Además, todas estas prácticas reprobadas son rematadas con un adjetivo *ad hoc*: *ponerós*, “el depravado”, cerrando el efecto de las acusaciones y terminando de forjar —ahora sí adjetivamente— el límite que distingue un “nosotros” de una alteridad contaminante.

INJUSTOS (*ÁDIKOI*)

Continúa el alegato paulino en torno al escándalo del *pórnos* en 1Corintios, pero líneas más adelante es llevado a un ámbito discursivo de naturaleza jurisdiccional —ya adelantado, sin embargo, en 5:9ss—. En la *ekklesia* corintia hubo desencuentros y conflictos a tal grado que creyeron necesario acudir con las autoridades romanas para dirimirlos. Pablo tuvo noticia de esto, y así 1Cor 6 se vertebra en ese asunto. Pablo abre el tema con dos preguntas retóricas: “¿Se atreve alguno de ustedes, si tiene pleito con el otro, a demandar justicia ante los injustos y no ante los santos? ¿O no saben ustedes que los santos juzgarán al mundo?” (6:1). El tarsiota no puede aceptar que los propios miembros de la congregación no se asuman capaces de mediar entre sus propios hermanos rijosos y que, en cambio, confíen en los tribunales “más insignificantes” (*eláchista kritéria*, 6:2), tribunales de gentiles infieles, siendo absolutamente fundamental prescindir de ellos. Así reaparece el problema de la *pornéia*, pero ahora desde otro enfoque:

1Cor 6:9

¿O no saben ustedes que los injustos (*ádikoi*) no heredarán el reino de Dios? No se hagan ilusiones. Ni fornicarios (*pórnoi*), ni idólatras, ni adúlteros (*moichoí*), ni afeminados (*malakoí*), ni *arsenokoítai*,³² ni ladrones, ni codiciosos, ni borrachos, ni ultrajadores, ni salteadores heredarán el reino de Dios. 11 Y eso eran algunos de ustedes; pero fueron lavados, pero fueron santificados, pero fueron justificados (*edikaióthete*) en el nombre de Jesús *Christós* y en el espíritu de nuestro Dios. (6:9-11)

“Demandar justicia ante los injustos”, esto es, ante los tribunales romanos, es signo de debilidad: el poder abreva del *christós*. Este resquemor para con la justicia romana es derivado de un hecho propio del contexto de la sinagoga. Hemos visto que la sinagoga gozaba de diferentes privilegios en tiempos de Roma —*cf.* capítulo I. 3—, entre los cuales estaba la libertad de comparecer ante los tribunales para dirimir conflictos de carácter civil, aparejado con el derecho de administrar justicia autónomamente en materia religiosa,³³ la cual abarcaba, en realidad, una inmensa cantidad de aspectos sociocomunitarios. Constituida como *politeûmata*, la sinagoga gozaba de un alto grado de autonomía administrativa y jurisdiccional, la cual era causa y consecuencia a la vez de mantener —esto es, intentar mantener— una cultura cerrada y distinta de la *goy*. Para resolver una gran variedad de conflictos internos no se necesitaba o se buscaba no necesitar a las autoridades de Roma. Éste es el suelo desde el que Pablo clama que los tribunales romanos son innecesarios: si bien es posible legalmente acudir a ellos, es para Pablo una deshonra.

Y es una deshonra teológica y política y moral. Aprovechando el contexto de controversia jurisdiccional, es decir, ya que se recuerda la injusticia (*adikía*) de los tribunales “de fuera”, Pablo trae a colación que estos injustos (*ádikoi*) no heredarán el reino de Dios dado su perfil inmoral y deshonroso. Nuevamente se carga a los *éthne* con todo un conjunto de prácticas, usos y costumbres que involucran diferentes tipos de ambiciones del cuerpo —nótese el especial énfasis en la sexualidad— para reducirlos icónicamente a la injusticia. O bien, su injusticia es en tanto su naturaleza concupiscente.

Y con una bisagra excelentemente dispuesta, al referirse a los injustos “de fuera”, Pablo los relaciona inmediatamente con los “de adentro”: “ustedes”, que aquí es un “nosotros” magullado y vulnerado. La frontera identitaria se marca y se remarca tanto

³² Veremos este término en una sección propia en este mismo capítulo, lo mismo que los dos términos que le anteceden. En este caso específico elegimos no traducirlo dada la discusión que planteamos en la sección que le corresponde, a saber, “Los que comparten cama con otro varón”.

³³ C. Guignebert, *El mundo judío hacia los tiempos de Jesús*, p. 203.

buscando la diferenciación con el exterior como persiguiendo la limpieza al interior. Los fornicarios de 6:9 son las autoridades romanas en parangón con los *pórnoi* incestuosos de 5:9, que eran correigionarios equivocados; los cuales, como vimos, refieren a la ejecución de la *pornéia* en 5:1. Pero, al mismo tiempo, son “ustedes” antes de haber sido lavados, santificados y justificados (*edikaióthete*) por el *christós*.³⁴ En todos los casos el ser fornicario forma parte de la injusticia universal, quedando expuesta así la intrínseca relación entre inmoralidad e injusticia que es común al mundo antiguo en tanto que esquema, sin ser común el contenido específico de eso que es inmoral ni de eso que es injusto.

En las secciones que siguen abordaremos algunos aspectos de ese contenido específico.

ADÚLTEROS (*MOICHOÍ*)

La única aparición de este término en las fuentes paulinas se halla en el pasaje que acabamos de observar, donde se expone toda una serie de prácticas y sujetos practicantes bajo la categoría de la injusticia: *ádikoi*. Allí también los adúlteros (*móichoí*) son injustos; tampoco ellos heredarán el Reino de Dios. Dado que hemos analizado el ámbito jurisdiccional que está a la base del fragmento y que permite comprenderlo, nos gustaría aquí concentrarnos en la práctica misma que se condena.

1Cor 6:9

Vecino en 1Cor 6:9 de fornicarios, idólatras, afeminados, ladrones, etcétera, *moichós* aparece en otras fuentes antiguas también como vecino de sujetos y/o prácticas consideradas igualmente abominables.³⁵ Danker [B] define *moichós* como “adúltero; aquel que es infiel a su esposa”. Nótese la enunciación masculina: desde la forma misma del calificativo, éste remite a varones y sólo excepcionalmente, en contextos genéricos, incluye a mujeres.³⁶ No es ésta una de esas excepciones, pues existe la forma femenina *moichalís*,

³⁴ Nótese el paralelismo con Col 1:21-22: A ustedes —dice el autor postpaulino—, que eran un tiempo “completamente extraños y enemigos en vuestro pensamiento por las malas obras, ahora, sin embargo”, Dios los llevó por el buen camino, “santos e inmaculados e irreprochables”.

³⁵ Cf. Danker [B]: también junto a *πόρνος* aparece en Justino, AII 2, 16, y Hb 13:4. Al lado de *φθορεὺς*, en Filón, *Spec. Leg.* 4, 89; etc. Ath. 3, 4, con *παιδεράσται*; y B 10:7. Con otros sujetos relacionados con el pecado, Lc 18:11, entre otros; y paralelo a *κλέπτης*, en Clemente Alejandrino, 1Cl 35:8 (Ps 49:18). Cf. asimismo Lev 20:10 (LXX).

³⁶ Danker [B].

desde la LXX y en la propia carta de Pablo a los Romanos (7:3), la cual el tarsiota deliberadamente no está utilizando aquí. El significado de *moichós* es, pues, aquel varón que seduce o se deja seducir por una mujer, tratándose de una mujer que no es su esposa. Por ello está faltando a la moral.³⁷ Este aspecto de la enunciación da cuenta de que Pablo tiene presente como sujeto receptor del discurso a los varones de la *ekklesía*, quienes son capaces de actuar de una u otra forma, es decir sujetos activos de la práctica sexual en cuestión.

En el contexto profético veterotestamentario aparece *moicheía* aparejada con *porneía* (Je 13:27, Os 2:2, en numeración de LXX) y con las prácticas más deleznable: mentira, robo violencia, homicidio (Os 4:2), todo lo cual es abominación para Dios y es preciso suprimirlo. Pero en el Levítico se plantea un panorama con notas diferentes, donde la clase social tiene un rol importante: si el adulterio se comete entre un paterfamilias y (su) sierva, casada con otro hombre, el castigo es menos grave para el adúltero: “serán los dos azotados, [pero] no morirán porque ella no era libre”; el hombre en cuestión habrá de ofrecer un carnero a la entrada del templo, el sacerdote rogará por él, lo reconciliará con Dios y éste lo perdonará (Lev 19:20-22). El adulterio no deja de ser considerado un ultraje, pero, si el señor tiene riquezas suficientes —probablemente incluyendo lo necesario para mantener a la sierva en cuestión— como para privarse cómodamente de un carnero, Dios, el sacerdote y el pueblo pueden perdonarlo.³⁸

La dimensión de clase también se implica con el adulterio en el mundo grecorromano. *Moicheía* en Grecia significaba el sexo consentido pero no autorizado con cualquier mujer que estuviera bajo la tutoría legal de un hombre libre, que es decir toda mujer griega libre que no fuera prostituta. Y si bien existieron leyes en contra del ultraje (*hýbris*) que protegían del acoso sexual a mujeres libres y a varones esclavos, tal acoso no equivalía a adulterio pues éste remitía a una práctica puntual, conformando una la ley con mayor peso y más efectividad punitiva: si un varón mantenía relaciones sexuales con una mujer libre casada, cometía un crimen mucho más grave incluso que la violación y podía

³⁷ Etimológicamente, si pudiera acaso existir tal dimensión en el uso de la lengua, el término podría referir a la lujuria con la que se entra en contacto con *cualquier* mujer, pero no existe un pasaje de la literatura griega donde se represente a alguien siendo *moichós* con su propia esposa. El latín *adulterium* porta esta misma ambigüedad, como el acto de ir hacia o acercarse a otro u otra.

³⁸ Cf. la discusión en B. Moore, *Pureza moral y persecución en la historia*, p. 28.

ser penado con la muerte.³⁹ En este entendido, porta mayor gravedad atentar contra el patrimonio de otro hombre libre que atentar contra la integridad de la mujer.

En Roma, a comienzos del Imperio, Augusto encaró la flexible cultura sexual que se había desarrollado transversalmente en diversos sectores sociales —aunque con más acento en las clases altas—⁴⁰ al mismo tiempo que la cultura del celibato difundida con la proliferación de los cultos orientales, todo lo cual resultaba contrario al orden. El emperador promovió, así, el ideal de la *virtus* en la familia y el matrimonio monógamo, elevando éste último al grado de norma de Estado. Esto significó muy fuertes multas a quienes no se casaran y procrearan, así como a quienes cometieran adulterio, comprendido aquí como práctica posible de ser ejecutada tanto por varones como por mujeres.⁴¹ Se trata de un sistema legal abocado a regular la propiedad y la herencia de la propiedad, tanto como la identidad familiar y el linaje que son correlativos a las anteriores, por lo que el sexo extramarital es en primer lugar un conflicto de regulación económica y luego entonces un conflicto de *honos* y *virtus*.⁴²

En suma, la reactivación paulina de la condena veterotestamentaria al adulterio está en concordancia con la normativa del mismo Estado que alberga a la sinagoga y alberga a la *ekklesía*. Y si bien vimos cómo en el Levítico se perdona al adúltero en determinadas circunstancias de poder, en Pablo no hay lugar para ese tipo de tolerancia: hay lugar para *otro tipo* de tolerancia, como veremos.

Volvamos a la carta. En este enclave retórico, en primer lugar, los *moichoí* han devenido tan injustos como los *pórnoi* y el resto de sujetos o *typoi* que los acompañan en los versículos 6:9-10; y, en segundo lugar, se les dice “haber sido” adúlteros, pero ahora con la fortuna de que han sido lavados y santificados y justificados (6:11). Notemos la anáfora en el original: *allá apeloúsasthe, allá hegiásthete, allá edikaióthete*. Hay un relacionamiento causal entretejido en estas adversativas: la justificación es consecuencia de haber sido santificados, que es consecuencia a su vez de haber sido lavados, es decir, bautizados; todo, en nombre del *christós*. A la vez que se está trayendo la prescripción judía

³⁹ D. M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality, and Other Essays on Greek Love*, p. 92.

⁴⁰ L. Friedländer, *La sociedad romana*, pp. 288-290.

⁴¹ Tales leyes incluyen la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* (año 18 a.e.c.), la *Lex Iulia de adulteriis coercendis* (ca. año 16 a.e.c.) y la *Lex Papia Poppaea* (año 9 e.c.). Cf. L. Friedländer, *op. cit.*, p. 282, y B. Brooten, *op. cit.*, p. 42.

⁴² D. M. Halperin, *op. cit.*, pp. 92-93.

a formar parte de la moral sexual, la cual resuena perfectamente bien con las nociones morales de la cultura urbana, se la está superando. Este nuevo tipo de tolerancia es tal porque no se necesita ni un sacrificio cruento ni riquezas —¡ni un sacerdote!— para ser exculpado: la justificación es por la fe, la justificación es por el *christós*. Ninguna sorpresa: en esto consiste el cristianismo paulino.

Pero también consiste, como se ve, en dibujar para los oyentes o lectores el bosquejo de su propia identidad; constituirlos subjetivamente; describirles quiénes eran realmente y cómo serán en el futuro; explicarles qué es lo que ellos realmente desean. Para los conversos absolutamente convencidos de la catequética paulina, esto ya habría sido un lugar común —“ustedes han sido lavados, ustedes no desean”—; es en los nuevos allegados a la *ekklesía*, o los indecisos, en quienes resuena la persuasión que confirma la identidad de quien se termine por convencer.

LOS QUE COMPARTEN CAMA CON OTRO VARÓN (*ARSENOKOÍTAI*)

En este mismo pasaje de 1Corintios aparece por vez primera el tópico —entendido como problema— de lo que suele traducirse como “sodomía” y que literalmente describe el compartir la cama (*koítes*) con un varón (*ársen*), traducido al latín en NV como *masculorum concubitores*: aquellos que comparten recámara con varones. Nuestra versión forzosamente ha perdido la síntesis extrema del griego. Elegimos una traducción lo más literal posible para no recubrir el término de sesgos conceptuales, pero por esa misma razón ha sido imposible atribuir a *arsenokoítai* un adjetivo español.

1Cor 6:9

Estamos una vez más frente a un sustantivo y no frente a un adjetivo. A diferencia de *porneía*, este término no admite una variedad de significados: no deja espacio para ello. Sin embargo, como *porneía*, tiene una función descalificativa.

El primer registro conocido del término está en el epigrama 686 de la conocida como *Anthologia Graeca*,⁴³ del siglo V a.e.c., con la variante del sustantivo *árren*: *arrenokoítes*. No aparece en LXX y sólo vuelve a aparecer en un texto griego de entre fines del siglo I y comienzos del II, a saber, la primera carta a Timoteo (1:10). Es sumamente improbable que Pablo hubiera conocido dicho epigrama 686 y rescatara de ahí el

⁴³ *Anth. Gr.* IX, §686 (Loeb Classical Library).

sustantivo; más bien Pablo lo está (re)forjando aquí, muy probablemente tomando terminología del Levítico: “Y con un varón (*ársenos*) no habrás de acostarte en la cama (*koimethései koitén*) como con una mujer, pues es una cosa abominable” (Lev 18:22, LXX); “Cualquier hombre que vaya a la cama con otro hombre (*koimethéi metà ársenos koitén*) como con una mujer, ambos han hecho una cosa abominable; que se les dé muerte; ellos son culpables” (20:13, LXX). El tarsiota ha sintetizado los términos.⁴⁴

Salta a la vista que esta imagen del compartir la cama tiene aquí una forma propia: un sustantivo compuesto que puede declinarse autónomamente, importante si se considera que forjar un nuevo término para identificar sujetos practicantes implica que dichos sujetos son lo suficientemente significativos en el contexto de elaboración de la fuente.

J. Boswell afirma que *arsenokoítai* no refiere a quienes realizan una práctica homoerótica en términos generales, sino muy específicamente a varones que se acuestan con prostitutas, lo cual implica que sería la práctica económica lo que Pablo está condenando y no la relación homosexual estrictamente dicha. Esto es afirmado por Boswell en el mismo orden de ideas desde el que considera que el *málakoi* vecino, traducible por “afeminados”, tampoco presupone una práctica homosexual estrictamente dicha sino la actitud de pasividad sexual comprendida como una bajeza en cualquier tipo de relacionamiento,⁴⁵ idea que se corresponde con la misoginia normalizada en el mundo mediterráneo.⁴⁶ D. Martin considera igualmente que *arsenokoítai* apunta a un problema económico: la sola reunión de los términos *ársen* y *koítes* no indicaría nada sobre el sentido del lexema. No hay forma de saber con precisión a qué apuntaba el término, opina Martin, pero “parece haber referido a algún tipo de explotación económica sexual” que pudo o pudo no ser concebida entre personas del mismo sexo, apuntando en ese caso a la injusticia de la

⁴⁴ Con este sustantivo plural, el texto se dirige y amonesta a un público masculino obviamente. No existe en esta epístola la condena de algo así como *hai gynokoítai*. No está considerada la homosexualidad femenina ni en 1Corintios ni en el Levítico. La veremos, sin embargo, en la sección que sigue, “Alteradores/as”, analizando la carta a los Romanos donde sí aparece.

⁴⁵ Cf. J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, p. 107: “El término [*málakos*] no se emplea en griego para designar a las personas gay [*sic*] como grupo y ni siquiera en referencia a los actos homosexuales genéricamente, e incluso suele ocurrir en textos contemporáneos a las epístolas paulinas que refiere a personas o actividades heterosexuales”. Explica Boswell (*ibid.*, n. 52): “Véase por ejemplo el *Erotikós* de Plutarco, 753 (y 751), donde incluso *μαλαθακός*, una palabra con una más clara relación a la pasividad sexual en varones [...], es aplicada a la heterosexualidad”.

⁴⁶ Cf. J. A. Marchal, *Studying Paul's Letters*, p. 216.

explotación sexual, no a la homosexualidad.⁴⁷ Martin sostiene todo ello rastreando la aparición del término en diversas listas de vicios, donde no está vinculado con “pecados” sexuales sino con “pecados” económicos; esto, sin embargo, en textos que son del siglo II y posteriores, con una sola y dudosa excepción.⁴⁸

Pensar que Pablo no tiene un problema concreto con la *homo-sexualidad* técnicamente entendida y que sólo tiene un problema con la “opresión de los pobres”, dice Martin,⁴⁹ puede dar pie a numerosos sesgos. Si nos ceñimos a la estrecha relación no sólo léxica sino ideológica —Pablo es un fariseo a fin de cuentas— que existe entre 1Cor 6 y Lev 20, según vimos, habríamos de inclinarnos más a pensar que lo que Pablo condena sí es una práctica homoerótica en sí misma y por sí sola, aun cuando el lexema pudiera tener, tal vez, implicaciones socioeconómicas de otra índole.

Según nuestra lectura, esta carta estaría reactivando la condena judía de semejante práctica sexual masculina porque así lo exigía el contexto de Corinto:⁵⁰ una cultura urbana altamente romanizada con tradiciones eróticas en extremo contrastantes con las del contexto de redacción del Levítico y la cultura judía en general; donde el homoerotismo no era ilegal, sin ir más lejos,⁵¹ y donde compartían tal interés los propios emperadores; pero, a la vez, un contexto en el que tal práctica era condenada moralmente por la élite ilustrada y era, así, una sanción que cobraba sentido para la sociedad corintia que escuchaba y leía a Pablo.

Los filósofos condenan el homoerotismo como condenan diferentes prácticas eróticas *contra naturam*, algunas de las cuales vimos en las páginas anteriores. Séneca comprendía que las prácticas homosexuales eran producto de la *dissolutio* social y Musonio Rufo, de

⁴⁷ D. Martin, *Sex and the Single Saviour. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, p. 40. El texto se publicó originalmente como artículo: “*Arsenokoites and Malakos. Meanings and Consequences*”, en R. L. Brawley, *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996.

⁴⁸ D. Martin se remite al *Oráculo Sibilino 2*, 70-77, cuyo rango de datación posible es de siete siglos; los *Hechos de Juan*, del siglo II; la *Refutatio omnes haereses* de Hipólito, también del siglo II (finales); y un texto de Bardesanes, del puente entre el siglo II y III, recogido por Eusebio (*ibid.*, pp. 40-42).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁰ Cf. B. J. Oropeza, *Gentiles, Jews, and the Opponents of Paul*, p. 88.

⁵¹ En tiempos de Augusto la prostitución tanto heterosexual como homosexual estaba tasada, con un impuesto propio, y existía incluso un día feriado oficial para los varones del sector (cf. J. Boswell, *op. cit.*, p. 70). Retomando las investigaciones de Boswell, el único caso conocido de una ley que quizá pudo haber proscrito prácticas homoeróticas es la *Lex Scantinia*, promulgada cerca del año 225 a.e.c., de la cual no hay registros textuales directos sino testimonios indirectos y contradictorios entre sí que llevan a pensar que, más que una ley en contra de la práctica homosexual, se trataba de una ley en contra del abuso sexual de menores o de la prostitución involuntaria (cf. *ibid.*, pp. 65-68).

quien vimos su reivindicación del matrimonio, tenía al homoerotismo como “una cosa monstruosa contraria a la Naturaleza”.⁵² Pero esta condena ilustrada no sólo evidencia por sí sola la persistencia de la práctica y la cultura homoerótica; por otro lado, no anuncia que la sociedad en general actuara en consecuencia con tales juicios. Lo que implica es que era problemática para ciertos sectores intelectuales en tanto que signo de pérdida de la *virtus* de Roma, e implica asimismo que Pablo está entrando en resonancia con los paradigmas morales de dichos intelectuales, quienes, desde tiempos de Augusto, habían sido precisamente la élite allegada al poder.

Si tenemos en cuenta el vínculo de *arsenokóitai* con su vecino *málakoi* — “afeminados” —,⁵³ se reconoce que lo que estaría detrás de esa moral ilustrada romana tanto como de la condena veterotestamentaria y, en fin, de la condena del propio Pablo, es un “antiguo *ethos* erótico centrado en la penetración”, escribe J. Marchal,⁵⁴ el cual se basa en que el orden social, con sus jerarquías y sus distinciones binarias, ha de representarse y, añadamos, reproducirse en el acto sexual. Un acto erótico es “innatural” si en éste un sujeto subordinado e inferior —a saber, la mujer, el esclavo o el extranjero vencido en la guerra— toma un papel distinto del que le corresponde *por naturaleza*, esto es, exactamente por esa su condición social. Es innatural, por ejemplo, asumirse los participantes de la relación sexual como iguales o como pares, o, “peor aún, que el sujeto que es inferior asuma el rol penetrativo, supuestamente superior”.⁵⁵ Así es como la relación homoerótica perturba el orden moral; precisamente en esto consiste el estipularlos como actos “innaturales”, escribe Marchal: no tanto en sentido anatómico, sino justamente en sentido social.⁵⁶

Los afeminados son injustos porque actúan como lo que no son por naturaleza, a saber, como subordinados. Los *arsenokoítai* bien puede afirmarse que están comprendidos también desde este sistema de ideas. Todos ellos actúan perversamente transformando lo

⁵² Mus. Ruf., 12. 86. 10, en Lutz, “Musonius Rufus”, rescatado por R. Thorsteinsson, *op. cit.*, p. 47.

⁵³ D. Martin (*ibid.*, pp. 43-47) analiza el adjetivo mostrando que, a diferencia de *arsenokoítes*, éste es sumamente frecuente en la literatura griega y significa toda una serie de cosas deleznable y asociadas con la feminidad, desde ese esquema misógino normalizado que antes mencionamos: la cobardía, la depresión, por supuesto la pasividad, comer de más, llevar accesorios en la cabeza, vestir ropa de determinado estilo, o siempre y generalmente “hacer en demasía cualquier cosa”. Insiste Martin en que, sin embargo, acusar a alguien de *malakía* en absoluto implicaba obligadamente acusarlo de haber tenido o mantener relaciones sexuales con varones. “De hecho —apunta— *málakos* más frecuentemente solía referir a varones que se embellecían para entablar sus hazañas heterosexuales”. Cf. asimismo J. Marchal, *op. cit.*, pp. 215-216.

⁵⁴ J. A. Marchal, *op. cit.*, p. 215.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

que es natural y es, por tanto, correcto y verdadero. Qué implicaciones tiene esto en términos del giro teológico-político del discurso paulino, precisamente en relación con la noción de perversidad, lo veremos en nuestro capítulo II. 6.

Pero, para cerrar esta sección, volvamos al asunto léxico que es medular. El sustantivo *arsenokoítai* no existe en Lev 18, pero sí en 1Cor 6. Si partimos del principio de que sin lugar a dudas el apóstol redactó esta carta con su propia mano y exactamente con estas palabras, resulta como si se hubiera visto obligado a construir un sujeto para luego poder condenarlo y destruirlo; como si Pablo tuviera la noticia de un sujeto practicante a tal grado *sujeto* que se distingue precisamente por esa praxis y no otra, de modo que recibe un nombre propio; como si en ambos contextos de redacción y traducción veterotestamentaria (el del Levítico y el de LXX) se tuviera la noticia de la práctica y existiera la condena, pero no existiera un sujeto practicante. Si así fuera, este término es un botón de muestra de que nos encontramos frente a un punto de inflexión en el sistema moral antiguo.

Estos *arsenokoítai* son tan *ádikoi* como el resto de identidades *irregulares* de 1Cor 6:9-10, y no heredarán el reino de Dios. Además, se presume que los corintios persisten o pueden llegar a persistir con tales prácticas, usos y costumbres. La bisagra puesta entre “ustedes”, que forman parte del “nosotros” afectado, y “los otros” que son altamente injustos, funge precisamente de anzuelo de interpelación con la base de la realidad concreta de una praxis inmoral: hacia esa coyuntura entre sujetos está arrojado el discurso, precisamente allí se está buscando la configuración identitaria.

ALTERADORES, ALTERADORAS (*HOI, HAI METÉLLAXAN*)

Arribamos aquí a la carta a los Romanos y nuevamente al pasaje que analizamos en el capítulo II. 2, en la sección “Insensatos y dementes”, en relación con la idolatría específicamente. Nuestro objetivo ahora es observar la condena paulina a las prácticas homosexuales, entre varones y por primera vez también entre mujeres. Un mar de nuevos calificativos acompañarán esta vez a quienes se representan como transgresores; sin

Rom 1:23.25

embargo, queremos proponer que el concepto que vertebra la acusación específicamente de esta práctica sexual es el de alteración. Intentaremos demostrarlo en la presente sección.⁵⁷

El pasaje en cuestión, como ya decíamos en el capítulo previo, es especialmente complejo y citaremos la perícopa íntegra de catorce versículos en ambas lenguas para facilitar el seguimiento del análisis.

¹⁸ Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὁργὴ Θεοῦ ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ πάντας ἀσεβείας καὶ ἀδικίας ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, ¹⁹ διότι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν. ²⁰ τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους· ²¹ διότι γνόντες τὸν Θεὸν ὃν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠυχάριστησαν, ἀλλὰ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. ²² φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν, ²³ καὶ ἠλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν. ²⁴ Διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς, ²⁵ οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει, καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν Κτίσαντα,

¹⁸ Se revela, en efecto, la ira de Dios desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que restringen la verdad en su injusticia, ¹⁹ pues lo que se conoce de Dios, es evidente para ellos, pues Dios se lo manifestó. ²⁰ Pues lo que es invisible de él es perceptible por la creación del mundo, inteligible para los seres creados: tanto su poder eterno como su divinidad, de modo que son éstos imperdonables: ²¹ porque conociendo a Dios no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias, sino que **se desvanecieron en sus razonamientos y se entenebreció su insensato corazón.** ²² **Declarándose sabios se hicieron dementes,** ²³ **y transformaron la gloria del Dios incorruptible en un simulacro de imagen de hombre corruptible, y de aves, y de cuadrúpedos, y de serpientes.** ²⁴ Por lo cual los entregó Dios a las concupiscencias de sus corazones en pos de la inmundicia de deshonorar entre sí sus cuerpos, ²⁵ **y trocaron la verdad de Dios con la mentira, y adoraron y sirvieron a creaturas antes que al Creador,** el cual es bendito por los siglos. Amén. ²⁶ Por esto Dios los entregó a pasiones deshonorosas: pues por un lado **las mujeres de éstos**

⁵⁷ Existe una infinidad de estudios críticos en torno a esta perícopa particular, tanto sobre el conjunto como sobre algunas de sus partes; y numerosísimos estudios también especializados sobre el homoerotismo que aquí se condena. Entre éstos, para nuestro abordaje de Rom 1:18-32 nos apoyamos sobre todo en los que consideramos no sólo más rigurosos metodológicamente, sino también más críticos de los sesgos morales con que la investigación moderna abordó la carta a los Romanos y la condena de Pablo a la sexualidad. Se trata del trabajo de B. Brooten, *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, de 1996; y el de J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, de 1980; ambos ya referidos en páginas anteriores.

ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.²⁶ Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας· αἶ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν,²⁷ ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν τὴν ἀσημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες.²⁸ Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν Θεὸν ἔχειν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα,²⁹ πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ, μεστοὺς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας, ψιθυριστὰς³⁰ καταλάλους θεοστυγεῖς ὑβριστὰς ὑπερηφάνους ἀλαζόνας ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς,³¹ ἀσυνέτους ἀσυνθέτους ἀστόργους ἀσπόνδους, ἀνελεήμονας·³² οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγνόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν.

trocaron el uso natural con el uso que es contra naturaleza,²⁷ y de igual forma también los varones, abandonando el uso natural de la mujer, se encendieron en concupiscencia los unos con los otros, cometiendo la infamia varones con varones y recibiendo en sí mismos la recompensa que convino a su extravío.²⁸

Y como a éstos no les pareció tener cabal conocimiento de Dios, éste los entregó a una mentalidad réproba para que hicieran lo que no conviene,²⁹ repletos de toda injusticia, depravación, avaricia, maldad; henchidos de envidia, homicidio, pleitos, dolo, malignidad; chismosos,³⁰ detractores, aborrecedores de Dios, injuriosos, soberbios, altaneros, inventores de los males, desobedientes a los padres,³¹ necios, desleales, desamorados, despiadados;³² quienes, habiendo conocido el juicio de Dios, que los que tales cosas hacen son dignos de muerte, no sólo las hacen, sino que consienten a los que las realizan.

El error de estas personas centralmente radica en haber alterado o intercambiado o trocado la verdad de Dios con la mentira (*metéllaxan tèn alétheian toû Theoû en tō pseúdei*, 1:25) al adorar *eikones*, así como alterar o intercambiar o trocar el uso natural del cuerpo con un uso *contra naturam, pará phýisin* (1:26-27). Se ha estrechado el vínculo de esta práctica sexual con la idea de trastocar o modificar la Ley y la tradición, más que en su solo vínculo con la injusticia.

B. Brooten y J. Boswell analizaron de forma exhaustiva esta perícopa en clave retórica e histórico-política —*Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, de 1996; y *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, de 1980, respectivamente—, y a ellos es importante remitirse para acercarse al panorama del homoerotismo que Pablo condena, aun cuando se deban tomar con reservas algunas de sus

afirmaciones —desde nuestra propia perspectiva, especialmente en el caso del segundo mencionado—. De tal suerte, nos apoyaremos en estos estudios pero para abordar solamente un aspecto específico del problema retórico-discursivo que supone el fragmento y plantaremos asimismo una hipótesis: Pablo configura aquí una subjetividad que podemos denominar perversa y realiza un juicio sumario “sembrando” pruebas del delito.

Todas las prácticas y sujetos practicantes de la perícopa están relacionados con la injusticia de manera idéntica que ocurría en 1Cor 6. Reléase el proemio del discurso: “Se revela la ira de Dios contra toda impiedad e injusticia de los hombres que oprimen la verdad con la injusticia” (1:18). Pablo argumenta que la “verdad”, que es Dios y su norma, ya había de ser conocida por todos, incluso los gentiles, y asume que éstos le conocieron pero decidieron no glorificarlo, volviéndose a los simulacros (*eíkonēs*).

Salta a la vista que las “pasiones deshonorosas” (*páthe atimías*) (1:26) a las que se entregaron estas personas fueron dispuestas por Dios (¿en un acto de castigo, de crueldad, de venganza?) por causa de su idolatría. La relación es por completo causal. Se ha considerado, en este orden de ideas, que el comportamiento sexual de los romanos es censurado por Pablo en tanto los asocia con ritos orgiásticos realizados en honor a falsos dioses, dada la condena veterotestamentaria a la *porneía* de los templos y la estrecha relación que se establece allí entre la sexualidad “irregular” y el politeísmo,⁵⁸ tanto como la vinculación que acabamos de demostrar en la propia epístola. Sin embargo, según advirtió J. Boswell, tal argumento demuestra ser inadecuado porque a) no hay razón para pensar que la *porneía* homosexual relacionada con los templos predominara sobre la heterosexual, de forma que Pablo pudiera estar atacando la práctica homosexual exclusivamente en cuanto atacara la *porneía* litúrgica; b) claramente el comportamiento homosexual en estas líneas es objetable por Pablo en sí mismo y por sí solo; y c) Pablo no está describiendo actos realizados “a sangre fría y desapasionadamente, en el marco de un ritual o ceremonia: claramente sostiene que las partes involucradas ‘se encendieron en deseo mutuamente’, [por lo cual] es poco razonable inferir del propio pasaje que existía otro motivo para tal práctica más que el deseo sexual”.⁵⁹

⁵⁸ J. Boswell, *op. cit.*, p. 108.

⁵⁹ *Ibid.*

Hilemos, pues, este conflicto con los *arsenokoítai* de Corinto que vimos en la sección anterior. No existe aquí adjetivo o sustantivo compuesto en lo que respecta a la práctica sexual con otro varón. Ha desaparecido el *arsenokoítai* que, según argumentamos antes, muy probablemente fue forjado por Pablo en 1Corintios. Sin embargo, la práctica está caracterizada como nunca antes. Hay aquí lo que no hubo en la epístola anterior: una descripción del uso y la costumbre condenados en términos patéticos: abandonaron el uso natural de la hembra (*aphéntes tèn physikèn chrêsin tês theleías*), fueron incendiados por el deseo (*exekaúthesan*). Esto implicó un error (*plánes*), un caminar sin rumbo, una equivocación de ruta: éste es precisamente el sentido de *metéllaxan*: transformaron algo cuya forma original era buena y verdadera, es decir, se alejaron de lo que (naturalmente) es. Ello está en plena concordancia con la noción filosófica y religiosa helenística de naturaleza que hemos visto a lo largo de todo el capítulo, aquella que acopla el binarismo sexo-genérico y la dominación social, económica y política. Pero hay algo que es de notar: entretejida con una descripción digamos llana de los hechos (la consumación del deseo sexual, 1:26-27a), hay una enunciación de los propios deseos de Pablo (un nuevo *oneismós*) relatando en tiempo pasado los castigos que recibieron estas personas como consecuencia de sus prácticas, para ser descritas a continuación (1:27b-31). Se trata de una serie de prácticas y actitudes del ánimo y de la mente muchas de las cuales *hubieran podido no ser vinculadas* con la práctica misma de “ejecutar varones con varones la infamia” en cuanto el propio horizonte de ideas romano-helenístico *podía* no relacionarlas —veremos páginas más adelante el caso de la “infamia” de las mujeres—.

Asumamos por un momento que este alegato tiene la forma de un discurso forense clásico y que por lo tanto puede ser estudiado en clave retórica formal.⁶⁰ Asumamos que se está llevando un juicio por inculpamiento de los gentiles (1:23.25) que “alteraron el uso natural” del cuerpo; que el jurado lo constituyen los miembros de la *ekklesía* romana,

⁶⁰ Es bien conocida la perspectiva teórico-metodológica que permite leer estas fuentes en clave retórica clásica y según sus tres géneros discursivos. Buena parte de la investigación al respecto ha planteado que los textos neotestamentarios y específicamente las epístolas del corpus paulino se ajustan a modelos característicos de la retórica antigua (cf. M. Muñoz García de Iturraspe, “Retórica y cristianismo: una introducción a las últimas tendencias de su estudio”, p. 192). La discusión, en el caso de Pablo, ha girado en torno al género al que pudieran pertenecer las cartas partiendo de la clasificación realizada desde Aristóteles hasta Quintiliano y concentrándose en las características formales del discurso y su *dispositio*. Cf. asimismo G. Kennedy (*Retórica y Nuevo Testamento*, p. 271): H. Betz demostró que numerosos pasajes paulinos están redactados en clave forense, ya sea por la forma como inculpa a otros —que sería el caso de lo que expondremos en esta sección— o sea por la forma como se defiende a sí mismo en otras ocasiones.

aquellos que leerán y escucharán esta carta; que Pablo es la parte acusadora; y que por lo tanto este discurso *pretende ser eficaz* en términos de la retórica forense. Y consideremos para ello la cercanía que tiene esta fuente con la retórica clásica.⁶¹

La finalidad del discurso forense o judicial, desde la sistematización retórica aristotélica, es argumentar sobre lo justo y lo injusto en el contexto de acusación o defensa de una persona.⁶² Asimismo, esta clase de discurso siempre se referirá a hechos pasados, a diferencia del discurso epidíctico y el deliberativo, que se encargan de hechos presentes y futuros respectivamente. Estos dos principios aplican con toda naturalidad a nuestro fragmento. Se trata, en efecto, de un alegato en aoristo orientado a demostrar la injusticia de los actos cometidos por quienes *metéllaxan tèn alétheian toû Theoû en tô pseúdei y tèn physikèn chrèsin eis tèn pará phýisin*. Es interesante la comparación que es posible entablar con Aristóteles no ya sólo en cuanto a la forma del discurso, sino incluso también en cuanto a la carga ética desde la cual se establece la injusticia de tales actos. Pues para Aristóteles un acto injusto es la realización voluntaria de un daño contra la ley, comprendiendo por “voluntario” que se hace “con conocimiento y sin estar forzado”.⁶³ Ya sea que se actúe con o sin premeditación, la injusticia para Aristóteles tiene dos causas: la maldad y la falta de dominio sobre uno mismo, y esto último está relacionado con una larga serie de “vicios”, en el entendido de que aquello en lo que se es vicioso se es también injusto:

Así, por ejemplo, el mezquino es [injusto] en el dinero; el licencioso, en los placeres del cuerpo; el blando, en la molicie; [...] el ambicioso, por causa de los honores; el colérico, por la ira; el insensato, por estar engañado sobre lo justo y lo injusto; y el desvergonzado, por desprecio de la opinión. De modo semejante, en fin, actúan cada uno de los otros en lo que es la materia de sus vicios.⁶⁴

Aristóteles plantea los criterios de definición de lo justo y lo injusto comprendiendo que existen leyes particulares —las definidas por cada pueblo en relación con sus propios códigos culturales— y una “ley común”, la “ley conforme a la naturaleza”.⁶⁵ Ésta no tiene

⁶¹ Cf. *ibid.*, *passim*; G. Kennedy, *op.*, *cit.*, *passim*; y M. Given, *Paul's True Rethoric*, *passim*.

⁶² *Ret.*, 1358b.

⁶³ *Ret.*, 1368b.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ret.*, 1373b. Cf. también Quintiliano, *Inst. Or.* XII, 2: [*L*]eges quae natura sunt omnibus datae, quaeque propriae populis et gentibus constitutae.

accidentes, no es histórica; es universal en tanto que natural y por lo tanto vincula a todos los individuos y pueblos por igual, y bajo el principio de que es una ley verdadera y asimismo justa.⁶⁶ Pensamos, por ende, que aquello que en nuestro pasaje es denominado “Dios”, aquel cuyos atributos invisibles “resultan visibles por la creación del mundo” (1:20), puede compararse con la “ley común” aristotélica si se lo lee a la luz de los principios de justicia e injusticia presentes en la *Retórica* y en el marco de una retórica forense. Pablo recrimina a *hoi metéllaxan* que pasaran por alto una normativa que debía ser conocida de antemano por todos, fueran o no judíos, y fueran o no creyentes en Jesús; y ese es el criterio por el cual el Pablo acusa de injustos a los presuntos criminales.

Dados estos paralelismos entre la definición aristotélica del discurso forense o judicial y este pasaje de Romanos, el cual pensamos que puede ser comprendido como discurso forense al modo griego; y si en efecto el discurso paulino hubiera pretendido ser eficaz en estos términos, es decir, si hubiera sido concebido desde este marco técnico retórico; debemos entonces señalar que el procedimiento del apóstol ha sido un sistema probatorio del delito que deliberadamente excede la técnica forense. La parte acusadora ha sembrado pruebas para incriminar a *hoi metéllaxan* por mucho más que el delito principal por el que se los acusa. La dimensión formal del discurso ha quedado rebasada por una discursividad subjetivante que atribuye delitos de los cuales no hay pruebas, pero que busca constituirse, en tanto que discurso de la autoridad apostólica, como la prueba misma del delito.

“Por naturaleza, la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios”, dice el estagirita.⁶⁷ Que el acto de alterar el uso natural del cuerpo sea un acto de injusticia se comprende no sólo desde la reactivación de la Ley judía que comentamos antes, sino desde el horizonte filosófico-moral helenístico en el cual, sí estoicamente, pero ya aristotélicamente, es un *locus communis*. Que dicha práctica sexual los haya convertido en el discurso paulino en seres repletos de maldad, dolo y mala entraña, es lógico si comprendemos que del lado del bien está el *usus naturalis* y del lado del mal el *usus contra naturam*, en el mismo procedimiento de reactivación moral y sobre las bases del tradicional paradigma patriarcal. Asimismo, es muy relevante y también coherente que se los adjetive

⁶⁶ *Ret.*, 1375b.

⁶⁷ *Ret.*, 1355a.

como detractores (*katalaloî*), abominadores de Dios (*theostygeîs*) y desobedientes de los padres (*goneûsin apeitheîs*), dado que es la autoridad de la tradición la que se está poniendo en jaque. Sin embargo, es sólo desde una racionalidad retórica “cristiana radical”, dice G. Kennedy,⁶⁸ que se puede establecer la relación entre aquello y la codicia, la envidia, los homicidios y los pleitos. Sólo desde una racionalidad y una retórica “cristiana radical” se explica que, a consecuencia de sus impuros deseos sexuales, se convirtieran tales personas en chismosas, altaneras, fanfarronas, inventoras de maldades, necias y desamoradas. Porque desde la racionalidad retórica forense, en Aristóteles, en el catálogo de vicios morales que vimos no existe una relación causal ni tampoco vinculante entre los elementos del catálogo: es un enlistado paratáctico; todos son equívocos morales, pero no son derivados. Para G. Kennedy, los versículos 29-31 constituyen “uno de los característicos pleonasmos paulinos”;⁶⁹ para B. Brooten, dado que se trata de un catálogo de vicios típico en la literatura antigua, da cuenta de que Pablo estaba familiarizado con tal literatura.⁷⁰ Con todo, no era tan común en todos los catálogos de vicios de la Antigüedad, como vimos en Aristóteles, que se estableciera una relación causal-consecutiva entre los miembros de la lista.

En términos del acto comunicativo que se realiza por medio de este juicio sumario, lo notable es la salida de Pablo de la retórica formal hacia una retórica de la monstruosidad que ya no puede argumentar sobre la base de pruebas forenses: intercala referentes nominales de los sujetos practicantes con adjetivos referentes al paradigma moral binario —*loci communes*— y adjetivos referentes a usos y costumbres reprobables pero que no tienen que ver directamente con la práctica homoerótica de suyo —así por ejemplo los “fanfarrones” y “altaneros” que veremos con detenimiento en el capítulo II. 4, y que suelen representar a los soberbios que presumen poseer el conocimiento verdadero—.

Y no existen ecuaciones similares en el resto de fuentes paulinas en cuanto al aspecto moral sexual; Rom 18:32 es una *amplificatio* de lo que se advertía en 1Cor 6 y, si se quiere, de todo el epistolario paulino. Además, es un caso ejemplar de la *auctoritas* que Pablo ha configurado de sí mismo y, consecuentemente, del poder que posee su configuración discursiva del *otro* que es enemigo. Pablo está jugando con (tensando) los límites de lo que

⁶⁸ G. Kennedy, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 290.

⁷⁰ B. Brooten, *op. cit.*, p. 260.

un ámbito judicial permitiría; pero nada de esto lo reprueba como persecutor a fin de cuentas: sin importar qué, su carta fue absolutamente eficaz y trascendente, entre otras cosas porque transgredía los límites de la retórica clásica.

