

«EL MARIDO, CABEZA DE LA MUJER»

¿EL SIGNIFICADO DE *KEFALÉ* EN EFESIOS 5:23?

Ciceroni Comanescu

aula7activa

«EL MARIDO, CABEZA DE LA MUJER»

¿EL SIGNIFICADO DE *KEFALÉ*
EN EFESIOS 5:23?

Ciceroni Comanescu

«EL MARIDO, CABEZA DE LA MUJER»

¿EL SIGNIFICADO DE *KEFALÉ*
EN EFESIOS 5:23?

Ciceroni Comanescu

aula7activa

Diagramación del interior: Ramon C. Gelabert
Diseño de la cubierta: Isaac Chía

Edita:

AULA7ACTIVA-AEGUAE

Barcelona, España

E-mail: info@aula7activa.org / info@aeguae.org

Web site: www.aula7activa.org / www.aeguae.org

Primera edición en español, 2018

Es propiedad de:

© 2018, Ciceroni Comanescu

© 2018, Aula7activa-AEGUAE, en español para todo el mundo

Comanescu, Ciceroni

«El marido, cabeza de la mujer»: ¿El significado de kefalé en Efesios 5:23? / Ciceroni Comanescu / 1.^ª ed. en español – Barcelona: Aula7activa-AEGUAE, 2018.
v págs.; 127 págs.; 23 x 15,5 cm

Materia: 1. Matrimonio. 2. Aspectos religiosos. 3. Cristianismo

CDD: 261.835

Todos los derechos reservados. Se permite la impresión de esta publicación de Aula7activa-AEGUAE (www.aula7activa.org) solo para uso personal. No está autorizada la reproducción total o parcial de esta publicación por cualquier medio o procedimiento para su difusión pública, incluidos la reprografía, el tratamiento informático y su difusión por Internet sin la autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*. Los archivos informáticos de las publicaciones electrónicas no pueden ser manipulados bajo ningún concepto.

Sumario

Prólogo.....	xi
Introducción	1
1. Perspectivas históricas de la relación hombre-mujer.....	5
1.1. En el mundo helenístico.....	5
1.2. En el judaísmo antiguo	19
1.3. En la historia del cristianismo.....	29
2. Fundamentos teológicos de la relación hombre-mujer en el Antiguo Testamento	51
2.1. Relación hombre-mujer antes de la caída: Génesis 1-2... 51	
2.2. Relación hombre-mujer durante la caída: Génesis 3	63
2.3. Relación hombre-mujer después de la caída	68
3. Desarrollos teológicos de la relación hombre-mujer en el Nuevo Testamento	79
3.1. La perspectiva de Jesús.....	79
3.2. El sentido de κεφαλή en la teología de Pablo	87
3.2.1. Κεφαλή - terminología.....	88
3.2.2. El sentido del término κεφαλή en el modelo jerárquico/androcéntrico	88
3.2.3. El sentido del término κεφαλή según el modelo cristológico	91
Conclusiones	109
Apéndice	115
Bibliografía.....	117

INTRODUCCIÓN

A pesar de innegables progresos en cuestiones de derechos humanos, el valor de la mujer con respecto al hombre sigue siendo materia de discusiones ideológicas. A lo largo de la historia, la mujer ha sufrido un proceso de impugnación de su identidad y de deconstrucción de su valor, que ha tenido consecuencias negativas en todos los ámbitos de su existencia. El concepto que se tiene del valor femenino se ha visto afectado adversamente por la condición social inferior atribuida por tradición a la mujer en muchas sociedades, tanto antiguas como modernas.

El discurso teológico tradicional predominante (que defiende y justifica la subordinación femenina) supone que el ideal divino sobre la condición de la mujer exige que el hombre siga ejerciendo su poder sobre ella. Todas las instituciones religiosas centradas en algún tipo de discriminación por razón de género desarrollan tradiciones doctrinales androcéntricas, planteamientos y mecanismos conceptuales y prácticos que acaban subestimando el papel de la mujer. Un caso destacable es la doctrina de matrimonio jerárquico, que subordina a la mujer a estar sometida al poder del marido.

En la actualidad, gran parte de la humanidad sigue manteniendo los estereotipos tradicionales sobre la inferioridad de la mujer, predominando una cultura de dominación masculina, reduccionista y opresiva no solo en el ámbito social y doméstico, sino también en la estructura eclesial, que debería ser un espacio privilegiado de convivencia, educación y promoción de los derechos fundamentales.

Siendo que uno de los ámbitos culturales que más afecta a la mujer en cualquier sociedad tiene que ver con las actitudes y roles dentro del matrimonio, nos hemos propuesto en este trabajo de investigación profundizar acerca de la relación entre el marido y la mujer a la luz de la Biblia. Para ello, analizaremos y definiremos el concepto de *cabeza* (κεφαλή) aplicado al marido en Ef. 5.23 teniendo en cuenta los correspondientes presupuestos y contextos bíblicos, teológicos, ideológicos y sociológicos.

Las razones por las que hemos escogido este tema son a la vez bíblico-teológicas¹ y eclesiológico-pastorales².

Nuestro proceso de investigación seguirá cuatro pasos metodológicos. En primer lugar prestaremos atención a la situación de la mujer en las culturas comprendidas en el área mediterránea en torno al primer siglo d.C. En esta investigación documental nos concentraremos en el análisis del pensamiento judío (principalmente en la *Mishná* y en la literatura

¹ Varias mitologías y tradiciones teológicas se apoyan en la idea de la naturaleza inferior de la mujer para justificar su sumisión. Por su parte, los teólogos que atribuyen la jerarquía de géneros (con sus tensiones entre feminidad e *imago Dei*) al orden de la creación, han elaborado una defensa teológica de la subordinación de la mujer como si estuviese ordenada por Dios: *el hombre domina a la mujer en el orden doméstico y social. Este dominio del hombre, [...] forma parte del orden de la creación (cf. 2:21-23)* (ROSSENZWEIG, Michael L. «A Helper Equal to Him» [en línea]. En: *Judaism*, 1986, vol. 35, núm. 3, p. 279. EBSCO database. Disponible en: <http://www.ebsco.com> [Consulta: 29 octubre 2014]).

² Desde el punto de vista pastoral, consideramos que es fundamental elaborar una reflexión teológica y una instancia crítica frente a los modelos establecidos tradicionalmente, para luchar por la revisión de estos esquemas mentales y sociales. La comunidad eclesial necesita evitar los peligros de la cultura androcéntrica y las consecuencias discriminatorias de la teología jerárquica. Con ello, pretendemos responder a las cuestiones que emergen en el campo eclesiológico, ético y doméstico relativas al papel de los hombres y las mujeres; interpelar la conciencia de los creyentes a fin de que reconsideren el fundamento teórico y práctico de la visión antropológica bíblica; reformular el modelo tradicional de la identidad masculina-femenina y desmontar sus hipótesis; educar en los valores bíblicos sobre la relación hombre-mujer colocando en el centro la unidad del mensaje de Cristo.

intertestamentaria), helenístico (conceptos sociológico-mitológicos y descripciones en la literatura filosófica) y del cristianismo primitivo (interpretaciones de los padres de la iglesia y sus repercusiones en escritos de la Edad Media).

En la segunda parte consideraremos la visión que da de la mujer el Antiguo Testamento analizando la terminología hebrea y el significado de los términos y frases usadas en los principales testimonios bíblicos acerca de la actitud de Dios para con la posición de la mujer en diversos ámbitos.

En la tercera parte nos sumergiremos entraremos en el Nuevo Testamento para descubrir la perspectiva de Jesús a través de los testimonios de los cuatro evangelios para centrarnos después en los escritos paulinos. Para ello, procederemos al análisis de términos y declaraciones apostólicas teniendo en cuenta su contexto literario, histórico y sus antecedentes religiosos. En esta sección en particular, vamos a comparar el modelo androcéntrico y jerárquico (que se ha generalizado) con el modelo cristológico paulino, que presenta a la mujer como un ser de igual valor a su homólogo masculino.

Finalmente, aunque parciales e incompletas, expondremos nuestras conclusiones teológicas y prácticas así como algunas propuestas y sugerencias.

La presente investigación teológica no pretende ser exhaustiva. Queremos dejar claro desde el principio que no abordaremos estudios socio-culturales, históricos, movimientos y fenómenos religiosos contemporáneos, trabajos sociológicos (estadísticas, encuestas, etc.) aunque tenemos en cuenta la contribución positiva de todos estos campos de investigación. Por lo tanto, este estudio se enfocará solamente en el área

de las declaraciones bíblicas dentro del contexto del helenismo, judaísmo y del cristianismo primitivo, relativas a la situación de la mujer con respecto a su marido.

En cuanto al material bíblico, nuestra investigación no incluirá todos los pasajes existentes en las Escrituras relativos a la relación marido-mujer, como tampoco procederá a una exégesis de todas las referencias bíblicas del término κεφαλή y sus derivados, sino que se limitará a analizar los pasajes más relevantes para nuestros propósitos, que constituyen el marco y los límites de nuestro proceso de investigación.

1. PERSPECTIVAS HISTÓRICAS DE LA RELACIÓN HOMBRE-MUJER

El objetivo de este capítulo es estudiar los argumentos esgrimidos para justificar una relación asimétrica entre el hombre y la mujer en la historia de la humanidad.

1.1. En el mundo helenístico

Consideramos de gran utilidad tener una comprensión realista de las normas sociales reguladoras de la relación hombre-mujer en el periodo helenístico puesto que era la cultura griega la que regía en ese tiempo en los territorios a donde fueron dirigidas las epístolas de Pablo. En la época helenística tanto la mitología como la filosofía relegaban a la mujer a una posición de subordinación en todos los ámbitos: doméstico, social, religioso.

Abundantes pruebas indican que la estructura social griega era patriarcal y jerárquica, basada en la relación dominante-dominado. La distinción entre el individuo *dominante* por derecho y el *dominado* por deber se establecía por la pertenencia a un género y un estatus determinados. Las mujeres y los esclavos tenían eso en común; eran miembros subordinados puesto que entraban en la familia desde fuera. *Ambos grupos eran, según Aristóteles, aptos por naturaleza para ser dominados, no para dominar*³. La cultura helenística androcéntrica era naturalmente esclavista, asentada sobre relaciones asimétricas de poder, de supremacía masculina frente a la subordinación femenina, tanto en el ámbito doméstico como en el público.

³ OSIEK, Carolyn; Margaret MACDONALD y Janet TULLOCH. *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva*. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 143.

Mercedes Navarro Puerto⁴ señala los criterios que definían la condición social del hombre y de la mujer:

CRITERIO	POSITIVO	NEGATIVO
Estado del ciudadano	Libre	No libre
Género	Masculino	Femenino

A. En la mitología. En el mundo helenístico circulaban varias perspectivas mitológicas antagónicas con respecto a la condición de la mujer:

1. *La mujer como fuente/principio de vida según la visión de Jenófanes (ca. 580 - 475 a.C.).* La creencia de que los hombres habían nacido originalmente de la tierra era muy común entre los griegos. La explicación mítica de este filósofo sobre el origen de la vida establece que los hombres nacieron de la tierra, que era una Persona, la diosa Gea, la Gran Madre del *matrimonio con el dios del cielo [...] Zeus*. Mediante la lluvia, Zeus se convirtió en el padre de los hombres y la Tierra, que era la Madre, los engendró cuando recibió las gotas fertilizadoras⁵. En su cosmología, que tuvo gran influencia para el desarrollo del pensamiento griego posterior, la figura femenina se sublima en causa originaria, determinante para la existencia del hombre.