Pablo ha construido un monstruo perverso: aquel que resquebraja la forma original y buena y verdadera de la tradición, a saber, su forma *natural*; y lo ha hecho a partir de acumular, empalmar y difuminar los límites entre las prácticas tenidas como perversas.

Y en gran medida esto tiene que ver con la ciudad a la que se dirige la carta. La relación sexual innatural tiene un lugar preeminente en este pasaje, incomparable con cualquier otro texto del corpus paulino: una imagen compleja y detallada de la práctica junto con la representación incluso de la *páthos* de los y las implicadas. Pablo no ha conocido para este momento a la *ekklesía* romana y difícilmente esté remitiéndose a un único caso concreto del cual tuviera noticia: se trata más bien de una reacción a las características conocidas de la sociedad de Roma, al lugar común —aunque no gratuito— sobre ella: Roma era “el centro del debate sobre el amor homosexual”, escribe B. Brooten.⁷¹ Tanto Pablo como sus lectores relacionan el homoerotismo con el centro urbano del Imperio dado que la heterodoxia sexual puede tener mayor visibilidad y mayor influencia cultural al presentarse en un grupo más amplio numéricamente y más abierto discursivamente. Pablo habla de prácticas homosexuales en Corinto y en Roma, pero no las menciona en, por ejemplo, su carta a los Gálatas; tal como hoy en día, añade Brooten desde sus referentes personales, una persona que dirija una carta a las regiones rurales de Dakota del Sur o de Idaho con menos probabilidad hablará de homoerotismo que si escribiera a una ciudad donde éste forma parte de la vida cotidiana e incluso del discurso público, como San Francisco o Nueva York.⁷² Digamos, pues, que el tarsiota está reaccionando a una realidad conocida, no por ello menos estereotipada, pero al fin y al cabo existente.

Todo lo que hemos descrito hasta ahora está relacionado con las prácticas homoeróticas entre varones y entre mujeres. Sin embargo, es preciso revisar el segundo caso dicho por cuenta propia, siendo Rom 1:26 el único sitio donde es mencionada el homoerotismo femenino —ya veíamos que en 1Cor 6:9 no hay algo semejante a “*hai gynokoítai*”—. El tipo de conflicto que se encara en este caso es distinto.

⁷¹ *Ibid.*, p. 261.

⁷² *Ibid.*

La fuerte estratificación social griega llevó a Aristóteles a aceptar lo “reconocido por la mayoría” como necesario por naturaleza. Es parte de esa necesidad natural que la función específica de la mujer en la sociedad sea contribuir al bien, del cual, sin embargo, sólo participa como medio, sin poderlo alcanzar nunca.⁷³ Si bien en Roma la feminidad tenía otro cariz que en Grecia,⁷⁴ este paradigma de inferioridad *natural*, en el mundo romano, y la distinción entre los roles sexuales activo y pasivo, enmarcan la comprensión del erotismo en general: “los ciudadanos libres, varones y adultos nunca deben ser pasivos, y las mujeres nunca deben ser activas”, explica B. Brooten,⁷⁵ como no han de serlo tampoco ni los esclavos ni los extranjeros vencidos en la guerra. Transgredir estos límites es motivo para que la sociedad juzgue su comportamiento como *parà physin, contra naturam*. Nótese que Pablo no se refiere a “sexo” ni a *éros* sino a “uso”: *chrésis* (1:26). “Un acto ‘acorde con la naturaleza’ necesita que un superior haga uso de otro, un cuerpo inferior, como receptáculo de su penetración”.⁷⁶ No es concebible para la moralidad judeo-helenística paulina, así pues, que la mujer participe del deseo y el erotismo en una forma que no corresponda a su inferioridad social, que es de suyo una inferioridad natural.

En suma, la censura que constituye Rom 1:18-32 podía crear sentido de diferentes maneras para los diversos miembros de la *ekklesía* romana —*cf.* lo descrito al respecto en el capítulo I. 3, en la sección sobre Roma—. Para los gentiles, tanto esclavos como libres, conceptos como *páthos, chrésis parà physin*, etc., eran familiares y comprensibles como signo del error. Para los judíos, si bien minoría en la *ekklesía*, todo esto cobraba perfecto sentido como una *amplificatio* de la Ley, especialmente del Levítico y el Deuteronomio.

Y es esto, precisamente, lo que se vuelve importante en el discurso como acto comunicativo: Pablo aquí amplifica las tradiciones antiguas más que desentronizarlas; las

⁷³ *Et. Nic.* 1098b, 25; *Top.* 100b, 20, referidos ambos por M. L. Femenías, “Mujer y jerarquía natural en Aristóteles”, s/p.

⁷⁴ Las mujeres romanas de clase alta eran considerablemente más autónomas que en Grecia y desde luego que entre los judíos. “El antiguo derecho romano de familia, que otorgaba al señor de la casa poderes ilimitados sobre todos sus miembros, se había ido relajando a lo largo de los siglos hasta disolverse casi por completo”, explica L. Friedländer (*op. cit.*, p. 285). En dicho estrato social, la mujer era dueña de su propio patrimonio y sus bienes, y su lugar en la vida social y política era “tan independiente como el que tenía en su casa”. La mujer en Roma nunca vivió, dice Friedländer, “en un estado de sumisión tan grande como la mujer griega, cuya mayor gloria era que los hombres se acordasen lo menos posible de ella, ni para bien ni para mal” (*Ibid.*, p. 288). Asimismo, poetas y filósofos nos dan noticia del carácter abierto de la sexualidad femenina mediante su condena al mismo (*cf. ibid.*, pp. 290-292). Esto da cuenta de la realidad social la aristocracia en general en el Imperio, pero en la capital romana, como ya decíamos, estaba especialmente acentuado.

⁷⁵ B Brooten, *op. cit.*, p. 2.

⁷⁶ J. Marchal, *op. cit.*, p. 215; B. Brooten, *op. cit.*, p. 241.

reivindica hiperbólicamente más que pulverizarlas, al mismo tiempo que las resitúa porque es en el *christós* que todo esto cobra sentido, ya no sólo en el concepto de naturaleza o de bien común a secas; es decir, se vertebra en el concepto de la tradición judía renovada por el *meshiaj*. En el punto en que puedan entrar en resonancia la moral judía y la romano-helenística ilustrada, Pablo amplifica ese resonar de modo que la mujer en Roma acate de una vez y definitivamente la antigua normativa sexual-social patriarcal.

A esto volveremos en el capítulo II. 6, donde lo revisaremos en función de cuánto realmente se está poniendo en cuestión al Imperio y al poder mediante estas condenas o, por el contrario, cuánto de todo ello se está reivindicando para los propios fines de la misión cristiana.

II. 4

Soberbia (el conflicto con el conocimiento)

Una de las controversias centrales en las fuentes paulinas es el papel que juega el conocimiento en la relación sujeto-Dios, en la relación sujeto-poder y en las relaciones de poder a nivel social. En el paleocristianismo, en general, son relevantes y polémicas las cuestiones de qué es el conocimiento (¿un determinado compendio de noticias, un objeto creado, tenido y heredado, una acción, un proceso interno del individuo, un acontecimiento divino, Dios mismo?), qué significa que una persona o una comunidad de personas “tenga” un determinado conocimiento (¿quién lo “tiene”, quién lo “crea”, en quién se lleva a cabo el proceso de conocer?) o qué implica que éste sea “exclusivo” o “universal”. Es un debate a fin de cuentas por el poder mismo. Diferentes enseñanzas paleocristianas, por ejemplo muchas de las vertientes cristianas gnósticas del siglo II, se consolidaron adoptando frente a esas cuestiones una postura diferente de la del cristianismo universalista, ya el cristianismo apostólico proto-ortodoxo. Ni qué decir de la relación entre conocimiento, poder e Iglesia en los siglos posteriores. Pero aquí nos concentraremos en las cartas de Pablo.

En éstas, el conocimiento tiene un carácter problemático como lo tiene en la tradición judía y en el pensamiento filosófico grecorromano. Pero veremos que Pablo se encuentra en una encrucijada pues su teología política, si bien está constituida por la convergencia de dichas tradiciones, a la vez se alza en pos de derrotarlas —desde cierto punto de vista se diría que dicha encrucijada *es* la fundación del cristianismo—. Está convencido el tarsiota de que él “posee” la verdad y está encomendado a divulgarla por mandato divino, para lo cual recurre a estrategias retóricas que son intencionalmente complejas y ambiguas,¹ pero a la vez eficaces; entre ellas, jugar con los conceptos que

¹ Cf. M. Given, *Paul's True Rhetoric*, p. 3.

reivindica como afortunados y los que execra como nefandos, conceptos que se retoman de aquellas tradiciones, para intercambiarlos y convertirlos en insultos o alabanzas dependiendo de su posición enunciativa, como veremos aquí.

En Pablo, saber, comprender, conocer no son cosas indeseables de suyo, pero suscitan debates y tensiones. Exigen complejas justificaciones y contrapunteos. El conflicto, tal como lo abordaremos aquí, se centra en las nociones de sabiduría (*sophía*), conocimiento (*gnôsis*) e inteligencia (*sýnesis*). Estos conceptos no son negativos de suyo, pero están implicados en un conflicto por el cual devienen nefandos. El conflicto está en aquellos que asumen un conocimiento mayor y mejor del *christós*, descontrolando la verdad que el tarsiota predica. Discursivamente, Pablo vincula dicha actitud con un vicio moral: la soberbia, acompañando las nociones de *sophía*, *gnôsis* y *sýnesis* con toda una serie de descalificativos. Así, la soberbia deviene una característica siempre de los *otros*, jamás del “nosotros”, a pesar de que *sophía*, *gnôsis* y *sýnesis* pueden estar referidas tanto a unos como a otros dependiendo del contexto discursivo.

Hay aquí un juego retórico-discursivo peculiar: así como hay cosas —noticias, verdades, preceptos— que es posible comprender porque están argumentadas con base en razonamientos que pueden decirse formalmente lógicos, al mismo tiempo la validez de muchos de esos argumentos depende de presupuestos “que son lógica y objetivamente indemostrables”,² y en esa línea se plantea que sean comprendidos. La verdad que Pablo predica se demuestra por el hecho mismo de estar siendo predicada por él: una “retórica radical cristiana”, como la acuñó G. Kennedy, que no es otra cosa que el clásico argumento circular en el que se basa la teología. Esta matriz indica que existe un conocimiento verdadero y uno falso; el primero es un conocimiento revelado por Dios y se basa en la fe, mientras que el segundo es uno revelado por hombres y se basa en la “sabiduría de este mundo”. Este último, para el apóstol de Tarso, es un error y, como veremos, es perfilado asimismo como una perversidad.

El mecanismo también en ocasiones es formalmente similar al que la teoría retórica clásica advertía para los contextos discursivos deliberativos o epidícticos. El alegato sobre la bondad y el beneficio del *christós* está planteado desde la premisa de su existencia bondadosa y benéfica, es decir, sotérica. Pero no sólo eso: está planteado desde la premisa

² G. Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento*, p. 41.

de que Pablo —sólo él— conoce el verdadero carácter del salvador, de la fe, del bien a secas y del bien común, en un contexto de multiplicidad de supuestas *versiones* al respecto. La forma como el apóstol reacciona a tales “versiones” se puede abordar desde múltiples perspectivas analíticas. Nuestro enfoque es el rastreo de las formas como se juzga y se configura identitariamente, adjetivamente, a los que habitan el error en cuanto “creen que saben más y mejor”, dice Pablo, y por ello, a sus ojos, ejecutan un movimiento de separación respecto del verdadero *euangelión*.

Estamos estudiando tendencias o actitudes: las tendencias o actitudes de otros que Pablo condena. La soberbia que es blanco del ataque paulino es una actitud que hemos comprendido como núcleo de una categoría autónoma: el conflicto con el conocimiento. Sostenemos que no se trata de un “placer del cuerpo y del ánimo”, ni siquiera si se la entiende como “vicio moral”, ya que la discusión en las propias epístolas está vertebrada en contra del conocimiento de “filósofos” y “sabios” y cualquiera que se asemeje a ellos, por lo que nuestro análisis bien puede distinguirla de la *páthos* y la *epithymía* que están en el centro de aquel otro asunto. Tampoco se trata de un subconjunto de la categoría de idolatría, a pesar de la estrecha relación que Pablo y la filosofía romano-helenística establecen entre *superstitio* y estupidez, pues el conflicto paulino con el conocimiento excede aquel punto y abarca otros, es decir que lo rebasa categóricamente —vimos en el capítulo II. 2 que, cuando Pablo tacha de “estúpidos y dementes” a los idólatras, lo que está en el eje de la ofensa es su carácter idólatrico, mientras que sus aducidas estupidez y demencia son *aspectos* de aquél—. Por último, en relación con la categoría de desorden, distanciamiento y separatismo, si bien es menos sencilla la distinción, sostenemos que puede hacerse. Veremos en el capítulo II. 5 que existen diferentes formas de distanciamiento y separatismo no necesariamente vinculadas con la díada conocimiento-soberbia, pero veremos en estas páginas que tal díada estará vinculada sin excepción con una determinada noción de distanciamiento y separatismo. De tal suerte, pudimos haber subsumido esta sección al capítulo siguiente: la soberbia, siempre en relación con el conocimiento, como una forma más de distanciamiento. Pero no lo hemos hecho así dado que lo que comprendemos categóricamente como desorden, distanciamiento y separatismo corresponde al marco de comprensión de actitudes y prácticas que se perfilan *en sí y por sí solas* como desordenantes, distanciantes o separatistas; y el conflicto de la diferenciación y

separación que provoca la soberbia en realidad representa, como veremos, un segundo momento de dicho problema. Comprendemos, pues, lo que atañe a la controversia con el conocimiento como aquello que *comienza discursivamente* por ser gnoseológico, deviene una actitud soberbia y entonces alcanza una dimensión política, mientras que en nuestro siguiente capítulo el conflicto se detonará discursivamente en el acto mismo de la separación.

¿Quiénes son, pues, los soberbios que le preocupan a Pablo? ¿Por qué medios y en respuesta a qué circunstancias los perfila como tales?

SABIOS (*SOPHOÍ*)

Tenemos aquí un adjetivo por completo descalificativo. La forma en que se presentan las nociones de *gnôsis*, *sophía* y *sýnesis* en los textos paulinos es interesante no únicamente por la reformulación que supone de los conceptos helenísticos, retomados de una tradición en contra la cual el mismo autor se yergue, sino porque se las juzga como afortunadas o nefandas en función de qué sujetos las enuncian o con quién se las relaciona. Aquí nos concentraremos, sin embargo, en la acepción ya nefanda del término *sophói* porque esa acepción es el objeto de nuestra investigación. Pero más que realizar un recuento de la compleja problemática de la sabiduría y el conocimiento en Pablo, cosa que sería meritoria de un trabajo independiente, analizaremos la forma como se las trae a colación para pensar cómo se implican en la configuración de la perversidad en términos retórico-discursivos y en la construcción de la imagen del *otro* que presuntamente quiebra o desgaja la solidez de la comunidad.

Es notable que el término *sophói* aparece por primera vez sólo hasta la primera epístola a los Corintios, es decir la cuarta redactada por el tarsiota. Y con gran énfasis, pues buena parte de ella está dedicada a cuestionar a “aquellos que se dicen sabios”. La primera ocurrencia está en una cita que hace Pablo de Isaías 29:14, donde *ho Kyrios* habla y dice:

1Cor 1:19

“Destruiré la sabiduría de los sabios (*sophían tôn sophôn*) y anularé la inteligencia de los inteligentes (*sýnesin tôn synetôn*). 20 ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el escudriñador de este siglo (*syzetetés toû aiônos*)? ¿Acaso no Dios enloqueció (*emóranen*) la sabiduría del mundo?” 21 Pues, ya

que en la sabiduría de Dios (*sophía tou Theou*) no conoció el mundo a Dios por medio de la sabiduría, tuvo a bien Dios, por medio de la demencia de la predicación (*dià tes morías tou kerýgmatos*), salvar a los creyentes. 22 Pues los judíos demandan señales (*semeía*) y los griegos buscan sabiduría (*sophía*), 23 mas nosotros predicamos un *christós* crucificado: para los judíos, escándalo (*skándalon*); para los gentiles, demencia (*moría*). (1Cor 1:19-23)

Lo que acabamos de leer funge como argumento *ad auctoritatem* de la causa paulina, con la autoridad profética como pivote y adelantando la conclusión: “destruiré la sabiduría de los sabios”, como proemio de un discurso que puede comprenderse como epidíctico. A continuación, Pablo ofrecerá los argumentos que han de demostrar su causa.

El *skándalon* que se les achaca a Pablo y los suyos (1:23) procede del judaísmo fisurado, el no cristiano, mientras que la *moría* que los gentiles atribuyen al *christós* crucificado (*ibid.*) procede de la tradición filosófica —aristócrata— romano-helenística. Desde esos respectivos sitios son juzgados Pablo y los suyos.

Pero el apóstol de ninguna manera está aceptando en términos llanos ese tal juicio, no está aceptando las acusaciones, ni siquiera al decir que Dios salvó a los creyentes “por medio de la locura de la predicación”. Se trata de un giro sarcástico, un intercambio de roles retórico³ con dos filos: por un lado, perfila una fe en el *christós* tan abismalmente distinta a esas dos grandes tradiciones especulativas que merece llamarse una demencia, una estupidez, si son aquéllas las que juzgan. Por otro lado, aprovecha Pablo el recurso para hacer quedar como dementes y estúpidos a quienes no comprenden esta fe y por eso se escandalizan. Los judíos juzgan al *christós* de ser un escándalo, los gentiles lo juzgan como demencia, pero ambos juicios quedan identificados con la falta de inteligencia (1:19). En otras palabras, si por causa su altísima inteligencia tanto filósofos como judíos se alborotan por el acontecimiento crístico, esa inteligencia no será sino signo de su error y, por tanto, de su ignorancia.

Sin embargo, dirá Pablo inmediatamente, tanto para judíos como para griegos “que han sido llamados” —es decir, los que reciben de buena gana las noticias paulinas—, el *christós* Jesús no es ni *skándalon* ni *moría*, sino “fuerza de Dios y sabiduría de Dios”: *dýnamis Theou*, *sophía Theou* (1:24). Éstos representan aquí antónimos de los dos

³ Cf. la propuesta teórica de la utilización de este recurso en D. Garlington, “Role Reversal and Paul’s Use of Scripture in Galatians 3:10-13”, referido en J. B. Oropeza, *Jews, Gentiles and the Opponents of Paul*, p. 16.

primeros: *skándalon* vs. *dýnamis*, *moría* vs. *sophía*. Y si *skándalon* está en relación de analogía con *moría* —porque se identificaron ambos con la falta de inteligencia—, obsérvese entonces la claridad lógica de la condena paulina.

Siendo así, la sabiduría se vincula con el poder —o mejor, es de suyo poder— única y exclusivamente cuando es un predicado del *christós* y se determina por Dios mediante el genitivo. Es posible que no se trate de un genitivo objetivo, que no se esté hablando de algo así como “un saber que se tiene de Dios”. Posiblemente el genitivo sea subjetivo: tanto *sophía* como *dýnamis* serían agencia de Dios; es Dios quien sabe y puede. Dado este dominio, todo conocimiento y todo poder que no estén determinados de esta misma forma serán falsos y, en tanto tales, nefandos y *perversos* en el sentido de no reconocer la verdad que es evidente y tomar de ella una variante o una acepción en vez de la original.

El término *sophía* no tiene aquí un valor propio sino en función del contexto en que aparece y con qué sujetos se la relaciona. Así continúa la demostración: “Miren, hermanos, quiénes han sido llamados. Que no hay entre ustedes muchos sabios según la carne (*sophoí katà sárka*), no muchos poderosos, no muchos nobles” (1:26). A pesar de que en la *ekklesía* corintia desde luego que había nobles, poderosos y “sabios según la carne”, un primer paso del giro retórico está en vincular estos membretes con los “sabios” del exterior y no en primer lugar con los del interior: los “sabios según la carne” no son “nosotros”, son todo lo contrario a “nosotros”, son “los otros”. Como anzuelo identitario para los lectores y oyentes, la sabiduría ni “nos” compromete ni “nos” interesa. Más adelante, sin embargo, *sophía* será el *christós* mismo, “el cual fue hecho sabiduría (*sophía*) por Dios para nosotros” (1:30). Entonces sí “nos” compromete: todo depende del sitio en donde se la coloque entre los sujetos y predicados que están en pugna.

Se construye así una figura que —aparentemente y por el momento— no es de *todo sabio* como demente, sino de algunos en particular. Los sabios enloquecidos de 1:20, por ejemplo, son “los jefes de este mundo” un capítulo después:

Hablamos de sabiduría (*sophía*), en efecto, entre los perfectos. Pero no sabiduría de este mundo ni de los jefes de este mundo (*archónton toû aiônos toutou*), condenados a perecer, sino que hablamos de sabiduría de Dios (*Theoû sophían*), encerrada en el misterio, la escondida, [...] la cual ninguno de los jefes de este mundo conoció. (2:6-8)

La *sophía* determinada por el genitivo adecuado (Dios) ha sido arrancada de las manos de rabinos y escribas y gobernantes y filósofos. La sabiduría “de este mundo” se ha convertido en una ilusión o bien, precisamente, en una demencia. Pablo busca abrir un abismo entre su *euangelión* y aquellas dos tradiciones, distancia que no dé lugar a confusiones. La sabiduría de este mundo se aprende con palabras humanas, transmitida entre seres humanos por medio de seres humanos, mientras que quien conoce las cosas de Dios ha aprendido con palabras del Espíritu (2:13). “Nadie a sí mismo se engañe. Si alguno entre ustedes piensa ser sabio en este mundo, hágase demente para que se haga sabio. Porque la sabiduría de este mundo es una demencia para Dios” (3:18-19). Nótese aquí, una vez más, la apropiación positiva del insulto para reivindicar con ello una identidad comunitaria. Así, “el Señor conoce (*ginóskei*) los pensamientos de los sabios (*dialogismoús tôn sophôn*), cuán vanos son” (3:20), cita Pablo del libro de los Salmos (94:11). La *sophía* griega, la de esos griegos que arremeten contra el *christós* en 1:23 tachándolo de “locura”, ha quedado reducida ella misma a la locura, ahora por parte de Pablo y él por parte de Dios. Se cambia el sujeto denunciante y por tanto, en un giro casi coreográfico, lo que era un insulto para el sujeto “nosotros” se ha convertido en un arma en contra del sujeto “ellos”; lo que era una flecha, Pablo lo ha convertido en un búmerang gracias a ese asumir-sin-asumir la injuria. Se han redistribuido las agencias discursivas y el efecto insultante de la denostación, y por tanto se han intercambiado discursivamente los papeles en la asimetría del poder.

Todo esto está inserto en un contexto de tensión social y cultural crítica. El autor de esta epístola es un híbrido de culturas que sin embargo se yergue en contra de los fundamentos de aquéllas, para execrarlos al menos en este ámbito de conflicto. Desde este lugar se construye la noción de los sabios como dementes y se dibuja a la par el infortunio que está entreverado con la sabiduría “de este mundo”. Infortunio, por cierto, que radica en el sometimiento económico, social y político a Roma, al Jerusalén y al Sanhedrín. Es significativo que Pablo relacione en estas líneas a judíos y griegos con la crucifixión de Jesús (1:23) —como en 2:8, donde escribe que los gobernantes (*archóntes*) de este siglo crucificaron “al Señor de la gloria”—, siendo esa técnica de tortura, entre otras, la forma como Roma mantenía atemorizados y “pacificados” a los pueblos bajo su dominio. Neill Elliot señala que la crucifixión no es para Pablo un signo de la barbarie romana a secas,

sino un evento apocalíptico en sentido fuerte: revela todos los poderes de su época y la injusticia toda,⁴ tanto la de Roma como la de los judíos con poder que son sus cómplices. A la luz de ello el movimiento paulino aparece como un movimiento antimperial radical, y la inteligencia y la sabiduría que aquí se están condenando son condenadas (teológico-) políticamente.⁵

Con todo, esa diferencia radical también puede ser observada como más pretendida que realmente existente, y de suyo como un recurso discursivo. A. Cameron señala que, retóricamente, la diferencia entre el discurso cristiano y el de la gentilidad “debe ser leída como un dispositivo retórico en sí mismo y un síntoma de ajuste, más que como una descripción de una situación real”,⁶ lo cual es equivalente a la diferencia que se aduce en términos de paradigmas epistémicos. Pablo quiere desgajar las tradiciones que están al poder alegando que el poder legítimo no ha de ser de este mundo porque la única *sophía* verdadera es la de Dios; pero, al hacerlo —quizá muy a pesar suyo, quizá no—, regresa el poder a la Tierra y lo devuelve al sujeto de enunciación de dicha proclama, que es él mismo y que serán los “buenos creyentes” de sus propias *ekklésiai*, resituando el poder terrenal que se concentra en un hombre, no disolviéndolo. Como se ha dicho, y como se verá con más detalle en el capítulo II. 6, es tan claro que Pablo busca derrotar y “desenmascarar” —dice

⁴ N. Elliott, “The Anti-Imperial Message of the Cross”, p. 176.

⁵ Para Elliott, no se trata de pensar que Pablo está “interesado en el examen de las tensiones políticas en Judea o las vicisitudes de la carrera de Pilato dos décadas atrás. El contexto de su interpretación de la crucifixión de Jesús es el simbolismo mítico de la apocalíptica judía” (*ibid.*, p. 172). Esta clave apocalíptica que observa Elliott, añadamos, no es una fachada alegórica, teológica, para la militancia política en sentido moderno. Es, en cambio, una formulación teológico-política cabal: no es posible vislumbrar el límite entre ambos aspectos; no hay un disfraz teológico para un proyecto político que se mantiene clandestino: hay todo a la vez, una cosa comprendida por la otra y viceversa. Sigue Elliott: “En la cruz de Jesús, la sabiduría de Dios decretada ‘antes de los siglos’ (1Cor 2:7) ha confundido a los gobernantes de esta era que están siendo destruidos (*katargoumenon*, 2:6). Los términos utilizados aquí se repiten en la profecía al final de 1Corintios: al final, Cristo ‘entregará el reino a Dios Padre, luego de destruir todo dominio, autoridad y poder’ (15:24). El paralelismo, que incluye tanto el verbo ‘destruir’ (*katargoumenon*, 2:6; *katargese*, 15:24) como los sustantivos relacionados ‘gobernantes’ (*archontes*, 2:8), ‘principio’ (*arche*), ‘autoridad’ (*exousía*) y ‘poder’ (*dynamis*, 15:24), sugiere que ‘los gobernantes de este siglo’ en 2:8 deben tomarse para incluir potencialmente ‘toda regla y autoridad y poder’ que siga siendo hostil a Dios [...]. Más aún, el lenguaje se hace eco del vocabulario apocalíptico del libro de Daniel, donde se nos dice que Dios dispone ‘principio’ (*arche*), ‘soberanía’ (*basileia*), ‘poder’ (*ischys*), ‘honor’, (*time*) y ‘gloria’ (*doxa*) a los gobernantes de la tierra (2:37, LXX), hasta que al final Dios establece un reino (*basileia*) que va a ‘destruir y poner fin’ a todos los demás reinos de la tierra (2:44)” (*ibid.*, p. 173).

⁶ A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of the Empire*, p. 7.

J. Punt— la ideología imperial como lo es el hecho de que el tarsiota está plenamente involucrado con ésta y sus estructuras.⁷

INFLADOS (*PEPHYSIOMÉNOI*)

Physiōō, de donde proviene el participio *pephysioménoi*, en contextos literarios precristianos y específicamente en ámbitos médicos significa tener la cabeza inflamada.⁸

1Cor
4:6.19

Physiōsis significa embotamiento, la acción y efecto de estar inflado, de donde toma posteriormente el sentido de “orgullo”. *Pephsioménoi* podría traducirse, pues, como “orgullosos”. La versión latina de NV calca el término como *inflati*. Nos parece bien titular esta sección con la versión literal del término, pero hay que tener en cuenta que de lo que están infladas estas cabezas es de orgullo.

La primera aparición de la raíz de este término está en el mismo contexto que vimos en la sección anterior. Se recordará la tesis conclusiva de los pasajes antes analizados: “Nadie a sí mismo se engañe. Si alguno entre ustedes piensa ser sabio en este mundo, hágase demente para que se haga sabio. Porque la sabiduría de este mundo es una demencia para Dios” (1Cor 3:18-19). También se recordará que mencionamos que el problema que está en el fondo del asunto de la sabiduría y el conocimiento es un problema de poder. Ahora bien, este problema se concreta un poco más adelante, cuando Pablo plantea por fin las implicaciones terrenales de toda su exposición teológico-política, a saber, que nadie ponga su gloria en los hombres (3:21); los hombres tienden a perseguir la sabiduría de este mundo, mientras que lo que realmente “somos nosotros” —su sujeto interpelado— es administradores de Cristo, no de lo terrenal (4:1); es más, la jurisprudencia humana “nos” debe tener sin cuidado, pues la única justicia es la que otorga *ho Kyrios* (4:4). Así llega al remate de la argumentación: que todo lo que ha venido diciendo hasta ahora lo dijo en términos figurados (*meteschemátisa*) para que aprendan sus destinatarios, sus *adelphói*, “aquello de ‘No traspasar los límites de lo que está escrito’, a fin de que no se inflen (*hína mē physioûsthe*) uno a favor de uno contra otro. Pues ¿quién reconoce en ti ventaja alguna que te distinga de los demás?” (4:6-7).

⁷ J. Punt, “Negotiating Empires, Then and Now”, p. 198.

⁸ Danker[B], LSJ.

La *physisiosis* representa en este momento un peligro para la vida comunitaria de la *ekklesia* en términos de poder y autoridad. Este orgullo, que está relacionado en lo inmediato con filósofos y rétores y rabinos y escribas, para Pablo es signo de tener conocimiento y saber cómo aplicarlo para ejercer el poder. Así, aducir que existe un cierto conocimiento que no “infla la cabeza” sería afirmar que éste no estaría dirigido hacia el poder o no sería instrumento del poder, y ese, precisamente, es *el suyo*: el que él predica sobre el *christós*.

Una importante corriente de estudios filológico-filosóficos en la actualidad, partiendo de los paradigmas teórico-políticos de las izquierdas del siglo XX para llegar no a una nueva “teología de la liberación” sino a un paulinismo ateo postsecular, ve en Pablo la primera gran ruptura epistémico-política que abrió la posibilidad de la fisura al sistema opresor y la emancipación.⁹ Aun desde un suelo teórico-metodológico distinto y con sus particularidades, entra en resonancia la tesis de R. Horsley, N. Elliot, H. Koester *et al.* al plantear que lo que quería el tarsiota era organizar “una sociedad alternativa, internacional y antimperialista”¹⁰ basada en exponer (*apocalýptein*) la barbarie del poder y plantarse como una sociedad alternativa al sistema romano, representado políticamente por las relaciones asimétricas de patronazgo y simbólicamente por “el evangelio del César”.¹¹ Desde esas lecturas, la emancipación de los oprimidos en Pablo radica en desempoderar a los particulares para empoderar así a la comunidad: la sabiduría del poderoso está al servicio de la injusticia y es preciso ser sabios de otra forma: “no inflarse uno a favor de uno contra otro” (4:6-7) como condición de posibilidad de la justicia y la igualdad entre las personas, sin distinción entre naciones.

Pero notemos el problema que históricamente surge de esto por el fraseo del apóstol, “problema” a tal grado que —entre otros— permitió que el paulinismo deviniera una doctrina instituida y diametralmente más opresiva tan sólo cincuenta años más tarde. Y

⁹ Entre los representantes de este debate, aun con sus diferentes abordajes y fines, están Alain Baidou (*San Pablo. La fundación del universalismo*, 1997), Slavoj Žižek (*El frágil absoluto, o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, 2000; *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, 2003), Gianni Vattimo (*Después de la cristiandad*, 2002) e incluso Giorgio Agamben quien, distinguiéndose de los anteriores en cuanto a banderas militantes, en su trabajo *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos* (2000) llega a conclusiones que bien sirven para la comprensión del paulinismo en clave política revolucionaria.

¹⁰ R. Horsley, *Paul and Empire*, p. 3.

¹¹ *Ibid.*, pp. 140-141.

es que ese *ser sabios de otra forma* que arriba mencionamos Pablo lo esboza como que “nadie puede poner otro fundamento fuera del ya puesto, que es Jesús el *christós*” (3:11) y solamente es posible relacionarse con la sabiduría que está determinada por Dios (*toû Theoû*): en su descalificación de los *pephysioménoi* y los *sophói*, se advierte que cualquiera que apunte una nueva *versión* de lo que está escrito será tan execrable como lo son “los jefes de este mundo”, los cuales portan la injusticia. Si el conocimiento y la sabiduría, el debate y la *hermeneía*, son propias de las élites de poder simbólico, de las escuelas rabínicas y de la filosofía, son y serán por sí mismas signo de la pretensión o de la detención del poder.

Para lograr la igualdad entre las personas es preciso no saber y no conocer excepto a Dios. La igualdad entre las personas y las naciones que Pablo promulga es una igualdad en *infirmetas*, en *asthéneia*, en debilidad, pero no en términos económicos ni directos ni “llanos”, sino en los términos teológico-políticos que implican *históricamente* privarse de agencia. Lo que dice 1Cor 4:6 es que nadie “traspase los límites de lo que está escrito”, lo cual, al mismo tiempo que evita efectivamente que el poder se concentre en los particulares, castiga y reprime otros aspectos del poder humano. *Mè physioûsthe*, no se inflen, no crean que tienen ventaja sobre los demás, pero en última instancia no crean que ningún tipo de juicio humano sobre el conocimiento o sobre ninguna cosa en absoluto tiene legitimidad, excepto el de los apóstoles y de quienes ellos autorizan.

Ahora bien, cuando el término aparece ya en forma participial pocos versículos más adelante y por lo tanto sirve de adjetivo, va aparejado con un nuevo término, *lógos*.

Así, envié a ustedes a Timoteo [...], el cual les recordará mis normas de conducta que sigo en el *christós* Jesús, tal como enseñé en toda *ekklesía* de cualquier lugar. 18 [Pero] como si no fuera a ir yo con ustedes, se inflaron algunos (*ephyiôthesan tines*). 19 Pues iré presto con ustedes, si el Señor quiere, y conoceré no la palabra de los inflados (*ton lógon tôn pephysioménon*), sino el poder (*dýnamis*); que no está en la palabra (*lógon*) el reino de Dios, sino en el poder (*dýnamis*) (1Cor 4:17-20)

Pephyioménoi refiere personas orgullosas o engreídas, pero específicamente aquellas que se inflan de orgullo por motivo del *lógos*; es decir, por motivo de tener, conocer o utilizar determinado tipo de discurso. Esto está vinculado con la cita anónima de Pablo que veíamos en 4:6, a saber, que recuerden esos inflados aquello de “No traspasar los límites de

lo que está escrito” y que se controlen a sí mismos. Así se remata y fortalece el lazo que Pablo busca que exista entre el uso del lenguaje, el conocimiento que éste implica, el poder que de ello surge y el engreimiento. Dado que éste último se dispone como una actitud por completo negativa, será igualmente negativo el poder que conlleva el conocimiento que surge por determinados usos del lenguaje, si leemos en sentido inverso.

Pero ¿de cuáles usos del lenguaje se trata? Por lo que vimos en la sección anterior (3:18-19 específicamente), en primer lugar tiene que tratarse de un uso *sophós* del lenguaje, un uso “sabio”, que sin embargo tenemos que comprender en sentido peyorativo: una actitud sabihonda. En segundo lugar, la actitud sabihonda incluye cosas como traspasar los límites de lo que está escrito, es decir que permite interpretar y debatir y reflexionar. En tercer lugar, atendiendo a lo que vemos en 4:17-20 en esta sección, la actitud sabihonda se relaciona directamente con una capacidad especial de recurrir a la palabra para determinados fines. El conflicto del apóstol, así pues, es tanto con la retórica como con la filosofía; a ellas se refieren *lógos* y *sophía*, y, cuando se hermanan con el engreimiento, el conflicto es con quienes las conocen y se sirven de ellas porque se convierten *ipso facto* en personas nocivas para la comunidad (lo cual adquiere un tono directamente agresivo en la segunda carta enviada a la comunidad de Corinto, como veremos en la sección siguiente).

Y ¿quiénes son estos sabios y estos inflados que censura Pablo? ¿Qué se implicaba en términos humanos operativos —no ya divinos “oikonómicos”— en la redacción y posterior recepción de estos textos en Corinto? Releamos algunas líneas que se trataron antes, pero ahora en su propio contexto:

Miren, hermanos, quiénes han sido llamados. Que no hay entre ustedes muchos sabios según la carne (*sophói katà sarká*), no muchos poderosos (*dynatoí*), no muchos nobles (*eugenéis*). En cambio, la locura del mundo escogió Dios para confundir a los sabios; lo débil del mundo (*asthenê tou kósmou*) escogió Dios para confundir lo fuerte (*ischyrá*); y lo vil del mundo y lo tenido en nada escogió Dios, lo que no es, para anular lo que es. (1Cor 1:26-28)

Decíamos un poco más atrás: los “sabios según la carne” aquí funcionan como anzuelos identitarios —en negativo y por contraste— para las personas congregadas en la *ekklésia* y lo mismo pasa con los poderosos y los nobles. Esto no significa que las personas a las que Pablo se dirige en este pasaje no pertenezcan a una clase social poderosa, ni

mucho menos. En primer lugar porque sólo las personas adineradas podían acceder a la educación basada en la filosofía y la retórica, la cual está execrando Pablo al referirse a los *sophoí katà sarká*; en segundo lugar, en este contexto es difícil pensar que el término *dynatoí* se refiera a algo distinto del poder político, dado lo que afirmamos sobre los *sophoí*; en tercer lugar, lo cual es contundente, los nobles (*eugenéis*, “bien nacidos”) únicamente pueden implicar abolengo y poder social. En suma, el discurso se alza en contra de tres ámbitos de poder: el poder de los grupos intelectuales, el poder político y el poder de clase o *status* que implica el abolengo.

Podría pensarse que es precisamente a personas que no pertenecen a estos espacios de poder que está dirigida la carta o el fragmento. Sin embargo, si se lo lee “a contrapelo”, resultaría que estas líneas se dirigen a los miembros de la *ekklesía* que sí pertenecen a dichos espacios de poder pero son exhortados a reconsiderar sus privilegios tanto como sus prioridades de vida. Se ha demostrado¹² que la comunidad corintia estaba constituida por miembros de diferentes sectores y clases sociales. E. A. Judge notó que este preciso pasaje que estamos analizando fue malinterpretado por siglos y llevó a la malinterpretación del paleocristianismo en general. Pues ahí donde dice que “no hay entre ustedes muchos sabios, no muchos poderosos, no muchos nobles”, debe leerse que había por lo menos algunos,¹³ y más bien, opina el estudioso australiano, la investigación académica no prestó suficiente atención al *oû polloi*. Pero éste es el caso de sólo un versículo a considerar y existen numerosos pasajes de 1Corintios que nos advertirán sobre destinatarios más bien acaudalados.

Sin embargo, es lógico que el discurso paulino apunte hacia la destrucción de la sabiduría de este mundo y por lo tanto pretenda que las personas no ansien determinados poderes porque ciertamente la empresa paulina se constituyó reubicando el poder en sitios distintos a los establecidos y conocidos comúnmente en la cultura judeo-helenística y romano-helenística en general. ¿Qué habrán pensando de esto los miembros de la *ekklesía* más poderosos social y económicamente hablando? El hecho de que la segunda epístola conocida dirigida a Corinto insista sobre asuntos de solidaridad y *koinonía* nos puede llevar

¹² W. M. Ramsay (1893), A. Von Harnack (1908), E. A. Judge (1960), Jean Daniélou (1964), A. J. Malherbe (1977), Gerd Theissen (1982), W. Meeks (1983), R. Stark (1996).

¹³ Referido en R. Stark, *La expansión del cristianismo*, p. 39; y *cf.*, para un recuento del debate entre posturas, pp. 37-39.

a pensar que los ricos de la ciudad que se sumaron a la congregación paulina en realidad tuvieron dificultades para aceptar estas máximas y por eso era necesario insistir en ello. Un poco más adelante, en la reposición que se presenta al final de este capítulo, volveremos sobre este punto.

SOBERBIOS

Para simplificar la lectura titulamos esta sección con un solo término y, de manera excepcional, sin ninguna indicación de su forma griega, pues se trata de un concepto escogido por nosotros para sintetizar diferentes asuntos. El título extendido de la sección debería ser: “Soberbios: los que emplean sofismas (*logismoî*); los que reivindican su altivez (*hýpsoma*); los que reivindican su inteligencia (*nóema*); los que se recomiendan a sí mismos (*heautoùs synistanóntoi*)”.

Decíamos en la sección anterior, respecto del conflicto de Pablo con el conocimiento práctico de la retórica, la filosofía y la sabiduría rabínica, que la actitud discursiva cambia más adelante para volverse contundentemente agresiva en la segunda epístola a los Corintios. En esta carta se pueden observar tres diferentes secciones, la última de las cuales constituye un discurso apologético y ofensivo a la vez, un discurso judicial por medio del cual Pablo se reivindica frente a las acusaciones de sus adversarios y los ataca. El discurso comienza exponiendo las difamaciones de algunas personas que dicen que Pablo y sus correligionarios “caminan según la carne (*katà sárka*)” (2Cor 10:2). Sin embargo, dice el tarsiota,

2Cor
10:3-6

si bien caminamos en carne, no militamos según la carne (*ou katà sárka strateuómetha*), pues las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas en manos de Dios para allanamiento de fortalezas; con ellas desbaratamos sofismas (*logismoùs kathairoûntes*) y toda altivez (*hýpsoma*) que se yergue contra el conocimiento de Dios (*gnôsis Theoû*), y sojuzgamos toda inteligencia (*nóema*) bajo la obediencia de Cristo, y estamos dispuestos a vengar toda desobediencia (*parakoé*), una vez que fuere completa la obediencia (*hypakoé*) de ustedes. (2Cor 10:3-6)

Esta retórica militar porta un cambio de actitud respecto de lo que se escucha en la primera carta: una versión hiperbólica, quizá, del efecto búmerang que vimos en 1Cor 1-2. Ese cambio de actitud tiene que responder a un cambio en las circunstancias de la *ekklesia* de Corinto o alrededor de la misma, en su frontera. Pablo y el sujeto plural que él construye por medio de este tropo se han convertido en soldados (*strateueîs*) de un ejército armado. Un ejército que allana fortalezas en nombre de Dios y destruye ciertas “cosas” generadas por determinadas personas. Claramente el límite entre destruir tales “cosas” y destruir a las personas que las generaron es un límite poroso y móvil en términos de imaginarios, pero también en términos concretos si se piensa que el tarsiota está, una vez más, devolviendo a Roma una imagen caricaturizada de sí misma en cuanto el único legítimo y poderoso ejército que avasalla es el cristiano. Y es un ejército furioso y vengador, que tiene al *christós* Jesús como general en jefe, el cual pone la bota en el cuello de las inteligencias que no le obedecen.

Hay que pensar que este giro responde a que las circunstancias en Corinto cambiaron entre la redacción de la primera epístola y la segunda. Veamos un elemento más fuera del pasaje referido y a continuación algunas hipótesis sobre quiénes son los adversarios de Pablo, es decir a quiénes se refiere cuando denuncia las difamaciones que han recibido él y sus colegas, para luego intentar responder esa pregunta y ver, en el pasaje de 10:3-6, a quiénes él mismo ataca.

El elemento externo en cuestión aparece un poco más adelante, en 2Cor 12:14, donde el apóstol narra cuando “fue arrebatado al paraíso” y escuchó “palabras inefables que no es concedido al hombre decir”. Con esto se inaugura una importante sección de la epístola: la que hace radicar la fuerza (*dynamis*) en la debilidad (*astheneia*). Tesis central en la teología política paulina, que ya veíamos aparecer en 1Corintios, se vuelve sumamente compleja cuando el tarsiota abandera su propia *astheneia* —“no me gloriaré sino en las debilidades” (12:5), “nada soy” (12:11), “con mucho gusto me desgastaré a mí mismo en bien de sus almas” (12:15)— como plataforma para alzar su preeminencia apostólica, ¡una que implica, por cierto, haber escuchado en el paraíso palabras inefables!¹⁴

¹⁴ Ésta es justamente la constitución de la llamada por Weber “autoridad carismática” (*Sociología de la religión*, pp. 64-65 y 245). Cf. la nota al respecto en el capítulo I. 1.

Debemos especificar más, entonces, la relevancia que tiene el dominio sobre las palabras en la configuración discursiva del soberbio, es decir, de quien asume tener a su vez un dominio semejante.