Estos motivos míticos antiguos, que Pablo identificó en la mentalidad de los efesios (1Tim.2:11-15), tienen el origen en las religiones de corte mesopotámico-egipcio-babilónico, donde se asignaba, habitualmente, a divinidades femeninas la

⁴ NAVARRO, Mercedes e Irmtraud FISCHER. *La Biblia y las mujeres: La Torah*. Navarra: Verbo Divino, 2010, p. 23.

⁵ GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. Barcelona: RBA Coleccionables, 2005, p. 364.

ejecución efectiva de la decisión divina de crear al hombre. Se trata de *diosas madres* como *Aruru, Mami y Nintu*. La diosa *Namnu* es presentada en la cosmogonía sumeria como la *madre que engendró el Cielo y la Tierra* y la antepasada que *dio a luz a todos los dioses*⁶. En Asia Menor, la diosa *Cibeles* era adorada como *madre de dioses y seres humanos*⁷. En Egipto, *Eva era identificada con Isis, una antigua diosa que fue recuperada en el periodo helenístico. Su culto era popular en todo el mundo Mediterráneo, incluyendo Éfeso*⁸, la ciudad guardiana del templo de la gran diosa *Diana*⁹.

La figura femenina estaba relacionada con el poder creador/sexualidad/la maternidad de las deidades femeninas (los efesios rendían culto a la sexualidad de la diosa madre) de los orígenes. Esta perspectiva tiene sus raíces en la cosmogonía egipcia, donde la diosa *Isis* era considerada la *fuentes de la vida* ya que, por su poder, había devuelto la vida después de muerto a su consorte *Osiris*. *El culto egipcio de Isis se extendió mucho por el Imperio, particularmente entre las mujeres [...] Isis,*

⁶ ELIADE, Mircea. *Istoria credințelor și ideilor religioase*. București: Editura Științifică, 1999, p. 48.

⁷ Considerada por el feminismo radical actual el *origen/la fuente del varón*, porque la frase *ella era madre de todos los vivientes* (Gén.3:20), lo incluye. La mujer da a luz a su primer hijo, y ella misma es quien nombra al varón: Caín - *Porque de Yhwh lo he adquirido* (Gén.4:1) -, transmitiendo la idea de que la *cabeza*/el principio de la vida de la humanidad es ella y no el varón. אָדָם sale de la אִמָּה . Eva genera la vida al אָדָם (adquirido directamente de Dios). La mujer genera la vida, amplía a la humanidad, la continua, mientras el varón la mata. El feminismo actual utiliza todos estos argumentos para sostener que la vida en los contextos de sus orígenes está relacionada con la mujer y no con el hombre (NAVARRO, Mercedes e Irmtraud FISCHER. *Op. cit.*, p. 250).

⁸ *Ídem*.

⁹ Hch.19:23-40. En Éfeso existía un gran templo, estatuas y fiestas dedicadas a la diosa *Diana*, patrona de la ciudad, identificada con *Artemisa*, la diosa griega de los nacimientos.

[...] era honrada como la dueña omnisciente del universo¹⁰. La idea de que la mujer era considerada *cabeza* en el sentido de ser el principio y la *f fuente de la vida* nos ayuda a clarificar el trasfondo socio-histórico-cultural de los escritos de Pablo sobre el significado del término κεφαλῆ.

2. *La mujer como origen de los males en el mito de Pandora*. Por otra parte, en la mitología griega se da un claro menosprecio a la mujer. La dualidad que identifica a la mujer con el *Mal* y al hombre con el *Bien* está muy presente en el pensamiento mitológico. Hesíodo narra en su cosmogonía que hubo un tiempo en la tierra cuando los hombres, una raza *exclusivamente masculina*¹¹, vivían felices, sin mujeres, hasta que Zeus decidió castigarlos y arrastrar para siempre a la humanidad entera a la desgracia. Con este fin, ordenó a Hefesto crear a la primera mujer, llamada Pandora (*el regalo de todos los dioses*¹²), un ser perverso, una *bella calamidad [...] trampa profunda y sin salida destinada a los humanos, origen de todos los males pues de ella procede la raza, la ralea maldita de las mujeres, azote terrible en medio de los hombres mortales*¹³. El dios Hefesto:

...hizo de la arcilla una virgen de una hermosura inusual. Después, los dioses le infundieron vida [...] este mal fue preparado para ser enviado a los hombres [...] Hasta entonces, los hombres habían vivido felices, sin conocer el mal, ni el trabajo duro, ni las enfermedades implacables [...] Tanto la tierra como

¹⁰ BROWN, Raymond E. *Introducción al Nuevo Testamento I*. Madrid: Trotta, 2002, p. 145.

¹¹ ELIADE, Mircea. «Historia de las creencias y las ideas religiosas I». *De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. 1ª ed. Barcelona: Paidós, 1999, p. 329.

¹² El personaje mitológico de Pandora guarda similitudes con la Eva bíblica, el regalo divino para Adán que trajo desgracia a la humanidad entera al abrir, por curiosidad, la caja de lo prohibido.

¹³ *Ibíd.*, p. 332.

*el mar se llenaron de maldades. En cada momento del día o de la noche, los males y las enfermedades acorralan espontáneamente a los hombres, trayéndoles muchos sufrimientos*¹⁴.

De modo que en la mentalidad mitológica griega la mujer es un ser maligno, la encarnación del mal, portadora del pecado, prototipo de perversidad que usa sus encantos para destruir a los hombres.

3. *La subordinación femenina en el mito de Hera.* En las tradiciones más antiguas de Grecia, *Hera* era la esposa de *Zeus* y la diosa protectora del matrimonio, definida por su *subordinación* a *Zeus*. Cuando las opiniones de *Hera* son contrarias a las de *Zeus*, él se enoja y la amenaza con *toda clase de castigos*. Entonces ella permanece en silencio recordando como *Zeus* la había encadenado, azotado y colgado entre el cielo y la tierra, atándole *dos pesados yunques a sus pies* (tortura que más tarde se aplicaría a los esclavos). Los mitos de *Hera* *reflejan también la situación de la mujer en Grecia*. Las mujeres griegas eran consideradas seres inferiores, subordinadas al poder del jefe de la familia tal como *Hera también estaba subordinada a Zeus*¹⁵.

B. En la filosofía. La tesis de que la mujer es un ser inferior consiguió grandes apoyos entre los filósofos de la época helenística. La mujer solo podía construir su identidad con respecto al orden masculino percibido como modelo de lo humano. Heráclito (miembro del clan real de Éfeso), reconocido por su férreo desprecio hacia la mujer defiende en los códigos familiares que las estructuras familiares y los intereses de la familia se identifiquen con los intereses de los jefes superiores.

¹⁴ KUN, N.A. *Legendele și miturile Greciei antice*. București: Lider, 2003, pp. 109-110.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 25.

La afirmación de que la ley es *la voluntad de un hombre*¹⁶, recoge la perspectiva androcéntrica de su antropología filosófica.

1. La condición de la mujer en la República de Platón. Platón diseña su doctrina política sobre la ciudad ideal, organizada según unas leyes¹⁷ naturales muy precisas, donde los hombres y las mujeres debían desempeñar funciones específicas. Estas leyes naturales, válidas tanto para el gobierno como para la familia, proclaman el derecho del fuerte - el varón - como elemento dominante en los diversos órdenes de la vida, empezando por las relaciones esposo-esposa. Con el propósito de reflejar en la existencia humana la armonía que deriva del orden jerárquico existente en el universo, Platón divide a los individuos en dos grupos:

a. Los que someten (representación masculina). Son la clase superior: los que dominan, gobernantes, jefes, esposos. Solo varones, porque el varón es de naturaleza completamente distinta, superior respecto a la mujer. La ciudad ideal tiene su paralelo en la condición del varón que *por naturaleza y crianza se asemeja a ella*¹⁸.

b. Los sometidos (representación femenina). Son la clase inferior: los dominados, gobernados, esclavos, niños, esposas. La sumisión es la virtud propia de las clases inferiores donde se encuentra la mujer *a causa de la debilidad de su sexo*¹⁹, *en todo más débil que el varón*²⁰. De condición intelectual inferior, Platón la

¹⁶ GUTHRIE, W.K.C. *Op. cit.*, p. 386.

¹⁷ Que constituyan la base del orden jerárquico y la armonía del cosmos.

¹⁸ PLATÓN. *La República*. Madrid: Alianza Editorial, 2013, p. 315.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 340.

²⁰ *Ibíd.*, p. 337.

sitúa entre los seres de *condición imperfecta*²¹, inferiores en bondad y menos capaces que los hombres de dominar sus pasiones²².

Platón explica en detalle cómo gestionar la propiedad y ordenar el gobierno. Para que la ciudad tenga una existencia feliz y *aspire al más excelente sistema de gobierno*²³, se requiere la puesta en común de la mujer: *Esas mujeres serán todas comunes para todos estos hombres y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes*²⁴. Según Platón, en la República ideal, las mujeres no gozarían de la condición de ciudadanas sino que, al igual que la propiedad, debían ser comunes a los guardianes *hombres configurados por naturaleza y educación*²⁵; porque legislar e implementar estas normas sobre las mujeres y someterlas a tal régimen de gobierno, redundaría en beneficio de todos²⁶.

2. La condición femenina en la Política de Aristóteles (386-322 a.C.). En la obra política de Aristóteles, una de las principales bases del Estado es la Familia. El arte de gobernar una familia es equiparado al de gobernar una nación.

El propósito de Aristóteles en la *Política* consiste en organizar las bases del mejor sistema de gobierno. El filósofo percibe el desarrollo del Estado y de sus instituciones políticas

²¹ *Ibíd.*, p. 420.

²² *Ibíd.*, pp. 288-290.

²³ *Ibíd.*, p. 515.

²⁴ *Ibíd.*, p. 341.

²⁵ *Ibíd.*, p. 328.

²⁶ Aristóteles califica esta tesis como *una falacia de Sócrates*, defectuosa, una *enorme confusión que produce efectos contrarios* si no incluye a los artesanos, labradores y agricultores (ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 2012, pp. 78-82).

como un proceso natural a partir de las distintas relaciones de dependencia: *La ciudad se compone de elementos desiguales - como el ser vivo, por lo pronto de alma y cuerpo, y el alma de razón e instinto, y una familia de marido y mujer, y la propiedad de amo y esclavo*²⁷. En su filosofía el Estado lo tutela todo y la familia se concibe como una extensión del mismo Estado²⁸.

Para justificar en la sociedad griega la estructuración jerárquica del poder²⁹, defiende la esclavitud y la superioridad masculina respecto a la femenina, basado en el dualismo antropológico: *El ser vivo está constituido [...] por alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado*³⁰.

Aristóteles argumenta en su tesis que los tres tipos de relaciones (hombre y mujer, padre e hijo, señor y esclavo) fundamentales de la sociedad familiar³¹ están definidos por la ley natural y no por convención: *Mandar y ser mandado [...] desde su nacimiento, algunos están dirigidos a ser mandados y otros a mandar*³². En la relación *del macho, con la hembra, por su naturaleza, el uno es superior; la otra, inferior; por consiguiente, el uno*

²⁷ *Ibíd.*, p. 123.

²⁸ En su pensamiento científico-político, Aristóteles percibe la sociedad y al hombre como dos realidades naturales. En su obra utiliza la comparación de la sociedad política con un organismo vivo: el hombre. La familia es un *microcosmos* del Estado donde, para mantener el orden, tiene que regir las mismas estructuras jerárquicas de poder representadas por el orden masculino.

²⁹ Para *dividir las [...] clases de poder sobre la administración de la casa y la potestad señorial*, Aristóteles propone la solución natural: *el hombre es por definición un animal político [...] amo natural [...] El gobierno de los hijos, de la esposa y de la casa entera, que llamamos administración doméstica, se ejerce en favor de los gobernados* (ARISTÓTELES. *Op. cit.*, p. 128).

³⁰ *Ibíd.*, p. 52.

³¹ En Ef.5:6, Pablo utiliza la misma estructura del código familiar griego aunque con supuestos totalmente distintos.

³² *Ibíd.*, p. 51.

*domina; la otra es dominada. Del mismo modo es necesario que suceda entre todos los humanos*³³. Esta perspectiva que postula el derecho natural del más fuerte de imponer su ley sobre los más débiles, presupone que, tanto los que *dominan* como los que son *dominados*, los súbditos, lo son por naturaleza:

*...el que es capaz de previsión con su inteligencia es un gobernante por naturaleza y un jefe natural [...] En cambio, el que es capaz de realizar con su cuerpo es súbdito y esclavo, también por naturaleza [...] De tal modo, por naturaleza, están definidos la mujer y el esclavo*³⁴.

a. *Las diferencias sociales entre el hombre y la mujer*: son consideradas como jerárquicas por naturaleza. Por consiguiente para conservar las democracias y mantener el buen orden en la sociedad se tiene que reprimir *la indisciplina de los esclavos y de las mujeres*³⁵. Para lograrlo, Aristóteles considera imprescindible *educar a las mujeres en relación con el régimen del gobierno*³⁶ y *organizar magistraturas en vistas a la inspección de mujeres y la inspección de niños, ya que para los pobres es indispensable servirse de sus mujeres y niños como servidores*³⁷.

b. *La mujer en el ámbito doméstico*. La premisa básica de los códigos legales familiares griegos era la absoluta supremacía de la cabeza masculina: *los escritores griegos, [...] no podían concebir a las esposas como iguales*³⁸. La mujer debía estar sujeta al varón

³³ *Ibíd.*, pp. 52-53.

³⁴ *Ibíd.*, p. 46.

³⁵ *Ibíd.*, p. 253.

³⁶ *Ibíd.*, p. 72.

³⁷ *Ibíd.*, p. 262.

³⁸ KEENER, Craig S. «Comentario del contexto cultural de la Biblia». *Nuevo Testamento*. El Paso, TX: Mundo Hispano, 2003, p. 547.

y servirle de ayuda en el ámbito doméstico. Para una familia feliz y bien gobernada, la administración doméstica funciona como una monarquía donde *un solo individuo tiene autoridad*³⁹ suprema sobre todo y todos. El hombre debe *gobernar a la mujer políticamente [...] La superioridad del varón frente a la hembra mantiene siempre este carácter*⁴⁰.

Como gran parte de las actividades sociales se realizaban en la parte delantera del espacio doméstico, *la casa de la elite griega mantenía a las mujeres apartadas en la parte trasera de la casa*⁴¹. En realidad, hasta que la esposa no diese a luz a su primer hijo, no podía ser considerada parte de la familia de su esposo. Al hablar de amistades desiguales, Aristóteles sostiene que: *Existe otra clase de amistad fundada en la superioridad, como [...] la del hombre hacía la mujer*⁴².

c. La actitud subordinada, virtud de la mujer. Aristóteles afirma que no es lo mismo *la prudencia propia del hombre que la de la mujer*⁴³, ni el valor, pues parecería cobarde un hombre, si tan valiente fuera como una mujer valiente, y una mujer parecería habladora, si tan discreta fuera como el hombre de bien⁴⁴. Por tener una condición intelectual inferior, el guardar silencio era una virtud de una buena esposa. Aristóteles afirma que *lo que el poeta ha dicho sobre la mujer podría aplicarse a todas: «A una mujer le*

³⁹ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, p. 149.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 68.

⁴¹ OSIEK, Carolyn; Margaret MACDONALD y Janet TULLOCH. *Op. cit.*, p. 18.

⁴² ARISTÓTELES. *Ética*. Barcelona: RBA Coleccionables, 2007, pp. 173-174.

⁴³ ARISTÓTELES. *Política*. p. 70.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 125.

*sirve de joya el silencio». Pero eso no va con el hombre*⁴⁵. Su argumentación se basa en la supuesta incapacidad natural de la mujer. Ella tiene menos vigor mental y es más débil intelectualmente que el varón. Las mujeres ocupan el mismo rango que los esclavos en el orden jerárquico; son incapaces de gobernar⁴⁶ porque *carecen del elemento gobernante por naturaleza*⁴⁷.

3. La inferioridad biológica de la mujer en la filosofía de Aristóteles. En su filosofía natural *De animalium generatione*, Aristóteles afirma que la mujer es un ser defectuoso, física y moralmente inferior al hombre. Para la configuración de un nuevo ser viviente, la mujer contribuye, igual que en el caso de los animales, sólo con lo que es inferior por naturaleza, es decir, con la materia, porque *la secreción de la hembra contiene solo materia*, mientras que el hombre provee el semen, que contiene un principio activo, noble, creador, que imparte vida, superior a la materia. En la perspectiva aristotélica la mujer es un ser mutilado (castrado) puesto que sus características biológicas son parecidas a los eunucos, quienes, aunque mutilados en una sola parte, se apartan mucho de su aspecto original y se aproximan estrechamente a la forma femenina. El hombre tiene primacía biológica; la mujer es un mero cuerpo sin alma, una versión incompleta del varón⁴⁸.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 70-71.

⁴⁶ *La licencia de las mujeres es contraria tanto a los propósitos del régimen como a la felicidad de la ciudad [...] viven sin ningún freno [...] fueron de lo más dañino las mujeres [...] Lo demostraron durante la invasión de los tebanos: no fueron útiles para nada, como en las demás ciudades, y causaron más confusión que los enemigos (Ibíd., pp. 100-101).*

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 47.

⁴⁸ ARISTÓTELES. *De animalium generatione*. Book IV 1,2. [en línea]. Disponible en: http://en.wikisource.org/wiki/On_the_Generation_of_Animals/Book_IV [Consulta: 17 marzo 2015].

4. La condición de la mujer en la cultura greco-romana. La estructura social del mundo romano se basaba en gran medida en las relaciones desiguales heredadas del pensamiento griego. Césares y emperadores consolidaron un sistema jerárquico de poder en el cual supieron presentarse en el papel de *Pater patriae*. El culto al emperador honraba lo «divino» que había en el hombre. Eso «divino» era el poder y la grandeza de un hombre favorecido con excepcionales cualidades personales⁴⁹. De esta visión sobre el origen celeste y la superioridad del poder masculino derivan las leyes imperiales que fueron promulgadas con el fin de regularizar las relaciones hombre-mujer, percibidas como un reflejo del orden celeste; una jerarquía cósmica situada en los dos puntos extremos: masculinidad/feminidad como una correlación superior/inferior, correspondiente a las funciones sexuales de penetrante/penetrado.

Ser hombre era el valor supremo porque la razón era un atributo exclusivamente masculino que incluía la capacidad de ejercer dominio sobre la esposa, sus actividades y su sexualidad.

Ser mujer suponía estar siempre bajo alguna forma de control masculino ya que la feminidad personificaba las polaridades negativas (los puntos débiles) de la estructura social. Ser *buena esposa* significaba ser obediente y sumisa, salir de casa únicamente con el permiso de su esposo. Debido a su falta de juicio (siendo ella menos racional y más emocional), se deduce

⁴⁹ GUEVARA, Hernando. *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 1985, p. 233.

que la mujer es más propensa a la mentira, al engaño, a la falsedad⁵⁰ y al vicio.

Cicerón (106 - 43 a.C.) decía: Los muchos apetitos de los hombres los llevan a un pecado, pero el único apetito de las mujeres las conduce a todos los pecados⁵¹. En sus Tragedias, Séneca afirma que: Si una mujer piensa a solas, piensa el mal⁵².

La condición de la mujer aristocrática. Aunque no era infrecuente que algunas mujeres de suficiente rango social tuviesen *libertad y poder con respecto a las actividades económicas y sociales*⁵³ (siempre con injerencias masculinas), pocas mujeres no pertenecientes a las elites gozaban de la condición legal *sui iuris*, es decir, que no estaban bajo la *potestas* de un hombre. Excluidas de las estructuras de jefatura, *las mujeres no podían votar ni ocupar cargos electivos*⁵⁴ ya que la mujer pertenecía al grupo de individuos (esclavos, niños) que social e intelectualmente eran tenidos como inferiores.

La condición de la mujer en el ámbito doméstico. En la unidad doméstica romana la cabeza masculina del hogar, el *Páter familias*⁵⁵, ejercía su autoridad *sobre la esposa, hijos y esclavos - todas*

⁵⁰ NEUFELD, Dietmar y Richard DEMARIS E. *Understanding the social world of the New Testament*. New York: Routledge, 2010, pp. 45-48.

⁵¹ KRAMER, Heinrich y Jacobus SPRENGER. *Malleus Maleficarum: El martillo de los brujos*. p. 49. [en línea]. Ediciones Orión, 1975, Disponible en: <http://www.malleusmaleficarum.org/> [Consulta: 3 diciembre 2014].

⁵² KRAMER, Heinrich y Jacobus SPRENGER. *Malleus Maleficarum: El martillo de los brujos. El libro infame de la Inquisición*. Barcelona: Círculo Latino, 2005, p. 116.

⁵³ OSIEK, Carolyn; Margaret MACDONALD y Janet TULLOCH. *Op. cit.*, p. 291.

⁵⁴ *Ídem*.

⁵⁵ *Cabeza, jefe, padre de familia* - término social y legal; expresión de la ideología clásica de la casa subordinada y completamente obediente a su *cabeza*: el esposo-padre-dueño. El *Páter familias* ejercía potestad sobre la familia; la esposa estaba sujeta a su voluntad.

*las personas y las cosas bajo su autoridad legal (patria potestas)*⁵⁶. La mujer dependía completamente del *Páter familias*. El marido, al casarse, *adquiría autoridad sobre la esposa*⁵⁷ y se convertía en su dueño absoluto (la mujer era poco más que una posesión) y tenía atribuida la plena capacidad jurídica⁵⁸ para obrar según su voluntad⁵⁹. La ley romana permitía que el adulterio del varón fuese legalmente neutro, mientras que para la esposa, el adulterio conllevaba condena legal, desaprobación social y justificaba el divorcio. La mujer se encontraba en indefensión legal ante el abuso de autoridad de su esposo.

La condición de la mujer esclava. Las mujeres más indefensas dentro de este sistema eran las esclavas, la clase social inferior. La perspectiva aristotélica coloca a la mujer esclava en el extremo inferior de la pirámide de la dominación: *Pero la esclava lo es doblemente, ya que posee un cuerpo que ha de ser vencido y dominado, por hembra, en el sexo, y por esclava, en la clase social*⁶⁰. Con una lógica coherente con aquella cultura jerárquica se argumentaba que:

...una esclava no es una mujer (gynē, mulier), de modo que no se le pueden atribuir rasgos femeninos, ni las expectativas sociales de una mujer dentro de su cultura, ni tampoco puede

⁵⁶ NEUFELD, Dietmar y Richard DEMARIS E. *Op. cit.*, p. 30.

⁵⁷ FLÓREZ, Gonzalo. *Matrimonio y Familia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 36.

⁵⁸ Era un poder superior a cualquier injerencia del Estado (MARIAN, Luis. *Mujeres sometidas*. [en línea]. Disponible en: http://protestantedigital.com/magacin/11772/Mujeres_sometidas [Consulta: 12 enero 2017]).

⁵⁹ Castigar a la esposa hasta con la muerte por beber vino era un derecho del marido cuyo honor se consideraba mancillado (*Ibid.*).

⁶⁰ OSIEK, Carolyn; Margaret MACDONALD y Janet TULLOCH. *Op. cit.*, p. 145.

*reclamar los privilegios de rango inherentes a la [...] condición de mujer*⁶¹.