Pues resulta, como ya hemos dejado ver, que Pablo se ha perfilado como protector de las noticias, de la palabra y de su recta interpretación, por sobre cualquier otro individuo; pero en cuanto reivindica su propia “debilidad”, su *asthénéia*, se vuelve inmune a cualquier cargo de soberbia. Pablo no sólo se presenta como el legítimo tutor de la revelación, sino que en ese mismo movimiento y en ese mismo momento se atribuye la *auctoritas* evangélica que le permite legítimamente “privatizar” el conocimiento sobre el argumento de no tener intenciones de hacerlo, justo como veíamos en la sección anterior. Tratándose de una revelación privada, personal e incommunicable, Pablo y su *auctoritas* crecen en *status* al tiempo que predica de sí aborrecer el poder. “El propósito de las revelaciones individuales no es construir una base de conocimiento común o proveer una base para la educación de los miembros de la *ekklesía*; esta experiencia confiere al sujeto un estatus adicional: ser experto en cosas secretas”, escriben A. Destro y M. Pesce.¹⁵

Este énfasis debe ser producto de la amenaza que representaban en Corinto determinadas personas adversarias del apóstol. En primer lugar, por el contenido de la acusación que dichas personas lanzan a los paulinos —“caminan según la carne” (10:2)—, tiene que tratarse de personas a las que la vida espiritual les importaba. En segundo lugar, esa espiritualidad muy probablemente es cristológica ya que muy probablemente son ellos los que se dicen “ser de Cristo” en 10:7. En tercer lugar, para el propio tarsiota son un grupo de personas que “se recomiendan a sí mismas” (*heautoús synistanoûntoi*), que se miden y se comparan consigo mismas (*autoí en heautoîs heautoús metroûntes kai synkrínontes heautoûs heautoîs*) y, en fin, que por tal motivo no entienden nada (*ou syniâsin*) (10:12). Todo esto, entre lo que colinda inmediatamente con nuestro pasaje de 10:3-6; pero se confirma lo que intuíamos más arriba ahí donde Pablo amonesta a los corintios diciendo:

[...] [E]stoy celoso de ustedes con celo de Dios, pues los casé con un solo varón para presentarlos como casta virgen a Cristo. 3 Pero me temo que, como la serpiente sedujo (*exepátesen*) a Eva con su astucia (*panourgía*), sean así

¹⁵ A. Destro y M. Pesce, “¿Continuidad o discontinuidad...?”, pp. 67-68.

corrompidas las inteligencias de ustedes (*phtharé tà noémata hymôn*) y sea perdida la lealtad y castidad que deben a Cristo. 4 Porque si ese que viene predica a otro Jesús que nosotros no hayamos predicado, o reciben ustedes un espíritu diferente que no hayan recibido, o un evangelio (*euangelíon*) diferente que no hayan abrazado, bien hacen en sufrirlo. 5 Pues pienso que en nada he sido inferior a esos supereminentes apóstoles (*hyperlían apóstoloi*). 6 Que si bien [¿soy?] inculto en la palabra (*idiótes tô lógo*), pero no en el conocimiento (*gnôsis*)¹⁶ [...]. (11:2-6)

Los oponentes de Pablo, quienes lo acusan y de los cuales él se defiende, son personas que se dicen “de Cristo” y que se dicen apóstoles. Asimismo, han llegado a Corinto evidentemente después de la redacción de la primera epístola conocida dirigida a la ciudad, motivo por el cual en aquélla el conflicto con los *otros* tiene un carácter distinto. Además, vienen a predicar otro Jesús y otro evangelio.¹⁷ Dado el énfasis puesto en la sabiduría de palabra que ostentan aquéllos, los sofimas (*logismoí*) que levantan (¡*hairêîn!*) en 10:4 y la presunción de tener un determinado conocimiento (*gnôsis*) de Dios —tanto en 10:5 como en 11:6, en ambos sitios una *gnôsis* verdadera aunque nos falte el segundo periodo oracional en el último caso (*cf.* nota al pie 16)—, podría pensarse que el ataque paulino va en contra de un grupo de especuladores o místicos judaizantes, con bastante probabilidad judíos de la diáspora.¹⁸ D. Georgi los ubicó como propagandistas judíos, específicamente los denominados “hombres divinos” que en el judaísmo helenístico se conocieron desde al menos un siglo antes. Georgi sostuvo esto en la actitud competitiva de tales personas, inferida a través de los mismos pasajes que aquí hemos citado. Finalmente, otra postura, sostenida entre otros por E. Käsemann, apunta a que estos enemigos de Pablo

¹⁶ El versículo está trunco, y no es obvio que ἰδιώτης refiera a ἐγώ, aunque es lo lógico. La cláusula ἀλλ' ἐν παντὶ φανερώσαντες ἐν πάσιν εἰς ὑμᾶς (“pero mucho nos hemos dado a conocer a ustedes en todas las cosas”), con la que termina 11:6 y que suprimimos en la cita de arriba, está ausente en el manuscrito \mathfrak{P}^{46} (Nestlé-Aland). Toda la perícopa 11:1-6 ha sido objeto de sospechas por la investigación bíblica, aunque para muchos no están suficientemente fundamentadas las dudas por lo menos hasta 11:1-5.

¹⁷ Por supuesto estamos frente al uso literal del término. No se refiere εὐαγγέλιον a texto alguno, sino a una “buena noticia” como tal.

¹⁸ A mediados del siglo XX, Walter Schmithals consideró que se trataba de un grupo gnóstico. A partir del descubrimiento del corpus de Nag Hammadi, Schmithals revisó el corpus paulino hallando que todos los oponentes de Pablo, los de todas las epístolas y en cualquier sitio, eran grupos gnósticos (referido en J. L. Sumney, “Studying Paul’s Opponents”, pp. 9-11); y, en este caso de 2Corintios, un gnosticismo precristiano “muy bien desarrollado” (*ibid.*, p. 15). Schmithals confirma su hipótesis en este caso con la cuestión léxica que hemos señalado, específicamente la incorporación en el léxico paulino del término *gnôsis* (*ibid.*, p. 16). Se diría, siguiendo esta hipótesis, que Pablo tomó el término fundamental de la enseñanza gnóstica para traerlo a su propio arsenal retórico y así, apropiándose, lo convirtió en una arma de su propia defensa: existe una *gnosis* falsa, la que “ellos” predicán, y una verdadera, la “nuestra”. La investigación académica ha demostrado, sin embargo, que esta hipótesis es muy dudosa pues cae en serios anacronismos.

podieron ser predicadores provenientes de Jerusalén y vinculados con la *ekklesia* de allí, tal como la tesis de Georgi, pero que representan un conflicto por otro motivo: asumir que el Espíritu les otorgaba un gran poder como oradores y reivindicar su fuerte personalidad para obtener preeminencia en una jerarquía eclesiástica, es decir buscando un posicionamiento desde el cual pudieran encontrar obediencia.¹⁹

Reposición

Comprenderemos juntas en este espacio las tres secciones vistas, “Sabios”, “Inflados” y “Soberbios”, para revisar conjuntamente los mecanismos de configuración de identidades que se están poniendo en acción en estas dos cartas.

En primer lugar, recapitulando, la sabiduría representa en el paulinismo un conflicto en torno a la verdad y al poder que se relaciona con ésta. Como vimos, “la sabiduría de este mundo es una demencia para Dios” (1Cor 3:19). 1Corintios es una lucha en contra de la *sophía* griega, la de aquellos griegos que arremeten a su vez contra el *christós*. La *sophía* es reducida a la locura, es decir, una perversidad en sentido estricto: algo que mueve de lugar las cosas como se entiende que estaban originalmente, que las dispone en forma versionada. De esta manera, lo que era un insulto contra “nosotros” se ha convertido en un arma en contra de “ellos”, en un interesante intercambio de sujetos denunciadores y denunciados. Los atacados por Pablo, es decir, los *sophói* que encarnan la alteridad equivocada o perversa, están relacionados con la gentilidad, su poder adquisitivo, su ilustración, los *Hellénes* que buscan *sophía* (1:22), quienes, se jactaran o no de su estatus social, en el discurso paulino son construidos como presumidos o elitistas. Así terminan siendo *pehphysioménoi*: unos “inflados” que se sirven del conocimiento en la reproducción tanto del poder simbólico como del poder fáctico.

Esta tensión socialmente comprendida es entre diferentes formas de poder —el poder simbólico y el poder de clase o *status*— y un discurso teológico-político que pretende derruir tales poderes. Los *sophói* de 1Cor 1:19 y 1:26, y los *pehphysioménoi* de 4:6 y 4:19 son idénticos socialmente a los gentiles incorporados a la *ekklesia*, con la única diferencia, precisamente, de que aquéllos no se han incorporado a nada y por el contrario comprenden el cristianismo paulino como una locura. Pablo está atacando, así, a individuos con una

¹⁹ Todas las referencias a las hipótesis descritas, *ibid.*, p. 17.

identidad cultural y social por completo clara para él mismo, y podemos afirmar en ese sentido que eso es lo que buscaba que estuviera claro para la congregación a la que se destina la epístola.

En segundo lugar, en 2Corintios el problema con la sabiduría y el conocimiento a primera vista parecería ser equivalente al conflicto con los *sophói* y *pehpsioménoi* de 1Corintios. Excepto porque en ésta las características de la, digamos, “inflidez” de los atacados están mucho mejor detalladas. Éstos son dibujados como soberbios que se levantan en su altivez (*hýpsoma*) en contra del conocimiento de Dios (*gnôsis Theôû*) y que se recomiendan a sí mismos (*heautoús synistanoûntoi*) (2Cor 10:12), en un tejido retórico por completo diferente. Allá, como vimos, los inflados son judíos que buscan señales y gentiles que buscan *sophía*, dos grupos de desconfiados que siempre estuvieron allí. En cambio, aquí, los-que-se-yerguen son un enemigo tal, que es necesario constituirse como un ejército sin piedad que destruya, allane y someta. Parece claro que las personas en cuestión han llegado repentinamente a la ciudad y no formaban parte de la sociedad corintia que a Pablo le tocó conocer. Estaríamos frente a un tipo de prédica (o un tipo de cristología) que Pablo no habría conocido y con la que no tendría que haber lidiado desde el principio. Esos son los que “predican otro Jesús” u “otro evangelio”. Enterarse de la presencia en Corinto de estas personas explicaría en parte ese grado de radicalidad discursiva. Sólo podría tratarse de un peligro nuevo y extraordinario: ese “otro Jesús” y ese “otro evangelio” difícilmente surgieron *in situ*.

Atendiendo a las implicaciones de la retórica en la vida social, hay que pensar que la alegoría bélica paulina bien pudo colaborar a implantar una actitud combativa pero también agresiva entre sus destinatarios. El sentido de comunidad en la *ekklésia* corintia tras el año *ca.* 57 bien pudo tener referentes simbólicos y un tejido identitario diferentes a los de la *ekklésia* en el año *ca.* 54, en ambos casos en reacción a la correspondencia del apóstol. En la primera carta, los *sophói* son tenidos como dementes pero no están siendo atacados por un ejército. La *ekklésia* tras el año 57 se tuvo que haber afectado por el rechazo no digamos ya categórico, sino directa y manifiestamente violento frente a la alteridad: no sólo otros predicadores provenientes de otras regiones, sino incluso frente a cualquier otro signo de “sabiduría de este mundo” que existiera o surgiera en la propia *ekklésia* o en la propia sociedad corintia, en las propias redes familiares, las fraternidades o

las relaciones sociales mediadas por el comercio, por ejemplo. La violencia con que se marcó la frontera identitaria cristiana tuvo que comenzar a repercutir en las dinámicas de la vida en general de una forma mucho más enfática. Podríamos decir que los gestos igualmente violentos —y todavía más beligerantes— de las epístolas postpaulinas, sobre todo las tres pastorales, son muestra de que esta tendencia efectivamente tuvo lugar.

En tercer lugar, la soberbia en 2Corintios está relacionada estrechamente con un determinado conocimiento del lenguaje que permite construir *logismoí* (10:4) y se comprende —¡por el mismo Pablo!— como una elevada inteligencia (*nóema*) (10:5). La tesis de que se trate de judeo-cristianos helenísticos cobraría sentido atendiendo a este dato. Así, los atacados por el tarsiota no son simplemente “rétores” o “sofistas” en el griego y clásico sentido, dado que abrazan una cristología; son, en cambio, personas que se sirven del conocimiento retórico y la sofística pero para fines de predicación mesiánica. Si consideramos la tesis de que el propio Pablo es producto de esta tradición —un judío fariseo educado sin embargo en la cultura helenística—, nos hallamos frente a un conflicto de intereses teológico-políticos surgido del rechazo que ejecuta el paulinismo sobre una de las propias tradiciones que le dieron vida. Pablo se da cuenta de esta tensión y por eso también se ataca a sí mismo explícitamente.²⁰

¿Por qué aparece este conflicto sólo hasta las cuarta y quinta epístolas redactadas por el apóstol? Según una perspectiva geográfica, en Corinto existe una élite intelectual importante y contrastadamente más acaudalada que en otros centros urbanos provinciales,²¹ lo cual acompaña el grado de influencia en la sociedad de la educación retórica y filosófica, lo cual a su vez implica que Pablo tiene allí mucho de qué preocuparse. Los judíos propagandistas que llegaron a la ciudad tenían un suelo fértil para hacer crecer su doctrina; y evidentemente tuvieron éxito dada la reacción del tarsiota. Según una perspectiva diacrónica, la aparición y migración de diferentes versiones cristológicas era sólo una cuestión de tiempo: entre el año *ca.* 49 que se redacta 1Tesalonicenses y el año *ca.* 57 de 2Corintios transcurren suficientes años en los que la gente pudo viajar y predicar al mundo sus versiones soteriológicas. Sin duda las dos perspectivas pueden considerarse a la par.

²⁰ Cf. 1Cor 2:1, 4:8-14; etc.

²¹ J. Chow, “Patronage in Roman Corinth, pp. 113-114.

Finalmente, apuntemos que la lucha en contra de “la sabiduría de este mundo” es tan importante para el paleocristianismo que aparece como uno de los ejes centrales en las cartas escritas tras la muerte de Pablo y firmadas en su nombre, tanto las llamadas deuteropaulinas como las pastorales. En éstas últimas, por cierto, aquellos que se esbozan como soberbios son unos sujetos más parecidos a los que desprecian Ignacio y Clemente, por ejemplo, o los que Ireneo de Lyon querrá refutar en su *Adversus Haereses*, aproximadamente ciento veinte años después de la muerte de Pablo.

II. 5

Desorden, distanciamiento y separatismo

Todas y cada una de las categorías de conflicto que hasta aquí se han expuesto tienen como base común la urgencia de Pablo por unificar las *ekklésiai* y a los creyentes en su particular versión del *christós*; una unificación sin fisuras. Todos los sujetos amonestados, censurados o atacados que hemos visto hasta ahora son tenidos como disidentes: se alejan de la *ekklésia* ya sea por motivo de tradición de Ley y por la reivindicación de la circuncisión concretamente —el ámbito del nomismo o legalismo—; o por motivo de prácticas y/o creencias politeístas —el ámbito de la idolatría—; o de usos y costumbres sexuales considerados *contra naturam* —los placeres carnales—, o bien de actitudes más o menos “ilustradas” vinculadas con el poder —los soberbios que reivindican su conocimiento—. Todos, pues, son tenidos de algún modo y en mayor o menor medida como agentes de fisura.

Tal fisura o ruptura tiene lugar, en última instancia, en la normativa teológico-política del *euangelión* de Pablo, comprendiendo que tal noticia revelada representa un acontecimiento de verdad radical que rebasa el tiempo y el mundo, y, por ello, no es que le resulte “indeseable”, sino que le resulta imposible admitir versiones. Quien actúe de forma que contravenga a tal norma y proclama, así pues, se opone a la revelación (*apokálypsis*) de la verdad, actuando en contra de la naturaleza creada y en contra de la verdad que es —e inaugura— el *christós*. Y dado que tales cosas se presumen cognoscibles de antemano por todos, evidentes por la propia existencia del mundo, oponerse a ellas en cualquier manera es una sublevación a la existencia misma.

Sin embargo, hasta ahora estas nociones de separación y ruptura no siempre están marcadas en el discurso como tal y, cuando sí lo están, hasta ahora hemos visto que el

énfasis ha estado puesto en otro sitio, en otro tipo de conflictividad, aunque devenga un conflicto de rebeldía eventualmente. Me explico: en 1 Tesalonicenses, por ejemplo —*cf.* capítulo II. 3—, Pablo amonesta a sus correligionarios por sus “usos” eróticos, instándoles a que se abstengan de la fornicación (*pornéia*) (4:3) y que mantengan relaciones sexuales “sin pasión de concupiscencia (*mè en páthei epithymías*), como esos gentiles que no conocen a Dios” (4:5). Remata la parénesis con la sentencia de que quien así actúa “no reprueba a un hombre, sino a Dios” (4:8). Desde luego que esta sentencia conlleva una noción de unidad como santificación y de rebeldía como impureza; desde luego que dicha *porneía* puede eventualmente provocar la división de la unidad y eso es indeseable de suyo; sin embargo, esto no se lee en la fuente. Y aunque es claro que hacia allá apunta la controversia en última instancia, el peso discursivo y categórico del problema es sexual, se lo representa en términos sexuales y se esboza la perversidad de estos individuos con referentes concretos y pragmáticamente discernibles.

En cambio, hay un punto en el discurso paulino en que el movimiento, la separación y la ruptura se vuelven un referente del peligro y el error sin otros elementos que indiquen cómo o por qué. Ocasionalmente recaen en alguno de aquellos cuatro ámbitos controversiales que hemos abordado, pero en otros casos no tienen relación directa con prácticas o ideas discernibles por sí solas.

En este capítulo veremos la aparición de las nociones de desorden, distanciamiento y separatismo anunciadas ya como un problema en sí mismas. Nótese que los tres conceptos que empleamos para nombrar este eje de conflicto son diferentes grados de un mismo movimiento: la inestabilidad interna. El orden en que los mencionamos responde al grado (en orden ascendente) de esa inestabilidad. En un par de casos, tales nociones estarán tenuemente vinculadas con tendencias, actitudes, usos, costumbres, *doxai* o credos que se relacionan con las categorías que se exponen en nuestros otros capítulos; pero en el resto de los casos estudiados, se verá un uso de términos sustantivos que, operando categóricamente, darán a luz a la noción de la distancia o escisión como un conflicto en sí mismo y por sí solo. Por eso pensamos que esta cuestión constituye un ámbito de conflicto independiente en la esquematización o categorización de la configuración de la disidencia en Pablo de Tarso: es un marco que orienta la comprensión de diferentes *aspectos* del movimiento “desordenado” o “desordenante”.

Algunas de las nociones que aquí veremos, en especial *schísma*, *dichostasía* y *háiresis*, serán las que den un cuerpo consolidado al cristianismo apostólico postpaulino: son las semillas de la actitud antiherética que, a partir de la última década del siglo I y con preeminencia en el siglo II, configurarán la noción fuerte de herejía que se entreveró con la identidad cristiana proto-ortodoxa, en contraste. Pero hemos de concentrarnos en Pablo: veremos de qué manera en las epístolas se juega discursivamente en contra de esta actitud de distanciamiento, quiénes son los que llevan a cabo tal acción y cuáles son las posibles implicaciones de ese acto de perfilarlos.

DESORDENADOS (*ÁTAKTOI*)

Comenzamos por la epístola más temprana, 1 Tesalonicenses, y también por el concepto con implicaciones quizá menos profundas. El término *átaktoi* se encuentra en una recomendación de Pablo directamente a sus interlocutores:

1Tes 5:14

Exhortamos a ustedes, hermanos, que amonesten a los desordenados (*noutheteíte toùs atáktous*), que consuelen a los pusilánimes (*oligopsíchoi*), que sostengan a los débiles (*astheneîs*), que sean magnánimos con todos. (1Tes 5:14)

El grueso de esta carta está estructurado deliberativamente y con parénesis morales como enclaves. De la mano con tales parénesis, Pablo ha hecho un intento por interpelar emocionalmente a sus destinatarios acrecentando su autoconfianza, su seguridad en sí mismos. Hay dos diferentes causas posibles de esto: Pablo quiere hacerles confiar en que son autosuficientes y capaces de conseguir por sí mismos la probidad entre los suyos, dado que no había entre los de Tesalónica semejante confianza; o bien, de hecho confiaban en sí mismos y Pablo habla con conocimiento de causa.

Así se comprende la exhortación a amonestar a aquellos *átaktoi*, “aquellos que son desordenados”, con la seguridad de quien es calmo y, además, de quien sabe que puede confiar en su propia autoridad para hacerlo. Esa autoridad además implica tener el ánimo fuerte para consolar a los de ánimo decaído y tener la suficiente entereza para soportar a los débiles. Pero frente a los desordenados, como si se tratara no de un padecimiento del alma

sino de una actitud deliberada,¹ autoridad implica amonestación. Dicho lo cual, puede verse que este *átaktos* tiene el sentido de un desorden alevoso y se vuelve un adjetivo peyorativo precisamente por eso —es más, quizá no podemos decir que “pusilánimes” (*oligopsíchoi*) y “débiles” (*astheneîs*) tienen aquí un sentido peyorativo propiamente dicho—.

Y aunque se enuncia el deber de amonestar a los desordenados, no se explicita en absoluto qué significa tal cosa. Esto puede implicar al menos tres cosas distintas: a) Pablo deja abierto y vago el sentido connotativo del término porque no le representa algo demasiado relevante; b) el “desorden” o *ataxía* refiere a algo concreto por todos conocido, por lo que no hace falta entrar en detalles; y c) se emplea el término con deliberada apertura y vaguedad para permitirle abarcar diferentes tipos de prácticas y que funcione como marco de comprensión para todo aquello que individual y colectivamente se pueda llegar a comprender como “desordenado”. Nuestra consideración es que ocurre “c” muy a pesar de las intenciones o la postura enunciativa del propio apóstol, que pudo ser “a” o “b”. Es decir que, haya sido o no un fraseo calibrado, lo que resulta, en términos del acto comunicativo epistolar, es que el ser “desordenados” puede abarcar gran cantidad de prácticas.

Hemos comentado en varias ocasiones —*cf.* especialmente el capítulo II. 2— que 1Tesalonicenses se caracteriza por no vincular la proclama evangélica con conflictos locales específicos, lo que W. Meeks comprende como su carácter catequético.² Su tono es generalmente calmo y poco contundente en relación con problemas internos en la *ekklesia*. No significa necesariamente, pues, que Pablo no esté pensando en una práctica concreta relacionada con paradigmas morales o litúrgicos o sociales concretos cuando menciona a los “desordenados”; pero, en cuanto a acción comunicativa, discursivamente, lo que logra es forjar un imaginario en el que el movimiento desordenado es, de suyo, algo digno de amonestación.

Este recurso es precisamente el que nos parece relevante ya que colabora con la configuración de una autoridad que se consolida apuntando al establecimiento de un orden cuyos parámetros los define el mismo Pablo carismáticamente. El tarsiota forja un discurso autoritativo o autoritario basado, en este caso particular, en el control (micro)social de la comunidad mediante la prescripción de la quietud. Nótese, en la misma carta, la

¹ Danker[B]: existen dos sentidos para *átaktos* en la literatura griega: 1) El sentido de un estado volitivo, precisamente el que resuena en nuestro pasaje; y 2) el sentido de un estado afectivo.

² W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, p. 168.

exhortación a “vivir aquietadamente” (4:11), lo cual, según opina J. Punt, puede evidenciar una reubicación del poder imperial, más que su desentronización.³

El término *átaktoi* lo veremos de nuevo en el epílogo que cierra esta tesis, crecido en énfasis: en 2Tesalonicenses, carta deuteropaulina, se encuentra la única reutilización de este término en todo el Nuevo Testamento: los desordenados de 2Tes 3:6 lo serán esta vez por algo mínimamente más concreto: por no seguir la tradición “que han recibido de nosotros”. Veremos allá de qué manera el término se carga de significado.

A continuación, en las secciones siguientes de este capítulo, se observará el desarrollo y la amplificación del conflicto con el desorden, puesto en otros términos y conceptos.

LOS QUE PROVOCAN DISENSIONES (*DICHOSTASÍAI*)

A partir de esta sección y hasta el final del capítulo no nos las veremos con adjetivos sino con sustantivos, los cuales, sin embargo, comportan una dimensión calificativa.

Como se ha visto en otros capítulos, el corazón de la epístola a los Gálatas es la controversia con unos creyentes en Jesús que buscan conservar la tradición judaica legalista y que, al hacerlo, “enloquecen” a los creyentes evangelizados por Pablo, quienes se supone que de inicio no atienden a esa versión judaizante del *christós*. Estos judaizantes, aparentemente, no sólo aconsejan al resto de la *ekklesía* para seguir una versión nomista de la fe, sino que además acusan al propio apóstol de Tarso de ser deshonesto —de ahí su autodefensa en los capítulos 1 y 2 de Gálatas—. Tal conflicto antijudaizante es con lo que abre la carta y el que la constituye casi por completo; pero en 5:16ss el problema es planteado de un modo particular con una suerte de reenfoque:

Gal 5:20

Digo, pues, que anden en el espíritu y no consumarán la concupiscencia de la carne. 17 Pues la carne desea en contra del espíritu y el espíritu en contra de la carne; pues estas dos cosas son adversarias entre sí, de manera que no hagan lo que quieran. 18 Pues si se rigen ustedes por el Espíritu, no están sometidos a la Ley. 19 Y son manifiestas las obras de la carne, a saber: fornicación, impureza, lujuria, 20 idolatría, hechicería, enemistades, iras, celos, cóleras, egoísmos, disensiones (*dichostasíai*), posturas (*hairéseis*), envidias, [homicidios,] 4 borracheras, comilonas y cosas semejantes a éstas; sobre las cuales predico a

³ J. Punt, “Negotiating Empires, Then and Now”, p. 200.

⁴ El término entre corchetes corresponde a φόνου, que no aparece en diversos manuscritos (Aland-Nestle).

ustedes, como ya dije antes, que quienes realizan tales cosas no heredarán el Reino de Dios. (Gal 5:16-20)

Todas estas prácticas y actitudes reprobables consisten en “obras de la carne” que redundan en el sometimiento a la Ley; pero no remiten exclusivamente a los signos de la carne que someten al pueblo judío al Templo, es decir a *esa* Ley: son prácticas variopintas que apelan a todos, sin distinción. La Ley de Israel que se ha de superar ha rebasado la marca física para abrazar prácticas de toda índole, las cuales, sin embargo, se comprenden como sometimiento a la Ley de Israel tal como la concibe el sacerdocio. Pablo está apuntando aquí a prácticas sociales comunes a cualquier sector, clase y tradición. Aprovecha el ataque a los usos y costumbres no necesariamente judíos —ni judaizantes, para el caso— para subsumirlos a un concepto de carne relacionado sí con la circuncisión (Gal 3) pero que ahora (5:16-20) abraza nuevos y diferentes elementos. De esta forma el apóstol redirige el blanco de su ofensiva: integra al concepto de “obras de la carne” las prácticas de los gentiles y abarca en un solo cuerpo discursivo y doctrinario a todos los sujetos junto con todas las respectivas prácticas que representen una confrontación a la posibilidad de unificación de la *ekklesía* cristiana.⁵ En síntesis, una vez expuesto el rechazo a los signos carnales provenientes del judaísmo, Pablo los iguala con cualquier otra práctica que implique placer y gozo mundano, para atacarlos todos juntos.

Enfoquémonos en la *dichostasía*. Observemos que no estamos aquí frente a un adjetivo: hay, en cambio, una disensión generada por algunos, la acción y efecto de tener una postura distante, de donde su sentido lato: disensión.⁶ La *dichostasía* es tensa; la distancia que supone entre las partes que se alejan no es feliz y tampoco nostálgica: no se busca volver a la cercanía.⁷ La aparición más temprana conocida del término se encuentra en los *Epinicia* de Baquílides, en el contexto de guerra y destrucción que Proetos y Acrisío habían generado en su pueblo, devastándolo “con disputas desleales (*ametrodíkoι dichostasíai*) y guerras deplorables”.⁸ Posteriormente, Heródoto lo utiliza con el sentido de

⁵ Veremos páginas más adelante el rol de *haíresis* en este panorama, término que colinda con las *dichostasíai* que en este momento nos ocupan.

⁶ Frisk.

⁷ Nótese la definición en Danker[B]: “The state of being in factious opposition; dissension”.

⁸ Baquílides, *Epinicia*, 10, 67: “διχοστασίαις ἤρειπον ἀμετροδίκοις”.

desacuerdo o diferencia de opiniones,⁹ sentido que se mantiene posteriormente hasta la LXX inclusive.¹⁰

No es la excepción de Gal 5:20, donde bien puede leerse *dichostasía* con el sentido de diferencia (tensa) de opiniones —pocas páginas más adelante veremos cómo se correlacionan semánticamente estas *dichosatasíai* con las *hairéseis* vecinas—. Esta diferencia de opiniones ha pasado a ser una “obra de la carne”, una práctica que no es de Dios ni de Cristo, ni va acorde con el tiempo mesiánico, por lo que somete al hombre a la Ley. ¿Entonces por qué, si está aparejada con la fornicación, la ira, las comilonas, etcétera, no la comprendemos como un aspecto más del problema categórico paulino con la concupiscencia y los placeres mundanos? La fornicación, la ira, las comilonas, etcétera, crean sentido con referencia a prácticas discernibles que son comprendidas como *pathéis* del cuerpo o del ánimo en general. El desacuerdo no lo podemos comprender relacionado con eso que hemos concebido como placer mundano; es una “obra de la carne”, pero no por ello un error de tipo concupiscente o patético. Es un error catalizado por un ímpetu desordenado/desordenante, perturbador de la estabilidad, sin anzuelos directos con los ámbitos legalista, idolátrico, concupiscente o filosófico-retórico. Los que disienten no desestabilizan como los agitadores (*tarássontes*) y sublevadores (*anastatoúntes*) que vimos en el capítulo II. 1, pues aquéllos llevan a cabo tal desestabilización concretamente por la inclinación al nomismo, según se lo puede leer en las fuentes. Éstos, en cambio, *desestabilizan porque desestabilizan*: disienten en forma absoluta, en relación con todo y cualquier asunto. La *dichostasía* es la distancia de opiniones sin cargo de contenido, y funciona en el tejido discursivo como anclaje de la existencia de situaciones, ideas o prácticas, en abstracto, potencialmente peligrosas para los creyentes congregados en la *ekklesía*.

Avancemos en el análisis. Desde la primera misiva paulina hagamos un salto hasta la última, es decir Romanos. Hacia el final de la carta y después de mandar saludos a una

Rom 16:17

⁹ Heródoto, *Hist.*, V, 75: “Cuando iban ya a entrar en batalla, primero los corintios, argumentando que lo que hacían no era justo, cambiaron de opinión y se fueron, y después de ellos hizo lo mismo Demarato, el hijo de Aristón, que era también rey de Esparta y que hasta ese momento nunca había disentido de Cleómenes. Y a causa de este desacuerdo (ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς διχοστασίης), en Esparta se promulgó una ley [...]”.

¹⁰ 1Mac 3:29: El rey Antíoco “advirtió que se le había acabado el dinero del tesoro y que los tributos de la región eran escasos, debido a las disensiones y calamidades (διχοστασίας καὶ πληγῆς) que él había provocado en el país, al suprimir las costumbres vigentes desde tiempo inmemorial”.

larguísima lista de personas (Rom 16:3-15),¹¹ el apóstol recuerda a sus correligionarios que “deben estar alerta de los que promueven disensiones (*dichostasíai*) y escándalos, apartándose de la doctrina que ustedes han aprendido”, y enfáticamente les dice a los cristianos romanos que se alejen de ellos (*ekklínate ap’ autôn*, 16:17). Éstos que disienten y se separan lo hacen respecto de una cierta doctrina previamente conocida —exactamente igual que en 2Tes 3:6 los “desordenados” lo serán por no seguir la tradición que “han recibido de nosotros”, como veremos en el epílogo de la tesis—. Aquí hay un referente concreto, al menos parcialmente, para comprender la forma de los desacuerdos que Pablo condena: hay una doctrina (*didaché*) que da pauta para comprender la disensión. Además, hay un *modus operandi* explícito: con palabras suaves y lisonjas, seducen los corazones de los inocentes (16:18b). Son farsantes que tienen las características, por ejemplo, de los sofistas que execraba Sócrates en el *Gorgias*. Se trata aquí de una separación que surge en el terreno de las versiones doctrinales, es decir de las enseñanzas y la doxología. El problema para Pablo es que, al actuar así, no sirven al *christós* “sino a sus propios vientres” (16:18a).

Parecería tratarse, pues, de un conflicto con supuestos embaucadores que se sirven de la retórica para ganar adeptos, desde luego partiendo del principio de que nada de lo que dicen es verdadero. Pero el conflicto basal es separarse de “la doctrina que ustedes han aprendido”. Por el contexto acotado de la perícopa no podemos saber si Pablo se refiere a una versión diferente del evangelio en cuanto a la práctica y credo politeísta, o en cuanto a prácticas sexuales, o a tendencias más o menos legalistas manifestadas de cualquier manera. Pero si observamos la perícopa en su contexto amplio, antes de la larga lista de saludos a personas desconocidas (16:3-16), encontramos muy cerca, en 15:31, unos “*hoi*

¹¹ La autenticidad del capítulo 16 de Romanos fue puesta a debate en el siglo XX, considerándolo una interpolación dado que está ausente en algunos manuscritos medievales y, por otro lado, parece extraño que el autor de una epístola envíe saludos de forma fraterna y significativamente detallista a personas que no conocía personalmente. Otros como K. P. Donfried ofrecieron argumentos en sentido contrario (*cf.* “A Short Note on Romans 16”, pp. 441-449). Entre las investigaciones más recientes y actualizadas, un grupo de especialistas que incluye a J. L. Sumney, M. D. Nanos, C. Johnson Hodge, F. Watson, A. A. Das *et al.*, consideran que el capítulo es auténtico (*cf.* J. L. Sumney [ed.], *Reading Paul’s Letter to the Romans, passim*). J. L. Sumney explica que el capítulo está presente en casi todos los manuscritos antiguos y no es hasta el siglo V que desaparece de las copias (*ibid.*, p. 8), pero, además, una larga lista de saludos a desconocidos es perfectamente coherente cuando se considera que entre ellos se encuentran líderes de la *ekklesia* y personas de alto *status* en la ciudad de Roma. De tal suerte, Rom 16 puede ser comprendido como un acto de perfilar Pablo su propio *ethos* (*ibid.*) retóricamente. Consideramos como auténtico el capítulo 16 en este trabajo, para lo que nos concierne, basándonos en la investigación y consideración de estos historiadores especialistas en la materia.

apeithoûntoi en tê Ioudaía”, “infielos que están en Judea”, de los cuales Pablo tiene que librarse (*rhisthō*) para tener éxito con su misión en Jerusalén. Si se considera que el argumento de la cercanía textual puede dar luces del sentido connotativo de *dichostasía*, esos “infielos de Judea” de 15:31 permitirían inferir que aquellos que provocan disensiones en Rom 16:17 son judío-cristianos de tendencias legalistas que siguen siendo un problema para el año *ca.* 59 en que se redactó Romanos.

Con todo, también es posible que no haya ningún vínculo, o no uno directo, entre aquellos individuos y las disensiones del capítulo 16. Si así fuera, tenemos un elemento apenas útil para comprender el quid de la disensión: tenemos la *didaché* toda. *Dichostasía* es alejarse de la enseñanza en su totalidad por medio de “estar en desacuerdo” sin límites, sin saber cómo ni por qué. De esta forma, el desacuerdo deviene un error que atenta en contra de la verdad misma absolutamente y sin particularidades.

LOS QUE ADOPTAN POSTURAS (*HAIRÉSEIS*)

Háiresis derivará como adjetivo en las fuentes cristianas sólo hasta la primera carta a Timoteo, escrita entre los años 90 o/a 110 e.c., para designar a ciertos individuos “heréticos”. Lo que veremos aquí, en cambio, es la existencia de cierta *háiresis* como efecto de *haireîn* y la conducta de “aquellos que adoptan *hairéseis*”, pero no la de unos “heréticos” y menos aún unos “herejes”.¹²

¹² Walter Bauer, en la introducción a su *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, original de 1934, describe la perspectiva de la iglesia primitiva sobre la relación que existe entre “ortodoxia” y “herejía” como un desarrollo lineal que comienza por la no creencia (*Unglaube*), sigue en la creencia correcta (*Rechtblaube*) y finaliza en la creencia incorrecta (*Irrglaube*) (*Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, p. xxiii). Esto es que la iglesia primitiva explicó la diferencia de doctrinas, pensamientos y prácticas cristianas como un error llevado a cabo por personas que ya habían conocido la verdad pero que alevosamente se desviaron de ésta. Desde este imaginario, “ahí donde existe herejía, la ortodoxia tuvo que antecederla” (*ibid.*). Esta idea constituye el blanco fundamental de la tesis de Bauer, quien puso sobre la mesa de trabajo de los estudios paleocristianos la noción de que es la ortodoxia la que nace de la heterodoxia y no al revés. Aun en las sendas revisiones y críticas que se hicieron a la obra de Bauer se comprobó, desde el enfoque propuesto por él, que la llamada ortodoxia cristiana no fue sino una confección posterior al surgimiento y proliferación de una inmensa variedad de escuelas y versiones cristológicas. Pero la tradición cristiana apostólica construyó las explicaciones de su propia historia en el sentido lineal que se mencionó. En ese orden de ideas, la *háiresis* fue tenida como una desviación, un *error* en sentido estricto, es decir un vagar por fuera del camino recto, y desde esa comprensión se forjó la noción de herejía que domina el pensamiento cristiano apostólico proto-ortodoxo del siglo II. No es, sin embargo, exactamente el mismo concepto que se puede ver en Pablo, como mostraremos en la presente sección.

La primera aparición del término en la literatura cristiana se halla en Gal 5:20, en el pasaje que trabajamos en la sección previa, donde aparece como vecino de *dichostasíai*. Si se relee el fragmento referido se verá que ambos términos están rodeados por grupos de prácticas reprobables para el autor, aquellas que tienen que ver con: a) placeres o vicios del cuerpo y de la mente, que incluyen actos o actitudes tenidas como perniciosas y ciertas prácticas sexuales; y b) prácticas vinculadas con el politeísmo y la mística. Sin embargo, *haíresis* no pertenece a ninguno de estos grupos.

Sin duda está relacionado con el término *dichostasíai* que lo antecede: ambos sugieren una acción distanciante —como veremos en breve— pero ninguno apunta a elementos específicos para comprender el cómo o el *frente a qué* de esa acción. Veamos una breve genealogía del término para posteriormente intentar esbozar cómo se articula semánticamente en el texto y el discurso paulino.

El significado primario del verbo *haireîn* es “tomar con la mano”, “agarrar”, “levantar”, de donde “obtener”. En voz media significa “tomar para sí”, de donde “elegir” o “preferir”. Su sustantivo derivado, *haíresis*, mantiene esos distintos matices en la literatura griega:

- a) *Toma, adquisición, apropiación*. Es el significado que tiene en su más temprana aparición en los textos griegos. Se encuentra en Heródoto, en un contexto bélico y con el significado de la toma de un asentamiento: la conquista de Babilonia por Darío.¹³ Así aparece también en Platón, donde el término en ocasiones refiere la toma de poder en la polis.¹⁴ En estos diferentes contextos —bélico primero, político después— el sentido de “apropiación” se mantiene a nivel denotativo.
- b) *Opción potencial, posibilidad de elegir*. La fuente más temprana en que el término aparece con este sentido es la obra de Esquilo *Prometeo encadenado*. Prometeo dice a Ío que, de dos relatos que tiene para contarle, él le concederá uno solo. Ío

¹³ *Historias*, IV, 1: “Μετὰ δὲ τὴν Βαβυλῶνος αἴρεσιν ἐγένετο ἐπὶ Σκύθας αὐτοῦ Δαρείου ἔλασις”. Con idéntico sentido aparece en *Historias*, IX, 3, donde se refiere la toma de la plaza de Atenas por Mardonio: “Ἡ δὲ βασιλεὺς αἴρεσις ἐς τὴν ὑστέρην τὴν Μαρδονίου ἐπιστρατήην δεκάμηνος ἐγένετο”. Cf. también Tucídides, *Hist.*, II, 75.

¹⁴ *Gorgias*, 513a: “σὺν τοῖς φιλάτοις ἢ αἴρεσις ἡμῖν ἔσται ταύτης τῆς δυνάμεως τῆς ἐν τῇ πόλει”.

responde: “¿De cuáles dos? Indícame y déjame elegir”.¹⁵ *Haíresin emoi dídou*: dame a elegir, dame posibilidad de optar. Este sentido aparece también en Heródoto, cuando la esposa del rey Candaules pone en jaque al esclavo Gyges obligándolo a optar: “De los dos caminos que voy a proponerte, te doy la opción (*haíresis*) de que elijas el que prefieras entre ellos”,¹⁶ a saber, quitarse la vida o asesinar al tramposo Candaules. Es el mismo sentido que aparece en el *Pro Formione* de Demóstenes: “Pues bien, inmediatamente, atenienses, luego que hubieron dado carta de pago a éste por el arrendamiento, reparten el banco y la fábrica de escudos, y, con su derecho de elección (*labôn haíresin*), Apolodoro escoge (*haireítai*) la fábrica de escudos en vez del banco”.¹⁷ *Labôn haíresin*: teniendo posibilidad o derecho de elegir.

- c) *Proceso de elección, votación*. Específicamente de magistrados, tal como aparece en Aristóteles: es peligroso elegir los magistrados de un cuerpo de electores ya elegidos,¹⁸ señalando que la elección de magistrados puede hacerse “o por votación (*haíresis*) o por sorteo (*kléros*)”;¹⁹ exactamente el mismo uso de Platón en el *Fedro*.²⁰ Nótese que *haíresis* y *kléros* van de la mano, tal como en Aristóteles, en relación de oposición: la acción de escoger implica una decisión consciente, contrario a lo que ocurre con aquello que le acontece a alguien por suerte. En Esquines se encuentra una *haíresis tes presbeías*, es decir, la elección de una embajada,²¹ y en LXX tiene también este sentido cuando, en el Levítico, se menciona que existen ofrendas a Dios que se realizan según los votos (*katá homología*) y otras que se realizan según la libre elección (*katá haíresin*).²² Nos

¹⁵ *Prometeus vincetus*, l. 779: “Πρ[.] δυοῖν λόγοιν σε θατέρωι δωρήσομαι. Ἴω [.] ποίωιν; πρόδειξον αἴρεσίν τ' ἐμοὶ δίδου”.

¹⁶ *Historias*, I, 11: “Νῦν τοι δυῶν ὁδῶν παρεουσέων, Γύγη, δίδωμι αἴρεσιν, ὀκοτέρην βούλευαι τραπέσθαι [...]”. Cf. también Demóstenes, *Adv. Andr.* §19

¹⁷ Demóstenes, *Pro Form.*, §11: “Εὐθὺς τοίνυν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὡς ἀφείσαν τουτονὶ τῆς μισθώσεως, νέμονται τὴν τράπεζαν καὶ τὸ ἀσπίδοπηγεῖον, καὶ λαβῶν αἴρεσιν Ἀπολλόδωρος αἰρεῖται τὸ ἀσπίδοπηγεῖον ἀντὶ τῆς τραπέζης”. La traducción que aquí ofrecemos es de A. López Eire (1983).

¹⁸ *Política*, 1266a: “ἔχει δὲ καὶ περὶ τὴν αἴρεσιν τῶν ἀρχόντων τὸ ἐξ αἰρετῶν αἰρετοῦς ἐπικίνδυνον”.

¹⁹ *Ibid.*, 1300a.

²⁰ *Fedro*, 249b: “Al llegar el milenio, teniendo unas y otras [almas] que sortear y escoger (*κλήρωσιν τε καὶ αἴρεσιν*) la segunda existencia, son libres de elegir la que quieran” (trad. de C. García Gual *et al.*).

²¹ Esquines, *De falsa legatione*, §18: “Filócrates propuso un decreto diciendo que se escogerían y delegarían para ir a ver a Filippo diez embajadores, encargados de discutir con él sobre la paz [...]. En el momento de la elección (*αἴρεσις*) de estos diez embajadores, yo fui propuesto por Nausides [...]”.

²² Lev 22:18: “τὰ δῶρα [...] κατὰ πάσαν ὁμολογίαν αὐτῶν ἢ κατὰ πάσαν αἴρεσιν αὐτῶν”.

parece que es también el sentido que aparece en una ocasión en la *Guerra de los judíos* de Josefo: el pueblo reclama el derrocamiento del sumo sacerdote impuesto por Herodes pues le convenía elegir (*hairéisthai*) a alguien más piadoso y más intachable.²³

- d) *Inclinación (en la elección), preferencia, postura*. El sentido del término se concreta para designar no ya la posibilidad de elegir, tampoco el acto de la elección, sino, metonímicamente, el resultado de la misma. Aparece con este sentido de preferencia o inclinación del pensamiento en el *Fedro*: escoger y llevar a cabo la opción que resulte más feliz (*makaristén háiresin*).²⁴ Demóstenes le da un sentido todavía más específico: refiere una postura política que un grupo de personas había adoptado en contra de él y los suyos.²⁵
- e) *Sistema de principios, escuela*. Este sentido aparece en las *Historias* de Polibio, donde se narra que Prítanis, quien había sido nombrado como legislador en Megalópolis, era un miembro de la *háiresis* peripatética. Esto significa o bien una escuela o bien un sistema de pensamiento, en cualquier caso determinado: *tou Peripátou*.²⁶ Idéntico sentido aparece en Dionisio de Halicarnaso, refiriéndose a la escuela estoica,²⁷ así como en otros autores posteriores.²⁸
- f) *Facción o secta religiosa*. Esta acepción está presente en dos grupos documentales relevantes para nosotros: la *Guerra de los judíos* y las *Antigüedades* de Flavio Josefo; y *Hechos de los Apóstoles*. En Flavio Josefo, *háiresis* es utilizado ya con el

²³ Bell. Jud, II, 7: προσήκειν γὰρ αὐτοῖς εὐσεβέστερον αἰρεῖσθαι καὶ καθαρότερον.

²⁴ *Fedro*, 256c : “[...] pudiera pasar que [...] los dos caballos indómitos tomen por sorpresa cada uno a su alma y, puestos a la una, escojan y lleven a cabo lo que la mayoría tiene por la más feliz de las elecciones (τὴν ὑπὸ τῶν πολλῶν μακαριστὴν αἴρεσιν εἰλέσθην τε καὶ διεπραξάσθην)”.

²⁵ Demóstenes, *De Corona*, §166. “No desconozco la política que habéis adoptado contra nosotros desde el principio” (traducción de C. Zesati).

²⁶ Polibio, *Historias*, V, 93, 8-9: “[...] Prítanis, a quien Antígono [] había nombrado como legislador. Era un personaje ilustre de la escuela peripatética y profesaba esta doctrina (ἦν δὲ τῶν ἐπιφανῶν ἀνδρῶν ἐκ τοῦ Περιπάτου καὶ ταύτης τῆς αἰρέσεως)” (trad. de Manuel Balasch Recort).

²⁷ *De compositione verborum*, II, 1-2: “Teodectes, Aristóteles y los filósofos de aquel tiempo llevaron el número [de las partes de la oración] a tres y [las] consideraron nombres, verbos y conjunciones. Sus sucesores, sobre todo los líderes de la escuela estoica (οἱ τῆς Στωικῆς αἰρέσεως ἡγεμόνες), separaron su número hasta cuatro y separaron los artículos de las conjunciones”. Este fragmento versa sobre diferentes versiones respecto de una misma cosa, específicamente el número de partes de la oración. Pero curiosamente dicha diferencia de opiniones aquí no tiene absolutamente nada que ver con el término *háiresis*, el cual refiere inequívocamente a la escuela estoica en tanto que grupo. La αἴρεσις τῆς Στωικῆς era αἴρεσις como tal antes de que se presentara esta diferencia de opiniones sobre la gramática.

²⁸ Al menos Polístrato, Dionisio de Halicarnaso y Cicerón: LSJ.

sentido de facción o secta religiosa, refiriendo determinados sistemas de pensamiento: un cierto galileo de nombre Judas, se nos relata, incitó a los judíos a sublevarse frente a Roma; se trataba de un “doctor de una *haíresis* propia que no tenía nada que ver con los demás”.²⁹ Josefo explica entonces que los judíos tienen “tres tipos de filosofía”: la farisea, la saducea y la esenia.³⁰ Los seguidores de tales “filosofías” son nombrados *hairetistaí*.³¹ Aquel galileo Judas, así pues, participa de un sistema de pensamiento diferente del de las tres escuelas conocidas. Con ese mismo sentido, en *Hechos de los apóstoles* se pone en boca del propio Pablo esta palabra, refiriéndose al fariseísmo como “la *haíresis* más estricta de nuestra religión” (Hch 26:5), aunque en otra ocasión aparece en boca de los judíos de Jerusalén que acusan a Pablo de ser “como una peste” y promover alborotos “contra todos los judíos que existen en el orbe” (24:5) por seguir “el camino (*hodón*), que ellos llaman *haíresis*” (Hch 24:14). El “camino” dicho es la versión paulina del *meshiaj* y *haíresis* es el nombre que estos judíos dan al propio movimiento paulino.

Como se ve, en todos los contextos previos a la redacción de *Hechos de los apóstoles*, el término no carga un sentido negativo: ni en su acepción de apropiación, ni en el de libertad de acción y elección consciente, ni en todos los casos subsecuentes. Con el significado derivado de “grupo” o “escuela” o “sistema de pensamiento”, podía haber *hairéseis* buenas o malas o ninguna de las dos: se las refiere en términos neutrales, sin la determinación de ningún juicio de valor. Marcel Simon, en su conocido artículo sobre el tema, señala que en dichos contextos no existía un criterio de autoridad universalmente reconocido que permitiera clasificarlas en dos categorías opuestas como buenas y malas, o que permitiera distinguir la verdad del error por medio de la designación de una *haíresis*.³²

Es significativo el caso de Josefo: después de tiempos de Pablo, en el ámbito judío se sigue manteniendo ese sentido neutral o tan sólo descriptivo. El Sanhedrín está dividido,

²⁹ *Bell. Iud.*, II, 8, 118: ἦν δ' οὗτος σοφιστὴς ἰδίᾳ αἰρέσεως οὐδὲν τοῖς ἄλλοις προσεικώς. El caso de *Antiq.* (13, 5), cf. M. Simon, “From Greek Hairesis to Christian Heresy”, p. 105.

³⁰ *Bell. Iud.*, II, 8, 119.

³¹ *Ibid.*: “Τρία γὰρ παρὰ Ἰουδαίους εἶδη φιλοσοφεῖται, καὶ τοῦ μὲν αἰρετισταὶ Φαρισαῖοι, τοῦ δὲ Σαδδουκαῖοι, τρίτον δέ, ὃ δὴ καὶ δοκεῖ σεμνότητα ἀσκεῖν, Ἑσσηνοὶ καλοῦνται”.

³² M. Simon, *ibid.*, p. 104.

pero cierto grado de diversidad es positivo en ese contexto, nota M. Simon.³³ E incluso en el ámbito no ya judío sino cabalmente cristiano de la redacción de *Hechos de los apóstoles*, en ocasiones el término ya carga un sentido descalificativo, pero en otros casos no: sigue siendo sólo descriptivo.

Volvamos, pues, a nuestro fragmento de Gal 5:20. ¿Qué significa *haíresis* aquí? Si acaso mantuviera el sentido de libertad de elegir entre varias opciones, evidentemente no se trata de una libertad afortunada como veíamos por ejemplo en Esquilo —y como veremos en 1Corintios!—. Al contrario, aquí aparece como una libertad infeliz: forma parte del gran grupo de obras de la carne que llevan a la perdición. Atendamos al término que le antecede, *dichostasía*. Si éste implica, como ya vimos, una distancia tensa entre posturas o ideas, difícilmente *haíresis* tendrá un sentido neutral o tan sólo descriptivo, pues ambos conceptos apuntan al problema del movimiento o gesto autónomo dentro del grupo. *Haíresis* debe estar absorbiendo la tensión del antecedente, implicando una elección también tensa de cualquier cosa; digamos, una elección que se configura como problemática para ser condenada socialmente.

Ahora bien, no hay nada en el texto —ni en la perícopa de 5:16-21 ni en el resto de la epístola— que nos haga pensar que lo que se está condenando aquí sea un particular y determinado sistema de pensamiento. A lo sumo podría referirse a una tendencia mesiánica legalista, pero también podría no serlo por el aglomerado de prácticas que se presentan en el fragmento. ¿Se refiere a un grupo de personas en particular con una forma de pensar también particular? Cualquier respuesta tendría que surgir de una inferencia —especialmente para los receptores de esta carta cerca del año 54—.

Exactamente como *dichostasía*, *haíresis* carece de contenido específico; no apunta al ámbito en el que se ejecuta tal acción de “levantar” o “elegir” o “comprender” o “adoptar”; no indica por sí solo que el movimiento desestabilizador sea en un ámbito fideísta, doxológico, litúrgico, sexual, de costumbres alimentarias, etcétera. Por tanto, más que significar una facción religiosa o una escuela de pensamiento, parece tener el sentido de una toma de postura o inclinación. Esto no significa que estos términos estén por completo desvinculados de los ámbitos de sentido que ya hemos visto en este pasaje paulino. Tal como las *dichostasíai*, estas *hairéseis* forman parte de las “obras de la carne”: hay un error

³³ *Ibid.*, p. 105.

en la persona que la lleva a cometer estas faltas, específicamente, separarse de la verdad y de la comunidad. Pero no es manifiesto en qué consiste separarse, cómo se llega a hacerlo. Se remiten entonces a un ámbito de conflicto más amplio que los vicios del ánimo que implican prácticas discernibles, o los sistemas acabados de pensamiento, o los usos del cuerpo, u otra cosa. El sentido dinámico, vivo y por lo tanto tenso de *dichostasíai* es una advertencia; lo que aquí se condena es la existencia misma de *algún* pensamiento y/o su gestión: se condena el movimiento y no la dirección específica de ese movimiento; la existencia misma de la diferencia doxológica, la sola inclinación, la toma de postura en cuanto tal.³⁴ Este sentido es cercano a la acepción que veíamos en el inciso “d”, excepto porque aquí ha adquirido un sentido peyorativo y apunta a que hay un conflicto con un pensamiento, postura u opinión que no sean las propias, como si inclinarse por el *euangelíon* paulino no fuera ya tomar una determinada postura.

Pero esto último es precisamente el riel por el cual avanza la misión del apóstol: dirá Pablo que la suya no es ninguna *postura*, ninguna en absoluto, sino la habitación de la verdad muy a pesar de sí mismo y de sus inclinaciones personales.

Con ello se forma la noción de que tender hacia un lugar diferente de la *auctoritas* apostólica es perjudicial en grado sumo y de manera categórica, *auctoritas* que radica en Pablo como comisionado del *christós*. Importa el contenido de la postura disidente —lo que hemos visto desde el capítulo II. 1 al II. 4— hasta que deja de importar, enunciando que todo atisbo de desacuerdo es un gesto de perversidad. Se prefigura por medio de este fraseo que una de las tantas abominaciones que existen es el solo movimiento de disconformidad o el actuar de manera autónoma.

M. Simon menciona al pasar la relación de *haíresis* con *dichostasía* en este pasaje de Gálatas y, sin embargo, para este investigador *haíresis* no tiene que ver con una cuestión doctrinaria, sino con una “de prestigio y honor” y rivalidades personales.³⁵ Simon pierde de vista que *dichostasía* ha de estar afectando la interpretación del término vecino, en cuyo caso éste sí tendría que ver con cuestiones doctrinarias que bien podrían rebasar las “rivalidades personales” y los “conflictos por prestigio y honor”. Con todo, aun si se trata de un problema doctrinario, no sabemos cuál era específicamente tal problema.

³⁴ De aquí surgirá la traducción de *haíresis* como “secta”: una toma de postura, una inclinación que *sectat* (escinde) la unidad “original”.

³⁵ M. Simon, *op. cit.*, p. 109.

Por todos estos motivos se puede decir que el concepto de *háiresis* está funcionando a modo de categoría. No se necesita tener a la mano un sistema de pensamiento ubicable, comprensible y por lo tanto refutable para que la acción de *haireîn* represente un conflicto: el conflicto es la acción.

Avancemos en las cartas. En 1Corintios ocurre la segunda y última aparición del término en los textos paulinos indisputados. Esta vez, con un tono peculiarmente neutral:

1Cor 11:19

Porque primeramente oigo decir que, cuando se reúnen en *ekklesia*, existen entre ustedes escisiones (*schísmata*), y en parte lo creo. ¹⁹ Porque conviene que haya *hairéseis* entre ustedes, para que se manifiesten también entre ustedes los que son probos (*dókimoi*). (1Cor 11:18-19)

La cuestión se ubica en el asunto de las reuniones a comer —notablemente, eso significa *ekklesia* en este caso—. Pablo se ha enterado de que los corintios aprovechan las cenas eucarísticas realizadas en el grupo para satisfacer su hambre, se terminan unos la comida de los demás y otros se embriagan tomando más vino que el resto, olvidando así que lo que se come y se bebe son el cuerpo y la sangre “del Señor” (*toû Kyriou*): “las reuniones de ustedes no son ya para comer la cena del señor (*kyriakón deîpnon*). Porque cada cual, al comer, se adelanta a tomar su propia cena, y uno pasa hambre y otro se embriaga” (11:20-21). La perícopa finaliza con una moraleja: “Así que, hermanos míos, cuando se junten para comer, cuidense mutuamente. Si alguno tiene hambre, coma en su casa, a fin de que no se reúnan para condenación” (11:33-34).

¿Qué significa aquí *hairéseis*, entonces? ¿Cómo puede ser que esta vez sea algo conveniente? De nuevo es necesario observar el término a la par de su vecino, en este caso *schísmata*, pero adelantemos que, desde nuestro punto de vista, *háiresis* no tiene aquí un sentido del todo desafortunado: está entre lo indiferente y lo benéfico; y no refiere a escuelas de pensamiento sino, nuevamente, a posturas e inclinaciones. En breve lo desarrollaremos.

CISMÁTICOS (QUE PROVOCAN *SCHÍSMATA*)

En 1Cor 11:18, el término *schísmata* no tiene que ver con cuestiones escatológicas, fideístas o doxológicas propiamente dichas, sino con una cuestión económica en general y alimenticia en particular. Las divisiones que aparecen en la *ekklesía* en tanto que cena eucarística —éstas muy particularmente— podrían no tener que ver con rivalidad entre los seguidores de Apolo y los de Pablo (1:10-13) ni con la escatología realizada por los *pneumatikoí* (2:6-16). Aquí el problema es económico; más específicamente, de clase.

1Cor 11:18

Tras la reprimenda de comer demasiado y beberse el vino de los demás, Pablo cuestiona a los corintios por “avergonzar a los que no tienen” (*hoi me échontes*). Recuperamos la lectura de W. Meeks, quien considera que el núcleo de este problema está en el abuso por parte de los más acaudalados: Pablo los acusa de humillar a quienes carecen de casa y suficiente comida. De esta forma, para Meeks, “la división fundamental es entre los (relativamente) ricos y los (relativamente) pobres”.³⁶

El término *schísmata*, siguiendo esta lectura, está cargado de una connotación por completo negativa que tiene que ver con el abuso de poder de los miembros más acaudalados de la *ekklesía*. Pero precisamente por eso, lo que confiere a *haíresis* no es de una carga igualmente negativa, sino lo contrario. Estas *hairéseis* tienen un sentido ético positivo que los cismas no tienen: aquéllas permiten a las personas reunidas ser autorreflexivas y aprender a actuar de manera solidaria. El término no implica de suyo una carga positiva, pero sí su contexto inmediato, y de tal suerte entra en resonancia no sólo con la indiferencia valorativa que supo tener en la literatura antigua e incluso en Flavio Josefo, sino que erradica toda posibilidad de traducirlo como “escuela de pensamiento”. *Haíresis* aquí significa sin duda opiniones o posturas divergentes.

Así, si bien *haíresis* tiene que ver con la posibilidad —afortunada aquí— de entrar en debate, *schísmata* no tiene remedio: apunta, más bien, a la vergüenza que significa la fisura de la comunidad por medio del abuso de los más acaudalados.

Para continuar analizando el concepto de *schísma*, retrocederemos en la carta, al pasaje de 1Corintios donde aparece por primera vez el término. Nos permitimos hacer estos saltos en el orden de los pasajes no con ánimos de generar confusión, sino para privilegiar

³⁶ W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, p. 121; cf. asimismo p. 120.

las relaciones de cercanía que tienen estos tres conceptos entre sí, *dichostasía*, *haíresis* y *schísma*.

Inmediatamente después de la salutación epistolar, Pablo relata que recibió información sobre ciertos pleitos (*érides*) que estaban teniendo lugar en la *ekklesía* de Corinto porque las personas se asumían como pertenecientes a grupos distintos relacionados con algún sujeto de autoridad particular:

1Cor 1:10

Les ruego, hermanos, [...] que digan todos una misma cosa y que no haya entre ustedes escisiones (*schísmata*), sino que se perfeccionen [se consumen] (*katertisménoi*) en un mismo sentir y un mismo pensar. Pues se me ha hecho entender acerca de ustedes, por los de Cloe, que hay contiendas (*érides*) entre ustedes. Quiero decir, que cada uno de ustedes dice: “Pues yo soy de Pablo”, “Yo, de Apolo”, “Yo, de Cefas”, “Yo, de Cristo”. ¿Acaso está dividido Cristo? (1Cor 1:10-13).

Esta controversia tiene ecos en el relato de *Hechos* (18:24-26). Apolo, un judío alejandrino ilustrado, a todas luces adinerado, arribó a la ciudad asiática de Éfeso predicando a Jesús, “si bien no conocía otro bautismo que el de Juan”. Se relata entonces que Priscila y Aquila corrigieron a Apolo, en términos paulinos desde luego, lo cual aparentemente fue bien aceptado por el alejandrino porque no suscitó conflictos ni con el matrimonio en cuestión ni con las congregaciones locales (Hch 18:27). Según esta fuente, Apolo se dirigió posteriormente a Corintio (19:1) y tal visita explicaría el pasaje que leemos en la primera carta a los de Corinto.

Volviendo al texto, a las preguntas retóricas del tarsiota se debería responder —si acaso— que por supuesto que no, como tampoco es “en nombre de Pablo” que las personas deben ser bautizadas (1:13b). Por ello, no es admisible que se segreguen en grupúsculos atribuyéndole más o menos autoridad a determinadas personas, apóstoles o viajeros como Apolo, por más que tengan buen corazón, dado que el único autorizado para congregar a la humanidad es el *christós*: ni siquiera el propio Pablo. Así que el apóstol les pide que no forjen divisiones (*schísmata*) al interior de la comunidad.

Aparentemente aquí el sentido de *schísmata* es doxológico —nótese que en 11:18 no lo era—, y con certeza es desafortunado. El argumento está sostenido, en primera instancia, en la aseveración de 1:13: el *christós* mismo es indivisible. Esto contiene una catacresis

—si se la entiende en términos retóricos— o un teologuema veritativo fundamental para esta carta: el cuerpo de la *ekklesía* es el cuerpo mismo del *christós*, en fuerte resonancia con nociones propias del estoicismo: todos los miembros del cuerpo humano, con sus particularidades y diferencias, sirven a la armonía del conjunto, escribía Séneca.³⁷ Esta noción se redondea capítulos más adelante, donde la pluralidad y diversidad al interior de la comunidad serán asimismo análogas al cuerpo humano: “Pues a la manera en que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, constituyen un solo cuerpo, así también Cristo” (12:12). Es más: no existirían los cuerpos orgánicos, funcionales como los conocemos, si no fuera por la diferencia entre sus miembros. “Si dijera el pie: ‘Puesto que no soy mano, no soy del cuerpo’, no por eso dejaría de ser del cuerpo”, dice Pablo (12:15). No puede el ojo decir a la mano que no la necesita, ni la cabeza prescindir de los pies (12:21), pues todos los miembros son imprescindibles, aun los que parecen ser más débiles (12:22). “Dios concertó el cuerpo, dando más honor a aquello que más lo necesitaba, a fin de que no haya escisión en el cuerpo (*hína mè hê schísma en tô sómati*), sino que los miembros tengan la misma solicitud los unos de los otros” (12:24-25). En fin, ¿cuál es el objeto de esta serie de analogías? El remate de la perícopa: “Pues ustedes son cuerpo de Cristo y miembros cada uno en particular (*ek mérous*)” (12:27).

Primero, en 1:13 y redondeado en 12:27: la comunidad es (análoga a) el cuerpo de Cristo.³⁸ Segundo: la comunidad es análoga al cuerpo humano. Así, el cuerpo humano es (análogo a) el cuerpo de Cristo. Al existir *schísmata* a lo interno de la comunidad, que es Cristo, lo que hacen estas personas es desmembrar a su redentor. La separación y distanciamiento entre los individuos no se mantienen exclusivamente en el plano “oikónómico” comunitario —operativo, organizacional—, sino que se implican directamente en el ámbito divino. No se parece mucho esta noción de *schísma* a la que vimos antes en 1Cor 11:18. Si secundamos la afirmación de Meeks, la cual parece coherente, allá las divisiones se remiten a una desigualdad social. Aquí, en cambio, son un

³⁷ *Ira* II, 31, 7; referido en R. Thorsteinsson, p. 33. En Séneca existen dos apreciaciones de esta metáfora/tesis: aquella que presta atención a los miembros en cuanto se implican en la estabilidad y armonía del cuerpo-sociedad (por ejemplo la de *Ep. Mor.* XXXIII, 5); y aquella que presta atención al cuerpo-sociedad en cuanto se implica en la estabilidad de cada miembro particular: la responsabilidad de la sociedad con cada una de sus partes siendo éstas las que importan en última instancia (por ejemplo la de *Ira* II, 31, 7, arriba citada y referida por Thorsteinsson).

³⁸ Cf. R. Dupont-Roc, *San Pablo. ¿Una teología de la Iglesia?*, pp. 32-58.

desmembramiento onto-teológico por causa de las contiendas que provocan los de Corinto al atender la opinión de ciertos líderes particulares.

Pero en realidad se trata de una confusión, pensará Pablo, creer que la fe puede acaso responder a lo que opinan algunos líderes como Apolo, Cefas, él mismo o alguien más, pues la fe no admite versiones. La opinión de todos no puede más que ser una y única, exactamente como lo es el *christós*. Con todo, qué cosa decían concretamente Apolo y Cefas, u otros, no es explícito en la carta:³⁹ el conflicto está planteado en la división misma y no en su contenido; o, mejor, en el hecho mismo de la filiación a “contenidos” diferentes de los predicados por Pablo, el autorizado por antonomasia.

Reposición

No hemos tratado aquí con adjetivos, con la excepción de aquellos “desordenados” de 1Tesalonicenses: el caso sutil de la prefiguración del movimiento de desestabilización. Esto es que no hemos estado frente a “separatistas”, “cismáticos” o “herejes”, sino separaciones, cismas y posturas. Aun así, con la excepción de *haíresis* en 1Corintios, estos términos funcionan en modo descalificativo: portan un juicio sobre el carácter de quienes realizan tales prácticas.

Todos son conceptos que apuntan a un cierto grado de desestabilización interna en la *ekklesía*, desde el tenue desorden hasta la franca ruptura, pasando por sus grados intermedios:

El adjetivo *átaktos* en 1Tes 5:14, según vimos, implica la alevosía de la práctica desordenada y por ello es una condena a un error. Sin embargo, se trata de un significante amplio y difuso que no apunta al cómo de su realización, abriendo así el espacio para las líneas del orden y la quietud puestas por la autoridad carismática.

En Gal 5:20 aparecen ciertas *dichostasíai* en una larga lista de “obras de la carne”, sin mayores descripciones ni aterrizajes semánticos, pero que en última instancia afectan “la fructificación del Espíritu” (5:22) puesto que son obras que favorecen la opresión de la Ley.

³⁹ ¿Se trata del mismo Apolo que el autor de *Hechos* ubica en Éfeso predicando a Jesús “según el bautismo de Juan” (Hch 18:25), el cual posteriormente se habría dirigido a Corinto (19:1)? Y si acaso fuera el mismo, ¿su prédica se caracterizaban por esa versión bautismal, u otra cosa la completaba y la distinguía de la prédica paulina?

Como se observó también, mediante el término *dichostasía* se condena el solo movimiento y no la dirección que adopte el mismo.

Por su parte, la noción de *schísma* de 1Cor 1:10 no sólo “tiene alcances” en el Espíritu o lo onto-teológico, sino que no existe ni por un instante distinción entre la interacción comunitaria y la interacción en Cristo. En este versículo es claro que quienes provocan *schísmata* lo están haciendo en términos que afectan la *koinonía*, imposibilitando la supresión de las diferencias sociales a lo interno de la congregación. Es un problema de poder y de humillación de los desempoderados. Sin embargo, los *schísmata* de 11:18 tienen que ver con divisiones respecto de ¿la cristología? ¿el tipo de bautismo? ¿la liturgia o alguno de sus aspectos particulares? No lo sabemos. Así pues, se trata de un concepto de división o ruptura muy amplio que permite, como *átaktos*, abarcar diferentes asuntos, sentidos o prácticas.

En relación con el concepto de *haíresis*, vimos que aparece en las epístolas paulinas en forma sustantiva y no adjetiva. El significado del término como “secta”, movimiento crístico al margen del propio, aparecerá sólo a comienzos del siglo II. Como vimos, aquí tampoco tiene el significado de “grupo religioso” o “escuela de pensamiento”, como en Josefo o en Hechos, sino el de inclinación, postura o diferencia de opinión. En una ocasión no tiene siquiera un sentido peyorativo sino uno parsimonioso: “es bueno que existan *hairéseis* entre ustedes” (1Cor 11:19), casi como una prueba ética concerniente a la solidaridad. Pablo, si encuentra algún peligro en Corinto para la *ekklesía*, no lo encuentra relacionado con el concepto de *haíresis*. En cambio, en Gal 5:20 las *hairéseis* son viles: favorecen el sometimiento a la Ley y son signo de opresión, aun cuando no es explícito a qué tipo de “posturas” refiere el término: si se condena una versión legalista-judaizante del evangelio, o posturas respecto de la liturgia, o posturas respecto de las prácticas eróticas correctas e incorrectas, etcétera. Se condena el movimiento, el solo gesto de autonomía en la opinión.

En suma, hay casos específicos donde los conceptos vistos *pueden* cargarse de sentidos concretos y discernibles en el contexto, si bien son la minoría; y, aun así, está ausente en todos los casos una especificación del cómo y hacia dónde de los movimientos condenados. En el caso de *schísmata*, que es el que tiene mayores referentes, el hecho de aparecer dos veces en la misma carta no evita que esté siendo empleado con sentidos

sumamente distintos cada vez. De tal suerte, el concepto de fractura adquiere un cariz pernicioso en *cualquier* ámbito, en *cualquier* caso.

El caso de *haíresis* es de especial interés por su trascendencia en el cristianismo futuro. Es importante recordar que sólo en el contexto de confrontación con “escuelas de pensamiento acabado”, enseñanzas cristianas sistematizadas diferentes de la apostólica, es que apareció la adjetivación de ciertos individuos como *hairetikoí*. En la carta dirigida a Tito, redactada en algún punto de entre los años 100 y 110, se lee: “Al hombre herético (*hairetikós ánthropos*), tras la primera y la segunda amonestación, evítalo, sabiendo que está pervertido (*exéstraptai*) y delinque, condenado por su propio juicio” (Tit 3:10-11). Como se ve, el tono de esta carta es radicalmente distinto del que escuchamos en Gálatas y 1Corintios: aquí la persona herética está poderosamente cargada de estigma —en el cual ahondaremos un poco más en el epílogo que cierra este trabajo—. En eso radica precisamente la importancia de la formación de un adjetivo. En las cartas paulinas, en cambio, lo que tenemos son los cimientos de una noción de *auctoritas* que, décadas más tarde, se convertirá en una lucha férrea por la correcta opinión.

II. 6

En suma: disidencia como perversidad

El presente trabajo propone que en las cartas de autoría indisputada del corpus paulino existe una noción de disidencia o alteridad disidente comprendida como perversidad. Se trata de la noción que rige el tejido discursivo, teológico-político y moral de las cartas.

La perversidad, proponemos, es un enclave que da cauce al imaginario paulino. La hemos definido como la acción y efecto de alterar lo que es y es verdadero y *convertirlo* provocando una versión inexacta o equivocada de tal cosa. La disidencia que se configura discursivamente en las cartas paulinas es concebida y esbozada desde esta noción. Los diferentes tipos de prácticas que realizan estos sujetos perversos representan diferentes tipos de conflictos para Pablo, conflictos que redundan en una versión afectada y siniestra de la verdad. Este convertir o subvertir o pervertir lo que es verdadero, sin embargo, está comprendido desde la verdad radical del acontecimiento Cristo y la versión evangélica de Pablo. Eso que es radicalmente verdadero es el contenido mismo de lo que se predica, es decir, el *christós*; pero no sólo: también es radicalmente verdadero el hecho de que Pablo está autorizado para difundirlo y para imponerse sobre cualquier versión al respecto. Con ello se forma la noción de que tender hacia un lugar diferente de la *auctoritas* apostólica es perjudicial en grado sumo y de manera categórica, *auctoritas* que radica en Pablo como comisionado o agente de Cristo.

En los cinco capítulos del presente apartado hemos visto diversas formas de nombrar a los perversos o a sus prácticas, orientadas según cinco grandes ejes de conflicto que hemos establecido para comprender el sistema de pensamiento paulino o, más específicamente, los trazados de la comprensión paulina de la disidencia. Sin embargo, existen matices y particularidades para la configuración discursiva de la disidencia según qué ámbito categórico de conflicto se pone en juego en cada momento. En otras palabras,

los mecanismos gestores del movimiento perverso no son siempre los mismos. En el presente capítulo realizaremos una síntesis de lo analizado en los cinco capítulos previos en aras de volver a los sentidos globales de las fuentes y observar de manera integral dos cosas: a) la forma como se configura la alteridad disidente en las seis cartas estudiadas, y b) la forma como la noción de perversidad se vincula con dicha configuración.

La desviación respecto de la propia desviación es execrable

En torno a aquella práctica, discurso o tendencia en pro del nomismo de los judaizantes, vimos que existe una construcción de sujetos como perros, malos obreros, mutilación (Flp 3:2-3); agitadores y sublevadores (Gal 1:6-8, 5:10-12); distorsionadores (Gal 1:6-8); e insensatos (Gal 1:6).

En el caso de Filipenses nos concentramos en los alcances de la mutilación como metonimia. Vimos que los judaizantes en Filipos probablemente no representaban problemas demasiado serios para Pablo y sus colaboradores pues no constituían una comunidad muy nutrida o muy influyente, congruente este panorama con el hecho de que la acusación a los de la circuncisión está enquistada en la carta. Si bien puede pensarse que se trata de insultos a los foráneos —judíos a secas—, vimos que es más plausible que se trate de significantes con doble función: se anuncia a los de fuera (*hoi éxo*) como un mecanismo para interpelar a los de dentro, potenciales ejecutores del error. Si se considera que el término *katatomé* puede estar referido a prácticas litúrgicas paganas, el gesto retórico funciona homologando a los judaizantes con la gentilidad. Pero si no se considera tal cosa, el término sirve para execrar el nomismo de los judeo-cristianos cortando de tajo y en forma cruenta todo vínculo con ellos. La respuesta tajante —cortante, extirpadora— de Pablo, si había tan pocos judíos o tan poco influyentes, pudo deberse a una reacción frente a algunos de la *ekklésia* que buscaban el beneplácito de Roma.

En Galacia, en cambio, los judeo-cristianos o judaizantes ya representan un problema interno de la *ekklésia*, por su mayor influencia o mejores herramientas persuasivas. Son presentados como agitadores y sublevadores, como distorsionadores y como insensatos. Se perfila una disidencia comprendida cabalmente como tal, pero a través de un mecanismo muy significativo que consiste en ser el disidente un sujeto que yerra por no sumarse a la propia disidencia de Pablo. Si el universalismo paulino fuera, en efecto, una

escisión judía del judaísmo, una disidencia que presume no serlo, que viene a renovar la tradición del Dios de las Escrituras fisurando la Ley pero para un vuelco absolutamente judío de la misma, el problema con estos judaizantes es su conservadurismo, decidir no romper con las normativas de la tradición, decidir no formar parte de la disidencia correcta. Son personajes que azuzan a la comunidad llamando al caos y la confusión: constituyen sujetos oponentes pero no por fuera, sino en cuanto se entrometen con la *ekklesia*. Son términos relacionales que implican a los propios correligionarios, a la propia congregación, no como en Filipos donde los que yerran pudieron ser cercados fructíferamente. En Gálatas los insultos no están enquistados: trascienden a los sujetos atacados para vincularse con el sujeto “nosotros”.

El quid del encono con estas personas es no haber respetado acuerdos previos, posiblemente aquellos que tuvieron lugar en Jerusalén. La mala praxis condenada en Gal 1:6-8 y 5:10-12 se relaciona con esa suerte de traición política de Pedro y sus ahora seguidores. Así, el ímpetu discursivo para denominarlos agitadores y sublevadores, tanto como distorsionadores e insensatos, bien puede brotar no del sistema de creencias original de los sujetos atacados, sino del hecho de haberse entrometido en la región que no les competía. Como vimos (*cf. supra*, pp. 89-90), lo que éstos distorsionan es la buena nueva del *meshiaj* pero *no para dar una versión enteramente inválida*: en el acuerdo entre los apóstoles se había establecido que todas las versiones eran fructíferas y habrían de ser difundidas. El conflicto está en la traición a un acuerdo operativo, un consenso proto-político. Sólo entonces Pablo los ataca en el entendido de que están construyendo una *perversión* de la verdadera enseñanza mesiánica. Así, en términos efectuales, lo que el apóstol ejecuta es una censura que aprovecha para abarcarlo todo: tanto el incumplimiento de los acuerdos como el contenido específico de la prédica de ellos: la *versión* es ya una distorsión que es asimismo una insensatez y una provocación. La desviación respecto de “mi” desviación es incorrecta, piensa el tarsiota. Los judaizantes han dejado de ser legítimos herederos de una legítima tradición para devenir sujetos que pervierten la verdad radical.

La desviación respecto de la tradición antigua es execrable

Signo del carácter sincrético de Pablo y del paulinismo, y signo también de la crisis que ambos representan, es el hecho de que al mismo tiempo que se pretende romper con la

tradición legalista sacerdotal para universalizar el mesianismo, se la toma como fundamento normativo frente a otra tradición de la que se busca desapegarse en el mismo grado: la de las *éthne*, la romano-helenística. Esto ocurre, sin embargo, con la base de algunos elementos de esa misma tradición, los cuales ya habían entrado en diálogo con la moralidad judeo-helenística, como vimos en los capítulos II. 2 y II. 3. En efecto, este punto atañe a dos de las categorías que aquí vimos: la idolatría y la concupiscencia/placeres mundanos. No es aquí un apego a la tradición judía lo que se está vituperando, sino un apego a la tradición grecorromana relajada y abierta que siempre estuvo alrededor del monoteísmo tenida como abominación (*bdélygma*), como alteridad extrafronteriza.

En el caso de la idolatría, por ejemplo, Pablo pone en acción este cariz del mecanismo de fisura: si bien hay que romper con la Ley judía, hay que posicionarse sin embargo en ella misma para reivindicar el monoteísmo. Esta noción toma provecho de que una cierta idea de monoteísmo o, mejor, monismo moralizado cobraba sentido para una sociedad que conocía bien la filosofía moral estoica. Como vimos, J. K. Knust notó que aquel “evangelio antiimperialista” que hallan en Pablo investigadores como R. Horsley *et al.*, consiste, en efecto, en una convocatoria a no conformarse con la autoridad imperial y a desvincularse de la deshonra que representa Roma con todo y su pretensión de *honos* y *virtus*; excepto porque la condena de las prácticas sexuales, lejos de revolucionar el imperio, colabora con él.

Desde este punto de vista, el paulinismo rompe con la legislación pero no con el autor de la Ley. Quienes adoran ídolos (*eidolōn douleúein*) en 1Tes 1:9 son sujetos externos a la *ekklesía*. Son “ustedes”, gentiles neoconvertos, antes de ser “nosotros”, y no son presentados en forma adjetiva descalificativa. Vimos que el problema aparece allí como ajeno o superado. El concepto no abarca aquí nada más que la práctica concreta del *politeísmo* en sentido estricto. En cambio, el *eidololátrai* de 1Cor 5:7-13 está apuntalado por otros valores: tales sujetos van en el mismo camino de quienes realizan prácticas sexuales nefandas. El término ha abierto su campo connotativo y, asimismo, ya pertenece a un campo de conflicto interno a la comunidad: ya hay disidentes. El conflicto tan no es externo y tan no está superado que se debe insistir en el vituperio: se trata de sujetos malvados (*poneroí*) y hay que expulsarlos. Se trata de una perversión no ya de la novedad, sino de una específica antigüedad.

El caso de los “débiles” (*astheneîs*) de 1Cor 8:7.9 es el primer adjetivo como tal que analizamos y que no implica la propia raíz de *éidola* y cualquier verbo relacionado con la adoración. Se relaciona con la noción de idolatría en forma peculiar: son débiles quienes no tienen las dotes intelectuales que permiten comprender que en realidad no existen *éidola* que afecten de ninguna manera el alimento inmolado a los dioses, ni positiva ni negativamente. La nota de elitización de un credo se vuelve relevante no porque la carta esté dirigida exclusivamente a clases altas, letradas e instruidas, sino porque la carta *también* está dirigida a ellas. El gesto —que es asimismo un acto— de vincular la práctica idolátrica con la debilidad de pensamiento produce un efecto provechoso para el apóstol: vincular el monoteísmo con el estatus social y con la inteligencia. Hasta que el asunto da un giro radical más adelante, en 10:20, para presentarse de manera contraria y, todo parece indicar, cambiando de destinatarios. La práctica idolátrica vuelve a ser condenada pero ahora en términos de peligro y amenaza real: comer carne inmolada a los *éidola* es compartir la mesa de los demonios. Por último, en Rom 1:21-23.25, la idolatría está relacionada con ciertos sujetos que se prefiguran con un corazón insensato o estúpido (*asýnetos kardía autôn*) y enloquecidos (*emoránthesan*) al mutar o trocar o transformar la gloria de Dios “en simulacro de imagen de hombre corruptible” tanto como de animales. Como vimos, la caracterización de la idolatría en esta sección tiene el peso descalificativo puesto en la noción de insensatez y demencia, en la incapacidad de razonar. Tal como en 1Corintios, se trata de un conflicto de inteligencias y conocimiento, pero operan de formas distintas. Allá implicaba una incapacidad de comprender en estrecha relación con la condición social de los destinatarios, pero en Romanos hay una estrecha relación entre el error intelectual y el error moral que implica la adoración de *éidola*, jugando con los tiempos de los fenómenos y logrando que la ignorancia y el error epistémico se vuelva un error deliberado, una activa decisión de no comprender y no creer: así es como alteraron, permutaron, per-virtieron la *dóxa* de Dios y la verdad.

En el caso de la concupiscencia y los placeres del cuerpo, vimos, primero, la identificación de la práctica “fornicaria” en 1Tes 4:3-5.7-8: poligamia y pasión de concupiscencia. Sus contrarios, la monogamia y el sexo sin pasión de concupiscencia, consiguen el honor (*timé*) y santificación (*hagiasmós*). *Porneía* ha perdido el sentido de relación sexual ilícita relacionada con el pago económico por servicio sexual. En este caso

no hay adjetivación, sino una llana identificación. En 1Cor 5:1-8 sigue sin haber adjetivo como tal, pero aquí *porneía* se perfila como una práctica contaminante que existe en cuanto perpetúa prácticas y tradiciones extracomunitarias, y el conflicto ya es interno a la *ekklésia*: el incesto es *porneía*, y la *porneía* es una vieja levadura que debe expurgarse. Hay un énfasis puesto en el rol activo que deben tener los propios paulinos al “quitar de en medio” al que obra mal: son interpelados para configurarlos como agentes de la expulsión. *Éthne* funciona aquí como contradestinatario de la misiva, un sujeto plural apelado únicamente para ser traído como ejemplo negativo para los destinatarios reales.¹ En cambio, en 1Cor 5:9-13 —como vimos desde la categoría “Idolatría”— se vuelve la mirada hacia los de dentro otra vez pues el problema está con quienes “llamándose hermanos” realicen tales prácticas. El enunciado performativo apunta, tal como en los primeros versículos de 1Cor 5, a configurar sujetos empoderados, agentes de la exclusión del perverso, capaces de hacer valer la justicia por su propia mano y así incidir en los relacionamientos sociales de manera directa. En cuanto al trazado de los sujetos foráneos, es decir los contradestinatarios, el discurso realiza una *inventio* del perverso entre los propios. La configuración adjetiva de los fornicarios viene justo a continuación, en 1Cor 6:9-11, donde *pórnoi* forma parte de la serie de sujetos caracterizados por su injusticia, los cuales no heredarán el Reino de Dios. La función del adjetivo *ádikoi* es doble: a) construir un sujeto que encarna la injusticia universal por sus prácticas sexuales, y b) independizarse de las jurisdicciones locales, execrándolas. La perversidad aquí opera en reflejo también de las autoridades del Estado.

En el caso de los adúlteros (*moíchoi*), también de 1Cor 6:9, vimos que tal práctica en el Antiguo Testamento era un ultraje que podía ser subsanado con una multa, pero aquí no hay forma legal de pagar la culpa: sólo la justificación por medio del *christós* expía la culpabilidad. La Ley se supera porque se ha de encarnar en el propio cuerpo. A aquellos que yerran se les explica quiénes eran antes y quiénes son hoy: se configura para ellos una subjetividad acabada, se les da memoria, se les otorga una identidad y, como consecuencia, un sentido a su actuar presente. Lo mismo ocurre con los *arsenoikoítes* del mismo pasaje: se relata una suerte de relato pretérito sobre sí, configurando una identidad presente para ellos. Estos sujetos están también abrazados por la noción de injusticia, con la notable

¹ Cf., sobre tal recurso, E. Verón, “La palabra adversativa”, 1987, citado en S. Gutiérrez, “Retórica y discurso político”, p. 98.

aparición de un término cuya sola existencia habla de un contexto en que existe la posibilidad o la necesidad de identificarlos a ellos como sujetos de una práctica homoerótica. Por último, creciendo en complejidad la adjetivación en la última carta escrita por Pablo, los sujetos identificados con tales prácticas sexuales en Rom 1:26-32 son a su vez vinculados con la injusticia, con la adoración de *simulacra* y con una larga serie de prácticas y actitudes del pensamiento que no se relacionan directamente con el homoerotismo. Así se configura un personaje que concentra en sí toda capacidad de alteración, mutación, *per-versión*.

La desviación respecto del nuevo paradigma de conocimiento es execrable

Las cinco categorías que hemos propuesto para analizar las fuentes paulinas están interrelacionadas, se tocan y se implican entre sí. Aquella que consiste en el conflicto con la diversidad de paradigmas de conocimiento puede pensarse que las abarca a todas: un paradigma de conocimiento determinado ha de condicionar el sentido de cualquier conflicto que se presente, cualquiera que sea su naturaleza. Sin embargo, ésta que hemos comprendido como categoría de conflicto autónoma se basa en la representación discursiva de los conflictos concretos que se presentan con otros paradigmas de conocimiento *literal y textualmente*. Así hallamos que el nodo que encauza discursivamente dicha controversia es la soberbia: todas las formas en que son repudiadas las muestras de divergencia epistémica están orientadas por dicha noción.

Vimos en 1Cor 1:9-23 que la base del encono en contra de los “inteligentes” y los “sabios” se presenta abrevando de la tradición veterotestamentaria, situándose ésta explícitamente como referente. El ataque, sin embargo, va en contra de las señales de los judíos (*semeía*) y la sabiduría de los griegos (*sophía*). Por medio de un intercambio de roles retórico, Pablo culpa a sus oponentes por lo mismo que éstos lo acusan a él, tomando el argumento ajeno en contra del propio emisor de dicho enunciado.² El resultado es que quedan anulados el vituperio y la culpa: se desactiva la descalificación de los otros desactivándolos a ellos mismos, sarcásticamente, convirtiendo el adjetivo *sophós* en un

² Cf. S. Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 107-109: se trataría asimismo de un argumento de autoridad *a fortiori* por medio del cual se apela por un instante a la legítima autoridad de los increpados y sus denostaciones dejando que ellos mismos afirmen lo que se busca comunicar como verdad propia, es decir, en este caso, que la fe en el *christós* es una demencia, para inmediatamente reivindicar el agravio afirmativamente e incorporarlo al propio discurso: “sí, somos dementes”, puesto que la salud mental de este mundo es una abominación.

descalificativo y arrojando el *pephysioménoi* como una burla que confecciona sujetos con la cabeza enferma e inflamada. Asimismo se configura un nuevo error procedimental: el que sabe es un soberbio, a quien se le atribuye, para luego entonces juzgarlo, una *pretensión* de superioridad intelectual que puede estar relacionada asimismo con una *pretensión* de superioridad de estatus social. Este giro se vuelve una bandera de lucha protopolítica, teológico-política, social: los jefes de este mundo no son nada.