Considerada inexistente como persona, la mujer esclava se situaba fuera del sistema de honor⁶². Puesto que la sociedad romana contaba con torturadores (*tortores*) profesionales (cf. Mt.18:34), a las mujeres esclavas se les podía aplicar toda clase de castigos corporales (torturas, palizas, flagelación): *Plinio el Joven hizo torturar a dos esclavas (ancillae), que ostentaban el título de ´ministrae` en la iglesia a la que pertenecían*⁶³. La disponibilidad sexual de la mujer esclava se daba completamente por su puesta; para un amo no era nada vergonzoso tener relaciones sexuales con su esclava.

Estas perspectivas estereotipadas de sometimiento social, psicológico y ontológico de la mujer al varón, así como los principios filosóficos discriminatorios imperantes en el periodo helenístico, permanecerán como una constante en la tradición cristiana posterior y como fundamento para justificar la subordinación y la exclusión de la mujer en numerosos ámbitos (intelectual, social, eclesial, etc.) de la sociedad de la Edad Media.

1.2. En el judaísmo antiguo

En la historia del pensamiento del pueblo hebreo a partir de la diáspora la noción del matrimonio pasa por variadas cir-

⁶¹ *Ibíd.*, p. 144.

⁶² No se le podía atribuir honor (*dignitas*) alguno que salvaguardar debido a que por naturaleza no lo tenía.

⁶³ *Ibíd.*, p. 153.

cunstancias y vicisitudes. Al poner nuestra atención en el ámbito de la familia, encontramos una serie de presupuestos culturales similares a los de otros pueblos. *Aunque la mujer, como persona humana e imagen de Dios, es igual al varón, sin embargo, en cuanto perteneciente al pueblo elegido, no es igual y es marginada*⁶⁴. En las relaciones entre el marido y la mujer, ésta ostentaba un rango limitado impuesto por los condicionamientos sociales y religiosos.

En el mundo antiguo, esta situación tenía connotaciones universales. *El cabeza de la familia era en el reconocimiento jurídico de la mayoría de los pueblos, el marido*⁶⁵. Legalmente, la mujer judía estaba bajo la tutela y el control masculino. La mujer, igual que el esclavo no judío y el niño menor, tenía sobre ella a un hombre como dueño, que le daba existencia legal:

*El estatuto social de la mujer dependía en gran medida del hombre. Una mujer no podía tomar ciertas iniciativas personales sin el consentimiento del marido (si estaba casada) o del padre (si era soltera), entre las que se contaban: pedir el divorcio, hacer un voto o tomar una decisión que comprometiera su vida religiosa (Números 30:4-16). Las mujeres y las hijas son mencionadas en las listas de los bienes del marido, junto con las casas, las tierras, los siervos, etcétera. Las hijas podían ser vendidas como esclavas en algunas circunstancias (Éxodo 21:7-11)*⁶⁶.

Recorriendo la literatura rabínica sobre algunos aspectos antropológicos, sociales y culturales que resultan básicos para

⁶⁴ CARMONA, Antonio Rodríguez. *La religión judía. Historia y Teología*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001, p. 573.

⁶⁵ FLÓREZ, Gonzalo. *Op. cit.*, p. 38.

⁶⁶ BADENAS, Roberto. *Encuentros*. 3.^a ed. Madrid: Safeliz, 1993, p. 57.

el conocimiento de la situación de la mujer en el ámbito doméstico judío, destacamos dos elementos condicionantes:

1. *La influencia de la cultura imperante griega en la configuración de la perspectiva androcéntrica judía.* Al igual que en las demás civilizaciones del entorno mediterráneo, la sociedad judía, tanto en la diáspora como en Palestina⁶⁷, quedó marcada por los aires ilustrados de la cultura y la filosofía helenística⁶⁸. La teología judía helenística dejará de lado su antigua concepción monista del ser humano y admitirá un nuevo dualismo antropológico heredado directamente de la tradición órfica a través de la filosofía platónica popularizada⁶⁹.

Según la tesis del dualismo antropológico griego, el ser humano se compone de dos entidades distintas, separables y antagonicas: el alma/espíritu que es superior (representa al hombre) y la materia que es inferior (representa a la mujer). El papel de la mujer, de acuerdo con su distinción sexual y respondiendo a su supuesta condición natural, estaba completamente bajo la autoridad masculina.

2. *Una exégesis deficiente.* Por otro lado, lo que contribuyó enormemente en la configuración de una perspectiva androcéntrica en el pensamiento del judaísmo rabínico fueron las coordenadas interpretativas de una exégesis fundamentada en presupuestos masculinos jerárquicos. El sistema patriarcal⁷⁰,

⁶⁷ BRIGHT, John. *La historia de Israel*. 2.^a ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970, p. 442.

⁶⁸ BROWN, Raymond E.; Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY. *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*. Tomo V. Madrid: Cristiandad, 1972, p. 499.

⁶⁹ PIÑERO, Antonio. «*Biblia y helenismo*». *El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro, 2006, p. 141.

⁷⁰ Gobierno absoluto de los hombres. Sin embargo, *patriarcado* significa mucho más que dominación masculina. Es como una pirámide social jerárquica en la que la mujer libre se encuentra a un nivel social inferior respecto al hombre.

androcéntrico, configuraba el marco del matrimonio y de la familia hebrea. En las costumbres judías se observa, como en otras, un *fuerte desequilibrio entre la condición social del hombre y la de la mujer* que afecta a la realidad del matrimonio.

La mujer hebrea, desde el punto de vista religioso y social, es tratada como inferior al hombre. *La mujer asume esta realidad de una forma natural, procurando servir al hombre en el cumplimiento de sus funciones*⁷¹. En conocidos escritos rabínicos aparecen frecuentemente comentarios de menosprecio al género femenino. Así el Talmud alude al bajo nivel intelectual y social de las hijas y de las mujeres de los *'am ha-aretz*⁷²:

*Nuestros Rabinos enseñaron: Permite siempre que un hombre [...] se case con la hija de un erudito [...] Pero que no se case con la hija de un Am-ha-aretz; esto puede ser comparado con [el injerto de] las uvas de una parra con bayas de un arbusto espinoso, [que es] una cosa repugnante <b.Pes.49b> e inadmisibles [...], son detestables y sus esposas son alimañas, y de sus hijas se dijo, Maldito el que se ayuntare con cualquier bestia. [Deut. 27:21]*⁷³.

La situación de la mujer en el ámbito público. El judaísmo normativo del tiempo de Jesús tenía en poca consideración a la mujer manteniéndola lo más posible alejada del mundo exterior⁷⁴ y

⁷¹ FLÓREZ, Gonzalo. *Op. cit.*, p. 42.

⁷² Campesinos ignorantes de la *Torá* en el sentido talmúdico (VERMES, Geza. *Jesús el judío*. 2.ª ed. Barcelona: Muchnik Editores, 1979, p. 59).

⁷³ HALAKHAH. [en línea]. <http://instonebrewer.com/RabbinicTraditions>. <b.Pes.49a-50a> [Consulta: 22 octubre 2014].

⁷⁴ Filón de Alejandría (25 a.C. - 50 d.C.), en su obra *De specialibus legibus* III, § 169, describe la vida retirada de las mujeres: *Mercados, consejos, tribunales, procesiones festivas, reuniones de grandes multitudes de hombres, en una palabra: toda la vida pública, con sus discusiones y sus negocios, tanto en la paz como en la guerra, está hecha para los hombres. A las mujeres les conviene quedarse en casa y vivir retiradas. Las jóvenes deben estarse en los aposentos retirados, poniéndose*

sometida a la potestad del padre o del esposo. En las fuentes literarias rabínicas aparecen evidencias sobre la clase de relaciones que existían entre el marido y la mujer en el ámbito público. A pesar de que en otros ambientes populares a la mujer de rango elevado no se le exigía llevar una vida tan retirada, el judaísmo ortodoxo del tiempo de Jesús prohibía la participación de la mujer *en la vida pública*⁷⁵.

Al salir de casa, tenían que llevar la cabeza cubierta⁷⁶ y caminar varios pasos detrás de los hombres tratando *de pasar inadvertidas*⁷⁷. Su influencia se limita principalmente al ámbito doméstico⁷⁸ con sus actividades habituales⁷⁹. Las reglas de la buena educación prohibían encontrarse a solas con una mujer: *Todo aquel que por profesión ha de estar con mujeres no ha de quedar a solas con ellas*⁸⁰.

como límite la puerta de comunicación (con los aposentos de los hombres), y las mujeres casadas, la puerta del patio como límite - [en línea]. Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/> [Consulta: 17 marzo 2015].

⁷⁵ JEREMIAS, Joachim. «Jerusalén en tiempos de Jesús». *Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*. 2.ª ed. Madrid: Cristiandad, 1980, p. 371.

⁷⁶ Si no llevaba el símbolo de la autoridad masculina sobre su cabeza, ofendía hasta tal punto las buenas costumbres que su marido tenía el derecho de despedirla (había incluso mujeres tan estrictas que tampoco se descubrían en casa).

⁷⁷ SHANNON, Ethridge. *La batalla de cada mujer*. Miami, FL: Unilit, 2004, pp. 44-45.

⁷⁸ Por ser consideradas mentirosas (Gn.18:15), no tenían derecho a prestar testimonio o si lo tenían que hacer, para igualar un testimonio de un hombre, tenían que testificar dos mujeres.

⁷⁹ En una procesión funeraria los varones, por no sentirse culpables de la muerte, caminaban detrás del féretro, mientras *las mujeres marchaban delante del féretro. Se suponía que eran causantes del pecado, por lo tanto, iban adelante asumiendo la culpa* (NÚÑEZ, Miguel Ángel. *La actitud de Jesús hacia la mujer*. [en línea]. Disponible en: http://dialogue.adventist.org/articles/19_2_nunez_s.htm [Consulta: 15 febrero 2015]).

⁸⁰ Mishná, *Qiddushin* 4,12.14; Jn.4:27.

La situación de la mujer en el ámbito doméstico - correspondía a esta exclusión de la vida pública:

a) La hija. El nacimiento de un hijo era motivo de alegría, y el de una niña se veía acompañado de la indiferencia, e incluso de la tristeza. Los escritos rabínicos llegaban a proclamar: ¡Desdichado de aquel cuyos hijos son niñas! Estas debían ceder siempre los primeros puestos, o el paso por las puertas, a los muchachos⁸¹. La normativa siguiente muestra la estricta costumbre que se observaba en las casas de los notables: la joven de una familia de notables de Jerusalén que observase estrictamente la Ley tenía la costumbre, antes de su matrimonio, de permanecer lo más posible en casa⁸².

La patria potestas sobre una hija se mantenía hasta que estuviese prometida. El padre tiene derecho sobre la hija⁸³, y por eso la representaba en todos los asuntos legales y hasta los doce años incluso la podía vender como esclava. Aceptar o rechazar una petición de matrimonio, era decisión exclusivamente del padre o del tutor⁸⁴. Ella no tenía derecho a rechazar un matrimonio decidido por su padre. Ella permanecerá siempre bajo la autoridad paterna hasta que no pase, con las nupcias, a la dependencia del marido. Si el padre la entrega a los enviados del marido, ella pasa a depender de la autoridad del marido⁸⁵. Respecto a la herencia, las hijas no tenían los mismos derechos que los hijos: Este

⁸¹ HERCA, Jan. *Situación de la mujer judía en tiempos de Jesús*. [en línea]. [https:// buscandojesus.files.wordpress.com/2012/07/mujer.pdf](https://buscandojesus.files.wordpress.com/2012/07/mujer.pdf) [Consulta: 17 marzo 2015].

⁸² JEREMIAS, Joachim. *Op cit.*, p. 373.

⁸³ Mishná, *Ketubbot* 4,4.

⁸⁴ Mishná, *Qiddushin* 2.

⁸⁵ Mishná, *Ketubbot* 4,5.

*es el orden de la herencia: [...] [Números 27:8] El hijo precede a la hija y todos los descendientes del hijo preceden a la hija*⁸⁶.

b) *La esposa.* La Mishná (siglo II d.C.) refuerza el modelo tradicional del dominio del hombre sobre la mujer. En *las leyes de la Mishná, la mujer fue considerada algo anómalo, lo normal era el varón*⁸⁷. Al casarse, el marido adquiere *el derecho sobre la mujer*⁸⁸, en una relación hombre-mujer totalmente asimétrica:

*El éxito del matrimonio y de la familia se hace depender principalmente de la mujer, sobre quien recaen en primer lugar las culpas del fracaso matrimonial. La superior consideración del varón respecto a la mujer en la antigua sociedad hebrea determina en la práctica una inferioridad social y jurídica de la mujer, que se encuentra indefensa*⁸⁹.

Las mujeres hebreas eran relegadas a la periferia en lo que tenía que ver con las decisiones importantes: *¿Qué diferencia hay entre un hombre y una mujer? [...] El hombre puede vender a su hija, la mujer no. El hombre puede casar a su hija, la mujer no*⁹⁰. Como deber religioso, la esposa estaba obligada a obedecer a su dueño y marido. Jurídicamente, la esposa se distinguía de una esclava porque conservaba el derecho de poseer los bienes (no de disponer de ellos) que había traído de su casa como bienes extra-dotales. Incluso, *las cosas que la esposa encuentra y el fruto del trabajo de sus manos pertenecen al marido. De su herencia tiene el usufructo el marido mientras ella viva*⁹¹.

⁸⁶ Mishná, *Babá Batrá* 8,2.

⁸⁷ CARMONA, Antonio Rodríguez. *Op. cit.*, pp. 573-574.

⁸⁸ Mishná, *Ketubbot* 8,1.

⁸⁹ FLÓREZ, Gonzalo. *Op. cit.*, pp. 98-99.

⁹⁰ Mishná, *Sotá* 3,8.

⁹¹ Mishná, *Ketubbot* 6,1.

En las siguientes normativas rabínicas se expresa la función de sirvienta en la que se encontraba la mujer frente a su marido:

Estos son los trabajos que ha de realizar la mujer para su marido: moler el grano, cocer el pan, lavar, cocinar, amamantar al hijo, prepararle la cama, trabajar la lana [...] R. Eliezer dice: incluso aunque le traiga cien esclavas puede obligarla a trabajar la lana, ya que la ociosidad lleva al vicio⁹².

Además, era obligación de la esposa lavarle al marido la cara, las manos y los pies. El esposo tenía el derecho de despedir a su mujer por cosas insignificantes⁹³ o invalidar un casamiento por haber descubierto defectos físicos⁹⁴. Para la formalización legal de un matrimonio, la mujer se *adquiere con dinero*, proceso definido en los mismos términos que el de la adquisición de un *esclavo hebreo, esclavo cananeo o los bienes*⁹⁵. Un hombre se podía casar incluso con cuatro mujeres⁹⁶.

La joven pasaba del poder del padre al de su marido quien disponía del derecho de castigarla sobre cuestiones conyugales: *Si la esposa se opone (a la relación marital), se le ha de disminuir*

⁹² Mishná, *Ketubbot* 5,5.

⁹³ *Estas son las mujeres que han de ser despedidas sin entregarle la dote: aquella que quebranta [...] la ley judía. [...] ¿Cuál es la ley judía? Si sale con el pelo suelto, o si teje en la plaza, o si habla con cualquier hombre [...] R. Tarfón dice: también una chillona. ¿Quién es la mujer chillona? Aquella que, cuando habla en casa, la oyen los vecinos (Mishná, Ketubbot 7,6).*

⁹⁴ *Si un hombre se casa con una mujer con la condición de que no tenga ningún defecto físico y resulta después que lo tiene, el casamiento es nulo. Si se ha casado con ella sin haberle puesto condición alguna y resulta después que tenía defectos físicos, la puede despedir sin darle dote. Todos aquellos defectos corporales que hacen a uno inepto para el sacerdocio [Lev.21:17] hacen también ineptas a las mujeres (Mishná, Ketubbot 7,7).*

⁹⁵ Mishná, *Qiddushin* 1,1.2.3.5.

⁹⁶ Mishná, *Ketubbot* 10.

*la dote a razón de siete denarios por semana*⁹⁷. La mujer en este punto era igual a un esclavo. En casa, la mujer no era contada en el número de las personas invitadas a pronunciar la bendición después de la comida: *A las mujeres, esclavos y menores no se les hace la invitación*⁹⁸.

En una operación de salvamento o cuestión de honor, la vida de una mujer tiene valor secundario: *El hombre precede a la mujer respecto a la vida [...] cuando ambos están expuestos al deshonor, el hombre precede a la mujer*⁹⁹.

La actitud hacia la condición intelectual de la mujer judía. Las normativas rabínicas no tenían en cuenta los eventuales intereses intelectuales del género femenino. De hecho, la enseñanza pública estaba prohibida a las mujeres. Las escuelas eran exclusivamente para los muchachos y no para las jóvenes. La ampliamente difundida posición rabínica mantenía que *una mujer no podía ser maestra de niños*¹⁰⁰. La educación de una niña se limitaba a unos pocos elementos domésticos transmitidos generalmente por la madre. *R. Eliezer enseña: todo el que instruye a su hija en la Torá es como el que instruyera en cosas frívolas*¹⁰¹.

Respecto a las profesiones: *R. Yehudá enseña: [...] Nadie debe enseñar a su hijo profesiones que se desarrollan entre mujeres. R. Meir enseña: cada cual enseñará siempre a su hijo profesiones decentes*¹⁰². Al Rabí Eliezer se le atribuye la frase

⁹⁷ Mishná, *Ketubbot* 5,7.

⁹⁸ Mishná, *Berajot* 7,2.

⁹⁹ Mishná, *Horayot* 3,7.

¹⁰⁰ Mishná, *Qiddushin* 4,13.

¹⁰¹ Mishná, *Sotá* 3,4.

¹⁰² Mishná, *Qiddushin* 4,14.

siguiente en el Talmud de Jerusalén [Sota 20a]: «Más vale quemar las palabras de la Torá antes que confiarlas a una mujer»¹⁰³.

La condición intelectual de la mujer es considerada tan inferior que no es apta una mujer¹⁰⁴ para testimoniar. En fin, la mujer no es sujeto, es objeto de deseo, de naturaleza servidora. *La situación de la mujer en el ámbito religioso.* Desde el punto de vista religioso también la mujer se encontraba en inferioridad ante el hombre. No se la excluían de los beneficios de la religión pero no se le permitían desarrollar y manifestar su potencial. Las enseñanzas rabínicas alimentaban la actitud reinante de exclusión y marginalización hacia las mujeres tal como se refleja en la siguiente fórmula que se repite sin cesar en la tradición rabínica: *Mujeres, esclavos (paganos) y niños (menores)*¹⁰⁵.

En el servicio litúrgico ocupaban un lugar reservado para las mujeres¹⁰⁶ que era un nivel más bajo que el de los israelitas y un poco más elevado que el de los gentiles: se situaban en la zona más alejada del altar y no podían ejercer en el culto. Igualmente, en las sinagogas hay un lugar reservado para ellas, separadas de los varones¹⁰⁷ y se limitaban solamente a escuchar. La imposición de las manos sobre la cabeza de los

¹⁰³ GENDRA, Jordi. *Judaísmo progresista - IV Hombres y Mujeres: igualdad de derechos y deberes.* [en línea]. Disponible en: <http://jinuj.net/articulos/655/judaismoprogresista4.html> [Consulta: 01 abril 2015].

¹⁰⁴ Mishná, *Rosh ha-shaná* 1,8.

¹⁰⁵ Mishná, *Berajot* 3,3; *Sukká* 2,8; *Babá Mesjá* 1,5.

¹⁰⁶ MOOREH, David L. *Mujeres en ministerio.* [en línea]. Disponible en: <http://www.centraldesermones.com> [Consulta: 18 febrero 2015].

¹⁰⁷ CARMONA, Antonio Rodríguez. *Op. cit.*, p. 573.

animales en determinados sacrificios o la aspersión/recogida de la sangre se realizaba por los hombres y no por las mujeres¹⁰⁸. El rabino Judá instruía a agradecer a Dios en el culto matutino, el no haber sido creado ni pagano, ni mujer ni esclavo¹⁰⁹.

Al contemplar la posición cultural de la mujer en las enseñanzas rabínicas y en la sociedad judía encontramos una situación de clara infravaloración y hasta de despreció: cien mujeres no son mejores que dos hombres¹¹⁰. En el ámbito la subordinación de la esposa respondía a razones religiosas tradicionales de modo que el ideal divino con respecto a la mujer se vio desdibujado por los condicionamientos sociales. Y esta situación se siguió prolongando en la historia del cristianismo.

1.3. En la historia del cristianismo

La expansión del cristianismo por el mundo mediterráneo no rompió la continuidad de la tradición griega en la filosofía cristiana: *Platón, Aristóteles [...] continuaron ejerciendo su poder sobre los escolásticos de la Edad Media*¹¹¹. La filosofía helenística respecto a la condición de la mujer ejerció un influjo sobre el pensamiento cristiano que todavía perdura en muchos ámbitos socioculturales actuales. En esta sección nos interesa detec-

¹⁰⁸ Mishná, *Qiddushin* 1,8.

¹⁰⁹ CARMONA, Antonio Rodríguez. *Op. cit.*, p. 574.

¹¹⁰ BABYLONIAN TALMUD. *Berakoth 45b*. [en línea]. Disponible en: http://www.come-and-hear.com/berakoth/berakoth_45.html#chapter_vii [Consulta: 17 febrero 2015].

¹¹¹ GUTHRIE, W.K.C. *Op. cit.*, p. 35.

tar algunas trayectorias ideológicas persistentes en la literatura paleocristiana y de la Edad Media con respecto a la relación hombre-mujer.

A) Perspectivas paleocristianas sobre la condición de la mujer

En este apartado analizaremos algunas perspectivas tradicionales que promueven e implementan los presupuestos jerárquicos y androcéntricos para la relación matrimonial:

1. *La mujer en la perspectiva del gnosticismo* es considerada por su naturaleza, un ser inferior. *Elena*, la compañera de *Simón el Mago*, fue calificada de *la más decadente encarnación del «Pensamiento» de Dios*¹¹². El *Evangelio apócrifo-gnóstico de Tomás* (ca. 50-150 d.C.) resalta la distinción entre la mujer y el varón en el sentido de que solo siendo hombre, al tener capacidad de discernir y alcanzar el conocimiento, *se entrará en el Reino de los Cielos*. Para que una mujer logre el triunfo sobre las tentaciones, ser fiel al Evangelio y, finalmente, entrar en el reino de los cielos, tendría que convertirse en un *vir perfectus*, una mujer con una mentalidad completamente masculinizada:

«114. *Simón Pedro les dijo: «¡Qué se aleje Mariam de nosotros!, pues las mujeres no son dignas de la vida». Dijo Jesús: «Mira, yo me encargaré de hacerla macho, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, idéntico a vosotros los hombres: pues toda mujer que se haga varón, entrará en el reino del cielo»*¹¹³.

¹¹² ELIADE, Mircea. *Istoria credințelor*. p. 448.

¹¹³ KLEIN, Fernando. *Los Evangelios Gnósticos*. Córdoba: Almuzara, 2008, p. 52.

2. *El encratismo*¹¹⁴. Basado en textos apócrifos y en la ideología gnóstica, es una tendencia rigorista que alegando la maldad intrínseca del matrimonio, impone las virtudes de la virginidad considerando a la mujer como *hechura del demonio*, y condena el matrimonio argumentando que la unión entre el hombre y la mujer es *apetito animal, una obra doblemente diabólica*¹¹⁵.