Esta lucha adquiere aún más claridad en la aparición del adjetivo *pephysioménoi* en 1Cor 4:6-7, donde se trata de evitar el empoderamiento singular de las personas en favor de la igualdad entre todos los miembros de la *ekklesía*, igualdad que no responde a —¡y tampoco puede permitir!— una asimetría en la posesión del conocimiento del mundo. Así, la sabiduría, que es un problema de poder, se perfila como una perversidad: mueve de lugar las cosas como se entiende que estaban originalmente, entendiendo que la novedad radical, que es el conocimiento del *christós*, es al mismo tiempo el único conocimiento *original*. Este conflicto crece reactivamente en 2Corintios, donde se prefigura un ejército que habrá de destruir violentamente a todo aquel que no suscriba la novísima forma de conocimiento que valida el *christós* por medio de Pablo y su interpretación. Toda diferencia frente a éste es construida como una sub-versión y, por tanto, como una actitud antisocial que impide la cohesión comunitaria.³

La desviación es execrable de suyo y por sí sola

Estos cinco ámbitos o ejes de controversia implican en última instancia una fractura de la comunidad que se pretende constituir, que es de suyo la unidad del *christós*. Sin embargo, la tendencia legalista de los judaizantes, por ejemplo, impone una distancia porque buscan

³ Esta novedad gnoseológica puede comprenderse, como hace W. Meeks, como el paradigma por el cual la fe en la muerte y resurrección de Cristo es lo único verdadero y más allá de esto sólo hay engaño y maldad. Pero también puede comprenderse como la inauguración del discurso que pretende situarse en radical distancia de los dos paradigmas de los cuales, sin embargo, proviene: el religioso-nomista judío y el filosófico grecorromano, distancia que puede ser más predicada que realmente existente (*Los primeros cristianos urbanos*, pp. 160-161). Cf., en este mismo sentido, C. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, pp. 82-86: el paulinismo es un nodo sincrético que, si bien pretende romper con toda tradición existente en su contexto, proviene híbridamente de todas y cada una de ellas y, al confrontarlas, lo hace involuntaria pero irremediablemente a partir de ellas mismas. En cualquier caso, la descalificación de la racionalidad especulativa helenística y la religioso-nomista hebrea la hemos visto como un mecanismo que configura una identidad que se delinea como radicalmente nueva por anclarse en un suelo epistémico de radical fisura y de radical verdad. Por ejemplo, cuando se presume que los “sabahondos” filósofos, escribas, analistas y sabios de este mundo buscan una preeminencia intelectual pero también de estatus social.

en concreto la circuncisión y el apego la sinagoga, y la concupiscencia impone una distancia porque estos individuos realizan prácticas *contra naturam* identificables; y así con cada uno de los que mencionamos, excepto este último: hay sujetos que aparecen como desordenantes, distanciantes o “separatistas” sin una caracterización de esa su práctica nefanda, sin referentes concretos ya sean legales, morales o de otro tipo. La escisión se plantea como un problema en sí y por sí sola.

El conflicto en cuestión está tejido por adjetivos como *átaktoi* (desordenados) y otros términos como *haíresis*, *dichostasía* y *schísma*, que pueden traducirse como “toma de postura”, “disensión” y “cisma” respectivamente. Son conceptos que apuntan a un cierto grado de desestabilización interna en la *ekklesía*. Van desde el tenue “desorden” hasta la franca “fisura”, pasando por grados intermedios, construyendo la idea de que la distancia y la escisión son un conflicto de suyo, forjando una categoría del error separatista y configurando al apóstol de Tarso como una nueva autoridad que impone el orden en nombre de Cristo.

Esto opera en diferentes grados. Vimos unos ciertos “desordenados” (*átaktoi*) en 1Tes 5:14 que deben ser amonestados, mas no hay referentes o especificaciones de lo que significa tal desorden; a quienes provocan disensiones (*dichostasíai*) en Gal 5:16-20 —el término se homologa a las obras de la carne, homologadas a su vez a las obras de la Ley, pero sin un contenido semántico denotativo—; o a quienes adoptan una postura (*haíresis*), vecinos de los anteriores: no se condena más que la sola existencia de *alguna* postura o *algún* movimiento autónomo, ya sea de pensamiento, o de doctrina o de práctica litúrgica, o de otra cosa. Vimos en el caso de las *hairéseis* de 1Cor 11:19 una actitud relajada e incluso aceptante de la que pensamos que es una determinada opinión, siendo incluso bueno que existan *hairéseis* porque abren la posibilidad a las personas de ser autorreflexivas y superarse moralmente.

En otros casos hallamos una incipiente concreción connotativa de las prácticas execradas, como las *dichostasíai* de Rom 16:17, donde se asienta que la disensión consiste en desaparecerse de la tradición “que han ustedes aprendido de nosotros” y, sin embargo, no hay más referentes específicos sobre aquélla. Los que provocan *schísmata* de 1Cor 11:18-19 parecen estar vinculados con una división que favorece el abuso de poder de los más acaudalados de la congregación en contra de los menos pudientes, vinculándose así con un

asunto de divisiones por afinidades socioeconómicas. En cambio, los *schísmata* de 1Cor 1:10 refieren a la disección de la *ekklesía* en función de diferentes líderes, olvidando, dice Pablo, que el único líder legítimo es Cristo. El término tiene sentidos prácticos diferentes en una misma carta, abierto, en realidad, a una multiplicidad de connotaciones. Notemos esto último, pues será importante para comprender las nociones de disidencia de las cartas postpaulinas: Cristo, en boca de Pablo, es la única autoridad legítima, y si recordamos aquel tropo por el cual la *ekklesía* es su cuerpo, la autoridad legítima es la comunidad que encarna en conjunto al *christós*.

Así pues, se prefigura por medio de estas nociones una actitud nefanda a lo interno de la congregación que consiste en el solo separarse, nada más que actuar de manera autónoma, sin contenido específico. Las excepciones, que lo son sólo parcialmente, son las *hairéseis* de 1Cor 11:19 y los *schísmata* de 1Corintios. Lo que se condena es el movimiento, el solo gesto de autonomía. No se condena un específico pensamiento distinto, sino la existencia misma de la distinción, la sola inclinación, como si inclinarse por el *euangelíon* paulino no fuera ya una acción similar. Pero aquello es precisamente donde se vertebra el movimiento crístico de Pablo: él establecerá que la suya no es ninguna *postura*, en absoluto, sino la habitación de la verdad incluso a pesar de sí mismo y de sus inclinaciones personales.

La doctrina paulina es enunciada, así, como el grado cero de la revelación, la forma original de la verdad. Por estos motivos es que tender hacia cualquier sitio diferente del autorizado por el apóstol, en tanto que comisionado del *christós*, deviene un error categórico.

Como veremos sucintamente en el epílogo de este trabajo, esto se heredará y reelaborará con importantes transformaciones en las cartas que componen los otros dos subconjuntos de fuentes del corpus paulino. Y tales transformaciones ocurrirán en un proceso de endurecimiento: estas nociones paulinas permanecerán como eje rector del autoritarismo del cristianismo universalista por venir.

EPÍLOGO

**Epístolas deuteropaulinas (*ca.* 70/80)
y pastorales (*ca.* 90/110)**

Introducción

En este espacio avanzaremos hacia los años posteriores a la muerte de Pablo. Veremos la herencia, extensión, reconfiguración o desaparición de las categorías de conflicto que organizaban, en las seis cartas paulinas, los referentes simbólicos discursivos en la configuración del disidente, ahora en seis nuevas fuentes. Se trata de las tres epístolas del corpus paulino conocidas como deuteropaulinas, a saber, Colosenses, Efesios y 2Tesalonicenses; y las tres llamadas pastorales, 1 y 2Timoteo y Tito.

El hecho de situar en este arco temporal las fuentes responde, como hemos señalado en el capítulo I. 2, a una toma de postura frente al debate que existe en torno a su datación y autoría, y frente al cual hemos puesto argumentos propios. Asumimos que Efesios, Colosenses y 2Tesalonicenses son muy probablemente pseudoepigráficas, más aún las primeras dos, cuya elaboración nos parece improbable para antes de los años 70 u 80 inclusive. Para el caso de las tres pastorales, asumimos con total seguridad su pseudoepigrafía y las ubicamos cerca del año 100 o 110 de la era cristiana.

Así, el contexto que ha de atenderse para la comprensión de estas fuentes es el de la Guerra Judía (66-70) y las décadas posteriores, la cada vez mayor diferenciación entre sinagoga y *ekklesía*, y los procesos socioculturales que se produjeron a partir de entonces. Tal como en el apartado I, reconstruiremos el contexto de las ciudades destinatarias de las misivas a partir de lo que relata *Hechos de los apóstoles*, de los mínimos datos que ofrecen las propias fuentes y de algunas investigaciones académicas. Para el caso de las pastorales, que no se remiten a ciudades, haremos un recuento breve del horizonte histórico que reflejan.

Por motivo de concreción y límites espaciales, no podremos abordar estos dos grupos de textos con la misma profundidad con la que fueron trabajadas las epístolas de autoría indisputada, y por ello esta sección se presenta como epílogo. Haremos de manera sucinta un rastreo de las categorías de conflicto que se ponen en juego en las fuentes en el proceso

de configuración discursiva de la disidencia y, dado que el rastreo dicho se basa en las fórmulas adjetivales que operan en la configuración del disidente, los expondremos aun muy resumidamente. Por las características particulares de este epílogo, la disposición de los capítulos y secciones aquí no sigue la misma estructura que en nuestro apartado II; otras son sus exigencias.

I. Deuteropaulinas

I. 1. Contexto, ciudades y cartas

Desde la Guerra Judía hasta ca. el año 95

Tras el edicto de Claudio del año 49, durante algunos años las sinagogas de Roma permanecieron cerradas o inactivas a causa de la persecución.¹ La expulsión no afectó, sin embargo, a los creyentes no judíos o *metuentes*: éstos continuaron con sus reuniones con mayor o menor clandestinidad.

Cuando regresaron los expulsados, a mediados de la década de los cincuenta, un grupo importante de los *metuentes* cristianos no se reintegró a la sinagoga, sino que prosiguió su actividad cultural y proselitista aparte. A principios de los setenta, ya con Nerón, el grupo cristiano de Roma era lo bastante numeroso para hacerse notar y lo bastante marginado de la sinagoga para no poder acogerse ya a los privilegios judíos referidos al derecho de reunión y de asociación.²

La Guerra de 66-70, sin representar un trauma para las comunidades de la diáspora,³ sí condicionó y reformuló las relaciones entre la sinagoga y la sociedad romana en general. Durante la procuraduría de Félix (52-¿60?), la ciudad de Jerusalén vivía en permanente tensión y conflicto. Los partidos antirromanos crecían mientras los sumos sacerdotes, “imitando la rapacidad de los administradores romanos, procedían a duras exacciones contra los demás sacerdotes. Se multiplicaron los conflictos con los ‘profetas’ que convocaban al pueblo al desierto”.⁴ La resistencia a Roma, sin embargo, no era homogénea

¹ J. Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana*, p. 136.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 127, y cf. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, pp. 322-323.

ni siempre bien coordinada. Gran parte de la aristocracia rural y otros judíos urbanos se oponían a emprender una lucha frontal contra el Imperio. Se extremaron las posturas y, en este contexto, apareció un nuevo partido radical que se opuso a los moderados: los zelotas, también llamados sicarios. Creían que Roma estaba en decadencia y que los judíos tenían posibilidades de alcanzar con éxito su liberación. Así irrumpieron en Jerusalén. Se trataba de grupos de acción directa, violenta y organizada, surgidos en los resquicios de la división político-religiosa de un judaísmo tensado en forma extrema con la dominación romana. Este partido, indica P. Sacchi, consideró como enemigos no sólo a los romanos, sino también “a todos los judíos que por cualquier motivo soportaban al gobierno y predicaban la paz”,⁵ lo que Montserrat Torrents llama “el *stablishment* sacerdotal colaboracionista”.⁶

Porcio Festo sucedió a Félix, siendo procurador hasta el año 62. Jerusalén estaba sumida en la total anarquía. Se hicieron cada vez más comunes los asesinatos de quienes los zelotas consideraban enemigos en tanto que “pacifistas” y el orden público “había llegado al caos completo cuando estalló la gran revuelta del 66”.⁷ Gesio Floro, procurador desde el año 64, cierto día del año 66 usurpó el tesoro del Templo y se desataron las reacciones populares: los judíos lucharon contra las cohortes romanas, Roma reprimió la sublevación y la ciudad se llenó de crucificados.⁸

El proceso decisivo de la Guerra Judía —parteaguas de la historia social y política del siglo I— fue la profunda corrupción de los gobernadores romanos de Judea, la resistencia de los partidos judíos (¿judeo-cristianos?) y la eventual paradójica colisión entre sicarios y colaboracionistas. Roma intentó desde luego sofocar las revueltas. En el año 67, Vespaciano fue enviado a Palestina y comenzó a aplacar los focos de resistencia en Galilea. En plena guerra, en el año 68, Anano fue elegido por el pueblo de Jerusalén para ocuparse de la defensa de la ciudad. Anano “perteneía al grupo sacerdotal moderado, partidario de una reconciliación con los romanos, pero dispuesto a defender la ciudad en caso extremo”, escribe Montserrat Torrents.⁹ Según Josefo, Anano mandó lapidar a Jacobo, “hermano de Jesús”, por haber “transgredido la ley”.¹⁰ A los judíos se los podía acusar ya fuera por

⁵ P. Sacchi, *op. cit.*, p. 323.

⁶ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 128.

⁷ P. Sacchi, *op. cit.*, pp. 323-324.

⁸ K. Armstrong, *Historia de Jerusalén*, p. 201.

⁹ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 130.

¹⁰ Fl. Josefo, *Antiq.* XX, 197-203.

rechazar la circuncisión o por rechazar el templo, y por ello algunos encuentran plausible que los zelotas o sicarios fueran cristianos hacia el año 70.¹¹ Que el movimiento judeo-cristiano de Jerusalén fuera violento o violentista también puede inferirse por el relato de Hch 6:1-7:1-49 en torno a Esteban, aunque quedaría desdicho por esta misma fuente según el dibujo pacifista que el autor realiza de la comunidad jerosolimitana (Hch 2-4). Recordemos también el relato de Hechos sobre la llegada de Pablo a Jerusalén, la última vez, donde provocó un gran escándalo entre los “enfurecidos judíos” (Hch 21:27), encontrándose la ciudad repleta de extranjeros, profanaciones y sed de muerte (Hch 21:27-22:24).

Cuando Vespaciano fue nombrado emperador, el año 70, dejó a cargo de la guerra a su hijo Tito, quien inmediatamente sitió Jerusalén. Logró franquear sus murallas tras algunos meses y así la guerra se centró alrededor del propio Templo. Era una estratégica acción bélica y también un acto de un poderoso simbolismo. En agosto del año 70,¹² 6 mil zelotas rodeaban el Templo de Jerusalén y vieron entrar a los soldados romanos, quienes pronto terminaron por destruir el recinto. Una vez que el templo cayó, los judíos se rindieron y el templo fue destruido piedra por piedra, con la excepción del muro occidental, aquel que hoy en día sigue en pie, entre otras cosas como memorial de la represión. Se confiscaron las tierras judías y la victoria romana cobró realidad en términos políticos y administrativos: el tributo del didracma que todos los varones judíos mayores de veinte años solían dar al Templo, a partir de entonces comenzó a ser dirigido al Templo de Júpiter en el Capitolio romano: el *fiscus iudaicus*.

Tras la Guerra

A partir del año 70, explica H. Räisänen, el periodo se caracteriza por las repercusiones de la Guerra Judía por una parte y el empeoramiento de las relaciones entre los seguidores de Jesús y el Estado romano por otra.¹³ Las comunidades de la diáspora no sufrieron represalias inmediatas. Los privilegios judaicos no fueron mermados, como indica el testimonio de Flavio Josefo,¹⁴ y la población en general “siguió manifestando hacia los

¹¹ Cf. J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, pp. 1301-131.

¹² Dión Casio, *Historia Romana*, 66, 6, referido en *ibid.*; F. Josefo, *Bell. Iud.* VI, 98.

¹³ H. Räisänen, *El nacimiento de las creencias cristianas*, p. 97.

¹⁴ *Antiq.* XII, 121.

judíos el mismo grado de repulsión que antes del desastre, mientras continuaba la lenta penetración de la religiosidad bíblica en la sociedad a través de los prosélitos y simpatizantes”.¹⁵ En cambio, en Palestina las cosas sí cambiaron drásticamente. La ciudad había sido arrasada y se había convertido en una base militar. El grupo de seguidores de Jesús en Jerusalén nunca se recuperó por completo del golpe de Roma. Es interesante cómo Wedderburn comprende la situación:

El desarrollo de la Iglesia tomó entonces un curso distinto al que se hubiera esperado si la Iglesia de Jerusalén hubiera mantenido su influencia y autoridad [...]. Resulta duro pensar que fueron las legiones romanas quienes se encargaron en buena medida del rival del cristianismo paulino, asegurando el triunfo de éste.¹⁶

Vespaciano, como ya decíamos, obligó a reemplazar el tributo de un didracma al Templo de Jerusalén por un tributo al Templo de Júpiter Capitolino. Este *fiscus* afectaba a todo judío en territorio imperial sin discriminación:¹⁷ todo circuncidado mayor de edad debía pagar su tributo, aunque continuó en vigor el reglamento antiguo acerca de las libertades de congregación y más o menos autonomía para la población judía fuera de Palestina. Sin embargo, la relación de las *ekklesíai* con el Estado fue volviéndose cada vez más problemática.

Las sinagogas habían sido toleradas por los romanos y, mientras éstos no distinguieron entre judíos y cristianos, éstos últimos se beneficiaron del mismo privilegio. [...] Pero los cristianos perdieron dicho privilegio cuando los magistrados captaron la diferencia entre unos y otros, seguramente debido a la creciente conversión de gentiles al cristianismo.¹⁸

Fiscus iudaicus

Después del año 70, todo circuncidado, ya fuera de judío por linaje o prosélito, estaba sometido a la capitación del *fiscus iudaicus*, imposición que dependía no ya de la sinagoga, sino de los recaudadores civiles romanos, quienes o no comprendían o no les interesaban las especificidades religiosas de los tributarios. Esta imposición fiscal fue asimismo muy

¹⁵ J. Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana*, p. 141.

¹⁶ *History*, p. 163, referido en H. Räisänen, *op. cit.*, p. 97.

¹⁷ F. Josefo, *Bell. Iud.*, VII, 218.

¹⁸ H. Räisänen, *op. cit.*, p. 98.

importante en la vida social de las ciudades del Imperio: “sustituía oprobiosamente a un tributo interno de la nación judía que siempre había sido mal visto por el resto de los ciudadanos”.¹⁹ Pero a la vez que era oprobioso, tenía una ventaja, dice Montserrat Torrents: “indicaba con toda claridad quiénes eran los beneficiarios de los privilegios judaicos que seguían vigentes”.²⁰ Así, “es plausible suponer que la inmensa mayoría de los grupos cristianos aprovecharon el cobijo de la sinagoga para zafarse de una eventual represión”.²¹ El *fiscus* era el precio de tal cobijo.²²

COLOSAS

La ciudad de Colosas estaba ubicada en el Valle del Lico, al sur de este río, en la zona media de la península, al poniente de Éfeso y al oriente de la región de Galacia. Tratándose de un valle fértil, propició el crecimiento de al menos tres grandes asentamientos en la época antigua: Laodicea y Hierápolis —una a cada lado del río, a 10 km de distancia entre sí— y la propia Colosas, aproximadamente 16 km al sur del Lico.²³ Cuatro o cinco siglos antes de la era cristiana, la ciudad estaba sumamente desarrollada y poblada, con una riqueza producto tanto de su posición en el camino principal que iba de Éfeso al río Éufrates, como de su industria lanera.²⁴ Si bien hacia el siglo I su preeminencia había sido mermada por el crecimiento de las dos importantes ciudades vecinas, Laodicea y Hierápolis, Colosas era todavía un centro urbano relevante tanto económica como social y culturalmente hablando.²⁵ Con todo, Pablo no fundó allí *ekklesía* alguna y no es seguro siquiera que haya pasado por la ciudad, como a continuación veremos.

La ciudad no aparece mencionada en *Hechos de los apóstoles*. Esto concuerda con lo que la propia epístola a los Colosenses indica: que la *ekklesía* local fue constituida por Epafras (Col 1:6-7) y que ni ellos ni los laodicenses conocieron a Pablo en persona (2:1). Pablo tal vez pudo haber pasado por la ciudad brevemente, dado que el valle del río Lico era una ruta natural para avanzar desde Galacia y Frigia hasta Éfeso, pero parece más

¹⁹ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 141.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 160.

²² Cf. F. Josefo, *Antiq.*, XIV, 213-216.

²³ J. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 20.

²⁴ Jenofonte, *Anábasis*, 1, 2, 6, citado en Dunn, *ibid.*

²⁵ *Ibid.*, y cf. Col 4:15-16.

plausible que su ruta haya sido la norteña: por el valle del río Hermus,²⁶ ya que Col 2:1 deja en claro que Pablo era por completo desconocido por las *ekklesíai* del valle del Lico —a pesar de que el trayecto desde Éfeso hacia el poniente era mucho más largo yendo por el Hermus—.

Según referencias de Tácito, Colosas muy probablemente fue destruida por un terremoto que devastó el valle del Lico entre los años 60 y 61.²⁷ Considerando que se trata de una fuente postpaulina, el hecho de dirigir alguien una misiva a una ciudad que probablemente estaba despoblada²⁸ bien pudo ser un intento por afianzar la legitimidad de la carta atribuyéndole una fecha de redacción que posibilitara la intervención de Pablo. Esto implica, sin embargo, que la carta no necesariamente está pensada para una *ekklesía* colosense como tal. Hablar, pues, de la composición de la *ekklesía* es espinoso en este caso. Hay quienes le atribuyen a la carta un carácter encíclico, considerando que no apela a situaciones específicas de una específica comunidad sino a consejos generales que podían funcionar para todos en cualquier sitio, lo cual concordaría con el hecho de que no está pensada para Colosas sino con la excusa de Colosas. A nuestro parecer, es plausible que sí se esté pensando en los problemas concretos de una comunidad específica (por ejemplo porque los místicos confrontados se perfilan con un *modus operandi* muy particular y porque la exhortación a los esclavos a someterse a sus amos bien puede reflejar un conflicto de insubordinaciones coyunturales); problemas y circunstancias que, sin embargo, pueden tal vez no responder a Colosas. Aquí optamos, pues, por concentrarnos en las características de la congregación destinataria al margen de si era o no colosense, y lo mismo para el abordaje de la dimensión retórico-discursiva. Y no caminaremos en el vacío, dado que en la carta se menciona a Laodicea como una comunidad hermana, con la cual se pide que se intercambien misivas, lo cual apunta por lo menos hacia una geografía acotada.

Sabemos que hubo en la región importantes asentamientos judíos desde al menos finales del siglo III a.e.c. y que eran un grupo fuerte e influyente.²⁹ Con todo, en la *ekklesía* destinataria de la epístola está presente un amplio y poderoso grupo de gentiles, quizá

²⁶ J. Dunn, *ibid.*, p. 22; y F. Bruce, *Colossians, Philemon, and Ephesians*, p. 14.

²⁷ Tácito, *Annales*, 14, 27. Cf. asimismo E. Schweizer, *La carta a los Colosenses*, p. 21: “Consta que Laodicea fue reconstruida y volvió a prosperar, mientras que faltan ulteriores relatos sobre Colosas”. Schweizer, sin embargo, no apela más a este asunto en la consideración de la datación del documento o el problema de su autoría. Coherentemente con este olvido, sí la considera una epístola paulina.

²⁸ Cf. J. Dunn, *op. cit.*, p. 37.

²⁹ Filón, *Leg. Allegoriae*, 245; F. Josefo, *Antiq.*, 12, 147-153.

prosélitos de la sinagoga pero más probablemente aunados a la congregación paulina sin intermediación. Además, es necesario considerar que, para esta década, buena parte de la *ekklesia* estaba constituida ya por una segunda generación de cristianos o protocristianos, es decir los hijos e hijas de quienes confluieron en la *ekklesia* en primer lugar. Se puede considerar, pues, que la comunidad era un grupo mixto, que probablemente no había roto con la sinagoga en términos formales o administrativos pero que se había desarrollado con una importante influencia de gentilidad no judía.

Por la propia carta se advierte que la congregación de creyentes abrazó en un inicio el evangelio paulino, difundido sin embargo por Epafras y no por Pablo (2.8). Ni ellos ni los laodicenses conocen a Pablo personalmente. Se indica que “Pablo” está preso al escribir esta carta (4:3.18) y pide que intercambien cartas con los laodicenses —se presume la existencia de una desconocida epístola a los de Laodicea—, a los que el autor envía saludos (4:15-16). El rol de Epafras es importante en este caso: constituye un puente con la época postapostólica, explica J. Gnilka, siendo a la vez comisionado de Pablo pero miembro local de la comunidad de creyentes.³⁰

ÉFESO

Hechos sí ofrece datos esta vez sobre el vínculo de Pablo con los locales. Allí se cuenta que el tarsiota arriba a esta ciudad costera de la región media de Asia al final de su segundo viaje misionero (Hch 18:19), proveniente de Corinto junto con sus acompañantes Aquila y Priscila, únicamente para entrar en una sinagoga y “hablar con los judíos”, pues inmediatamente sigue su ruta hacia Cesarea y Antioquía. Se queda, pues, por muy poco tiempo, quizá uno o dos días. Desde Antioquía, meses después, Pablo emprende un nuevo viaje de misión evangélica dirigiéndose otra vez “a la región de Galacia y la Frigia” (18:23). Pero, mientras se hallaba Pablo en Antioquía, un hombre judío de nombre Apolo llegó a Éfeso “predicando a Jesús” y bautizando conversos, si bien “no conocía otro bautismo que el de Juan” (18:25). Esto puede darnos luces sobre dos cosas, si consideramos el relato lucano: a) Pablo no pudo haber tenido tiempo suficiente de fundar una *ekklesia* propiamente dicha; acaso pudo haber planteado en la sinagoga las buenas nuevas que le atañían y, así, dejado un germen de reflexión y debate, pero sin establecer una

³⁰ J. Gnilka, *Pablo de Tarso*, p. 311.

congregación como tal, para lo cual era preciso conocer más cercanamente a los locales; y b) cualquiera que haya sido el curso tomado por ese germen de comunidad, fue el judío Apolo el primero en poner un lazo religioso crístico en la ciudad: el bautismo.

El relato nos lleva inmediatamente al arribo de Pablo a Éfeso, proveniente de Galacia y Frigia, donde se encuentra con aquellos bautizados por Apolo “según el bautismo de Juan” y les pregunta si han recibido el Espíritu Santo. Éstos le responden: “Ni siquiera nos enteramos de que haya Espíritu Santo” (19:2). Pablo inmediatamente corrige este error, bautizándolos en el espíritu en nombre de Jesús. Esta vez, nos dice Hechos, Pablo se queda allí por dos años y tres meses (19:9 ss), tiempo en el cual es completamente verosímil que pudiera haber establecido una *ekklesía*.

Veamos la imagen que Hechos presenta de la comunidad de Éfeso cuando Pablo habría llegado a la ciudad. En primer lugar, existe una comunidad judía organizada en torno a la sinagoga, como vimos (18:19, 19:8). En segundo lugar, se cuenta que algunos de esos judíos eran intransigentes y no era posible trabajar con ellos, por lo que Pablo “formó un grupo aparte (*apostàs ap’ autôn*) con los discípulos” y “razonaba diariamente en la escuela de Tirano” (19:9), lo cual implica una sinagoga de raíces extendidas a varias generaciones y concuerda con lo que sabemos de los asentamientos judíos en Asia Menor desde por lo menos finales del siglo III a.e.c. En tercer lugar, existían en la zona ramas de la mística judía que predicaban asimismo a Jesús, en concreto unos “exorcistas judíos ambulantes” hijos del sumo sacerdote Escevas (19:13-14). En cuarto lugar, en la ciudad se suscitaron conflictos sociales a raíz de la proliferación de la especulación cristiana: la predicación de un Dios sin imagen estaba mermando la economía de los sectores artesanos como, concretamente, los plateros, los cuales obtenían abundantes recursos de la fabricación de estatuillas del templo de Artemis (19:24), en una interesante confluencia de intereses económicos y religiosos cuando Demetrio convoca al gremio para argumentar que “no sólo se corre el peligro de que, a nuestro perjuicio, se hunda en el descrédito este ramo de la industria, sino también de que el templo de la gran diosa Artemis sea tenido en nada” (19:27). Si bien no podemos asegurar que tales fueron sus palabras literales, y quizá habría que reflexionar en lo que Lucas conseguía al describir este conflicto de esta forma, no habría por qué dudar de que tuvieron lugar en Éfeso problemas por lo menos similares. En quinto lugar, que allí existían había varias comunidades cristianas, no una sola, y bien

constituidas según lo expone esta fuente, dado que Pablo en Mileto hace llamar a “los presbíteros efesios” para despedirse, presumiendo que no los volverá a ver (20:17ss). Y por último, que la ciudad estaba administrada por Roma y a sus procónsules debían acudir los inconformes si tenían “querrela contra alguno” (19:38).

En cuanto a la composición social de la *ekklesía*, considérese que la carta a los Efesios es un calco de Colosenses. Aquello de lo que da cuenta una en términos del entramado de la *ekklesía*, bien puede considerarse para la otra. Efesios deja ver una congregación urbana que sin duda se integraba por algunos judeo-cristianos, quizá judíos por linaje (Ef 1:11-12), pero en mayor medida por gentiles conversos. Por la forma como remite a filosofías y mitologías de raigambre politeísta y a la esotérica tanto judía como no judía (1:19-23, 2:2-3), y comprendiendo que esto opera para interpelar efectivamente a sus destinatarios, es posible pensar en una grandísima variedad de tendencias religiosas contemporáneas que el redactor de la carta procuró desvanecer con la doctrina predicada; o bien que la comunidad íntegra tenía una religiosidad abierta a la especulación teológica. En cualquiera de los dos casos, es indudable que la composición religiosa de la comunidad destinataria de la carta o bien de la población en general en Éfeso incluye un esoterismo judío y/o ciertas especulaciones gnósticas o protognósticas.

Sobre el mosaico socioeconómico de la *ekklesía* la carta ofrece pocos datos. Rescatamos la mención de la “caridad” que ha tenido la comunidad “para con todos los santos” (Ef 1:15), lo cual habla de su solvencia económica. Si volvemos a Hechos, vemos que algunos de “los asiarcas” eran amigos del apóstol (Hch 19:31), lo cual puede sugerir que asistían a las reuniones religiosas y, por tanto, que es plausible la confluencia en la congregación paulina de cierto sector de las cúpulas del poder. En términos de ley y administración, las comunidades paulinas se han separado definitivamente de la observancia ritual judaica: véase Ef 2:13-16. El derribo de la barrera divisoria fue la separación en el propio judaísmo entre los circuncidados y los incircuncisos. Sin embargo, la comunidad no pretende aún separarse de la sinagoga; por el contrario, quiere que la sinagoga admita a los gentiles en igualdad de condiciones.

Las cartas en conjunto

Si bien Hechos ubica el paso de Pablo por Éfeso hacia los años 55-57, necesitamos contextualizar tanto la carta dirigida a los de esa ciudad como la carta a los de Colosas en función de sus propios contextos de producción y recepción, los cuales casi con toda certeza no corresponden a la década de los cincuenta sino a los años setenta u ochenta del primer siglo. El contexto de redacción de ambas cartas es uno donde han aflorado teologías y especulaciones cristológicas inexistentes en el contexto de producción de las cartas paulinas. Los autores, sensibles a los lugares comunes compartidos con los destinatarios, recuperan dichas especulaciones para entonces amonestar a la comunidad por sus errores. “Nos hallamos frente a opciones teológicas que se separan ya del núcleo de la fe para incorporar mitos o filosofemas del entorno cultural”, escribe J. Montserrat Torrents.³¹ Baur, a este respecto, opinó lo siguiente:

La sorprendente afinidad de estas dos cartas con ideas y expresiones gnósticas ha sido ignorada en su mayor parte por intérpretes, pero donde esto no ha sido el caso, sólo dos explicaciones parece que se han considerado posibles: 1) que los gnósticos derivaron esas opiniones de las epístolas paulinas, o 2) que ideas como las de los gnósticos ya estaban en circulación en tiempos del apóstol, las cuales se propuso combatir y corregir. La última alternativa es completamente improbable [dado que] no hay ninguna prueba de la existencia de las ideas gnósticas en un período tan temprano [...]. Y la primera de las alternativas parece tan improbable como ésta.

En suma, lo único probable para Baur es que las cartas simplemente no fueron escritas en tiempos de Pablo. A. Von Harnack explicó los dos caminos que tomó la noción de espera y la consecuente constitución de la *ekklesia* en la época postapostólica como una “concepción dual” del propósito de la aparición del *christós*, digamos dos caras de una misma noción o dos versiones de un mismo teologuema, interdependientes pero profundamente distintas a la vez: aquella noción de la salvación según la cual el reino de Dios estaba a punto de arribar “y todo lo demás era tenido como preparatorio para ese evento seguro”; y aquella en la cual la atención fue puesta en las condiciones y las provisiones de Dios forjadas por Cristo³². La primera de éstas “considera el efecto final

³¹ J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 259.

³² A. von Harnack, *History of Dogma*, p. 130.

como la meta y todo lo demás como preparación” —lo que G. Agamben llama el tiempo de espera, la tensión escatológica que se experimenta entre la primera y la segunda aparición segura del *christós*—, mientras que la segunda “considera la preparación, los acontecimientos ya cumplidos por Cristo y la transformación interna del hombre como el asunto central, y todo lo demás es [tenido como] el resultado natural y necesario”.³³ Éstos, que para Harnack eran dos flujos ideológicos *simultáneos*, fueron comprendidos por la historiografía posterior como dos flujos derivados en consecuencia uno del otro. Harnack defendía la autenticidad de ciertas cartas del corpus paulino³⁴ considerando que ambos flujos podían ser contemporáneos entre sí y, por tanto, era posible que Pablo diera un giro en su propio pensamiento y doctrina. Sin embargo, desde otra perspectiva, las fuentes en las que se observa la segunda de aquellas concepciones no pueden haber sido elaboradas por la misma persona que las fuentes donde se observa la primera noción mencionada, dada la naturaleza medular ideológica y doctrinaria de los asuntos en cuestión.

Colosenses y Efesios son cartas interdependientes. A lo largo de vastas secciones, en términos temáticos, léxicos, retóricos y también estructurales, una va siguiendo y a veces calcando a la otra. Plantean al unísono una doctrina basada en ciertos elementos ideológicos más o menos nuevos, o que no habían aparecido con tal contundencia en las seis epístolas paulinas de autoría indisputada, a saber, la relevancia de la “sabiduría e inteligencia espiritual” y la solidificación del poder-autoridad que se implica en la *ekklesía*, solidificación enfocada en el código doméstico. Ambas cosas impregnan el tejido retórico-discursivo de los documentos y por tanto la acción subjetivante de la alteridad disidente.

Por su parte, la segunda epístola a los de Tesalónica plantea una suerte de revisión de la primera carta enviada a la misma ciudad, con el ánimo de corregir ciertos “malentendidos” que al parecer habían proliferado, los cuales, por cierto, bien pueden ser producto de la primera carta enviada ya que en aquélla se plantea lo que ésta quiere corregir: la segunda venida del Señor no es tan inminente como se había dicho; primero habrá de manifestarse la apostasía del mundo, por lo que no deben pensar los hermanos que pueden dejar de atender sus obligaciones para con la comunidad y esperar sentados. Entre las tres llamadas deuteropaulinas, ésta es la que más dudas plantea sobre esa su naturaleza

³³ *Ibid.* Cf. también G. Agamben, *El tiempo que resta*, pp. 72-78 y *passim*.

³⁴ Cf. el capítulo II. 2.

“segunda”, esto es, su pseudoepigrafía. Y aun con las diferencias que existen entre 2Tesalonicenses y la dupla Colosenses-Efesios, corre por debajo de todas ellas un mismo empuje discursivo en probable correspondencia con una realidad social compartida: el conflicto con quienes yerran es un conflicto de *oikonomía* y de autoridad; esto es, un conflicto que ya tiene implicaciones en una cierta institucionalidad.³⁵ La unidad de la *ekklesía* ha adquirido un nuevo rostro pues se ha solidificado y terrenalizado la autoridad.

Es así como, en términos de estructura social, estas *ekklesíai* ya no tienen por autoridad a los líderes carismáticos que se reconocen en las cartas de Pablo, a saber, él mismo y sus colaboradores cercanos. Éstos han quedado distantes a tal grado que se ha necesitado fortalecer por otros medios la congregación; por ejemplo, haciendo emanar la autoridad del tarsiota hacia nuevos individuos que legítimamente estuvieran autorizados por el colectivo aun sin tener una “relación directa” con el *christós*, y confeccionando una identidad social y una cohesión comunitaria en el mundo, en el tiempo, con la unidad comunitaria como sustento pero con ciertas autoridades humanas como gestoras. Éstas deben obedecerse como a Cristo, el cual significativamente ya no es el cuerpo de la *ekklesía* sino su cabeza (Col 1:17ss, 2:10.19ss, Ef 1:22ss), y atrayendo la estructura social grecorromana en la cual era natural la jerarquía y la subordinación a una cabeza —imperial, doméstica, etcétera—. ³⁶

Así, en estas cartas aparecen tanto diáconos como apóstoles, profetas y evangelistas (*euangelistaí*), y pastores (*poiménas*) y doctores (*didaskáloi*), todos juntos constituyendo la unidad del ministerio (*diakonía*) que representa la unidad absolutamente única y unificada del *christós* (Ef 4:1-12). Entre éstos destacan *euangelistái* y *poiménas*: el nuevo rol de maestros y cuidadores que han de velar por que no se descarríen los rebaños. Hay un nuevo énfasis puesto en la solidez y la estabilización de la fe y la comunidad, así como giros que colocan a Cristo como cabeza del cuerpo que es la *ekklesía* (Col 1:18) y de toda soberanía

³⁵ La obra de M. Y. MacDonald *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, de 1988, es fundamental para nuestro acercamiento a las epístolas deuteropaulinas y pastorales. Es importante aclarar el concepto de institucionalización que se utiliza en esta obra para no dar lugar a malentendidos. MacDonald le da un sentido que puede decirse apegado a su etimología y que podemos comprender como un ordenamiento social que proviene de la racionalización, estructuración y programación de los relacionamientos comunitarios. En este sentido nos parece correcto emplearlo para la *ekklesía* del siglo I, pero sin otras connotaciones, sin el sentido *público* de las instancias estatales que norman la vida social, por ejemplo, o algún otro.

³⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 100-105.

existente. A la vez, ha aparecido un código doméstico que regula la vida comunitaria y también la del núcleo familiar. Con la excepción de Col 4:15, donde una mujer de nombre Nynpha aparece como líder de una *ekklesía* doméstica, en las cartas se indica a la mujer que se subordine al marido como al propio Cristo, así como se indica a los hijos que se subordinen a sus padres (Col 3:18-19, Ef 5:22-24, 6:1-4). No se prohíbe explícitamente la actividad femenina en las actividades de la *ekklesía*, pero en ningún sentido se la propicia o se la menciona siquiera, como sí vimos en algunas de las cartas de Pablo. Asimismo, se insiste a los esclavos que se sometan de buena gana a sus amos como condición de posibilidad de su salvación futura; que no confundan el ser todos hermanos en la fe con faltar a sus obligaciones como subyugados (Col 3:22-25, Ef 6:5-8). El código doméstico de ambas cartas refleja estructuras de autoridad en la vida comunitaria cristiana: el poder está ubicado más firmemente en manos del paterfamilias o las figuras respectivas de autoridad doméstica masculina —los esposos, los padres, los dueños de esclavos—. ³⁷ Lo anterior puede ser indicio, entre otras cosas, de un esfuerzo por parte de las autoridades de la *ekklesía* por no convertirse en células de rebeldía a ojos de Roma. La exhortación a los esclavos, como ejemplo importante, bien puede ser un intento por no enemistarse con los dueños de esclavos no cristianos, amenazados por la igualdad entre personas que se predicaba.

Así, estas cartas intentan aplacar las lecturas *demasiado paulinas* del paulinismo en aras de congeniar con la sociedad extrafronteriza, ³⁸ al mismo tiempo que buscan cohesionar su identidad para resistir la censura de dicha sociedad. Sin embargo, nótese que la autoridad máxima es prefigurada discursivamente como un *christós* que está a la cabeza y unos paterfamilias que podrían estar con el *christós* en relación de homología; pero es la comunidad íntegra la que debe actuar como “santos y amados”, benignos y humildes, en corresponsabilidad (Col 3:12-14).

Por el lenguaje sumamente especulativo que constituye las cartas, que presenta elaboraciones complejas de la mística judía, como veremos más adelante, se puede inferir que el cristianismo ha crecido significativamente para el momento de su redacción y que

³⁷ *Ibid.*, p. 208.

³⁸ La consideración de que Rom 13 es un capítulo añadido posteriormente a la carta es una discusión que puede ayudar a abordar este panorama desde otras perspectivas. Desde luego no podremos abordar el tema en la presente tesis, pero lo señalamos como algo relevante para ahondar en futuros trabajos.

los autores conocen y se enfrentan a especulaciones cristológicas y cosmológicas postpaulinas y postjudaizantes, incluso tal vez un protognosticismo judío. Asimismo, la *ekklesía* se comprende ya como una comunidad translocal.³⁹ Todo ello significa que las *ekklesiái* destinatarias incluyen a jóvenes de una segunda o incluso tal vez una tercera generación cristiana, los cuales han crecido en el seno de la *ekklesía* y cuyos padres o abuelos fueron los conversos, no necesariamente ellos.

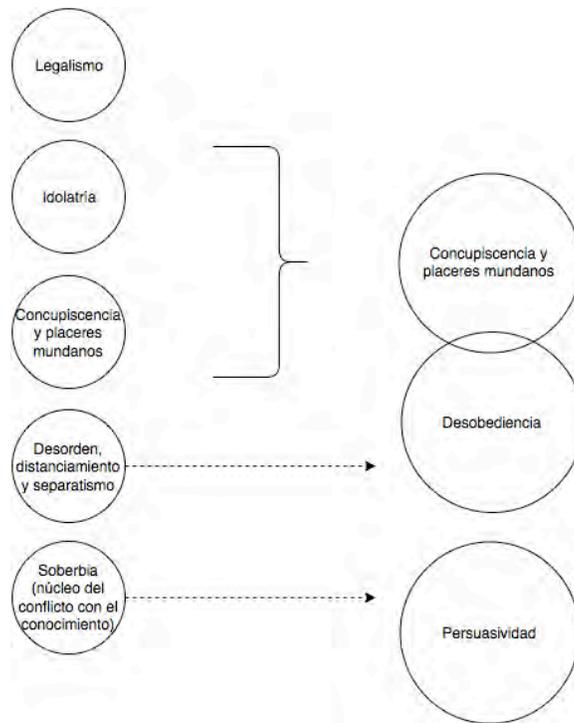
I. 2. Disidencia como insubordinación

Las categorías de conflicto en torno a la disidencia

De entre los cinco ejes categóricos de conflicto que vimos en las epístolas de Pablo, en éstas algunos se han mantenido, otros han desaparecido, algunos han quedado subordinados a otros y otros nuevos han aparecido para orientar la comprensión de los conflictos con la alteridad disidente. En suma, las cinco categorías que orientan la configuración discursiva de la disidencia en las epístolas paulinas no son las apropiadas para observar la configuración de la alteridad disidente en estas fuentes posteriores del mismo corpus.