3. *Interpretaciones patrísticas sobre el valor de la mujer*. Hay una larga tradición androcéntrica repleta de argumentos extraídos del judaísmo helenístico, y de la influencia de la filosofía de Platón que habría de ejercer un enorme impacto en el sistema filosófico patrístico. La antropología filosófica de Aristóteles condiciona la labor exegética y la perspectiva teológica de la escolástica. En general, la patrística interpretó las Escrituras basada en supuestos de la filosofía griega.

Muchos teólogos de esta época comparten perspectivas estereotipadas que hacen de la mujer una figura inferior. Todos suelen tener una misma concepción preestablecida: parten del modelo social hegemónico de la familia patriarcal cuya cabeza es el varón. Para poder construir su identidad como hombre, el varón creía que debía diferenciarse de la mujer (por la razón o la fuerza), y dominarla.

En la teología patrística se encuentran numerosas referencias a la cultura androcéntrica y misógina dominante durante siglos en el pensamiento occidental. Nuestra intención en esta sección es identificar cómo piensan algunos de los Padres más

¹¹⁴ Término derivado del griego que significa: *continente, moderado* - doctrina de los llamados *Castos*, surge en el siglo II d.C. (aunque sus orígenes pueden remontarse al periodo apostólico) y se prolonga hasta el siglo IV d.C.

¹¹⁵ GÓMEZ, Álvarez Jesús. *Historia de la Iglesia. I Edad Antigua*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 355.

representativos de la iglesia, que defienden la diferencia ontológica entre hombre y mujer.

a) *Tertuliano* (ca. 160-220). Considera que la mujer es la culpable de haber destruido la imagen de Dios en el hombre; es la introductora del mal en el mundo, la *f fuente del pecado* y representa siempre una amenaza y un peligro para el hombre. Por eso precisamente, afirmaba que no estaba permitido que una mujer hablara en la iglesia, enseñara o reclamase *para sí una participación en alguna función masculina*¹¹⁶.

b) *Orígenes* (182-254). La teoría general de este teólogo, que recoge la herencia ideológica de su maestro Clemente de Alejandría, uno de los más influyentes de toda la iglesia oriental¹¹⁷, era que el matrimonio proporciona *los cuerpos en que aprisionar las almas*¹¹⁸. En efecto, manifestando su desprecio del cuerpo, se mutiló, castrándose él mismo, cuando todavía era joven¹¹⁹. Su línea de pensamiento refleja nociones estereotipadas en cuanto a la capacidad intelectual de la mujer: *no es apropiado, por cierto, que una mujer se vuelva maestra de un hombre*¹²⁰.

c) *La Didascalia Apostolorum*, obra del siglo III d.C. (escrita en siríaco), que trata sobre los deberes de los obispos, registra la siguiente exhortación sobre la sumisión de la mujer:

¹¹⁶ BLAZQUÉZ, José María. «Estructura social del cristianismo primitivo». En: *Cristianismo Primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 112.

¹¹⁷ GÓMEZ, Álvarez Jesús. *Op cit.*, p. 305.

¹¹⁸ KERNS, J. E. *La teología del matrimonio*. Madrid: Euramérica, 1968, p. 61.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹²⁰ ORÍGENES, *Homilías sobre Isaías*. Homilía VI.3. (Ciudad Nueva, Madrid, 2012), pp. 97-115. [en línea]. Disponible en: <http://www.clerus.org/clerus/dati/2012-07/31-13/OrigenesHomIsaiasVI.html> [Consulta: 20 noviembre 2014].

...[que] ellas sean decentes y tranquilas y no se peleen con sus maridos. Por otra parte, que la mujer sea sumisa a su marido, porque la cabeza de la mujer es el hombre [...] Oh, ¡mujer! teme a tu marido, y reveréncielo [...] está lista para su servicio¹²¹.

La mujer es considerada incapaz de ser portadora del evangelio; si los gentiles oyen hablar sobre la pasión de Cristo por medio una mujer [...] van a burlarse y mofarse, en lugar de aplaudir la palabra de la doctrina; y ella incurrirá en un pesado juicio por el pecado siendo incapaz de hacer aportaciones intelectuales. No es ni justo ni necesario, por tanto, que las mujeres sean maestras. Por eso, una mujer debería avergonzarse por su deseo de ser más sabia y conocer mejor, no solamente más que los hombres, sino incluso más que los presbíteros y los obispos¹²².

Las viudas son comparadas con el altar de Dios; tal como el altar permanece en el mismo lugar, ¡ellas también deben permanecer en su condición fijada por orden divino en la creación!¹²³

d) *San Juan Crisóstomo (347-407 d.C.)*. Asocia el matrimonio y la unión sexual con el pecado: *El matrimonio se debe al pecado original*¹²⁴. En su opinión, el varón, antes de la caída, era una especie de ángel. La unión sexual con la mujer lo privó de esa dignidad angélica. Por eso no había matrimonio antes de la caída y no existirá en el cielo.

¹²¹ *The Didascalia Apostolorum*. capítulos 3 y 15. [en línea]. Disponible en: <http://www.earlychristianwritings.com/text/didascalia.html> [Consulta: 20 noviembre 2014].

¹²² *Ídem*.

¹²³ *Ídem*.

¹²⁴ KERN, J. E. *Op. cit.*, p. 66.

Al describir a la mujer mala, exclama: ¡O mal peor que todos los males!¹²⁵ Y comentando Mt. 19:10 añade: ¿Qué otra cosa es la mujer si no [...], el mal necesario, la tentación natural, la calamidad deseable, el peligro doméstico, el daño delicioso, el mal de naturaleza?¹²⁶

e) *San Jerónimo (340-420 d.C.)*. Considera que el género femenino está maldito, por ser la mujer la portadora del pecado y de la muerte. Dios sentenció su sexo por ser ella el aguijón y la puerta del demonio. A una mujer soltera le falta *la autoridad del marido, cuya sola sombra es defensa de la esposa*¹²⁷.

f) *San Agustín de Hipona (354-430 d.C.)*¹²⁸. La exégesis de Agustín es decididamente jerárquica, y una de las principales responsables de la deriva androcéntrica sobre el concepto de la mujer que, junto con el dualismo griego, constituyeron el fundamento del modelo teológico de subordinación femenina sacralizado por la tradición. En su interpretación de las Escrituras justifica la subordinación femenina y la superioridad jerárquica de la *cabeza* masculina con los siguientes argumentos:

1) *Jerarquía ontológica*. Agustín legitima la inferioridad de la mujer a partir de su supuesta condición ontológica inferior. Según él, la *Imago Dei* es por naturaleza más definida en el varón. La interpretación agustiniana sostiene que la mujer y el hombre fueron creados ambos a imagen y semejanza de Dios

¹²⁵ KRAMER, Heinrich y Jacobus SPRENGER. *Malleus maleficarum: El martillo de las brujas*. Valladolid: Maxtor, 2010, p. 104.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹²⁷ JERÓNIMO. *Cartas I*. Madrid: La Editorial Católica, 1962, p. 792.

¹²⁸ Muy influido por Ambrosio (340-397 d.C.), Agustín opta por el significado alegórico del texto bíblico. La tradición ambrosiana identifica al varón como el único creado a imagen y semejanza de Dios (solamente la *cabeza*, el varón es *Imago Dei*). La mujer es de naturaleza inferior al varón y fue creada para estar al servicio del hombre y subordinada a él.

pero son iguales solamente respecto al alma. En cuanto a su condición *encarnada*, el varón es superior a la mujer. *La naturaleza superior, la razón, representan lo masculino de cada persona, que es superior y debe gobernar la naturaleza más baja, que es la de los sentidos, que representa lo femenino en cada persona*¹²⁹. Porque la mujer sola por sí misma, no es *imagen de Dios*.

En sus *Confesiones* fusiona la filosofía griega con elementos cristianos y defiende la jerarquía entre los seres y su ordenamiento por grados:

*Y al modo que en el alma racional hay una parte superior que rige y manda, y otra que es inferior y obedece, así para el hombre hicisteis corporalmente la mujer, la cual tuviese sí, en cuanto al alma, igual naturaleza de razón e inteligencia; pero en cuanto al corporal; sexo, de tal suerte se sujetase al sexo masculino, como se sujeta y subordina el apetito sensitivo e inferior parte del alma, a la superior y racional, para tomar de ella el régimen de sus acciones y reglas del bien obrar*¹³⁰.

El privilegio de ser plenamente *persona* ha sido reservado desde la creación al sexo masculino al que se tiene que subordinar el sexo femenino. En la mujer el privilegio de ser imagen de Dios falta: ella es solo naturaleza, organismo, lo que le impide presentarse como persona plena. La mujer fue creada del hombre y es reflejo de su imagen como un apéndice masculino y por lo tanto como un ser inferior: *Ni siquiera a la mujer, [...] la quiso crear como a él [Dios], sino formándola de él [Adán]*¹³¹.

¹²⁹ BØRRESEN, Kari Elisabeth y Adriana VALERIO. *La Biblia y las mujeres: Medioevo y comienzo de la Edad Moderna*. Navarra: Verbo Divino, 2012, p. 51.

¹³⁰ AGUSTÍN. *Confesiones*. Madrid: Biblioteca Universal de Autores Católicos, 1851, p. 133.

¹³¹ AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. libro XII, 21. [en línea]. Disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm> [Consulta: 11 noviembre 2014].

II) *Jerarquía psicológica*. Agustín legitima la subordinación de la mujer a partir de su capacidad intelectual inferior. Lo propio de ella es su capacidad reproductora. *Si Adán hubiese necesitado una ayuda en el sentido de un compañero para una conversación inteligente y para tener compañía, ciertamente Dios le hubiese dado otro hombre; dándole a Eva, su intención era asegurar la continuidad de la especie*¹³². El hombre fue creado para estar en un plano superior, puesto que lo intelectual y lo divino no se podía pensar desde lo femenino.

En consecuencia, la mujer, por su inferioridad intelectual y su carácter frágil, es incapaz de adoptar una decisión ética, moral o espiritual de cierta importancia. Así, al describir la caída de Adán y Eva, Agustín afirma que:

*Aquel ángel soberbio [...] conversó falazmente con la mujer. Como es lógico, comenzó por la parte inferior de la primera pareja a fin de llegar por sus pasos al todo; pensaba que el hombre no creería fácilmente ni podría ser engañado por el error sino cediendo al error ajeno*¹³³.

III) *Jerarquía doméstica*. Agustín legitima la subordinación de la mujer en el matrimonio a partir de su rango inferior otorgado por orden divino en la creación. El esposo como cabeza¹³⁴, hereda la primacía de Adán. La mujer, como ser subordinado, hereda la dependencia de Eva. En efecto, el hombre tiene el derecho y el deber de guarda y propiedad sobre la figura femenina. Además, como veía en la mujer el origen del mal,

¹³² CHADWICK, Henry. *Agustín*. 1ª ed. Madrid: Cristiandad, 2001, p. 147.

¹³³ AGUSTÍN. *Ciudad de Dios*. libro XIV, 11.

¹³⁴ Agustín da un significado teológico al término *cabeza* aquí en el sentido de: autoridad, supremacía, superioridad jerárquica del varón con respecto a la esposa. La mujer nace para obedecer, ser sumisa, necesitada de tutela y control masculino. Sería una anomalía antinatural si la mujer gobernara.

llegó a la conclusión de que el matrimonio iba en detrimento de la vida espiritual. De ahí vendrá más tarde el principio inspirador del celibato eclesiástico.

IV) *Jerarquía social*. Agustín legitima con la noción de subordinación de la mujer su inferioridad social: *el marido y la mujer son desiguales en la vida pública*¹³⁵. La teología de Agustín, refuerza el estado de subordinación de la mujer en todas las dimensiones frente a la *glorificación* de lo masculino en todas las áreas.