Para el caso de las tres epístolas denominadas deuteropaulinas, hemos hallado que los ámbitos o ejes categóricos de conflicto que estructuran el problema con la disidencia no son ya cinco sino tres: 1) concupiscencia y placeres mundanos, 2) desobediencia, y 3) persuasividad. Un esquema de cómo se han reelaborado desde Pablo sería el siguiente:

³⁹ A diferencia de Pablo, que la concebía como una agrupación doméstica y, en forma de sinécdoque, como cuerpo del *christós*.



El primero de los ámbitos mencionados está en relación de continuidad con las cartas paulinas en sentido categórico, aunque ha terminado por subsumir el que antes fue un ámbito de conflicto autónomo, idolatría, que ha pasado a ser un *aspecto* del problema de los vicios de la carne, completamente confundidos y sin esa mínima discriminación que pudimos observar en Pablo. El segundo de los ámbitos de conflicto, la desobediencia, está en relación con lo que en el apartado anterior vimos como desorden, distanciamiento y separatismo: es su forma amplificada. Aquí, sin embargo, el paradigma se ha reelaborado: se ha llenado de mundo y tiene el peso de la obediencia a la autoridad de la unidad comunitaria. Lo que en Pablo era un problema categórico por la sola acción de separación, aquí ha aterrizado para apuntar al quid de la separación. Orienta autónomamente la comprensión y elaboración discursiva de algunos sujetos disidentes y, sin embargo, en ocasiones está completamente imbricado con el conflicto categórico de la concupiscencia. En tales casos no es posible advertir cuál es aspecto de cuál otro, cuál abarca y da sentido a cuál otro, pues ambos operan al mismo tiempo generando una amalgama de significación. Por ello veremos que cada uno de esos ejes de conflicto opera en ocasiones por cuenta propia y en otras ocasiones son indisolubles, tal como se muestra en el esquema. El último de los ámbitos de controversia es una ampliación del conflicto paulino con la soberbia y las

dotes intelectuales como núcleo del conflicto con el conocimiento, aunque ahora dicha soberbia e incluso dicho conocimiento —en manos de los *otros*— están subordinados a un conflicto más amplio: su habilidad de engañar, de seducir, de embaucar a los fieles por medio del discurso (*paralogízomai*). El conocimiento sigue presente como tópico problemático, pero la disputa con ello ha dejado de ser conductora de la controversia. Aquí, la seducción retórica abarca y por tanto supedita la relación equivocada entre conocimiento y verdad, entre otros asuntos, por lo cual ha llegado a ser un eje de conflicto como tal. Incluso cierta tendencia parcialmente relacionada con el judeo-cristianismo, que veremos en Col 2, está subordinada a este eje. El legalismo ha desaparecido como un frente a atacar.

Presentaremos a continuación, de manera sucinta, algunas de las fórmulas adjetivales que se hallaron en las tres cartas y por las cuales llegamos a la consideración de esas tres categorías. Por último, así como propusimos que en las seis cartas paulinas la noción de disidencia estaba condicionada por y entretejida con la noción de perversidad, nuestra propuesta aquí es que la perversidad ha pasado a tener un sesgo más terreno y más concreto, y la disidencia ahora está condicionada por la noción de insubordinación. Explicaremos esto en las últimas páginas del capítulo.

Concupiscencia y placeres mundanos

El conflicto se mantiene casi sin transformación desde Pablo en términos categóricos. Aunque en ninguna de las tres deuteropaulinas aparecen caracterizados los usos perversos del cuerpo, como sí vimos en 1Corintios y Romanos por ejemplo, existe toda una serie de prácticas del cuerpo y de la mente que tienden a satisfacer deseos carnales y que son perfiladas como abominación. Esta noción funge como núcleo o referente del imaginario social que establece una diferencia entre el bien y el mal. Asimismo, es una suerte de “costal” en el que es posible arrojar una amplia gama de prácticas y actitudes condenables.

Existen sujetos ajenos (*apellotrioménoi*) y enemigos (*echthrói*) “en cuanto al pensamiento, por las malas obras” (Col 1:21), esto es, obras de la carne. El primero de los términos aparentemente es sólo descriptivo: el sujeto plural “ustedes” consiste en un sujeto colectivo venido de la gentilidad, con toda certeza sin haber sido previamente prosélitos de la sinagoga,⁴⁰ por lo que aquella vida pasada es tenida como radicalmente ajena a la

⁴⁰ Cf. esta consideración en B. J. Oropeza, *Jews, Gentiles and the Opponents of Paul*, p. 258.

comunidad de creyentes en el *christós* y ajena también desde siempre a la comunidad judía: los *goyim* de antaño, más allá de la frontera del “nosotros”.⁴¹ No significa, sin embargo, que esté apelando únicamente a neoconvertos, pues entre los destinatarios bien puede haber al menos una segunda generación de cristiano-paulinos; pero, en cualquiera de los dos casos, el autor es consciente de que la gran mayoría de sus destinatarios provienen de la gentilidad sea mediada o inmediatamente. Por su parte, el adjetivo *echthroí* ya no es “casi sólo descriptivo”, sino que configura una postura. Los que son ajenos resultan ser también enemigos. Se trata de calificativos que operan con un doble frente. Las personas en cuestión son prefiguradas como extrañas y enemigas en tiempo pasado, refiriéndose a los propios de la *ekklésía* de Colosas cuando vivían según la tradición pagana. Así, se apunta a dos frentes distintos: mediante la descalificación del “ustedes” pretérito, ahora reivindicado y salvado gracias a Cristo (1:13.15.22), se descalifica a la vez a los gentiles que perviven en vecindad con la comunidad de creyentes, los cuales son perfilados como enemigos.

Con todo, los de fuera pasan a ser cabalmente un conflicto, pasan a ser enemigos, únicamente cuando están dentro. No se trataría de un intento por enemistar prácticamente a la congregación con Roma, como si se pusieran las bases para crear un repudio que derive en acciones frontales de hecho. Al contrario, con la gentilidad se busca un trato estable y armónico, mucho más que el que Pablo buscaba, persiguiendo la no confrontación y la posibilidad de ganar adeptos. Las nuevas circunstancias legales de la sinagoga en el territorio imperial, como se vieron páginas atrás, no anularon fuera de Palestina los privilegios, concesiones y libertades que ésta tenía;⁴² al contrario, es probable que las *ekklésiai* aprovecharan el cobijo administrativo de la sinagoga para evitar una eventual represión por parte del Estado, lo cual implica a su vez la búsqueda de estar en buenos términos con éste. Esta comunidad “colosense”, o cualquiera que fuera la destinataria de la carta, puede estar comprendiéndose como diferente de la sinagoga en términos religiosos, pero se ha convertido en una comunidad que acepta las normativas romanas para constituirse como una sinagoga cristiana adecuada a su contexto.

⁴¹ Con todo, curiosamente no aparece este participio ni cualquier otra de las formas del verbo *apallotriío* (enajenar, hacer extraño) en ningún otro sitio del Nuevo Testamento con la excepción precisamente de la carta hermana de Colosenses, *i. e.* Efesios. En cambio, *echthroí* aparece frecuentemente desde LXX y hasta la más tardía literatura neotestamentaria, pasando por las epístolas que aquí nos ocupan (Danker [B]).

⁴² Fl. Josefo, *Antiq.* XII, 121.

Así, el gesto discursivo consiste más bien en llevar el enemigo hacia dentro para entonces juzgarlo como tal: habla a “ustedes”, no a “ellos”. La eventual disidencia es la que se amonesta; no se está queriendo hacer la guerra efectiva contra la gentilidad. Los membretes en conjunto se dirigen hacia lo interno: son enemigas la moral y las costumbres de los de fuera si “ustedes”, que ya no viven en ellas, acaso las repitieran. Asimismo, nótese la retórica de estabilidad que se implica con estos dos membretes: “Ustedes” serán “nuestros” enemigos a menos que “permanezcan (*epiménete*) cimentados (*tethemelioménoi*) y estables (*hedraíoi*) en la fe, e inmóviles (*mé metakinoúmenoi*) por la esperanza del *euangelión* que han ustedes escuchado” (Col 1:23).

También tenemos en las fuentes a ciertos muertos (*nekroí*) que aparecen en pasajes idénticos de Col 2:13 y Ef 2:1, aunque operan de manera un tanto diferente. En ambos remiten a sujetos plurales en segunda persona, gentiles conversos. En Colosenses, los destinatarios solían estar “muertos por los delitos y la incircuncisión de su carne”, donde los delitos podrían tal vez remitir a prácticas del cuerpo (*cf.* Col 3:1-11) propiamente *goy*, y trayendo a colación la condena que la misma tradición judía hubiera emitido en su contra: la incircuncisión, la cual ahora no tiene importancia alguna gracias al *christós*. Por su parte, los “muertos” de Ef 2:1 están explícita y fuertemente vinculados con esa *mos* del cuerpo y los vicios de la carne que implican concupiscencia y “voluntades del cuerpo y del pensamiento” como la ira (Ef 2:2-3), sin mencionar esta vez el asunto de la incircuncisión. Pero de suma relevancia es que éstos están además vinculados con una fórmula adjetival, un signo que corre a través de todas estas fuentes dándoles una fuerza especial: los hijos de la desobediencia (*hyioí apeítheia*), en quienes “el príncipe de la potencia del aire” ejerce ahora su acción (2:2). La concupiscencia (*epithymía*) de 2:3 que imprime su peso semántico a *nekrói* está en relación indisociable con la no-persuasividad, una alevosa descreencia, la desobediencia de quienes lleguen a insistir con los mismos delitos aun hoy.⁴³

Habíamos visto en 1Corintios y en Romanos que las obras de la carne relacionadas con la concupiscencia estaban vinculadas en varias ocasiones con la noción de injusticia: los sujetos eran en última instancia injustos. Aquí no opera así. Aquí están abrazados por el concepto de una decidida rebeldía. La fórmula “hijos de la desobediencia” (*hyioí tês*

⁴³ Si bien *apeithéo* tiene sus raíces léxicas en la falta de persuasión o la no aceptación de una postura, es plausible que su significado operativo en estas fuentes sea más cercano a “desobediencia”, esto es, el resultado práctico de una descreencia alevosa.

apeitheías), como ya decíamos, es recurrente en la dupla Colosenses-Efesios —Col 3:6, Ef 2:2 y 5:6, dos de estos pasajes prácticamente idénticos entre sí⁴⁴—. En los tres casos, tales *hyioí tês apeitheías* están en vínculo con determinadas prácticas o actitudes inmorales (impureza, fornicación, cólera, ira, torpeza de palabra, etc.) y de naturaleza carnal.

Entre ellas, la idolatría, la cual no es caracterizada en absoluto más que en identificación con la avaricia, en Col 3:5 y Ef 5:5, difuminados por completo los límites entre aquellos que antes, en Pablo, eran dos ámbitos de conflicto distintos que de manera autónoma delimitaban la comprensión de otras prácticas subordinadas. La idolatría, pues, se ha vuelto un *aspecto* del gran ámbito problemático que son los vicios del cuerpo concupiscente, que no tiene que ver explícitamente con prácticas politeístas como tales sino con una actitud del ánimo relacionada tangencial e indirectamente. Subrayemos: ya no es necesario para los autores enfatizar cómo y por qué la idolatría debe dejarse atrás, o incluso en qué consiste, más allá de “la avaricia”, como dirigiéndose a personas que ya no necesitan este tipo de explicaciones; conceptualmente, sólo la avaricia llena el significado del signo.

Aquello que porta el sentido fuerte de la lista de vicios morales es en efecto la noción de *apeitheía*, el no convencimiento, apuntando al contexto de la gentilidad tanto por la identificación entre idolatría y avaricia, relación que colabora en la definición misma de los sujetos en cuestión, como por las referencias a que éstos —que son “ustedes”— solían practicar antes esas costumbres nefandas (Col 3:7, etc.). Para algunos, se trata de amonestaciones convencionales, más generales que en las cartas paulinas. Para B. J. Oropeza esto es consecuencia de que Colosenses se pensó para ser leída en más de una congregación⁴⁵ y es asimismo lo que comprenden varios como la naturaleza encíclica de ambas, tanto ésta como Efesios.⁴⁶

⁴⁴ “Por tanto, mortifiquen los miembros de su cuerpo terrenal: fornicación, impureza, pasión, mala concupiscencia y avaricia, que es idolatría (*pleonexía, hétis estín eidololatreía*); por las cuales cosas viene la ira de Dios sobre los hijos de la desobediencia (*hyioús tês apeitheías*), en las cuales también ustedes anduvieron un tiempo, cuando vivían en ellas (Col 3:5-7)”; “Esto sepan y comprendan: que ningún inmoral, impuro o avaro, que es idólatra (*pleonéktes, ho estín eidololátres*), tiene herencia en el reino de Cristo y de Dios. Que nadie los seduzca con vanos razonamientos, que por esas cosas viene la ira de Dios sobre los hijos de la desobediencia (*hyioús tês apeitheías*)” (Ef 5:5-6).

⁴⁵ *Op cit.*, p. 256.

⁴⁶ B. Ehrman, *The New Testament*, p. 381.

En estrecha relación con lo anterior, aparece la fórmula “El hombre viejo” (*palaíos ánthropos*) en dos pasajes hermanos, Col 3:9 y Ef 4:22.⁴⁷ Se extiende, pero ahora enfatizada, la confrontación entre el antes y el ahora que en Pablo funcionó como riel para su teología y su doctrina. La oposición entre lo vetusto y lo nuevo es la oposición que está en el seno mismo del acontecimiento cristológico, según vimos antes en las epístolas paulinas —cuya soteriología fractura lo antiguo para erigirse como la novedad que al mismo tiempo está enraizada en la tradición y, en tanto tal, es la única soteriología autorizada; el “doble principio de apertura y de historicidad” del imaginario universalista, escribe A. Badiou⁴⁸—. La legitimación de la propia autoridad en la historia —un recurso *ad antiquitatem*— va a la par de la autoridad que adviene con la ruptura. Con todo, cuando vimos en Pablo el recurso a la noción de vejez lo vimos en forma metafórica: hay que expurgar la vieja levadura para que no se fermente la masa. Aquí, en cambio, sin metaforología, el término es humano. Si la cristología verdadera es la que fisura lo antiguo pero al mismo tiempo lo recapitula, el hombre antiguo (*palaíos*) debe ser asimismo recapitulado y reivindicado. Sólo el hombre nuevo es capaz de romper con las identidades locales, nacionales, y de hecho sólo así se consolida su conocimiento (*epignôsis*). R. Dupont-Roc advierte que la expresión “hombre nuevo” relacionada con esto es forjada precisamente en esta epístola.⁴⁹ Para A. Badiou se trataría del recurso paulino de “destruir al padre y fundar la igualdad de los hijos”, pero destruirlo recapitulándolo y superándolo, no desapareciéndolo.⁵⁰ Ahora bien, es posible poner en duda la tesis de Oropeza de que los vicios enlistados para la parénesis sean convencionales y que eso demuestre que la carta no se pensó para una congregación en particular. Nos parece que si bien son términos convencionales, en efecto —¡compárese con la parénesis de Rom 1:24-32!—, están

⁴⁷ “Pero ahora depongan también ustedes todo eso: ira, cólera, *kakía*, *blasphemía*, palabras torpes, lejos de vuestra boca. No mientan los unos a los otros, ya que ustedes se han despojado del hombre viejo (*palaíos ánthropos*), con sus fechorías, y se han revestido del nuevo (*tón neón*), aquel que se renueva en el conocimiento (*epígnosin*) conforme a la imagen del que lo creó, donde no hay griego ni judío, circuncisión e incircuncisión, bárbaro, escita, esclavo, libre, sino todas las cosas, y en todas, Cristo” (Col 3:8-11); “[...] No anden ya como andan los gentiles, en la vanidad de su mente, teniendo el intelecto oscurecido por las tinieblas, alienados de la vida de Dios por su ignorancia, por la ceguera de su corazón, los cuales, indolentes, se entregaron a la impudicia para realizar inmundicias en total avaricia. Ustedes, sin embargo, [...] han sido adoctrinados [...] en despojarse, respecto de su vida anterior, del hombre viejo (*palaíos ánthropos*) que se corrompe según los deseos del error” (Ef 4:17-22).

⁴⁸ *San Pablo*, p. 26.

⁴⁹ R. Dupont-Roc, *op. cit.*, p. 68.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 63.

ubicados en esta carta como una forma de compensar las críticas de los judíos ascéticos o judíos protognósticos que están perturbando a la congregación en Col 2:16. *De paso, bien puede fungir como encíclica*, pero es posible que esta sección no se haya pensado originalmente como tal. La parenética es normal en el corpus paulino —con la excepción de las pastorales—, pero la deliberada colocación de estas prácticas viciosas en ese lugar del documento puede responder al conflicto específico que padecía la *ekklesia* y tiene que ver con confrontar otro tipo de cosmología o cristología.

Desobediencia

La cuarta categoría que trabajamos en el apartado anterior como un problema con el desorden, el distanciamiento y la división, se ha extendido o heredado hasta las deuteropaulinas con una importante transformación. Ha adquirido una connotación concreta lo que antes era indeterminado y, sobre todo, ha cambiado la noción de aquello frente a lo cual se desvía el que se desvía: existe aquí una nueva noción fuerte de autoridad.

En el caso de los desordenados (*átaktoi*), vimos en el apartado anterior (cap. II. 5) que la raíz del término aparece dos veces en todo el Nuevo Testamento, a saber, en la primera y la segunda epístola a los Tesalonicenses, coincidencia que para varios es un argumento sobre la *deuterosis* de esta segunda carta. En 2Tesalonicenses el término aparece en forma adverbial⁵¹ y ya tiene un elemento para comprender qué significa ese andar desordenado. Se trata específicamente de andar *no según la tradición que han recibido de nosotros*. Y cuál es ésta, se explica a continuación: Pablo y sus colaboradores no recibieron alimento gratuitamente de nadie, sino que lo ganaron con arduo trabajo (3:7-10), y esto habían puesto ellos como ejemplo a los de Tesalónica porque quien no quiere trabajar no merece comer (3:10). Líneas más adelante vuelve el autor al problema: “Porque oímos decir que algunos de ustedes andan desordenadamente (*atáktōs*), no ocupados en ningún trabajo, sino ocupados en mariposear”. La cuestión del trabajo y la necesidad de éste para subsistir vuelve como un asunto relevante. Es fundamental también que “tradicción” significa muy acotadamente una cuestión organizacional e incluso económica. También nos

⁵¹ “Recomendamos a ustedes, hermanos, en el nombre de nuestro Señor Jesús Cristo, que se mantengan lejos de todo hermano que deambule desordenadamente (*atáktōs*) y no según la tradición que han recibido ustedes de nosotros” (2Tes 3:6). El contexto retórico de este nuevo término es prácticamente idéntico al de 1Tes. La estructura de la llamada parenética es idéntica (“exhortamos/recomendamos a ustedes, hermanos”).

orienta en las condiciones de la comunidad a la que se dirige la carta: las personas esperaban el fin del tiempo y del mundo como algo inminente y aquéllas habían sido las consecuencias. Abandonaron sus labores y esperaban poder satisfacer sus necesidades de cualquier manera excepto trabajando —por ello el autor se pone como ejemplo a seguir—. ¿Esperaban entonces vivir de la caridad de otros? Muy probablemente esperaban en cualquier instante morir para volver a vivir en Cristo, provocando conflictos sociales en la *ekklesía*. El autor de la epístola aconseja a éstos que trabajen para comer su propio pan (3:12) y, a todos, que no se mezclen (*mé synanamígnisthai*) con quien así no lo hiciere, de modo que quede confundido (*entrapé*) (3:14), o avergonzado, o meditando. Es decir, para que se dé cuenta de su error.

Parece muy relevante que la primera aparición del término *átaktoi*, en 1Tes, está desprovisto de sentido operativo; el significante es vacío. Esto era importante allá porque, según expusimos, construyó la noción del desorden como un mal en sí mismo y por sí solo. Aquí, en cambio, el autor retoma las palabras de Pablo intentando reproducir su pluma pero de frente a una situación específica y problemática que carga de significado tal significante. El desorden está relacionado en primera instancia con un conflicto económico laboral y en última instancia con desatender la tradición que se ha recibido de las autoridades carismáticas. El llamado a la obediencia de la autoridad comunitaria es diametralmente distinto de lo que 1Tesalonicenses acaso podría esbozar. Aún más, podemos afirmar que no lo llega a esbozar en absoluto y aquí, en cambio, está afianzado en la autoridad de una tradición que se representa en la (buena) praxis comunitaria.

Como formulación extrema y endurecida del concepto de desobediencia, aparece en esta misma epístola, y por primera vez en todo el corpus paulino, la figura del gran apóstata, el gran desobediente que se rebela contra la empresa toda de la salvación, un anticristo que encarna en sí y por sí solo la perversidad toda y el poder todo de Satanás (2Tes 2:3b-12), herencia clara del imaginario apocalíptico judío y posiblemente en referencia al usurpador Antíoco Epifanes o al no tan antiguo bandido Calígula.⁵² Se trata de un personaje denominado hombre del pecado (*ánthropos thes hamartías*) e hijo de la perdición (*hyiós tes apoleías*) (2:3), el cual se opone (*antikeímenos*) y se rebela

⁵² Cf. J. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, p. 327: en el pensamiento judío, el clásico tipo de oposición a Dios por un solo personaje malévolo era representada por la desecración del templo en manos de Antíoco Epifanes (Dan 9:27, 11:31, 12:11; 1Mac 1:54). Cf. asimismo H. Räisänen, *op. cit.*, p. 302.

arrogantemente (*hyperairómenos*) “contra todo el que se llama Dios o es adorado” hasta llegar a poner su propio trono en el santuario de Dios “ostentándose a sí mismo como Dios” (2:4). Es además un ser sin ley (*ánomos*⁵³) (2:8) que se manifestará por obra de Satanás “en todo poder y signos y prodigios falsos (*pseúdous*)” (2:9). Este tal apóstata, cuya manifestación es aquí condición de posibilidad del fin de los tiempos, está presentado por medio de un discurso profético fuera del contexto de las circunstancias concretas de la *ekklesía*. Por este gesto profético —que regirá el tejido discursivo de fuentes posteriores, como las propias pastorales—, la disidencia confrontada parece estar encapsulada en un paisaje del porvenir; no se trata de sujetos que operen actualmente perturbando a la comunidad, sino de un monstruoso disidente eventual sin vínculos con el “nosotros”.

A pesar de ello, existe, sí, un anzuelo arrojado al presente y al “nosotros” en los alrededores de la descripción de este gran apóstata: aquellos que predicán que éste no tiene relación con el fin de los tiempos, que son los que engañan y seducen en 2:3a, y asimismo los que se dejaron persuadir y decidieron no recibir “el amor de la verdad para ser salvos” (2:10), recibiendo por ello la infamia del apóstata. Éstos son, pues, sujetos que yerran por su vulnerabilidad frente al engaño y la seducción, pero, también, aquellos que ejecutan el acto mismo de persuadir.

Persuasividad

En dos ocasiones, en las deuteropaulinas, se presenta este eje de conflicto de manera cabal: en la controversia de Col 2:4-19 y en el marco de la exposición del tema central de 2Tesalonicenses que acabamos de ver. Para vincular directamente el fin de la sección anterior con el inicio de ésta, comenzaremos por lo que atañe a 2Tes 2.

A diferencia del gran apóstata que vimos perfilarse en 2Tes 2:3b-10, el cual *está por venir* proféticamente y no aparenta tener relación con “nosotros”, hay ciertos sujetos en los alrededores de dicho pasaje que están dispuestos como postes que lo sujetan al presente y al mundo: aquellos que no creen en ese gran disidente; que no creen que el apóstata ha de

⁵³ Danker [B] explica este *ánomos* específico como “the epitome of lawlessness, *the lawless one*”, lo cual puede traducirse como un ser ilegal o contralegal o *anárquico* en sentido estricto etimológico. Danker [B] no pasa por alto, por cierto, que es ese el sentido que presenta el término en el *Adv. Haer.* de Ireneo de Lyon (III 7, 2), obra ciento veinte años posterior a la muerte de Pablo. Considérese que la figura de un anticristo como éste difícilmente formaría parte del imaginario paulino, siempre que se considere que las siete cartas de autoría generalmente indisputada de hecho son paulinas.

venir como condición de posibilidad del fin de los tiempos y que predicán, por tanto, que es inminente el fin del mundo. El autor exhorta a la comunidad a no hacer caso de esas prédicas aun cuando estén por escrito en cartas anteriores; por ejemplo, precisamente, en la epístola dirigida por Pablo a los de Tesalónica alrededor del año 49, donde se deja ver que el fin de los tiempos es un hecho del que será testigo esta generación y es a todas luces inminente (1Tes 4:15-17, 5:1-11, 5:23, etc.). Quienes predicán la inminencia del fin, dice el autor, seducen con mentiras (2:3a) a las personas. Y por cierto, quienes se dejan persuadir y dan fe a la mentira son precisamente los mismos que recibirán el daño de la iniquidad (2:11-12) del gran apóstata. J. L. Sumney considera que no se trata de oponentes al paulinismo como tales porque no pretenden refutar las enseñanzas de Pablo: comprenden que eso es lo que el apóstol quiso decir en realidad y, así, este autor se encarga de mostrarles que lo han comprendido mal;⁵⁴ y aun así representan un conflicto para el autor. El conflicto, proponemos, es la fractura comunitaria que representan. El amedrentamiento que se dirige a ellos en última instancia está configurándolos como potenciales disidentes. Están vinculados con el engaño, la seducción (*mé tis hymâs exapatése*), la persuasión para creer doctrinas incorrectas, tanto los de 2:1-3a como, plausiblemente, los desubicados (*átτοποι*) y malvados (*poneroí*) de comienzos del capítulo siguiente (3:2). Si éstos últimos son adjetivos de los primeros, se redondea peyorativamente el campo semántico para los que persuaden por medio de la palabra.

Por otro lado, en Colosenses se presenta una controversia sui generis que tiene que ver con ciertos sujetos que provocaban conflictos en la comunidad juzgando la liturgia y las actividades festivas de los miembros de la *ekklesía*, por un lado, y predicando cierta(s) doctrina(s) relacionada(s) con la angelología, las “visiones” y cierta filosofía pagana por otro lado. Contra ellos el autor lanza una afrenta en términos del buen conocimiento *vs.* el conocimiento equivocado, con un acento fuerte en la noción de persuasión y engaño.

Se trata de ciertos individuos que parecen seguir una secta del judaísmo con tendencias místicas, ascéticas, quizá protognósticas, que predicán angelologías y “visiones” (2:18), mismos individuos, probablemente, que critican a los colosenses por comer, beber y reunirse en fiestas (2:16). Yendo en sentido contrario en el texto, en 2:4 se presenta ¿otro? conflicto con quien “seduce con sermones elocuentes” (*paralogízetai en pithanología*) y

⁵⁴ J. L. Sumney, “Studying Paul’s Opponents”, p. 38.

“secuestra” o depreda a las personas por medio de la filosofía. A la fecha sigue abierto el debate acerca de la identidad de todos estos sujetos: ¿todos son en realidad la misma persona o grupo de personas? ¿Son diferentes? ¿Se trata de judíos, judío-cristianos, judío-gnósticos, gnósticos no judíos, filósofos helenistas? Un esquema de la posible ubicación de estos conflictos/sujetos es la siguiente, en nuestro propio análisis:

2:4 + 2:8	2:16-17	2:18-19
Quien(es) engaña(n) por medio de discursos persuasivos (παρολογίζεται ἐν πιθανολογίᾳ) (2:4), tal como el secuestrador que devora por medio de la filosofía e inane falacia (τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης), según la tradición de los hombres (2:8).	Quien juzga (κρινεῖν) en el comer, en el beber, o en asuntos de fiestas o neomenias o sábados.	Quien defrauda regodeándose en su propia humildad y culto a los ángeles (ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων), entregado a sus visiones, vanamente inflado por la mente de su carne (εἰκῆ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ).

Sean o no los mismos individuos, se trata de tres distintos *tipos* de prácticas, esas sí, las cuales el autor dispone sin mucho ánimo de establecer una identificación o distinción clara entre ellas. Para nosotros, como se ve en la tabla, es prácticamente segura la relación entre los individuos de 2:4 y los de 2:8. Para J. Dunn se trata de judíos: ni sincretismos, ni gnosticismos, ni filosofías místicas helenísticas, y por ello quienes predicaban u ostentaban la filosofía de 2:8 han de considerarse como pertenecientes a una de las sinagogas de Colosas.⁵⁵ B. J. Oropeza la llama resumidamente una “filosofía nómica”, a pesar de que para 2:18-19 considera plausible que se trate o bien de un judío helenista o bien de un gentil converso que tuvo que ver previamente con la sinagoga.⁵⁶ Consideremos que también podría tratarse de seguidores de los “exorcistas judíos” que se describen en Hch 19:13, los judíos ambulantes hijos del sumo sacerdote Escevas (19:14), que imponían las manos y

⁵⁵ J. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, pp. 34-35. Esto considera, claramente, o bien que la carta fue escrita antes del año 61, o bien que el terremoto del 61 no terminó por devastar la ciudad. Otra opción: la carta fue escrita después del 61, tras la devastación de la ciudad, y deliberadamente dirigida a los colosenses como una forma de ubicar su fecha de redacción en tiempos de Pablo.

⁵⁶ B. J. Oropeza, *op. cit.*, pp. 243 y 253 respectivamente.

conjuraban en nombre de Jesús, “el mismo que Pablo predica”. Éstos son ubicados por *Hechos* en Éfeso, pero las ciudades son relativamente cercanas y debemos recordar que probablemente no existe como destinataria una *ekklésia* colosense como tal en este preciso momento, pero sí una región destinataria. Por otro lado, si asumimos que *Hechos* y Colosenses comparten parcialmente el rango de tiempo probable para su redacción, no sería del todo imposible que ¿Lucas? estuviera situando cerca de la ciudad un tipo de judaísmo que el redactor de Colosenses estaba también confrontando.

Vemos que, en cualquier caso, hay un tinte de nomismo en la execración que aparece en este panorama: el autor necesita recordar a sus destinatarios que el “acta escrita” de la Ley ha sido cancelada (2:14), por lo que no están obligados a hacer caso de quienes los critican. Sin embargo, aquello puede remitirse solamente a lo relativo a los versículos 2:16-17, quedando las secciones previa y posterior fuera del alcance de esta acusación. Es posible, pues, que estos místicos y/o filósofos seductores provengan efectivamente de un contexto judío o judaizante, pero también es posible que el autor haya decidido disponerlos como un conjunto de sujetos más o menos similares, haciendo que sus características fluyan y se transmitan entre sí, siendo en realidad sujetos y problemas diferentes.

Con todo, es posible advertir que no es *la* tendencia nomista aquella que da forma y sentido a la controversia y, por tanto, no es *el legalismo* como tal el que funge como eje central del conflicto —ya no—. El hilo conductor entre estos diferentes conflictos/sujetos es precisamente el problema de su capacidad de seducir a las personas por medio de aquello que se prefigura como un engaño y que aquí particularmente es un asunto de tipos de conocimiento y tipos de especulación mística puestos en tensión.⁵⁷ Las tendencias legalistas —judeo-cristianas de la primera generación— se han transformado respecto de lo que se percibe en las cartas paulinas; la especulación cristológica se ha vuelto sincrética. Desde este punto de vista comprendemos los membretes y fórmulas de adjetivación que a continuación enlistaremos, con los límites de extensión que ya hemos explicado antes.

En primer lugar, la identificación establecida entre quien engaña con persuasividad (*paralogízetai en pithanología*) y el secuestrador o depredador (*ho sylagogôn*) que devora a las personas (*éstai*) por medio de la filosofía y la vana falacia (*diá tês philosophías kai*

⁵⁷ Para J. Dunn, se trataría de una exaltación de tradiciones judías particulares, pero no de sincretismo con tradiciones asiáticas, dado que la *ekklésia* de Colosas bien pudo forjarse dentro de los círculos de la sinagoga y dado que no hay evidencia —señala— del sincretismo judío en Asia menor (J. Dunn, *op. cit.*, p. 35).

kenês apátes) (Col 2:4.8). *Sylagogeîn* no aparece en ningún otro escrito neotestamentario y el participio como tal no aparece en absolutamente ningún otro texto griego antiguo.⁵⁸ *Sylagogôn*: el que depreda, el que asalta, el que apresa y toma en cautividad. El autor de Colosenses ha forjado esta variante gramatical y esto es importante. La elaboración de este término, que por sí solo tiene el peso específico de la práctica que se cuestiona en términos peyorativos, da cuenta de un nuevo y distinto imaginario donde tal práctica es identificable con un determinado sujeto, lo cual implica que éste ya forma parte del paisaje conocido de quien lo nombra y asimismo forma parte de tal paisaje en clave de conflicto. Nótese que en Flp 3:2 se vinculó a “los de la circuncisión” con el fuerte término de “mutilación” (*katatomé*) y asimismo con el término “perros” (*kynas*). Parece plausible que el sentido de *sylagogôn* tenga un empuje similar al de Pablo en aquella carta: los judeo-cristianos que expresaban sus propias versiones del *christós* son homologados con bestias salvajes, tanto en Pablo como ahora en esta fuente. Sin embargo, aquí el que depreda y devora no lo hace por llevar la buena nueva hacia el ámbito de la ley, sino hacia el ámbito de una especulación llamada “mística” por algunos, protognóstica por otros.

El lenguaje de cohesión y estabilidad que rodea a estos sujetos da luces, asimismo, del sentido global de las amonestaciones: entre la advertencia en contra de la seducción (2:4) y la presentación de quienes devoran por medio de la filosofía (2:8), el autor recuerda a sus destinatarios que deben caminar en Cristo Jesús el Señor, “arraigados (*errizómenoi*) y edificados (*epoikodomoúmenoi*) en él, y confirmados (*bebaioúmenoi*) en la fe tal como han ustedes aprendido” (2:7). Se infiere que estos que persuaden con la mentira atentan en última instancia contra el orden y la estabilidad de la *ekklésia*.⁵⁹

En suma: disidencia como insubordinación

Las inquietudes de los autores de las fuentes han cambiado respecto de las de Pablo. Allá, ciertas prácticas o tendencias eran comprendidas como un atentado en contra de la nueva vida; aquí, se atenta contra la unidad y la unificación “oikonomía”, organizacional, de una

⁵⁸ Danker [B]; Perseus; LSJ.

⁵⁹ M. Shkul, estudiando específicamente la carta a los Efesios, ha advertido que este tipo de lenguaje constituye un discurso de “autosuperación” que domina la epístola y que nosotros podemos ver también operando en Colosenses. Dicho discurso, propone Shkul, incluye el uso de “*sun-compund words*” que contribuyen a crear una identidad de unidad y unificación, la cual a su vez opera como mecanismo para distinguirse de los de fuera (*Reading Ephesians...*, pp. 30-31).

comunidad establecida. Allá, dichas prácticas o tendencias se concebían como disidencia cuando transfiguraban el fenómeno mismo de novedad, esto es, el acontecimiento Cristo, tenido como radicalmente verdadero. Aquí, en cambio, se trata de quiebres con una instancia consolidada en el mundo. Aquí es la comunidad la que se ha vuelto autoridad, no ya un apóstol, un Pablo o un colega suyo.

En Pablo, el legalismo es un frente de ataque ya que quienes se apegan a ello favorecen una versión corrompida de la verdad. Aquí, el legalismo ha desaparecido como objeto de encono: han quedado a la distancia las fuerzas judeo-cristianas procircuncisión que tenían tanto peso para el tarsiota. Los placeres terrenales y mundanos, los placeres del cuerpo, mantienen su peso medular; aquí es significativa su vinculación con la noción de muerte: quienes tales cosas realizan —o *realizaban*— están muertos para el *christós*. Y si éste constituye ya la cabeza de la comunidad, como suma autoridad, aquéllos están muertos para “nosotros” en cuanto se rebelan a una tradición que ya se ha constituido como autoridad organizacional. El engaño, la capacidad de embaucar y seducir por medio de mentiras, se perfila como una práctica condenable por antonomasia en lo que respecta a doctrinas nuevas y diferentes con las que la *ekklesía* debe lidiar. El conflicto con el conocimiento no está centrado, como en Pablo, en el carácter poco colaborativo de los atacados —eran soberbios, altaneros, elitistas, no colaboraban con la igualdad entre las personas, donde las desigualdades intelectuales implicaban desigualdades de clase y viceversa—. Aquí, en cambio, como si se hubiera superado la controversia de la estratificación social porque ahora ésta es natural, el conflicto con éstos es que portan la mentira y con ella embaucan. Finalmente, en Pablo, el desorden se presenta como un conflicto en sí mismo y por sí solo, y se configura así categóricamente como un conflicto. Aquí, en cambio, el desorden, el distanciamiento y el separatismo equivalen a la desobediencia: desobediencia a una tradición que ya no es nueva y, por tanto, tiene forma humana.

En las deuteropaulinas, así pues, la disidencia lo es respecto de un organismo que ya no se concibe como novedad, sino como asentado en el mundo y en el tiempo —el lenguaje de estabilidad, dureza y consolidación abunda en las fuentes—; una organización instituida para sobrevivir a la larga. La disidencia como insubordinación contempla que esa tal desobediencia es a la tradición paulina, la cual es cuidada por la comunidad íntegra con el

sentido fuerte de corresponsabilidad que se imprime en la parenética. Las autoridades comunitarias, que son plurales, se busca que sean legitimadas por la congregación íntegra y que ésta se fortalezca estrechando sus lazos afectivos, con templanza y siempre con pleno sometimiento a sus superiores.

II. Pastorales

II. 1 Contexto y cartas

A diferencia de Pablo, que se las ve entre este mundo y el mundo de Dios habitando ese tiempo restante sin tiempo, los autores de las cartas pastorales persiguen la estabilización de la vida en este mundo: una suerte de ciudadanía cristiana con una *mos* comunitaria que la posibilite, más aún que en las deuteropaulinas. Las pastorales muestran con más claridad el giro entre el ministerio carismático de tiempos de Pablo y la consolidación de una estructura rígida con la forma del episcopado monárquico que está presente, por ejemplo, en las cartas de Ignacio de Antioquía,⁶⁰ al mismo tiempo que elaboran una retórica violenta y absolutamente más contundente en contra de la disidencia que las fuentes anteriores y que ya se observa en los padres de la Iglesia del siglo II, quienes las retoman sistemáticamente en su empresa contra las así llamadas herejías. Su fecha de redacción sigue a debate hasta hoy: algunos consideran una redacción temprana, en los últimos diez años del siglo I,⁶¹ mientras que otros las llevan a comienzos o incluso fines de la primera mitad del siglo II.⁶²

Sus dos objetivos centrales son describir las funciones normativas de las autoridades de la *ekklesia* y advertir que las “falsas enseñanzas” llevarán a la ruina a la comunidad de no ser reprendidas, a la manera de lo que podemos llamar una proto-heresiología. Esta última tiene como soporte ese gesto profético que ya observábamos en 2Tesalonicenses: *habrán de venir* seres que encarnan la apostasía demoniaca y que se comportarán de

⁶⁰ E. Käsemann consideró que el episcopado monárquico es producto precisamente de estas cartas, lo que A. von Campenhausen comprende simplemente como *ya presente* en ellas (*Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, p. 107).

⁶¹ R. Dupont-Roc, *op. cit.* Cf. asimismo nuestro cap. I. 2.

⁶² H. Räisänen, *El nacimiento de las creencias cristianas*; A. von Campenhausen, *op. cit.* Cf. asimismo nuestro cap. I. 2.

determinadas maneras (1Tim 4:1ss, 2Tim 3), un giro hacia el futuro que le permite al autor situar el discurso en boca de Pablo, a pesar de que en el propio tarsiota tal gesto no existe.

El autor de las pastorales busca ejercer el control de frente a una crisis comunitaria que incluye lo que es percibido como un comportamiento desviado. El mantenimiento del conjunto se ha vuelto aun más crucial que en Colosenses o Efesios. A la luz de estas consideraciones, es conveniente hablar de las pastorales en términos de un tercer nivel de institucionalización: la institucionalización de la protección comunitaria.⁶³

El código doméstico que vimos en las deuteropaulinas se ha ampliado para volverse un canon eclesiástico, es decir de una comunidad instituida cuya *mos* familiar se implica con el liderazgo de determinadas autoridades de la *ekklesía*. Refleja un *éthos* patriarcal aún más conservador que el de Colosenses, Efesios y 2Tesalonicenses, cartas en las cuales se coloca el poder en manos de las autoridades domésticas masculinas —padres, esposos, dueños de esclavos—, pero aquí apunta a que éstos, que son correlativamente autoridades domésticas, dirigen la *ekklesía*⁶⁴ con la legitimidad que les dio otra autoridad: no la comunidad. A la mujer le está *terminantemente prohibido* asumir roles de liderazgo o de mando, un gesto inédito que no tiene la “benevolencia” que las deuteropaulinas sugerían en los varones para con ellas (1Tim 2:9ss, Tit 2:3ss). Basada en la interpretación de B. Malina,⁶⁵ M. Y. MacDonald sugiere que esa insistencia con confinar a las mujeres a la casa tiene ver con los ideales de las élites urbanas acaudaladas y letradas. Si se toma como premisa que los valores pudieron “tomar una ruta desde las clases altas hacia abajo”, la carta estaría congeniando con sectores acaudalados de la sociedad extrafronteriza a la *ekklesía*. “La imagen de una matrona romana que dirige bien su casa, educa bien a sus hijos, obedece a su esposo y es buena ama de sus esclavos, parece haber sido tenida como un ideal para el autor de las pastorales. Pero ¿cuántas mujeres, entre los destinatarios de la misiva, estaban en posición de satisfacer este ideal? Las normas culturales y los valores parecen estar moviéndose de arriba hacia abajo” en este panorama, dice MacDonald.⁶⁶

⁶³ M. Y. MacDonald, *op. cit.*, p. 204. Cursivas nuestras.

⁶⁴ Cf. discusión en *ibid.*, p. 208.

⁶⁵ *The Perception of Limited Good in The New Testament World*, pp. 73-74, referido en *ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p.192

Imagen hacia fuera

“La relación entre la buena reputación del obispo y la prevención del desastre es obvia en 1Tim 3:7”, escribe M. Y. MacDonald.⁶⁷ Es el obispo, en efecto, quien forja la imagen de la comunidad y quien debe cuidar las apariencias con el exterior, el cual en las deuteropaulinas aparece más o menos implícito como un referente para la organización social, pero aquí es un juez explícito que orienta las prácticas internas —recuérdese al respecto el rotundo rechazo de Pablo a ser asistidos por los tribunales injustos de Roma en 1Cor 6:1—. Hay que quedar bien con los de fuera (Tit 2:8, 1Tim 5:14, 1Tim 3:7) no porque sean buenos, sino porque son un peligro y se debe sobrevivir como comunidad.

Asimismo, los adversarios están relacionados con la potencial difamación de la *ekklesía* allende sus fronteras en un gesto de afirmación de las instituciones grecorromanas. Véase, por ejemplo, que la obediencia de los esclavos que se enfatiza en 1Tim 6:1-2 y Tit 2:9-10 está puesta casi en términos teatrales, escénicos. Que no quepa duda: la cristiana enseñanza es perfectamente compatible con las jerarquías del mundo. La inmunidad de la congregación, ese estar libre de cargo, opera como una suerte de máscara y además, jugando con las etimologías, al mismo tiempo como una muralla.⁶⁸ El autor de la carta a Filemón, nota M. Y. MacDonald, está del lado del esclavo; el autor de las pastorales, del lado del amo.⁶⁹ Esto puede implicar, como considera también A. von Campenhausen, que los miembros de la comunidad estaban siendo criticados por alejarse de ciertos valores tenidos en alta estima por la sociedad grecorromana, especialmente las clases empoderadas que representaban un peligro real para las *ekklesiái*, y que esto no estaba funcionando para la suma de feligreses. Puede pensarse también que había miembros provenientes de sectores más o menos acomodados en las comunidades destinatarias de estas misivas, aunque no necesariamente pertenecientes a la élite. Pero sí parece, siguiendo la lectura de la

⁶⁷ *Ibid.*, p 167.

⁶⁸ “El de ‘inmunidad’, aparte de privativo, es un concepto esencialmente comparativo: más que la exención en sí misma, su foco semántico es la diferencia respecto de la condición ajena. A tal punto se podría proponer esta hipótesis: el verdadero antónimo de *immunitas* no es el *munus* ausente, sino la *communitas* de aquellos que, por el contrario, se hacen sus portadores” (R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 15).