V) *Jerarquía biológica*. Agustín justifica la subordinación de la mujer a partir de su naturaleza física inferior y su sexualidad. Demuestra un férreo desprecio hacia el sexo femenino y al matrimonio¹³⁶, convirtiéndose en un ferviente defensor de la virginidad como vocación espiritual. Basado en la concepción dualista griega del ser, el alma (representada por el varón) es la parte principal, capaz de contemplar a Dios, mientras que el cuerpo (representado por la mujer) es la *f fuente del pecado [...] la tarea del alma es dominar el cuerpo y emplearlo como un instrumento*¹³⁷.

La obsesión de Agustín por la represión de la sexualidad provocada por la mujer al cometer el pecado original, le lleva a concluir que el placer sexual es algo obsceno¹³⁸, la mayor expresión de la corrupción humana, el camino irremisible hacia

¹³⁵ CHADWICK, Henry. *Op. cit.*, p. 147.

¹³⁶ *Las bajas pasiones de los miembros desobedientes nacieron del pecado de desobediencia* (AGUSTÍN. *Ciudad de Dios*. libro XIII, 24,7).

¹³⁷ SIERRA, Alejandro Martínez. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p. 94.

¹³⁸ AGUSTÍN. *Ciudad de Dios*. libro XIV, 16.

la muerte, algo vergonzoso¹³⁹, y un castigo por la desobediencia cometida por Eva: *la libido [...] nació después del pecado*¹⁴⁰.

Estas perspectivas configuraron los fundamentos de la presunta ineptitud del género femenino para el desempeño de ciertas funciones *superiores* ejercidas por homólogos masculinos, y constituyeron la base para justificar la subordinación al varón en todos los ámbitos y, consecuentemente, a dar paso a largos siglos de represión femenina.

B) Perspectivas medievales sobre la condición de la mujer

La teología patrística androcéntrica, que configura el filtro interpretativo de la exégesis bíblica medieval, condiciona notablemente la imagen de la mujer y se convirtió, junto con los estereotipos femeninos arraigados en esa época, en todo un referente de autoridad a la hora de determinar los distintos roles de género. Los criterios del dualismo antropológico griego y el concepto de *subordinatio*¹⁴¹ (condición natural de la mujer establecida por orden divino en la creación), configuran la línea del pensamiento teológico del mundo cristiano del periodo medieval.

El sistema de control elaborado por la filosofía escolástica dominante establecía que, para mantener el orden masculino

¹³⁹ AGUSTÍN. *Ciudad de Dios*. libro XIV, 23.

¹⁴⁰ AGUSTÍN. *Ciudad de Dios*. libro XXI.

¹⁴¹ El *subordinacionismo ontológico eterno* (concepto jerárquico filosófico que configura la esencia del Arrianismo) defiende que: a) *con respecto a la Trinidad* - solamente el Padre es Dios plenamente, ser supremo, *la cabeza*; el Hijo y el Espíritu Santo, son menos Dios, la esencia/naturaleza es diferente, ontológicamente están subordinados eternamente (pasado y futuro) al Padre; b) *con respecto al hombre* - si hay una jerarquía, relación asimétrica entre las personas de la Trinidad, entonces la hay entre el hombre y la mujer al ser creados a la semejanza de Dios (GULLEY, Norman R. «*Systematic Theology*». *Creation, Christ, Salvation*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2012, pp. 871).

en la unidad familiar y en la sociedad, se debe mantener el poder masculino. Estar sometida a la cabeza consistía para la mujer en negarse a sí misma y aceptar incondicionalmente el control masculino sobre su persona (incluida su sexualidad); suponía la reducción de su existencia a una vida al lado de un hombre para atender a sus intereses y necesidades. Considerada *un ser sin destino personal [...], no existía por sí misma ni para sí misma, sino por otros y para otros. Las casadas eran de y para sus maridos*¹⁴², consideradas *no más que un sencillo receptáculo pasivo de la cultura androcéntrica dominante*¹⁴³.

La interpretación androcéntrica medieval relaciona al varón con el *sol* (principio luminoso y vital) y a la mujer con la *luna* (astro frío, muerto, nocturno). La mujer introductora del pecado en el mundo, era percibida como un peligro potencial, una constante fuente de riesgo. La inferioridad natural femenina impone un prototipo de mujer sumisa, marginalizada, subordinada, confinada en la esfera de la célula familiar y de la maternidad. Su puesto era el hogar del cual podía salir, pero rodeada de *infinitas cautelas*¹⁴⁴.

Similares perspectivas se consolidan en el periodo medieval y más allá.

a) *Bruno el Cartujo* (ca. 1030-1101). En su interpretación el hombre es la imagen y la gloria de Dios (debe servir a Dios), mientras que la mujer, cuando está sometida a él, es la gloria del varón (debe servir al hombre). Si la cabeza en los seres humanos controla todos los sentidos de una persona, el hombre es

¹⁴² GÓMEZ, Álvarez Jesús. *Historia de la vida religiosa. III. Desde la «Devotio moderna» hasta el Concilio Vaticano II*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990, p. 441.

¹⁴³ BØRRESEN, Kari Elisabeth y Adriana VALERIO. *Op. cit.*, p. 17.

¹⁴⁴ GÓMEZ, Álvarez Jesús. *Op. cit.*, p. 441.

la *razón* y la mujer, la *sensualidad*. Por lo tanto, la mujer debe estar sujeta a su cabeza, el varón, sentir vergüenza por provocar la caída¹⁴⁵.

b) *La Glossa Ordinaria*, una de las más importantes colecciones de textos exegéticos medievales (siglo XII) y muy influida por la teología patristica, argumenta¹⁴⁶ que la cabeza, lo *masculino*, es mucho más importante que los otros miembros del cuerpo porque rige y controla todos los sentidos corporales, las emociones animales, los apetitos más bajos, es decir, lo femenino. El varón es el alma, la *razón*, y la mujer representa la *naturaleza animal* del ser humano.

c) *Hugo de St. Cher*, cardenal y teólogo dominico (ca. 1200-1263) explica que la *razón* humana tiene dos partes: la masculina que es superior (por la cual se contempla a la divinidad), mientras que la femenina, que es inferior, cuida de las cosas terrenales. Por consiguiente, es lógico que él, como parte superior, domine, y que ella, como parte inferior, le obedezca¹⁴⁷.

d) *La mujer en la perspectiva de Tomás de Aquino* (1225-1274). La antropología filosófica griega y los presupuestos de la tradición patristica encuentran su expresión máxima en la teología de Tomás de Aquino, quien todavía va más lejos en la infravaloración jerárquica de la mujer. Recoge la ideología aristotélica de que la mujer es un varón incompleto, deficiente, y que su dignidad es por naturaleza menor que la del varón.

Muy influido por el dualismo antropológico griego, carga sobre la mujer la causa del pecado original, de modo que todas

¹⁴⁵ BØRRESEN, Kari Elisabeth y Adriana VALERIO. *Op. cit.*, p. 52.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 53-58.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 58-60.

las hijas de Eva son lugar de pecado. La imperfección de la mujer afecta sus características biológicas (somáticas) y sexuales y se extiende hacia sus facultades intelectuales y morales. La mujer fue creada segunda; subordinada (*ayuda idónea* significa un rol secundario en la procreación) pero la caída acentuó su subordinación al hombre. En su reparto de atributos naturales, apunta a varias razones para justificar la subordinación de la mujer:

I) *La subordinación ontológica de la mujer.* Con respecto al nivel ontológico del hombre, Tomás tiene como fuente de inspiración la cultura griega. La mujer está, por su naturaleza particular, supeditada al varón: *la mujer es algo imperfecto y ocasional*¹⁴⁸. Fue formada del hombre y es *un varón frustrado porque no está dentro del proyecto de la naturaleza particular*¹⁴⁹. En efecto, el varón tiene primacía ontológica (más plenitud y densidad ontológica que la mujer) por la razón de ser *imagen de Dios*¹⁵⁰, ya que la imagen de Dios se encuentra solamente en él. Por no ser imagen de Dios y por ser la primera en pecar, la mujer pertenece a un grado ontológico inferior, menos noble.

II) *La subordinación biológica de la mujer.* Partiendo de la natural debilidad física de la mujer como de una verdad absoluta e irrefutable, apoyándose en la fuente helenística, y pasando por la interpretación patrística, Tomás de Aquino describe el papel de los sexos. El masculino es más perfecto, más digno, que el de la mujer, dado que la sexualidad corporal del varón es activa, mientras que la de la mujer es meramente pasiva.

¹⁴⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología I,92,1. 4.^a ed.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 823.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 863.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 824.

Esta jerarquía sobre la sexualidad es una realidad ordenada por Dios para el bien universal. El rol de la mujer en la generación y la transmisión de la vida es inferior: *La potencia generativa activa de los animales perfectos reside en el sexo masculino, y la pasiva en el femenino.*

La naturaleza tiende a producir el varón, a no ser que sea impedida. Cuando interviene algún impedimento en el proceso que tiende a la perfección, resulta que se forma una mujer. Que nazca una mujer¹⁵¹ se debe a un error producido en el proceso de la generación y es un defecto de la naturaleza. Esta teoría biológica, que Tomás dio por válida, ha tenido graves consecuencias para la percepción de la mujer y de sus roles en la vida de la sociedad familiar y civil.

III) *La subordinación psicológica de la mujer.* Para Tomás de Aquino la constitución psicológica de la mujer también es inferior. Su vigor mental es insuficiente de modo que ella es incapaz de regirse por sí misma. La capacidad intelectual es una virtud de lo masculino. La mujer está de forma natural sujeta al varón, porque en él, que es la cabeza, predomina la razón superior: *el hombre se ordena a una operación vital más digna aún: entender*¹⁵².

En su explicación psicológica de la tentación del Edén sostiene que la mujer, como ser más débil intelectualmente que el varón y, por tanto, más apta para ser seducida, el diablo la eligió como instrumento para hacer pecar al varón. Esa carencia intelectual es la causa de que esté destinada a vivir en silencio

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 823.

¹⁵² *Ídem.*

y sujeción bajo la dirección del varón quien debe poner en orden sus sentimientos, controlar su inquietud y someter a disciplina su comportamiento. Ella fue creada para ser ayuda solamente en la procreación; para todo lo demás basta la ayuda de otros hombres.

IV) *La subordinación doméstica y social de la mujer.* En el orden de la unidad familiar y social, el varón es la cabeza de la mujer porque es más sabio y tiene más discernimiento. En efecto, Aquino considera que hay un doble sometimiento:

1) Uno servil, por el que el señor usa de sus súbditos para su propio provecho. Fue introducido después del pecado. 2) Otro, económico o civil: por el que el señor emplea a sus súbditos para la utilidad y bienestar de los mismos. Este último habría existido también antes del pecado, ya que no habría organización en la sociedad humana si unos no fueran gobernados por otros más sabios. Este es el sometimiento con el que la mujer, por naturaleza, fue puesta bajo el marido; porque la misma naturaleza dio al hombre más discernimiento¹⁵³.

Vemos pues que la teología medieval se desarrolla en un contexto de un fuerte prejuicio sexista. Incluso las concepciones rígidas de la teología procedente del monaquismo reformado y configuradas en el Sacramento del Orden Sagrado¹⁵⁴ terminaron por considerarse de derecho divino y, con ello, una práctica de poder reservada exclusivamente a los varones¹⁵⁵. La mujer

¹⁵³ *Ibid.*, p. 824.

¹⁵⁴ La defensa de la pureza y del celibato obligatorio para el clero (ratificado en el Concilio de Pisa de 1135) condujo directamente a una percepción negativa de la mujer y de la sexualidad, ambas consideradas, a partir de entonces, algo absolutamente inmundo e incompatible con lo sagrado (BØRRESEN, Kari Elisabeth y Adriana VALERIO. *Op. cit.*, p. 18).