⁶⁹ M. Y. MacDonald, *op. cit.*, p.169. Sí hay una preocupación por la insubordinación, pero aquí es en primer lugar de clase social, no ya de moral o fe o paradigmas epistémicos.

investigadora, que son los valores y normativas de aquellos sectores los que dominan las cartas pastorales, sin importar que fueran minoría.⁷⁰

En cuanto a la conformación del ministerio, el obispo ha concentrado la autoridad y da la cara frente al mundo exterior. Colosenses, Efesios y 2Tesalonicenses todavía están dirigidas a comunidades; las pastorales, a intermediarios, los cuales se perfilan como receptores de la legítima autoridad de Pablo. Existen en éstas obispos (*epískopoi*, 1Tim 3:1) que son administradores de la casa de Dios (Tit 1:7); presbíteros (1Tim 4:14, Tit 1:5); y diáconos (1Tim 3:8) cuya autoridad es otorgada por dicho presbiterio por medio de la imposición de manos (1Tim 4:14, y *cf.* Tit 1:5). En una ocasión incluso es otorgada por imposición de manos del propio Pablo (2Tim 1:6), haciendo derivar del tarsiota esa praxis de legación de autoridad que ya evidentemente estaba normalizada en las comunidades contemporáneas a la redacción de estas cartas.⁷¹ Asimismo, se observa que a la *ekklésia* se ingresa por decisión del ministro, el pastor, el cual escribe en listas los nombres de los aceptados (1Tim 5:10-11). Este personaje tiene además la potestad de reprender a los que yerran (1Tim 5:20), en radical oposición con las cartas paulinas donde, según vimos, la agencia de la reprensión y la eventual condena a los equivocados está en manos de la comunidad íntegra. Exponiendo las características del que lleva el ministerio, el autor de las pastorales está “exponiendo un medio de control social para acceder al oficio”.⁷² En 1Tim 3:1 se lee que si alguno aspira al cargo de obispo, desea una buena obra, lo cual es seguido por una serie de normativas para el oficiante.

Parece existir, considera MacDonald, “una conexión entre esta exhortación y la comprensión general de la aspiración al oficio municipal en la sociedad grecorromana: ocupar un cargo es un servicio público adoptado por los relativamente acomodados”.⁷³ Y en efecto, a lo largo de las cartas el bien obrar se asocia con el servicio y la generosidad con los menos privilegiados, así como con el rechazo a la riqueza personal (1Tim 2:10; 5:10.16; 6:18; Tit 3:14). Sin embargo, no está presente una llamada a separarse o dejar atrás la vida pasada y los antiguos patrones de conducta, con la excepción de Tit 3:3-8, pasaje que, sin

⁷⁰ *Ibid.*, p. 191

⁷¹ *Cf.* la consideración de J. Gnilka, *Pablo de Tarso*, p. 309.

⁷² *Ibid.*, p. 210.

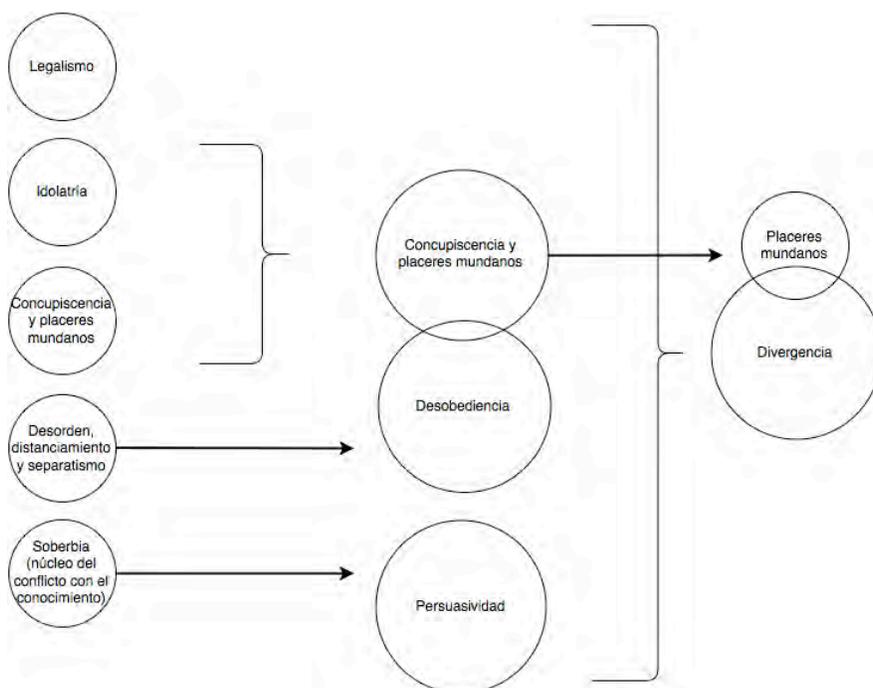
⁷³ *Ibid.*, p. 192.

embargo, parece funcionar como legitimación de cierto tipo de comportamiento exigido por los de fuera (οἱ ἕξω) y que sugiere una relativa apertura.

II. 2. Disidencia como herejía

Las categorías de conflicto en torno a la disidencia

Existen en estas cartas, según hallamos en nuestra investigación, dos diferentes ejes de controversia autónomos que orientan la comprensión de la disidencia: el conflicto con los placeres mundanos que vimos extenderse ya desde Pablo hacia las deuteropaulinas, ahora con un acento importante puesto en la avaricia; y una gran categoría que comprende como disidencia las *enseñanzas diferentes*, y que se puede plantear sustantiva y categóricamente como una llana divergencia. Así lo representamos:



La idolatría está ausente en las pastorales, tal como quedó casi borrada en las deuteropaulinas, y, en cambio, son objeto de ataque gran cantidad de prácticas relativas a la *mos* de la vida cotidiana: envidia, holgazanería, glotonería, cólera, embriaguez, etcétera; y

muy especialmente, la avaricia, todas como prácticas relativas a lo que en esta investigación comprendemos como placeres mundanos y concupiscencia. La noción de una tendencia legalista sólo está presente en Tito,⁷⁴ activada directamente desde Pablo puesto que desapareció en las deuteropaulinas. El conflicto con la persuasividad que vimos en las deuteropaulinas —como una reelaboración a su vez del conflicto con la soberbia— sigue presente, adaptado a nuevas situaciones concretas, y lo mismo el conflicto con la insubordinación. Pero ocurre que todos y cada uno de los anteriores asuntos confluyen en estas cartas para dar lugar a un nuevo ámbito de conflicto que se sostiene por cuenta propia, que los supedita a todos y que se sirve de ellos: la divergencia doctrinaria.

La prosopografía en estas fuentes apunta a un maestro de lo falso que enseña doctrinas diferentes (*heterodidaskaleîn*, 1Tim 1:3 y 6:3) pero, en realidad, enseña doctrinas *divergentes*, escindidas, derivadas de la columna de la tradición de fe verdadera. Es un maestro de lo falso que sabe persuadir y se insubordina y es inmoral e incluso, en una ocasión, insiste con los asuntos de la ley (Tit 1:9-16 y 3:7). El desorden, distanciamiento y separatismo que vimos en Pablo fueron incorporados en Colosenses, Efesios y 2Tesalonicenses con el sentido de insubordinación a la autoridad que es la comunidad. Aquí, esa insubordinación sirve de soporte para un nuevo concepto: la insubordinación a la autoridad que está a la cabeza de la comunidad por la desfiguración de la doctrina. La divergencia es, pues, una reelaboración que ha terminado por subsumir todos los conflictos categóricos que habíamos observado, con anzuelos arrojados hacia la tierra firme. Esta tierra es, ni más ni menos, la autoridad de la tradición apostólica.⁷⁵

Por otro lado, se ve que ciertos problemas con la concupiscencia y los placeres mundanos corren por separado de esos detractores. Ejemplo de esto son la controversia sobre las viudas de 1Tim 5:5ss y la perorata de Tit 3:1-3 donde se recuerda la vida pasada de “todos nosotros”, caracterizada como el mal en sí —en alusión a una tradición amorfa que es en verdad un cúmulo de tradiciones amalgamadas— y por su tendencia a no subordinarse a las autoridades. No se relaciona, pues, con la enseñanza de doctrinas divergentes. De tal suerte, y como se muestra en el esquema expuesto antes, el conflicto

⁷⁴ Entre los breves tres capítulos de esta carta, dos secciones importantes están dedicadas a los pendencieros individuos que buscan discutir cosas relativas a la ley (Tit 3:7), uno de los cuales por cierto es denominado adjetivamente —por primera vez en todo el corpus paulino— *hairesikós anthrōpos* (3:10). La otra aparición está en Tit 1:9-16, con claras alusiones al nomismo como conflicto cristológico.

⁷⁵ Cf. A. von Campenhausen, *op. cit.*, p. 110.

categorico con los placeres mundanos tiene que ver en ocasiones con las enseñanzas heréticas y en ocasiones se sostiene por cuenta propia, como ocurrió en las deuteropaulinas entre ese mismo ámbito y la desobediencia.

Dado que en este espacio no podremos elaborar el mismo tipo de análisis que se realizó para las seis cartas de autoría indisputada, sólo mencionaremos un aspecto léxico muy relevante para lo que atañe a esta nueva categoría de conflicto. Los sujetos en cuestión han desgajado la tradición rebelándose contra la autoridad, apuntalados por toda una serie de verbos y adjetivos que denotan un rechazo a lo que ya existía de antemano: la buena consciencia y la buena fe. Frente a éstas, se han extraviado (*astochésantes*) para desviarse (*exetrápesan*) hacia vaniloquios (1Tim 1:6) o hacia Satanás (1Tim 5:15), y las han repelido (*apósámenoi*) para naufragar (*enauágesan*, 1Tim 1:19). Aquellos que vendrán en el futuro a enseñar doctrinas de demonios apostatarán de la fe (*apostésontai*, 1Tim 4:1) y, aparentando tener piedad, de ésta habrán renegado (*erneménoi*, 2Tim 3:5). Quienes persiguen el dinero se han desviado de la fe (*apeplanéthesan*, 1Tim 6:10). Quienes hacen alarde de la “falsamente llamada *gnôsis*” en realidad vagan alrededor de ella (*estóchesan*, 1Tim 6:20-21), y hacen lo mismo alrededor de la verdad Himeneo y Fileto, diciendo que la parusía ya ocurrió (2Tim 2:18), subvirtiendo la fe de otros (*anatrépousis ten pístin*).

Disidencia como herejía

Hairetikós ánthropos (Tit 3:10) es el hombre que se separa de la comunidad por tomar una postura que lo lleva a forjar una doctrina equivocada en tanto que derivada de la doctrina verdadera que abrazan las autoridades legítimas de la congregación de Cristo. Además de ser una insubordinación en el sentido deuteropaulino, es una segregación demoniaca, influenciada por Satanás, respecto de una doctrina de fe gestionada por autoridades humanas que han sido dispuestas por otras autoridades humanas. En 1 y 2Timoteo no aparecen actores externos a la *ekklesía* como objeto de controversias o encono. Ya casi no está presente ese gesto que vimos en Pablo y ocasionalmente en las deuteropaulinas de llevar al de fuera hacia dentro de la frontera para entonces homologarlo con un enemigo potencial en el “ustedes”. Al contrario, es al disidente interno al que se dirigen las amonestaciones en su totalidad, un interno *sui generis* porque, más que apearse a

tradiciones perversas que rodean las murallas de la *ekklesia*, ha construido por sí mismo una doctrina perversa y, en tanto tal, demoniaca.

Se constituye así una suerte de “tercer tipo” de disidente, que no tiene vínculos con tradiciones ni judaizantes legalistas ni paganas —aun sin perder de vista la importante excepción que ya mencionamos de Tit 1:10 y 3:9—. Éste brota del seno de la *ekklesia* para confundirse y confundir a los fieles y, por ello, es un sentido de disidencia más fuerte que el que se vio en Pablo y un tanto más enfático que el de las epístolas deuteropaulinas: tiene ya el sentido cabal de la herejía, la desviación respecto de lo instituido, la escisión del demonio, impulsada por el demonio.

Conclusiones generales

El presente trabajo está planteado como un mapa interdisciplinario de la configuración retórico-discursiva de la disidencia en los primeros textos parenéticos que han llegado hasta nosotros del cristianismo universalista. En tanto que mapa, permite observar el panorama extenso del modo como se elaboró el tejido de identidades en el movimiento paulino según se lo conoce a través de las epístolas del apóstol de Tarso; más específicamente, la elaboración de las identidades disidentes en voz de una particular autoridad.

El mapa permite ver cinco columnas que sostienen dicha elaboración discursiva, aquellas que hemos propuesto como categorías o ejes de conflicto de Pablo frente a la disidencia. Y, al observar la trama discursiva como tal, el mapa nos permite ver algunos de los nodos del tejido, a saber, sus fórmulas (des)calificativas. Estudiar los mencionados nodos mediante un estudio filológico e histórico nos permitió comprender el papel semántico que juega cada cual en el entramado del discurso. Así descubrimos las fórmulas adjetivales que perfilan a los *otros* concebidos como disidentes y cómo afecta esto la dimensión pragmática del acto comunicativo epistolar en cada caso.

Cada uno de los ejes de conflicto aquí abordados, cada una de las fórmulas descalificativas, cada término que hemos analizado, tiene una larguísima tradición de estudios especializados y crítica académica. Nuestro afán no ha sido hacer un recuento exhaustivo de dichas tradiciones, sino retomar aquellas que se concentran en las relaciones de poder que existen en los contextos de producción y recepción de las fuentes, así como su dimensión discursiva: su particular forma de crear sentidos. Este rescate ha sido el punto de partida para darnos la oportunidad de sumar nuestras propias consideraciones a los debates que están presentes en tales tradiciones académicas.

Hemos propuesto, así pues, cinco grandes columnas, ejes o categorías por medio de las cuales en las epístolas paulinas se pone en marcha el mecanismo de rechazo del disidente una vez que se lo perfila identitariamente. Éstas son: legalismo, idolatría,

concupiscencia y placeres mundanos, soberbia (núcleo del conflicto con el conocimiento) y desorden, distanciamiento y separatismo (los diferentes grados de la distancia). Según hemos visto, éstas subordinan y explican las fórmulas de adjetivación de los que son tenidos como disidentes. Se mencionó que son ámbitos diferentes pero indisociables en el propio imaginario apostólico del siglo I porque no pueden crear sentido uno sin el otro. Sin embargo, ha sido posible notar la sutil diferencia que existe entre ellos, la cual hemos hallado en los matices discursivos y en función del problema al que apunta primordialmente cada fórmula calificativa textualmente. Por otro lado, esta categorización nos permitió ver que, como común denominador, a la base de todos aquellos ejes, hay una noción más amplia que a su vez les da cauce: la noción de perversidad, la alteración de lo que se presume impoluto, la transformación, inversión o desquiciamiento de lo que es y es verdadero. En suma, es una propuesta de categorización que nos resulta útil en el intento por comprender la forma como la teología política paulina trazó discursivamente los límites entre la comunidad del bien y la(s) comunidad(es) del mal.

Vimos que las epístolas de Pablo son producto de un contexto de fuerte tensión social: por un lado, las asimetrías de poder que propiciaba el sistema de redes de patrocinio en el suelo imperial, asimetrías que producían y reproducían el sometimiento de los menos privilegiados frente a los poderosos por medio de la dependencia que deliberadamente se fomentaba en el intercambio de bienes y servicios; donde el *honos* personal crecía según cuánto *honos* se ofrecía a los superiores, benefactores y hombres ricos, los benefactores de éstos y los dioses de cada cual; donde esta escala de honores y poder llegaba hasta el emperador y su propio dios protector, y de esta forma el Imperio mantenía su control. Por otro lado, en el contexto sinagoga, los judíos fuera de Palestina habían llegado a concebir a Jerusalén como un centro de sujeción tanto económico como escatológico: las autoridades jerosolimitanas y los propios jefes sinagogaes locales, por cierto amigos de Roma, habían llegado a representar una opresión o detención del tiempo mesiánico que se antojaba inminente desde que las lecturas proféticas tuvieron un mayor peso en la sinagoga.

Según vimos, existen perspectivas historiográficas que proponen un carácter fundamentalmente político del movimiento paulino, pero notamos que en el contexto que nos ocupa la carga religiosa y aquello de teológico que ésta tiene son igualmente centrales. De hecho, son indisociables. Por eso hablamos de un movimiento y un discurso teológico-

político. Y vimos que, en cuanto tal, el protocristianismo paulino no estuvo exclusivamente destinado a ni conformado por las clases más bajas de la escala social urbana. Mostramos entre los capítulos II. 1 y II. 5 que Pablo se dirige a sectores sociales diversos no sólo en el seno de una determinada *ekklesía*, sino también distintos entre las diferentes *ekklesíai* a la que envió sus misivas. En Corinto y en Roma, por ejemplo, la comunidad incluía no sólo a esclavos, en efecto, sino también a los propietarios de dichos esclavos, algunos tesoreros de la ciudad, “no pocas mujeres nobles”, etcétera. Es importante, pues, notar este carácter transversal social en la composición de las primeras *ekklesíai* externas a Palestina para comprender mejor nuestro objeto de estudio.

Pablo exhorta a las *ekklesíai* a que se sustraigan del sistema de privilegios con que Roma favorece el control de los poderosos sobre los desempoderados, pero a la vez no siempre confronta tajantemente la estratificación social, sino que la acompaña. Asimismo, en ocasiones parece evidente el carácter antimperialista de su proclama, y otras, en cambio, Pablo adopta los recursos simbólicos del poder no sólo para tener un lenguaje común con sus destinatarios, sino incluso como forma de legitimarse. Esto lo vimos, por ejemplo, en la controversia con los “débiles” relacionados con la idolatría del capítulo II. 2, en la condena a las prácticas homoeróticas en el capítulo II. 3 y en el empleo de la técnica retórica para execrar a la retórica misma en el capítulo II. 4. Vimos asimismo que esto puede entenderse como un fenómeno de apropiación discursiva *natural* dado el contexto histórico del que se trata, aunque también puede verse en ello el deseo de confrontar al Imperio pero sin confrontar sus estructuras de poder simbólicas.

En todo caso, nuestra materia de trabajo fue la constitución de una nueva forma de autoridad sin fuerza ni coerción, sino con sólo herramientas del lenguaje. Vimos que uno de los recursos retóricos fundamentales para perfilar la abominación fue intercambiar sujetos discursivos, los “de fuera” y los “de dentro”, para establecer una identificación entre ambos atribuyendo al sujeto gramatical “ustedes” —los destinatarios de la carta creyentes en Jesús, una vez que han errado— una perversidad idéntica a la de los gentiles y judíos que circundan la *ekklesía*. También vimos cómo Pablo procura que sus destinatarios hagan suyos los prejuicios y temores de él, de modo que la *ekklesía* reproduzca por sí misma nociones de peligro que probablemente no se hallaban previamente (cap. II. 1). Así también, con diferentes tropos Pablo enfatiza y amplifica el carácter abominable de las dos

tradiciones “del mundo”, y vimos cómo construye fórmulas descalificativas allí donde existían fórmulas de honor, por ejemplo en el caso de los “sabios” (cap. II. 4).

Distinguirse de los foráneos y de los pares que se “desvían”, maldiciéndolos, para fortalecer así la propia identidad, era un lugar común en la práctica retórica y política romano-helenística tanto como en la judía. Las epístolas paulinas reflejan la instrumentación de ese lugar común, pero en un contexto *sui generis*: la promulgación de una nueva *auctoritas*, una nueva antropología y una nueva forma de hacer comunidad: una nueva *oikonomía*, al menos así proclamada. En este contexto, urge a Pablo condenar a los que perturban dicha comunidad, es decir, los tenidos como erráticos o disidentes.

Ahora bien, en el recuento final del apartado II (cap. II. 6) vimos que existen en estas cartas cuatro diferentes fórmulas para la censura de la disidencia, todas ellas relacionadas con la noción de perversidad. Son perversas: a) la desviación respecto de la propia desviación que el tarsiota lleva a cabo respecto de la Ley hebrea; b) la desviación respecto de la tradición antigua, que textualmente se presenta como la tradición legalista judía pero que, como vimos, está en importante resonancia con ciertas notas de la moral romano-helenística; c) la desviación respecto del nuevo paradigma de conocimiento que Pablo promulga por motivo del *christós*; y d) todo gesto o movimiento que insinúe una desviación. Recapitulemos brevemente cada una:

- a) Los judío-cristianos legalistas o judaizantes son perfilados como perros, malos obreros y “la mutilación”; agitadores, sublevadores, distorsionadores e insensatos. Pablo concibe su perversidad en cuanto no se adhieren a la propia desviación del tarsiota lejos del nomismo, configurando el paradigma de la cristología como una novedad que al mismo tiempo no lo es: es una nueva lectura que, sin embargo, completa las profecías, por lo que es la única forma verdadera del judaísmo, concebida como una que siempre estuvo allí *verdaderamente* —la versión paulina, en suma, se corresponde perfectamente con la ambigüedad del adjetivo “original”—. Así, no sumarse a la novedad es comprendido como un desvío del suelo de origen.
- b) Los idólatras y los concupiscentes son perversos porque se desvían de las tradiciones antiguas, fundamentalmente la judía que es explícita en las cartas tanto como, menos explícitamente, la moral romano-helenística. Los primeros han sido

perfilados como idólatras, débiles, vinculados con “la mesa de los demonios”, insensatos y dementes; los segundos, como fornicarios, injustos, adúlteros, *arsenokoítai*, alteradores y alteradoras. En el caso del abanderamiento del monoteísmo en contra de la mentira de la idolatría, la reivindicación paulina del teísmo centrado en Dios-Jesús es la reivindicación del patriarcado teológico-político que le es familiar a la cultura romana tanto como a la judía. Dicho patriarcalismo se expresa también en la configuración de la propia *auctoritas* de Pablo como agente de Cristo, como autor, como voz al poder. En el caso de la normativa sexual —que es el solo aspecto que vimos en lo que atañe a los placeres mundanos—, desde ese mismo paradigma patriarcal multitradicional se abandera una moral del cuerpo en contra de los “usos” eróticos *contra naturam*, comprendiendo que quienes “vuelven” a las usanzas perversas se están desviando del camino del bien.

- c) Vimos a los filósofos y rétores descalificados como sabios, inflados, soberbios que emplean sofismas, que reivindican su altivez, que reivindican su inteligencia y que se recomiendan a sí mismos. Son perversos en cuanto se concibe que no se apegan al paradigma de conocimiento que Pablo predica y que consiste en superar y, mejor, aniquilar el “conocimiento de este mundo” en favor del conocimiento divino por medio de la fe. Esto representa una afrenta a dos poderes diferentes pero asemejados en las cartas: la intelectualidad romano-helenística y el sacerdocio judío. Éstos, para Pablo, habitan el error en cuanto “creen que saben más y mejor” y por ello, a sus ojos, ejecutan un movimiento de separación respecto del *euangelión*.
- d) Finalmente está el que, a nuestro parecer, es el elemento clave del paulinismo en función de lo hallado en esta tesis: el carácter perverso de todo gesto que insinúe cualquier tipo de movimiento al interior de la *ekklesía*, desde el tenue desorden hasta el franco cisma, como diferentes estados de la desestabilización interna. Hemos visto perfilarse a estos individuos como desordenados, que provocan *dichostasíai*, que provocan *hairéseis* y cismáticos. Sin caracterizaciones manifiestas de las prácticas por las que se los condena, sin referentes concretos legalistas, organizacionales, morales, doxológicos o de otro tipo, el solo gesto desordenante, distanciante o cismático se presenta como un problema en sí y por sí solo. Vimos dos importantes excepciones que, sin embargo, lo son sólo parcialmente.

Con todo ello se forja la noción de que escapar de la *auctoritas* del nuevo patriarcado es perjudicial en grado sumo y de manera categórica. Importa el contenido de la divergencia desde la tendencia legalista (inciso “a”) hasta la actitud soberbia de los que “creen que saben” (inciso “c”), tanto así que tal “contenido” es de hecho lo que permite comprender la estabilidad o inestabilidad comunitaria. Pero llegado el punto descrito en el inciso “d”, el contenido deja de importar pues lo que se enuncia es que todo atisbo de desacuerdo o movimiento o autonomía es un gesto de pecado, sin mayor referente.

Cada uno de los cinco ejes de conflicto propuestos redundan en última instancia en un conflicto con *per-vertir* lo que es verdadero: hay prácticas, tendencias, usos y costumbres que representan una versión afectada y siniestra de la verdad. Ésta es una verdad radical que consiste en el acontecimiento Cristo y en la pauta evangélica de Pablo. Eso que es radicalmente verdadero es el *christós* como contenido de lo que se predica, pero no sólo: también es radicalmente verdadero el hecho de que Pablo está autorizado para predicarlo e imponerse sobre cualquier “versión” al respecto.

Así llegamos a una consideración sobre el *hacia dónde* del movimiento teológico-político paulino. Vimos que R. Horsley, D. Georgi, N. Elliott, H. Koester, J. Punt y otros plantean que el paulinismo es una misión política antimperialista, una afrenta al “evangelio del César”, un proyecto de formar enclaves antisistémicos a lo largo del Imperio romano. Proponen que el antimperialismo paulino se propuso como alternativa al sistema de patronazgo que mantenía en situación de dependencia a los menos favorecidos, tanto como una afrenta a los valores morales imperiales que permitían reproducir ese sistema económico-social. Con todo, en relación con este último punto, dos cosas deben llevarnos a matizar esa idea. En primer lugar, como demostramos en el capítulo II. 3, la condena paulina de los “usos” antinaturales del cuerpo erótico no sólo no resquebraja la moral imperial, sino que con ella dialoga amigablemente —J. W. Knust comenta incluso que en ella se instala— como andamiaje ideológico que le facilita a Pablo abanderar la moralidad sexual veterotestamentaria y, sobre todo, lograr que cobre sentido la censura moral para los destinatarios gentiles de las *ekklésiai*. Así, ambas tradiciones patriarcales terminan siendo reforzadas por Pablo al reproducir los prejuicios culturales que abanderaban el propio emperador y la aristocracia. Como ya decíamos, se puede poner en duda aquella perspectiva también en las controversias que se vieron en los capítulos II. 2 y II 4.

En segundo lugar, como mostramos en la tesis, la “nueva” *auctoritas* que se perfila por medio de la desautorización de todo tipo de disidencia es más una novedad pretendida que real, o lo es sólo parcialmente. Pablo concibe que la comunidad que representa al *christós* debe sustraerse de la injusticia y la depravación, relacionadas ambas con los poderosos de fuera, para esperar el fin de los tiempos en la gracia de Dios. Sin embargo, en ese “tiempo de espera” se ha constituido una autoridad que ha resituado el poder bajo un discurso de ruptura, apertura y futuro que, sin embargo, construye identidades amigas y enemigas bajo un paradigma extremadamente similar al que se pretende quebrar: rompe para volver a sujetar; se abre para inmediatamente volverse a cerrar; volteo al futuro endureciendo notas del pasado. Este aspecto teológico-político-discursivo del movimiento paulino nos importa porque dio pie a la consolidación simbólica y política cristiana de una *auctoritas* carismática que, sobre todo, *pone orden*, y lo hace en concordancia con las estructuras simbólicas del poder que dice pretender anular.

Estos dos puntos deben por lo menos matizar esa gran afrenta al sistema moral, simbólico y en última instancia político que encuentran en el movimiento paulino los investigadores mencionados. En todo caso, la afrenta del paulinismo a los poderosos y sus insistencias no equivalió íntegramente a la ruptura con sus paradigmas ni morales ni simbólico-religiosos, sino sólo parcialmente o sólo hasta cierto punto.

Con todo, el *aterrizaje* y endurecimiento del trazado autoritario paulino ciertamente tuvo lugar entre sus discípulos y herederos, décadas después de su muerte. En nuestro epílogo vimos que las cartas deuteropaulinas y pastorales reflejan la institucionalización del cristianismo —en términos de M. Y. MacDonald— en cuanto la disidencia fue comprendida como un atentado no ya sólo al *christós* o a la comunidad crística en pleno, sino a las autoridades del mundo que ordenan la *ekklesía* por su jerarquía y sus honores —los mismos honores que veíamos en la red de asimetrías socio-económicas propiciada por Roma—. Ya en las cartas pastorales llegamos a ver que prácticamente todos los ámbitos de conflicto con la disidencia vistos en Pablo han quedado amalgamados en una gran categoría problemática: la divergencia doctrinaria como tal, donde nacerá el concepto de herejía. Esto refleja la institución de una administración donde el poder está centralizado ya no en términos carismáticos, sino administrativos y honoríficos en cuanto a *status*, edificándose así la proto-ortodoxia cristiana.

Se podría pensar, de esta forma, que el movimiento emancipatorio crístico se institucionalizó hacia fines del siglo I a contramano del propio Pablo, para quien era algo absolutamente impensable dado que el fin de los tiempos era inminente y no se necesitaba institucionalizar la espera —aquello en lo que consistió la “Iglesia” futura—. Sin embargo, si esto tuvo lugar en el contexto de las *ekklésiai* urbanas vinculadas con Pablo y su proclama fue justamente porque en la propia noción de emancipación del tarsiota ya estaba presente, si no una institución, sí una configuración de la noción de control monista en nombre del *christós*. Dicho control, como planteó esta tesis, no es sino la configuración identitaria de los disidentes y la amonestación de sus “desvíos” en nombre de la verdad radical, que es no sólo el contenido de lo predicado sino el hecho mismo de la prédica.

Para finalizar, hemos de señalar que el carácter interdisciplinario de esta investigación ha permitido abordar las fuentes paulinas con la riqueza de múltiples perspectivas críticas, lo cual a su vez, desde nuestro punto de vista, enriquece la investigación histórica en general y los estudios del cristianismo primitivo en particular. Quedó evidenciado que estudiar los movimientos paleocristianos desde dichas perspectivas críticas nos concierne sobremanera hoy en día, no sólo porque falta mucho todavía por comprender de ese panorama desde el ámbito académico, y eso en sí mismo es importante, sino también porque esa comprensión puede aportar nuevos elementos para pensarnos hoy social y culturalmente hablando. Por un lado, elementos teóricos que contribuyan a la reflexión crítica sobre las estructuras y dinámicas teológico-políticas que se relacionan hoy en día con algunos de los conflictos medulares que se viven en las sociedades contemporáneas; y, por otro lado, conocimientos históricos que aporten en la observación del modo en que las doctrinas cristianas —por ejemplo, mediante la configuración discursiva de identidades que llevan a cabo— actualmente pueden desarticular o, por el contrario, contribuir con formas de *auctoritas* que se vertebran en el abuso de poder y la valoración negativa de la diferencia.

Apéndices

Apéndice 1

Josep O'Callaghan y los fragmentos 7Q4-1 y 7Q4-2 de la cueva 7 de Qumrán

Tras el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, en Qumrán, el sacerdote jesuita catalán Josep O'Callaghan realizó un análisis exhaustivo de los fragmentos 7Q4-1 y 7Q4-2 y publicó una tesis en 1972 (“¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?”, *Revista Bíblica*, No. 53; tesis revisada, ampliada y reeditada bajo el título *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrán*, BAC, Madrid, 1974) sosteniendo que tales fragmentos papiráceos pertenecen a la última línea de 3:16 y el pasaje 4:1 de la primera epístola a Timoteo. Es posible acceder a imágenes de los fragmentos en cuestión gracias a la Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library, auspiciada por The Israel Antiquities Authority (www.deadseascrolls.org.il), y es así que hemos estudiado el argumento de O'Callaghan teniendo a la mano imágenes en alta definición de los documentos.

La afirmación de que 7Q4-1 y 7Q4-2 corresponden a 1Tim implicaría, por la datación general de los documentos de 7Q, que 1Tim sería en efecto un texto previo al año 70, año de la destrucción del Segundo Templo en manos de Roma y *terminus ad quem* para la colección de Qumrán según el consenso de especialistas internacionales (F. García Martínez, *Los hombres de Qumrán*, pp. 18-19). Sin embargo, O'Callaghan afirma con argumentos paleográficos que tales fragmentos han de ubicarse entre fines del siglo I y principios del siglo II (*Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrán*, p. 36), lo cual es contradictorio con lo mencionado sobre el *terminus ad quem* de la colección y, en ese caso, la correspondencia de 7Q4-1 y 2 con 1Tim no demostraría que 1Tim es una auténtica epístola paulina, siendo que el apóstol muere en algún punto del arco temporal que va del año 58 al 61. Con todo, pasemos por alto la datación que ofrece O'Callaghan en 1974 y conformémonos con el argumento de la correspondencia. Aun así, según nuestro análisis, el argumento de O'Callaghan es insuficiente.

7Q4-1 es un fragmento papiráceo de cinco líneas con un total de quince letras, once de ellas por completo legibles y cuatro de difícil lectura; el fragmento 7Q4-2 tiene 1 cm de longitud con 2.5 letras legibles. Para que este grupo de letras cuadre con el texto de 1Tim 3:16-4:1, O'Callaghan pide hacer múltiples concesiones en los ámbitos esticométrico, morfosintáctico y conceptual: esticoméricamente, se necesita aceptar que habría sido un escrito más breve que el común de los MS no sólo de 7Q, sino de la época (J. O'Callaghan, *ibid.*, p. 41), así como eliminar dos palabras en la que se infiere que sería la línea 3 (ὄτι ἐν, las cuales dan sentido a la oración subordinada que sigue y a la locativa que se halla en el seno de ésta) (*ibid.*, p. 43); morfosintácticamente, exige simplificar numerosos términos apelando a itacismos, diptongaciones o variaciones semejantes (*ibid.*, pp. 39 y 41); y conceptualmente, pide aceptar un cambio en la desinencia del término ὁητώσ por ὁητών, para que la línea 2 del fragmento coincida con el cuarto término de 1Tim 4:1 (*ibid.*, pp. 37-38), alterando por completo su significado (el adverbio “manifiestamente” por el sustantivo en genitivo plural “de las palabras”), lo cual no concuerda con la historia de la recepción de la fuente desde el siglo II ni con el sentido del texto en cuestión.

El debate que se suscitó con la publicación de esta tesis es importante de detallar. Dado que desde el siglo XIX se había generando una postura con cada vez más seguidores en Europa sobre la pseudoepigrafía de las pastorales y en la primera mitad del siglo XX se había convertido en un lugar común, la publicación de O'Callaghan vino a reactivar la discusión. En 1978, D. Estrada y W. White publicaron la obra *The First New Testament*, donde incluyeron la tesis de O'Callaghan como aporte a la discusión, sin tomar una postura sino sólo exponiendo sus hallazgos. A continuación varios investigadores tomaron muy en cuenta la hipótesis de O'Callaghan y la reestudieron. En

1988, Wilhelm Nebe se dio a la tarea de analizar él mismo los fragmentos de 7Q, pero encontró algo nuevo: que también podían pertenecer a 1Enoch (103:3-4, 98:11 y 103:7-8) a pesar de –o gracias a– tener que sumar otro fragmento papiráceo de la misma cueva (7Q8), el cual O’Callaghan había dejado de lado a pesar de que fácilmente podía considerarse que los extremos físicos de los fragmentos coincidían. Carsten Thiede defendió las tesis fundamentales de O’Callaghan (7Q5 = Mc 6:52-53 y 7Q4 = 1Tim) a raíz de la publicación de Nebe, para refutar a éste último. En 1992, James VanderKam, entre los más reconocidos expertos en Qumrán, encontró que la hipótesis de O’Callaghan es, si no imposible, sí difícilísima de sostener dado que el texto, como ya comentábamos, no coincide con 1Tim “ni siquiera en las letras descifrables” (J. VanderKam, “Los manuscritos del mar muerto y el cristianismo”, en H. Shanks, *Los manuscritos del mar muerto*, 1992, p. 277).

Podría pensarse que el desprestigio de la tesis del catalán fue una cuestión de escuelas, de orgullo o de fe, dada la cantidad de estudiosos provenientes de tradiciones protestantes refutando la tesis del sacerdote católico. Sin embargo, en 1996, el también sacerdote católico y también papirólogo Émile Puech, analizando y tomando en consideración las hipótesis tanto de O’Callaghan como de Nebe, analizó y puso sobre la mesa de la discusión (*Revue Biblique*, 1996) que los fragmentos 7Q4-1 y 7Q4-2 corresponden efectivamente al texto veterotestamentario de 1Enoch. En 1998, Ernest Muro estudió los fragmentos de papiro mediante rayos-X y fotografías infrarrojas y descubrió que los filamentos de papiro de los fragmentos 7Q4-1, 7Q4-2, 7Q8 y 7Q12 coinciden entre sí, denotando que son fragmentos de la misma hoja; no sería verosímil que la escritura correspondiera a tres o más textos diferentes. Se reconstruyó, así, el “rompecabezas” del papiro de una nueva manera. Puech revisó los resultados de Muro y escribieron dos artículos paralelos: Muro, publicando sus imágenes infrarrojas, y Puech, una ratificación de que dicho “rompecabezas” coincide con 1Enoch. Las imágenes se publicaron en la *Revue de Qumran* No. 70, en 1998. En el año 2000, Thiede sistematizó sus argumentos y publicó una amplia obra (*The Dead Sea Scrolls and the Jewish Origins of Christianity*) para refutar a Nebe, a Puech y a Muro, no atendiendo a la evidencia de los filamentos de papiro expuestas por las fotos: literalmente, al citar los artículos de Puech y Muro de *Revue de Qumran* No. 70, se salta la página donde se publican las imágenes, sin reconocerlas. Así pues, según nuestro rastreo, el ostracismo de la tesis de O’Callaghan entre algunos pudo tener que ver con prejuicios, pero hubo muchos que lo tomaron muy en cuenta y muy en serio, revisaron con cuidado su metodología y opinaron que no era suficiente por motivos razonados. Hoy, la página web de la Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library-The Israel Antiquities Authority (www.deadseascrolls.org.il) intitula la imagen de los fragmentos en cuestión como “1Enoch(?)”, advirtiendo con ello que, sin haber absoluta certeza, dicho texto veterotestamentario es la correspondencia más probable entre todas las hipótesis planteadas.

Apéndice 2

Referencialidad entre Ignacio de Antioquía y 1Timoteo

Accedimos a las fuentes de Ignacio de Antioquía siguiendo los *loci* de intertextualidad que se establecen entre éste y la primera carta a Timoteo en algunas ediciones contemporáneas, referencialidad que obligaría, según se ha sugerido, una fecha de composición de 1Timoteo anterior a los años 100-110. Sin embargo, no encontramos que exista una referencialidad textual directa entre tales fuentes. Existen coincidencias léxicas, las cuales sin embargo no puede decirse que sean citas ni referencias directas.

Dos son los pasajes de Ignacio que nos atañen, ambos de su *Epístola a los Efesios*: XIV §1 y XXI §2. En el primero de ellos, Ignacio dice que el principio de la vida es la fe y su fin es la caridad (ἡτις εστιν ἀρχή ζωῆς και τέλος· ἀρχή μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγαπή), lugar donde se aduce una referencia textual de 1Tim 1:5. En esta carta pastoral, sin embargo, no leemos que la caridad sea la finalidad o el objetivo de la vida, sino que la caridad es τέλος τῆς [ἐαυτῆς] παραγγελίας, es decir el objetivo *de [esta] amonestación*: la amonestación que merecen los que enseñan otras doctrinas. No puede tratarse de una cita y quizá ni siquiera de un parangón, dado que el uso del término τέλος es por completo diferente en cada caso. Por otro lado, la fe (πίστις) en esta línea ignaciana es donde se origina la vida (ζωή), mientras que en 1Tim de la πίστις —junto con otras cosas— es de donde surge la caridad (ἀγαπή): no está presente el sentido de origen y finalidad que se lee en Ignacio.

El segundo caso es el de *Efesios* XXI, §2. Allí Ignacio se refiere a “Dios padre y Jesucristo” como “nuestra común esperanza” (ἐρρώσθε ἐν θεῷ πάτρι και ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῇ κοινῇ ἐλπίδι ἡμῶν). Se aduce una interrelación con 1Tim 1:1, la salutación epistolar en que se lee: “Pablo, apóstol del *christós* Jesús, según el precepto de Dios nuestro Salvador y del *christós* Jesús, nuestra esperanza” (ἐλπ[ίς] ἡμῶν). Aquí la intertextualidad sería mucho más fácil de afirmar, ya que se trata de una fórmula casi idéntica: ἐλπ[ίς] ἡμῶν como epíteto del *christós* Jesús. Entre todos los textos canónicos del Nuevo Testamento, hemos hallado que únicamente en Col 1:27 se repite esta forma epitética de ἐλπ[ίς] con Χριστός. Por tal motivo, pensamos que existirían dos posibilidades: sostener que se trata en efecto de una cita literal de Ignacio a 1Tim, o bien sostener que este uso epitético similar responde a que son textos más o menos contemporáneos y que en la época de su redacción la fórmula había cristalizado volviéndose de uso común en el género epistolar, esto es que ambos documentos comparten un mismo horizonte en términos de imaginarios tanto como, consecuentemente, en términos lingüísticos (y bajo este mismo argumento, la fecha de composición de Colosenses tendría que ser más cercana al año 90 que al 70). Nos parece más lógica la segunda de las opciones. El caso de *Efesios* XIV, §1 no puede considerarse como suficiente y, por otro lado, sería en extremo arriesgado afirmar que una expresión formulaica compartida, compuesta por dos palabras —el caso de *Efesios* XXI, §2— *sin duda alguna* nos indica que la primera epístola a Timoteo fue leída y citada textualmente por Ignacio.

Apéndice 3

La descalificación de la disidencia

Las siguientes tablas muestran las fórmulas descalificativas de la disidencia que aparecen en el corpus paulino íntegro, cada subgrupo de cartas expuesto en una tabla diferente.

Como ya se explicó a lo largo del presente trabajo, en ocasiones es muy porosa la línea divisoria discursiva entre alteridades extrafronterizas y alteridades disidentes. Dado que este rastreo léxico busca exponer únicamente las segundas, han sido excluidas aquellas formas descalificativas que refieren sin más a judíos y gentiles que no se conciben como parte de la *ekklesía*, pero se mantienen aquellos casos en que la descalificación de los “externos” (*hoí éxo*) se emplea para interpelar a los de la propia congregación y, por tanto, estos últimos quedan implicados en la descalificación. Como se verá, en la tabla correspondiente a las epístolas paulinas de autoría indisputada aparecen los términos y fórmulas que se han trabajado en esta tesis, junto con otros que se han dejado fuera del estudio por los motivos señalados en varias ocasiones (*cf.* caps. I. 1 y II. 3).

Los términos de categorías nominales aparecen en nominativo sin importar la forma que tienen en los textos originales. Se ha conservado, sin embargo, el número (singular o plural) en que aparecen originalmente. Muchos son adjetivos sin más o participios con valor adjetival; pero cuando no es el caso, sino que se trata de verbos o sintagmas más amplios donde no hay adjetivos, en la columna de la derecha se traducen las palabras originales.

a) Epístolas paulinas

Adúlteros	1Cor 6:9	μοιχοί	
Adversarios	Fip 1:28	ἀντικειμένων	
Afeminados	1Cor 6:9	μαλακοί	
Agitadores	Gal 1:7, 5:12	ταράσσοντες	
	Gal 5:10	ταράσσω	
Alteradores; distorsionadores	Gal 1:7	θέλοντες μεταστρέψαι	<i>queriendo distorsionar</i>
	Rom 1:23	ἤλαξαν	<i>alteraron</i>
	Rom 1:26	μετήλλαξαν	<i>trastocaron</i>
Anatema	1Cor 16:22; Gal 1:8-9	ἀνάθεμα	
Asesinos	Gal 5:21	φόνοι (~ πράσσοντες)	<i>realizan asesinatos</i>
	Rom 1:29	φόνος (μεστοί ~)	<i>llenos de ~</i>
Astutos	2Cor 4:2	πανουργία (έν ~)	<i>con astucia</i>
Avaros	1Cor 5:11	πλεονέκτης	
	1Cor 6:10	πλεονέκται	
	Rom 1:29	πλεονεξία (πεπληρωμένοι ~)	<i>repletos de avaricia</i>
Blasfemos	1Cor 5:11	λοιδορός	
	1Cor 6:10	λοιδοροί	
Borrachos	1Cor 5:11	μέθυσος	
	1Cor 6:10	μέθυσσι	
	Gal 5:21	μέθαι (~ πράσσοντες)	<i>hacen borracheras</i>
Calumniadores; murmurones	Rom 1:29	ψιθυρισταί	
	Rom 1:30	καταλάλοι	
Celosos	Gal 5:20	ζήλοι (~ πράσσοντες)	<i>actúan con celos</i>

Cismáticos	1Cor 1:10, 11:18	σχίσματα (~ ἐν ὑμῖν)	<i>escisiones entre ustedes</i>
Cobardes	1Tes 5:14	ὀλιγόψυχος	
Coléricos	Gal 5:20	θυμοί (~ πράσσοντες)	<i>actúan con cólera</i>
Concupiscentes	1Tes 4:5; Gal 5:16; Rom 1:24	ἐπιθυμία (ἐν πάθος ~; ~ μὴ τελέσητε; ἐν ~)	<i>en pasión de concupiscencia; no satisfarán la ~; en ~</i>
	Rom 1:27	ἔξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει	<i>ardieron en deseo</i>
Débiles	1Cor 8:7	ἀσθενής συνείδησις	<i>de conciencia</i>
	1Cor 8:9-12	ἀσθενεῖς	
	Rom 14:1	ἀσθενῶν	
Dementes	Rom 1:22	ἐμωράνθησαν	<i>se volvieron ~</i>
Depravados	1Cor 5:8; Rom 1:29	πονηρία (ζύμη ~; πεπληρωμένοι ~)	<i>levadura de depravación; repletos de ~</i>
	1Cor 5:13	πονηρός	
Desamorados	Rom 1:31	ἄστοργοι	
Desenfrenados	Gal 5:19	ἀσέλγεια (~ πράσσοντες)	<i>actúan con desenfreno</i>
Desgraciados	Gal 5:4	τῆς χάριτος ἐξέπεσατε	<i>han caído de la gracia</i>
Desleales	Rom 1:31	ἀσύνθετοι	
Desobedientes	2Cor 10:6	παρακοή (ἐδικήσαι ~)	<i>vengar la desobediencia</i>
	Rom 1:29	ἀπειθεῖς	
Desordenados	1Tes 5:14	ἄτακτοι	
Despiadados	Rom 1:31	ἀνελεήμονες	
Destruyores	1Cor 3:17	φθειρεῖ (τις ~)	<i>si alguno destruye</i>
Devoradores	Gal 5:15	δάκνετε καὶ κατεσθίετε (εἰ ἀλλήλους ~)	<i>si entre ustedes se muerden y devoran</i>
Enemigos	Flp 3:18	ἐχθροί	
	Gal 5:20	ἔχθραι (~ πράσσοντες)	<i>actúan con enemistad</i>
Envidiosos	Flp 1:15; Rom 1:29	φθόνος (διὰ ~; μεστοί ~)	<i>por envidia; llenos de ~</i>
	Gal 5:21	φθόνοι (~ πράσσοντες)	<i>actúan con ~</i>
Escandalosos	Rom 16:17	σκάνδαλα (~ ποιῶντες)	
Estúpidos; insensatos	Gal 3:1, 3:3	ἀνόητοι	
	2Cor 4:4	ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα [αὐτῶν]	<i>cuya inteligencia fue cegada</i>
	2Cor 11:3	φθορὴ τὰ νοήματα ὑμῶν	<i>sea destruida su inteligencia</i>
	Rom 1:31	ἀσυνέτοι	
Falsificadores	2Cor 4:2	δολοῦντες	
Falsos apóstoles	2Cor 11:13	ψευδαπόστολοι	
Falsos hermanos	Gal 2:4; 2Cor 11:26	ψευδαδελφοί	
Falsos obreros	2Cor 11:15	ἐργάται δολιοί	
Falsos testigos	1Cor 15:15	ψευδομάρτυρες	

Fornicarios	1Tes 4:3; 1Cor 5:1, 6:18; Gal 5:19	πορνεία (ἀπέχεσθαι ἀπὸ ~; ἐν ὑμῖν ~; φεύγετε ~; ~ πράσσοντες)	<i>absténganse de la fornicación; existe ~ entre ustedes; huyen de la ~; realizan ~</i>
	1Cor 5:11	πόρνος	
	1Cor 5:9, 6:9	πόρνοι	
	1Cor 7:2	πορνείαι (διὰ ~)	<i>por causa de las ~</i>
Glotonés	Gal 5:21	κῶμοι	<i>realizan comilonas</i>
Idólatras	1Tes 1:9	εἰδώλων δουλεύειν	<i>servir a los ídolos</i>
	1Cor 5:11	εἰδωλολάτρης	
	1Cor 6:9	εἰδωλολάτραι	
	1Cor 10:20	κοινωνοὶ δαιμονίων γίνεσθαι	<i>entren en comunión con los demonios</i>
	Gal 5:20	εἰδωλολατρεία (~ πράσσοντες)	<i>practican la idolatría</i>
Ignorantes	Rom 10:3	ἀγνοοῦντες	
Impenitentes	Rom 2:5	ἀμετανόητον (~ καρδίαν)	<i>su impenitente corazón</i>
Imperdonables	Rom 1:19; Rom 2:1	ἀναπολογήτοι	
Impíos	Rom 1:18	ἀσέβεια (~ ἀνθρώπων)	<i>impiedad de los hombres</i>
Imprudentes	1Cor 15:36	ἄφρων	
Incrédulos; infieles	2Cor 4:4	ἄπιστοι	
	Rom 11:23	ἀπιστία (ἐπιμένωσιν τῇ ~)	<i>permanecen en incredulidad</i>
	Rom 11:30	ἠπειθήσατε (ὑμεῖς ~)	<i>descreyeron ustedes</i>
	Rom 11:31	ἠπείθησαν (οὗτοι ~)	<i>descreyeron aquéllos</i>
Inflados	1Cor 4:18; 5:2	πεφυσιομένοι	
	1Cor 4:6	φυσιοῦσθε (μὴ ~)	<i>no se inflen</i>
Injustos	1Cor 6:9	ἄδικοι	
	Rom 1:18, 1:29	ἀδικία (~ ἀνθρώπων; πεπλερωμένοι ~)	<i>injusticia de los hombres; repletos de ~</i>
Inmundos	Gal 5:19	ἀκαθαρσία (~ πράσσοντες)	<i>realizan la inmundicia</i>
Inteligentes	1Cor 1:19	συνετοί ⁷⁶	
Intrusos	Gal 2:4	παρεισάκτοι	
Inventores del mal	Rom 1:29	ἐφευρεταὶ κακῶν	
Ladrones	1Cor 5:11	ἄρπαξ	
	1Cor 6:10	κλέπται	
	1Cor 6:10	ἄρπαγες	
Malditos	Gal 3:10, 3:13	ἐπικατάρατος	
Malos obreros	Flp 3:2	κακοὶ ἐργάται	

⁷⁶ El sentido es peyorativo. Cf. capítulo II. 4.

Malvados	1Cor 5:8	ζύμη κακίας	<i>levadura de maldad</i>
	Rom 1:29	κακία (πεπληρωμένοι ~)	<i>repletos de ~</i>
	Rom 1:29	κακοηθεία (μεστοί ~)	<i>llenos de ~</i>
Muertos	2Cor 4:3	άπολλυμένοι	<i>que perecen</i>
Mutilación	Fip 3:2	κατατομή	
Odiadores de Dios	Rom 1:29	θεοστυγείς	
Pendencieros	Fip 1:15; Rom 1:29	ἔρις (διὰ ~; μεστοί ~)	<i>por disputa; llenos de ~</i>
	Fip 1:17; 2:3	ἔριθεία (ἐξ ~; κατά ~)	<i>por espíritu pendenciero; según su ~</i>
	1Cor 11:16	φιλόνεικος	
	Gal 5:20	ἔρις (~ πράσσοντες)	<i>realizan disputas</i>
	Gal 5:20	ἔριθεία (~ πράσσοντες)	<i>actúan con esp. pend.</i>
Perros	Fip 3:2	κύνας	
Presas	Fip 2:6	άρπαγμός	
Que comparten la cama con otro varón	1Cor 6:9	άρσενοκοίται	
Que curan con hechizos	Gal 5:20	φαρμακεία (~πράσσοντες)	
Que invalidan	1Tes 4:8	ἀθετῶν	
Que provocan disensiones	Gal 5:20; Rom 16:17	διχοστασίαι (~ πράσσοντες; ποιούντας ~)	<i>realizan disensiones; provocan ~</i>
Que toman posturas	1Cor 11:19; Gal 5:20	αἰρέσεις (~ ἐν ὑμῖν; ~ πράσσοντες)	<i>existen posturas entre ustedes; realizan ~</i>
Represores de la verdad	Rom 1:18	κατεχόντων ἀλήθειαν	
Sabios	1Cor 1:19, 1:26-27, 3:18-20	σοφοί ⁷⁷	
Seducidos	1Tes 3:5	ἐπείρασεν (μή ~ ὑμᾶς)	<i>no los haya seducido</i>
Seductores	Rom 16:18	ἐξαπῶσιν	<i>seducen</i>
Soberbios	2Cor 10:5	ὑψωμα (καθαιρούντες πᾶν ~)	<i>destruimos toda altivez</i>
Sofistas	2Cor 10:4	λογισμοί (~ καθαιρούντες)	<i>destruimos sofismas</i>
Sublevadores	Gal 5:10	ἀναστατούντες	
Timadores	Rom 1:29	δόλος (μεστοί ~)	<i>llenos de timo</i>
Torpes	Rom 1:27	ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι	<i>operando la torpeza</i>
Traficantes	2Cor 2:17	καπηλεύοντες	
Transfigurados	2Cor 11:13	μετασηματιζόμενοι	
Vanagloriados	Fip 2:3	κενοδοξίαν (κατὰ ~)	<i>por vanagloria</i>
	Gal 5:26	κενόδοξι	
Vieja levadura	1Cor 5:7-8	παλαία ζύμη	
Violentos	Rom 1:29	ὑβρισταί	

⁷⁷ *Id.*

b) Επιστολές δευτεροπαυλινές

Adversarios	2Tes 2:4	ἀντικείμενος	
Ajenos; enajenados	Col 1:21; Ef 4:18	ἀπηλλοτριωμένοι	
Apóstatas	2Tes 2:3	ἀποστασία (ἐάν μὴ ἔλθῃ ~)	<i>si no viene la apostasía</i>
Avaros	Col 3:5; Ef 4:19	πλεονεξία (νεκρώσατε ~; ἐν ~)	<i>mortifiquen la avaricia; en ~</i>
	Ef 5:5	πλεονέκτης	
Blasfemos	Col 3:8	βλασφημία (ἀπόθεσθε ~)	<i>depongan la blasfemia</i>
Borrachos	Ef 5:18	μὴ μεθύσκεσθε οἴνω	<i>no se embriaguen con vino</i>
Coléricos	Col 3:8	θυμός (ἀπόθεσθε ~)	<i>depongan la cólera</i>
Concupiscentes	Col 3:5; Ef 4:22	ἐπιθυμία (νεκρώσατε ~; κατὰ ~)	<i>mortifiquen la concupiscencia; según la ~</i>
	Col 3:5	πάθος (νεκρώσατε ~)	<i>mortifiquen la pasión</i>
	Ef 2:3	ἐπιθυμίαι (ἐν ~)	<i>en concupiscencias</i>
Corrompidos	Ef 4:22	φθειρόμενος	
Depravados	2Tes 3:2, 3:3	πονηροί	
Depredadores	Col 2:8	μὴ τις ὑμᾶς ἔσται	<i>que nadie los devore</i>
Desenfrenados	Ef 4:19	ἀσέλγεια (παρέδωκαν τῇ ~)	<i>se entregaron al desenfreno</i>
Desobedientes	2Tes 3:14	οὐχ ὑπακούει	<i>no obedece</i>
Desordenados	2Tes 3:6, 3:11	ἀτάκτως	<i>desordenadamente</i>
Desubicados	2Tes 3:2	ἄτοποι	
Desviados, descarriados	2Tes 2:11; Ef 4:14	πλάνη (πέμπει αὐτοῖς ὁ Θεὸς ἐνέργειαν ~; πρὸς τὴν μεθοδεῖαν τῆς ~)	<i>les envía Dios el poder del descarrío; hacia la maquinación del ~</i>
	Ef 4:14	κλυδωνιζόμενοι	<i>fluctuando</i>
Endurecidos	Ef 4:18	πώρωσις (διὰ τὴν ~)	<i>por el endurecimiento</i>
Enemigos	Col 1:21	ἐχθροί	
Falaces	Col 2:8	κενή ἀπάτη	<i>su vana falacia</i>
Fornicarios	Col 3:5	πορνεία (νεκρώσατε ~)	<i>mortifiquen la fornicación</i>
	Ef 5:5	πόρνος	
Hijos de la aniquilación	2Tes 2:3	υἱὸς τῆς ἀπωλείας	
Hijos de la infidelidad	Col 3:6; Ef 2:2, 5:6	υἱοὶ τῆς ἀπειθείας	
Hijos de la ira	Ef 2:3	τέκνα ὀργῆς	
Idólatras	Col 3:5	εἰδωλωλατρεία (νεκρώσατε ~)	<i>mortifiquen la idolatría</i>
	Ef 5:5	εἰδωλολάτρης	

Ignorantes	Ef 4:18	ἄγνοια (~ ἐν αὐτοῖς)	<i>la ignorancia que poseen</i>
	Ef 5:15	ἄσοφοι	
Imprudentes	Ef 5:17	ἄφρονες	
Pegales; sin ley	2Tes 2:7	ἀνομία (μυστήριον τῆς ~)	<i>misterio de iniquidad</i>
	2Tes 2:8	ἄνομος	
Inmundos	Col 3:5; Ef 4:19	ἀκαθαρσία (νεκρώσατε ~; εἰς ἐργασίαν ~)	<i>mortifiquen la inmundicia; para obrar la ~</i>
	Ef 5:5	ἀκάθατος	
Insensibles	Ef 4:19	ἀπηληγότες	
Iracundos	Col 3:8	ὀργή (ἀπόθεσθε ~)	<i>depongan la ira</i>
Malvados	Col 3:8	κακία (ἀπόθεσθε ~)	<i>depongan la maldad</i>
Mentirosos	2Tes 2:9, 2:11; Ef 4:25	ψεῦδος (πιστεῦσαι τῷ ~; τέρασιν ~; ἀποθέμενοι τὸ ~)	<i>que crean la mentira; signo de ~; deponiendo la ~</i>
Muertos	2Tes 2:10	ἀπολλυμένοι	<i>que perecen</i>
	Col 2:13; Ef 2:1, 2:5	νεκροί	
Obscenos	Col 3:8	αἰσχρολογία (ἀπόθεσθε ~)	<i>depongan la obscenidad de palabra</i>
Oscurecidos, entenebrecidos	Ef 4:18	ἐσκοτωμένοι	
	Ef 5:8	σκότος	
Pecadores	2Tes 2:3	ἁμαρτία (ἄνθρωπος τῆς ~)	<i>hombre del pecado</i>
Rebeldes	2Tes 2:4	ὑπερραϊρόμενος	
Seductores; que persuaden	2Tes 2:10	ἀπάτη (ἐν ~)	<i>en seducción</i>
	2Tes 2:3	ἐξαπατήση (μὴ τις ὑμᾶς ~)	<i>nadie los seduzca</i>
	Col 2:4	πιθανολογία (ἐν ~)	<i>en convencimiento</i>
	Ef 5:6	ἀπατάω (μηδεὶς ὑμᾶς ~)	<i>nadie los seduzca</i>
Tramposos	Ef 4:14	κυβεία (ἐν τῇ ~)	<i>por la trampa</i>
Vacíos	Ef 5:6	κενοί	
Vanidosos	Ef 4:17	ματαιότης (ἐν ~)	<i>en vanidad</i>
Viejos	Col 3:9; Ef 4:22	παλαιὸς ἄνθρωπος	

c) Epístolas pastorales

Abominables	Tit 1:16	βδελυκτοί	
Alteradores; trastornadores	Tit 1:11	ἀνατρέπουσιν	<i>trastornan</i>
Alterados, trastornados	2Tim 4:4	ἐκτραπήσονται	<i>se convertirán</i>
	Tit 3:11	ἐξέστραπται	<i>se ha pervertido</i>
Apóstatas	1Tim 4:1	ἀποστήσονται	<i>apostatarán</i>
Avaros	1Tim 6:5	νομίζοντες πορισμόν εἶναι τὴν εὐσέβειαν	<i>teniendo al lucro como piedad</i>
	1Tim 6:9	βολούμενοι πλουτεῖν	<i>deseando enriquecerse</i>
	1Tim 6:10	ὀρεγόμενοι φιλαργυρίαν	<i>deseosos de riqueza</i>
	2Tim 3:2	φιλάργυροι	
	Tit 1:7	αἰσχροκερδῆς	
	Tit 1:11	αἰσχρός	<i>por codicia</i>
Bestias	Tit 1:12	θηρία	
Blasfemos	1Tim 1:20	βλασφемеῖν (μὴ ~)	<i>no blasfemar</i>
	1Tim 6:4	βλασφημίαι (γίνεται ~)	<i>surgen blasfemias</i>
	2Tim 3:2	βλάσφημοι	
Borrachos	Tit 1:7	πάροινος	
	Tit 2:3	οἴνω δεδουλωμένοι	<i>esclavizadas por el vino</i>
Calumniadores, murmurones	1Tim 5:13	φλύαροι	
	2Tim 3:3; Tit 2:3	διάβολοι	
Cauterizados en la conciencia	1Tim 4:2	κεκαυστηριασμένοι τὴν ἰδίαν συνείδησιν	
Concupiscentes	2Tim 4:3	ἐπιθυμία (κατὰ ~)	<i>por concupiscencia</i>
	Tit 3:3	ἐπιθυμίαι (δουλεύοντες ~)	<i>esclavizados por las ~</i>
Condenados	1Tim 5:12	κρίμα (ἔξουσαι ~)	<i>teniendo condena</i>
	Tit 3:11	αὐτοκατάκριτος	<i>por su propio juicio</i>
Contestatarios	Tit 1:9, 2:9	ἀντιλέγοντες	
Corrompidos	1Tim 6:5	διεφθαρμένοι	
	2Tim 3:8	κατεφθαρμένοι	
Curiosos	1Tim 5:13	περίεργοι	
Depravados	2Tim 3:13	πονηροί	
Desamorados	2Tim 3:3	ἄστοργοι	
	2Tim 3:3	ἀφιλάγαθοι	
Desamparadores	2Tim 4:16	ἐγκατέλιπον (με ~)	<i>me desampararon</i>
Descalificados, reprobados	2Tim 3:8; Tit 1:16	ἀδόκιμοι	
Desobedientes	2Tim 3:2; Tit 1:16, 3:3	ἀπειθεῖς	
Destructores	2Tim 2:14	καταστροφή (ἐπὶ ~ τῶν ἀκουόντων)	<i>para catástrofe de quienes escuchan</i>

Desviados, descarriados	1Tim 1:6, 5:15	ἐξετρόπησαν	<i>se desviaron</i>
	1Tim 1:6	ἀστοχήσαντες	
	1Tim 6:10	ἀπεπλανήθησαν	<i>se descarriaron</i>
	1Tim 6:20	ἠστόχησαν	<i>se perdieron</i>
	2Tim 3:13	πλανῶντες καὶ πλανώμενοι	<i>llevando a la perdición y perdidos ellos mismos</i>
	Tit 3:3	πλανώμενοι	
Enfermos	1Tim 6:4	νοσῶν	
Envidiosos	1Tim 6:4	φθόνος (γίνεται ~)	<i>surge la envidia</i>
Estúpidos; insensatos	1Tim 1:7	μὴ νοοῦντες	<i>no entienden</i>
	1Tim 6:4	μηδὲν ἐπιστάμενος	<i>nada comprende</i>
	2Tim 2:23	μωραὶ (~ ζητήσεις)	<i>estúpidas discusiones</i>
	2Tim 3:9	ἄνοια (~ αὐτῶν)	<i>su demencia</i>
	Tit 3:3	ἀνόητοι	
Falsos	1Tim 6:5	ἀπεστερημένοι τῆς ἀληθείας	<i>privados de verdad</i>
Fornicarios	1Tim 1:10	πόρνοι	
Gangrena	2Tim 2:17	γάγγραινα	
Glotones	Tit 1:12	γαστέρες ἀργαί	<i>vientres holgazanes</i>
Golpeadores	Tit 1:7	πλήκτης	
Hedonistas	2Tim 3:4	φιλήδονοι	
Herejes	Tit 3:10	αἰρετικός	
Homicidas	1Tim 1:9	ἀνδροφόνοι	
	1Tim 1:9	πατρολῶν καὶ μητρολῶν	<i>parricidas y matricidas</i>
Hundidos en la ruina y la destrucción	1Tim 6:9	βυθίζουσιν εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν	
Ignorantes	1Tim 6:20	ψευδῶνυμος γνώσις	<i>su falsamente llamado conocimiento</i>
	2Tim 3:7	μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν δυνάμενα	<i>incapaces de llegar al pleno conocimiento de la verdad</i>
Impíos	2Tim 2:16	ἀσέβεια (προκόψουσιν ~)	<i>hacen crecer la impiedad</i>
	1 Tim 1:9; 2Tim 3:2	ἀνόσιοι	
	1Tim 1:9	ἀσεβεῖς	
Impuros; contaminados	Tit 1:15	μεμαμμένοι	
	Tit 1:15	μεμίανται (~ αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις)	<i>contaminados su mente y su entendimiento</i>
	1Tim 1:9	βεβήλοι	
Incontinentes	2Tim 3:3	ἀκρατεῖς	
Indoctos	2Tim 2:23	ἀπαίδευτοι (~ ζητήσεις)	<i>indoctas discusiones</i>
Infieles, incrédulos	1Tim 5:8	ἀπίστος	
	Tit 1:15	ἀπίστοι	
Ingratos	2Tim 3:2	ἀχάριστοι	
Injustos	2Tim 2:19	ἀδικία (ἀποστήτω ἀπὸ ~)	<i>aléjese de la injusticia</i>

Hegales; sin ley	1Tim 1:9	άνόμοι	
Insubordinados	1Tim 1:9; Tit 1:10	άνυπότακτοι	
	Tit 1:6	άνυπότακτα	
Iracundos	Tit 1:7	ὀργίλος	
Irreconciliables, que no pactan	2Tim 3:3	ἄσπονδοι	
Lujuriosos	Tit 1:6	ἄσωτία (μὴ ἐν κατηγορία ~)	<i>sin acusación de lujuria</i>
Maestros de lo indebido	Tit 1:11	διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ	
Malvados	Tit 3:3	κακία (ἐν ~)	<i>en maldad</i>
Mentirosos	1Tim 1:10, Tit 1:12	ψεῦσται	
	1Tim 4:2	ψευδολόγοι	
Muertos	1Tim 5:6	ζῶσα τέθηκεν	<i>muerta en vida</i>
Narcisistas	2Tim 3:2	φίλαυτοι	
Náufragos	1Tim 1:19	ἐναυάγησαν	<i>naufragaron</i>
Ociosos	1Tim 5:13	ἀργαί	
Odiadores	Tit 3:3	μισοῦντες	
Opositores	1Tim 1:10	ἀντίκειται (τι ἕτερον ~)	<i>otra cosa que se oponga</i>
	2Tim 2:25	ἀντιδιατιθεμένοι	
	2Tim 3:8	ἀνθίστανται	<i>se oponen</i>
	2Tim 4:15	ἀντέστη	<i>se ha opuesto</i>
	Tit 2:8	ἐναντία (ἐξ ~)	<i>por oposición</i>
Pecadores	1Tim 1:9	ἁμαρτωλοί	
	Tit 3:11	ἁμαρτάνει	<i>peca</i>
Pendencieros	1Tim 6:4	ἔρις (γίνεται ~)	<i>surge la riña</i>
	1Tim 6:5	διαπραρατρίβει (γίνεται ~)	<i>surgen las disputas</i>
	2Tim 2:14	μὴ λογομαχεῖν	<i>no discutir</i>
Perjuros	1Tim 1:10	ἐπίορκοι	
Precipitados	2Tim 3:4	προπετεῖς	
Profanos	1Tim 4:7	βεβήλοι μύθοι	<i>fábulas profanas</i>
	1Tim 6:20; 2Tim 2:16	βεβήλοι κενοφωνία	<i>palabrerías ~</i>
Que comparten la cama con otro varón	1Tim 1:10	ἀρσενοκοίται	
Rechazantes; renegados	1Tim 1:19	ἄπωσάμενοι	
	1Tim 5:8	ἤρνηται	<i>ha renegado</i>
	2Tim 3:5	ἤρνημένοι	
	Tit 1:14	ἀποστρεφομένοι	
	Tit 1:16	ἀρνοῦνται	<i>niegan</i>
Repugnantes	Tit 3:3	στυγητοί	
Salvajes	2Tim 3:3	ἀνήμεροι	
Secuestradores	1Tim 1:10	ἀνδραποδισταί	
	2Tim 3:6	ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας καὶ αἰχμαλωτίζοντες γυναῖκάρια	<i>se introducen en las casas y se llevan cautivas a mujercillas</i>

Seductores	1Tim 4:1	πλάνοι	
	2Tim 3:13	γόητες	
	Tit 1:10	φρεναπάται	
Soberbios	1Tim 3:6	τυφωθείς	
	1Tim 6:4	τετύφωται	<i>se inflan</i>
	1Tim 6:17	ὑψηλοφρονεῖν (μὴ ~)	<i>no sepan de más</i>
	2Tim 3:2	ἀλαζόνες	
	2Tim 3:2	ὑπερήφανοι	
	2Tim 3:4	τετυφωμένοι	
	Tit 1:7	αὐθάδη	
Suspícales	1Tim 6:4	ὑπόνοιαι (γίνεται ~)	<i>surgen suspicacias</i>
Traidores	2Tim 3:4	προδόται	
Vanilocuentes	Tit 1:10	ματαιολόγοι	

Bibliografía

FUENTES

VETEROTESTAMENTARIAS

LXX / *Septuaginta*, en The Scholarly Bible Portal of the German Bible Society (www.academic-bible.com), ed. A. Rahlfs, 2ª ed. rev. de R. Hanhart, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006/2017.

NEOTESTAMENTARIAS

Nestle-Aland / *Novum Testamentum Graece*, ed. de E. y E. Nestle, 27ª ed. rev. de B. y K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini y B. M. Metzger, con ap. crítico de B. y K. Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

BAC / *Nuevo Testamento Trilingüe*, ed. de José María Bover y Josep O'Callaghan, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

CRISTIANAS POSTERIORES

IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* // IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, ed. A. Rousseau y L. Doutreleau, texto trilingüe (con retroversión griega), Col. "Sources Chrétiennes", Cerf, París, 5 libros en 10 tomos (l. I, 1979; l. II, 1982, l. III, 2002; l. IV, 1965; l. V, 1969).

ORÍGENES, *Contra Celsum* // *Origenis Contra Celsum Libri I, II, III et IV*, texto griego, ed. W. Selwyn, Cambridge, 1876.

TERTULIANO, *Adversus Marcionem* // P. Holmes (ed.), *The Five Books of Quintus Septimius Tertullianus against Marcion*, T&T Clark, Edimburgo, 1868,

GRECOLATINAS

Anthologia Graeca, ed. y trad. W. R. Paton, Loeb Classical Library, 1916.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. y trad. de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009.

———, *Política*, trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.

———, *Politicorum Libri Octo*, texto griego, ed. O. Schneider, Frankfurt, 1809.

———, *Retórica*, trad. y notas de A. Ramírez Trejo, texto bilingüe, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana-UNAM, México, 2002.

Corpus Hippocraticum // E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, texto griego, 1846 (publicado por el Digital Corpus for Graeco-Arabic Studies, Andrew W. Mellon Foundation-Harvard University-Tufts University, en www.graeco-arabic-studies.org).

DEMÓSTENES, *Pro Formione // Discursos Privados I*, trad. de A. López Eire, Gredos, Madrid, 1983.

———, *Adversus Androtionem // Discursos Políticos II*, trad. de A. López Eire, Gredos, Madrid, 1985.

———, *De corona*, trad. y notas de C. Zesati, texto bilingüe, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana-UNAM, México, 2001.

DIONISIO DE HALICARNASO, *De compositione verborum // De Dionysii Halicarnasseinsis in Libro De Compositione Verborum Studiis*, intr. y comp. G. Mestwerdt, Officina Academica E. A. Huth, Gotinga, 1868.

ESQUILO, *Prometeo encadenado*, trad. y n. de D. García Pérez, texto bilingüe, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 2013.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, // *Obras completas*, ed. de José Pablo Martín, 8 vols., Trotta, Madrid, 2009-2010.

FLAVIO JOSEFO, *La guerra de los judíos, libros I-VII*, 2 tomos, trad. de Jesús María Nieto Ibáñez, Gredos, Madrid, 2001.

———, *Antigüedades judías*, 3 tomos, Clie, Barcelona, 1988.

———, *Tà εύρισκόμενα (Ιουδαίκης ἀρχαιολογίας)*, Theatro Sheldoniano, Oxonii, 1720 (Fondo Antiguo-BC-UNAM).

HERÓDOTO, *Historias*, trad. y notas de A. Ramírez Trejo, 4 tomos, texto bilingüe, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana-UNAM, México, 2008.

PLATÓN, *Fedro // Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro*, trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández y X. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 1986.

———, *Fedro // The Phaedrus of Plato*, ed. y n. de W. H. Thompson, texto griego, Whitaker & Co., Londres, 1868.

———, *Gorgias // Platons ausgewählte Dialoge*, ed. H. Sauppe, texto griego, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1897.

PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, ed. M. García Valdés, Akal, Madrid, 1987.

QUINTILIANO, *Institutiones Oratoriae libri XII*, trad. de Alfonso Ortega Carmona, texto bilingüe, Universidad de Salamanca, 2000.

SÉNECA, *Cartas Morales*, vers. y notas de J. M. Gallegos Rocafull, texto bilingüe, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana-UNAM, México, 1953.

SUETONIO, *Vida de Claudio*, trad. de R. M. Agudo Cubas, Gredos, Madrid, 2011.

———, *De vita Caesarum*, libros III a VI, ed. y notas de J. H. Pike, texto latino, Allyn and Bacon, Boston, 1903.

TÁCITO, *Complete Works of Tacitus*, Perseus-Random House, Nueva York, 1942.

ESTUDIOS

AGAMBEN, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Trotta, Madrid, 2000.

AGUADO VÁZQUEZ, J. C., *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2004.

ALAND, K. Y B., *The Text of the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1981.

ALEXANDER, L., “The Acts of the Apostles as an Apologetic Text”, en M. Edwards, *et al.*, *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

- ARMSTRONG, K., *Historia de Jerusalén*, Paidós, Barcelona, 2005 [1996].
- BADIOU, A., *San Pablo. La fundación del universalismo*, Ánthropos, Barcelona, 1997.
- BAUER, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, trad. del Philadelphia Seminar on Christian Origins, ed. de R. A. Kraft y G. Krodel, Sigler Press, Mifflintown, 1996 [*Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tubinga, 1934].
- BAUR, F. C., *Paul, the Apostle of Jesus Christ. His Life and Works, His Epistles and Teachings*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2003 [*Paulus der Apostel von Jesus Christus: Sein Leben und Werk, seine Briefe und Lehren*, 1845].
- BOSWELL, J., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.
- BOUSSET, W., *Kyrios Christos*, trad. de John E. Steely, Abingdon Press, Nashville, 1970.
- BROOTEN, B., *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- BRUCE, F., *The Epistles to the Colossians, Philemon, and Ephesians*, W. B. Eerdmans, Michigan, 1984.
- BULLINGER, E. W., *Figures of Speech Used in the Bible, Explained and Illustrated*, Martino Publishing, Mansfield, 2011 [Eyre & Spottiswoode, Londres, 1898].
- BULTMANN, R., *Historia de la tradición sinóptica*, ep. de Gerd Theissen, Sígueme, Salamanca, 2000 [*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921].
- BURTON, H., “Rome in Paul’s Days”, *The Biblical World*, Vol. 3, N° 2 (febrero), 1894.
- CAMERON, A., *Christianity and the Rhetoric of the Empire. The Development of Christian Discourse*, University of California Press, 1994 [1991].
- CAMPENHAUSEN, A. von, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Hendrickson Publishers, Massachussets, 1997.
- CARCOPINO, J., *Daily Life in Ancient Rome. The People and the City at the Height of the Empire*, Penguin Books-Peregrin Books, Londres, 1964 [1941].
- CHOW, J., “Patronage in Roman Corinth”, en R. Horsley (ed.), *Paul and Empire* (1997).
- DAS, A. A., “The Gentile-Encoded Audience of Romans: The Church outside the Synagogue”, en J. L. Sumney (ed.), *Reading Paul’s Letter to the Romans* (2012).

- DIBELIUS, M., y H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Pastoral Epistles*, trad. de Philip Buttolph y Adela Yarbro, Fortress Press, Filadelfia, 1972.
- DESTRO, A., y M. Pesce, “¿Continuidad o discontinuidad entre Jesús y los grupos de sus seguidores? Prácticas de contacto con lo sobrenatural”, en S. Guijarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo* (2005).
- DONFRIED, K. P., “A Short Note on Romans 16”, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 89, Nº 4 (diciembre), 1970.
- DUNN, J. D. G., *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, The Westminster Press, Filadelfia, 1977.
- , *The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text*, Col. “The New International Greek Testament Commentary”, William B. Eerdmans, Michigan, 1996.
- DUPONT-ROC, R., *San Pablo: ¿Una teología de la Iglesia?*, Verbo Divino, Col. “Cuadernos Bíblicos”, Nº 147, Madrid, 2010.
- EHRMAN, B., *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford University Press, Nueva York, 2004 [2000].
- ELLIOTT, N., “The Anti-Imperial Message of the Cross”, en R. Horsley (ed.), *Paul and Empire* (1997).
- ENGELS, F., “Sobre la historia del cristianismo primitivo”, en H. Assmann y R. Mate (eds.), *Karl Marx-Friedrich Engels: Sobre la religión. I*, Sígueme, Salamanca, 1979 [1894].
- ESTÉVEZ LÓPEZ, E., “El poder significar de las mujeres en las comunidades de Pablo”, en C. Bernabé Ubieta (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Navarra, 2007.
- FEMENÍAS, M. L., “Mujer y jerarquía natural en Aristóteles”, en *Hiparquia*, Vol. 1, 1988.
- FERGUSON, E., “*Canon Muratori: Date and Provenance*”, en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, vol. XVII, II, Pergamon Press, Londres, 1982.
- FOUCAULT, M., “El sujeto y el poder”, trad. de Corinta de Iturbe, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, Nº 3, 1988.
- FRIEDLÄNDER, L., *La sociedad romana. Historia de las costumbres en Roma, desde Augusto hasta los Antoninos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

- GAMBLE, H., "The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus", *Journal of Biblical Literature*, Vol. 94, N° 3, 1975.
- GARNSEY, P., y R. Saller, "Patronal Power Relations", en R. Horsley (ed.), *Paul and Empire* (1997).
- GIL ARBIOL, C., "La construcción de la *ekklesía* a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares en 1 Corintios", en S. Guijarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo* (2005).
- GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2005 [1972].
- GIVEN, M., *Paul's True Rhetoric. Ambiguity, Cunning and Deception in Greece and Rome*, Trinity Press International, Col. "Emory Studies in Early Christianity", Pensilvania, 2001.
- GNILKA, J. *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, trad. de V. A. Martínez de Lapera, Herder, Barcelona, 1998 [*Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Friburgo, 1996].
- GUIGNEBERT, C., *El cristianismo antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975 [1921].
- , *El mundo judío hacia los tiempos de Jesús*, UTEHA, Col. "La evolución de la humanidad", s. II, t. XLIII, México, 1959.
- GUIJARRO, S. (ed.), *Los comienzos del cristianismo. IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinaria sobre los Orígenes del Cristianismo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.
- GUTHRIE, D., *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul*, The Tyndale Press, Londres, 1956.
- GUTIÉRREZ, S., "Retórica y discurso político", en H. Beristáin y G. Ramírez Vidal (comps.), *Crisis de la historia. Condena de la política y desafíos sociales*, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 2009.
- HALPERIN, D. M., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, Nueva York, 1990.
- HARNACK, A. von, *History of Dogma*, Vol. I, trad. de la 3ª ed. alemana por Neil Buchanan, Berlín, 1894.
- HENDRIX, H., "Benefactor/Patron Networks in the Urban Environment: Evidence from Thessalonica", *Semeia*, N° 56, 1992.

- HORSLEY, R., *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, Harrisburg, 1997.
- , *Paul and the Roman Imperial Order*, Trinity Press, Harrisburg, 2004.
- HUNT, E., *Christianity in the Second Century*, Routledge, Londres, 2003.
- JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965 [1961].
- JOHNSON-DEBAUFRE, M., “Which Past? Whose Past”, en J. Marchal (ed.), *Studying Paul’s Letters. Contemporary Perspectives and Methods* (2012).
- JONES, A. H. M., “Reviewed Work: *Philippe, Ville de Macédoine, Depuis ses Origines Jusqu’ à la fin de l’Époque Romaine* by Paul Collart”, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 29, 1939.
- KENNEDY, G., *Retórica y Nuevo Testamento. La interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2003 [1984].
- KIM, Y. K., “Paleographical Dating of P⁴⁶ to the Later First Century”, *Biblica*, N° 69, 1988.
- KNOX, J., “Philemon and the Authenticity of Colossians”, *The Journal of Religion*, Vol. 18, N° 2 (abril), 1938.
- KNUST, J. W., “Paul and the Politics of Virtue and Vice”, en R. Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order* (2004).
- KOESTER, H., *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*, Col. “Introduction to the New Testament”, Vol. 1, Walter de Gruyter, Nueva York, 1995.
- , “Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in 1Thessalonians”, en R. Horsley (ed.), *Paul and Empire* (1997).
- LÓPEZ EIRE, A., “Retórica y lenguaje”, en H. Beristáin, *El abismo del lenguaje*, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 2002.
- MACDONALD, M. Y., *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Society for New Testament Studies, Col. “The Pauline Churches”, N° 60, Cambridge University Press, 1988.
- MARCHAL, J. (ed.), *Studying Paul’s Letters. Contemporary Perspectives and Methods*, Fortress Press, Minneapolis, 2012.
- MARTIN, D., *Sex and the Single Saviour. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2006.

- MEEKS, W., *Los primeros cristianos urbanos. El contexto social del apóstol Pablo*, trad. de Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 1988 [*The First Urban Christians*, Yale University Press, Londres, 1983].
- , *The Origins of Christian Morality*, Yale University Press, Nueva York, 1993.
- MÍNGUEZ, D., “Pablo de Tarso y el judaísmo de la diáspora”, en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, El Almendro-Universidad Complutense de Madrid, Córdoba, 2004.
- MONTSERRAT TORRENTS, J., *La sinagoga cristiana*, Trotta, Madrid, 2005.
- MOORE, B., *Pureza moral y persecución en la historia*, trad. de Ignacio Hierro Grandoso, Paidós, Barcelona, 2001.
- MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M., “Retórica y cristianismo: una introducción a las últimas tendencias de su estudio”, en G. Lopetegui Semperena (ed.), *Retórica y educación. La enseñanza del arte retórica a lo largo de la historia*, Adolf M. Hakkert, Ámsterdam, 2008.
- NOCK, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Clarendon Press-Oxford University Press, 1952 [1933].
- NORRIS, R. A., “The Apostolic and Sub-Apostolic Writing”, en F. Young *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, 2004.
- NÚÑEZ REGODÓN, J., “La tradición de Jesús en Pablo”, en S. Guijarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo* (2005).
- O’CALLAGHAN, J., “¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?”, *Revista Bíblica*, Nº 53, 1972.
- , *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrán*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974.
- ONG, W. J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- OROPEZA, B. J., *Jews, Gentiles, and the Opponents of Paul. The Pauline Letters*, Col. “Apostasy in the New Testament Communities”, Vol. 2, Cascade Books, Eugene, 2012.
- PIÑERO, A., *Introducción al estudio del Nuevo Testamento*, Ediciones Clásicas, Col. “Instrumenta Studiorum/Religiones Antiquitatis”, Madrid, 1994.

- y J. Peláez (eds.), *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, El Almendro-Fundación Épsilon, Córdoba, 1995.
- PORTER, S. E., “Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon”, *Bulletin for Biblical Research*, N° 5, 1995.
- , *The Pauline Canon*, Col. “Pauline Studies”, Vol. 1, Brill, Leiden-Boston, 2004.
- PRICE, S. R. F., “Rituals and Power”, en R. Horsley (ed.), *Paul and Empire* (1997).
- PUNT, J., “Negotiating Empires, Then and Now”, en J. Marchal (ed.), *Studying Paul’s Letters. Contemporary Perspectives and Methods* (2012).
- RÄISÄNEN, H., *El nacimiento de las creencias cristianas*, trad. de E. Peña Eguren, Sígueme, Salamanca, 2011.
- RIDDLE, D., *Early Christian Life as Reflected in its Literature*, Willet, Clark & Co., Chicago, 1936.
- SACCHI, P., *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo. Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.*, Trotta, Madrid, 2004 [1994].
- SACHOT, M., *La invención de Cristo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.
- SEARLE, J., *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 2009 [1980].
- SCHWEITZER, E., *La carta a los Colosenses*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- SHKUL, M., *Reading Ephesians. Exploring Social Entrepreneurship in the Text*, T&T Clark International, 2009.
- SIMON, M., “From Greek *Hairesis* to Christian Heresy”, en W. R. Schoedel *et al.* (eds.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, Col. “Théologie Historique”, N° 54, Beauchesne, París, 1979.
- SPLÉNDIDO, M., *La esclavitud en las primeras comunidades cristianas. Práctica, discurso y controversia*, Tesis Doctoral en Historia, FHCE-Universidad Nacional de La Plata, vers. impresa del autor, 2013.
- STARK, R., *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*, Trotta, Madrid, 2009 [1996].
- SUMNEY, J. L., “Studying Paul’s Opponents: Advances and Challenges”, en S. Porter (ed.), *Paul and His Opponents*, Society of Biblical Literature, “Pauline Studies”, N° 2, Cambridge, 2009.

- (ed.), *Reading Paul's Letter to the Romans*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2012.
- TALBERT, C. H., *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, Smyth & Helwys Publishing, Macon, 2005.
- TELLBE, M., “The Sociological Factors behind Phillipians 3:1-11 and the Conflict at Phillipi”, *Journal for the Study of the New Testament*, N° 55, 1994.
- THEISSEN, G., *The Religion of the Earliest Churches. Creating a Symbolic World*, Fortress Press, Minneapolis, 1999.
- , *El Nuevo Testamento. Historia, Literatura, Religión*, Sal Terrae, Santander, 2003.
- THORSTEINSSON, R. M., *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, Londres-Nueva York, 2010.
- TREBOLLE, J., “Los esenios de Qumrán”, en F. García Martínez y J. Trebolle (eds.), *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid, 1997 [1993].
- TREGELLES, S. P. (ed.), *Canon Muratorianus*, University of Oxford-Clarendon Press, Oxford, 1867.
- TROCMÉ, E., “El cristianismo desde los orígenes hasta el concilio de Nicea”, en H.-C. Puech (dir.), *Las religiones en el mundo mediterráneo y el Oriente próximo. I*, Siglo XXI, México, 1979.
- VANDERKAM, J., “Los manuscritos del Mar Muerto y el cristianismo”, en H. Shanks (ed.), *Los manuscritos del Mar Muerto*, Paidós, Col. “Surcos”, Barcelona, 2005 [1992].
- VEYNE, P., *El Imperio grecorromano*, Akal, Madrid, 2009 [*L'Empire Gréco-Romain*, 2005].
- VOS, J. S., “Paul's Argumentation in Galatians 1-2”, *Harvard Theological Review*, Vol. 87, N° 1, 1994.
- WEBER, M., *Sociología de la religión*, trad. y ed. de Enrique Gavilán, Akal, Madrid, 2012 [1921].

DICCIONARIOS

Beristáin / BERISTÁIN, H., *Diccionario de Retórica y Poética*, 9ª ed., Porrúa, México, 2010 [1985].

Danker [B] / DANKER, F. W. (ed.) (2000) [1958] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Christian Literature*, 3ª ed., University of Chicago Press [W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6ª ed., Berlín, 1952 {1ª ed. de 1928}].

Frisk / FRISK, H. (1960) *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter-Universitätsverlag, Heidelberg.

LSJ / *The Online Liddell–Scott–Jones Greek-English Lexicon*, albergado por *Thesaurus Linguae Graecae (TLG). A Digital Library of Greek Literature*, Universidad de California, © 2014. // Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, albergado por *Perseus Digital Library*, Tufts University (www.perseus.tufts.edu).

WEB

Perseus Digital Library (www.perseus.tufts.edu).

The Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library - Internet Database - Israel Antiquities Authority (www.deadseascrolls.org.il).

Digital Corpus for Graeco-Arabic Studies, Andrew W. Mellon Foundation-Harvard University-Tufts University (www.graeco-arabic-studies.org).