¹⁵⁵ *Ídem.*

medieval, debido a su supuesta *incapacidad radical*¹⁵⁶, no podía salir de su estado de inferioridad. El único medio para que la mujer medieval pudiese redimir su condición inferior, librarse de la sumisión al varón y de la *patria potestas*, era la consagración conventual de su virginidad mediante el voto de castidad, renunciando a ser plenamente mujer.

e) *La imagen femenina en la literatura demonológica*. La literatura escolástica demoniza la imagen femenina. Sostiene que las mujeres se inclinan al mal por naturaleza y pone de relieve una visión negativa de la mujer¹⁵⁷ que culminó con la persecución y condena de la mujer soltera no sometida a hombre alguno considerada mujer-bruja. Sin pretender ser completamente exhaustivos, pasaremos a analizar algunas ideas sobre la condición de la mujer que se proyecta en la literatura demonológica medieval del Occidente cristiano, especialmente en *Malleus Maleficarum*¹⁵⁸.

Los autores, con el objetivo de mantener el predominio masculino en la sociedad, combinan en esta obra elementos literarios deuterocanónicos y de la tradición patrística con una exégesis sesgada de las Escrituras para cargar a las mujeres de toda maldad y construir una feminidad fatal y monstruosa:

¹⁵⁶ GÓMEZ, Álvarez Jesús. *Historia vida religiosa*. p. 438.

¹⁵⁷ El franciscano Álvaro Pelayo (1280-1352), para justificar la subordinación de la mujer, recopila en su obra *De statu et planctu ecclesiae* (redactada entre 1330-1332) 102 vicios de las mujeres que, según él, demuestran que la mujer es un ser inferior y peligroso porque es *caput peccati* (origen del pecado), *arma diaboli* (arma del diablo), *delicti mater* (madre del error) - BØRRESEN, Kari Elisabeth y Adriana VALERIO. *Op. cit.*, p. 22.

¹⁵⁸ Redactado (con el apoyo del papa Inocencio VIII) por dos inquisidores dominicos Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger en 1486, es, sin duda alguna, el libro más famoso sobre la brujería, la obra androcéntrica más infame de la historia, la *Biblia de la Inquisición*, el manual de instrucciones para luchar en contra del diablo que había engendrado un monstruo sexual nuevo: la mujer-bruja.

*todas las malignidades son poca cosa en comparación con la de una mujer*¹⁵⁹. Tanto es así que las mujeres-brujas debían ser sometidas a tortura para hacerlas confesar su pacto con el diablo y luego quemarlas en la hoguera¹⁶⁰.

Las siguientes razones se avanzaban para suponer que existían muchas más mujeres que hombres infectadas por la brujería. Los demonios prefieren copular con ellas debido a que por «*naturaleza, las mujeres son más... prontas a recibir la influencia de un espíritu desencarnado*»¹⁶¹; y son más crédulas y física e intelectualmente inferiores¹⁶²:

*Como son más débiles de mente y de cuerpo, no es de extrañar que caigan en mayor medida bajo el hechizo de la brujería. Porque en lo que respecta al intelecto, o a la comprensión de las cosas espirituales, parecen ser de distinta naturaleza que los hombres, hecho respaldado por la lógica de las autoridades, y apoyado por diversos ejemplos de las Escrituras. Terencio dice: «En lo intelectual, las mujeres son como niños»*¹⁶³.

La mujer es la personificación de todos los vicios y causa de diversos males para el hombre. En los ojos de una mujer puede concentrarse cierta influencia sutil. La mente de un hombre puede ser modificada por la influencia de una fascinación perniciosa y mala cuando los ojos de *una mujer durante*

¹⁵⁹ KRAMER, Heinrich y Jacobus SPRENGER. *Malleus Maleficarum: El martillo de los brujos*. p. 49.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 49-50.

¹⁶² El intelecto muy débil de la mujer no puede mantener y conservar la fe. Lo indica la etimología del término *Femina: Fe y Minus* (*Ibid.*, p. 50).

¹⁶³ *Ídem*.

*sus periodos menstruales*¹⁶⁴ transmiten su impureza. El término *mujer se usa para significar el apetito de la carne*¹⁶⁵.

En *Malleus* los textos bíblicos sobre la creación se interpretan en términos de humillación femenina:

*Pero la razón natural es que es más carnal que el hombre, como resulta claro de sus muchas abominaciones carnales. Y debe señalarse que hubo un defecto en la formación de la primera mujer, ya que fue formada de una costilla curva, es decir, la costilla del pecho, que se encuentra encorvada, por decirlo así, en dirección contraria a la de un hombre. Y como debido a este defecto es un animal imperfecto, siempre engaña*¹⁶⁶.

Con el fin de justificar la exclusión de la mujer tanto del estudio, como de la producción literaria, señala que las mujeres son seres defectuosos con defectos de los que ellas mismas terminaban convenciéndose. El primer defecto de la mujer es *de inteligencia* porque en ellas es un *vicio natural no ser disciplinadas*; el segundo defecto es *de afecto y pasiones exagerados* porque siguen sus *propios impulsos*¹⁶⁷. De hecho, es lo único que conservan en la memoria y lo que saben hacer¹⁶⁸. Respecto del *dominium mulierum*, el hombre que es incapaz de contradecir las órdenes de la mujer y de dominarla es peor que un esclavo:

¹⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 23-24.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 49.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 50.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 52.

¹⁶⁸ «Existe la historia de un hombre cuya esposa se ahogó en un río, quien, cuando buscaba el cadáver para sacarlo del agua, caminó corriente arriba. Y cuando se le preguntó por qué, ya que los cuerpos pesados no se elevan, sino que descienden, y él buscaba contra la corriente del río, respondió: “Cuando esta mujer vivía, siempre, tanto en palabras como en los hechos, contradijo mis órdenes; por lo tanto busco en la dirección contraria, por si ahora, inclusive muerta, conserva su disposición contradictoria”» (*Ibíd.*, p. 51-52).

Pero en cuanto a la dominación por las mujeres, escúchese lo que dice Cicerón en las Paradojas. «¿Puede llamarse libre a un hombre cuya esposa lo gobierna, le impone leyes, le da órdenes y le prohíbe hacer lo que desea? Yo no sólo lo llamaría esclavo, sino, además, el más bajo de los esclavos»¹⁶⁹.

La mujer es la causa primordial de la ruina de los reinos del mundo: así «casi todos los reinos del mundo han sido derribados por mujeres [...] Por lo tanto, no es extraño que el mundo sufra ahora por la malicia de las mujeres»¹⁷⁰. La presencia de la mujer en este mundo constituye incluso un obstáculo religioso: Con justicia podemos decir, con Catón de Utica: «Si el mundo pudiera liberarse de las mujeres, no careceríamos de Dios en nuestras relaciones»¹⁷¹. El sarcasmo violento sube de tono al sentenciar:

...la mujer es la Quimera [...] ese monstruo tenía tres formas; su rostro era el de un radiante y noble león; tenía el asqueroso vientre de una cabra, y estaba armado de la cola virulenta de una víbora». Quiere decir que una mujer es hermosa de apariencia, contamina al tacto y es mortífero vivir con ella¹⁷².

La mujer es embustera por naturaleza, un aliado de los demonios y, por consiguiente, un enemigo mortífero del hombre¹⁷³:

Para terminar. Toda la brujería proviene del apetito carnal que en las mujeres es insaciable [...] Y bendito sea el Altísimo, quien hasta hoy protegió al sexo masculino de tan gran delito;

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 52-53.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁷² *Ídem.*

¹⁷³ Porque la muerte del cuerpo es un enemigo franco y terrible, pero la mujer es un enemigo quejumbroso y secreto. Y el hecho de que sea más peligrosa que una trampa no habla de las trampas de los cazadores, sino de los demonios (*Ibid.*, pp. 53-54).

*pues Él se mostró dispuesto a nacer y sufrir por nosotros, y por lo tanto concedió ese privilegio a los hombres*¹⁷⁴.

Los supuestos antropológicos de la filosofía escolástica constituyeron la herencia de los teólogos de las épocas posteriores. Estas perspectivas han configurado a lo largo de los siglos los fundamentos de la exclusión del género femenino del desempeño de las funciones eclesiales y sociales ejercidas por homólogos masculinos. La tendencia a subordinar a las mujeres forma parte finalmente del bagaje ideológico de la psicología masculina en las culturas pre-modernas. La teología tradicional, al aplicar el concepto de *κεφαλή* en clave de superioridad jerárquica, androcéntrica, sacraliza esa tendencia, como si fuera enseñanza divina. Evidencia de esto es la siguiente declaración:

*Dios ha establecido una jerarquía, en el ámbito natural y en el religioso, en virtud de la cual la mujer está subordinada al sexo masculino. Esta subordinación jerárquica debe ser reconocida por la mujer en su comportamiento [...] Creado por Dios a su imagen, el hombre es un reflejo (doxa) de la majestad divina. La mujer, formada del hombre y creada «en cuanto» mujer para ser ayuda del hombre, es imagen de éste y reflejo de su gloria. Esta jerarquía establecida por la misma naturaleza debe respetarse*¹⁷⁵.

En este modelo jerárquico, la mujer termina representando lo inferior, es decir, lo corporal, *lo material*, mientras que el varón termina por representar *lo racional y espiritual*. La esposa,

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁷⁵ BROWN, Raymond E.; Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY. *Comentario Bíblico*. Tomo IV. pp. 49-50.

al ser *naturaleza* se debe subordinar a la razón y al control intelectual de la *cabeza* masculina.

Con esta perspectiva, la teología antropológica de los más amplios sectores del cristianismo católico, ortodoxo y evangélico, acentúa el androcentrismo y la asimetría entre los sexos al combinar elementos del dualismo masculino/femenino con el dualismo alma/cuerpo atribuyendo al varón y a la mujer naturalezas y esencias distintas.

Estas ideas se reforzaron por otras análogas esparcidas por el Islam.

f) *El estatuto femenino en la tradición musulmana* tiene similares limitaciones. El islam dice promover la dignidad y la igualdad de la mujer como ser humano, pero sigue perpetuando diferencias básicas entre el hombre y la mujer: *El islam, por su parte, definió la dignidad humana de la mujer, pero permitió que en su seno se canonizaran modelos susceptibles de provocar opresión o mengua de la libertad femenina*¹⁷⁶. Así, el texto coránico le da autoridad al varón para relegar y someter a la mujer incluso con violencia:

*Los hombres son superiores a las mujeres, a causa de las cualidades por medio de las cuales Dios ha elevado a éstos por encima de aquéllas [...] Las mujeres virtuosas son obedientes y sumisas [...] Reprenderéis a aquellas cuya desobediencia temáis; las relegaréis en lechos aparte, las azotaréis; pero, tan pronto como ellas os obedezcan, no les busquéis camorra*¹⁷⁷.

¹⁷⁶ ABUMALHAM, Monserrat. «El estatuto femenino en la tradición musulmana». En: *Diez palabras claves sobre violencia de género*. Navarra: Verbo Divino, 2012, p. 142.

¹⁷⁷ *Corán*, sura IV, verso 38.

El hombre domina, tiene el control sobre la sexualidad de la mujer; ella se ve obligada a aceptar *la categoría de víctima*¹⁷⁸. El islam permite al varón casarse con *dos, tres o cuatro* mujeres o con una *esclava*¹⁷⁹, porque la mujer está destinada principalmente a la procreación y a la sumisión incondicional.

Hasta este punto, hemos observado que las grandes culturas que rodean históricamente al cristianismo hasta tiempos recientes han justificado de diversas maneras la sumisión de la mujer, en base a su supuesta inferioridad natural. Hemos constatado que esta perspectiva ha impregnado también, en primer lugar al judaísmo tradicional, y más tarde, incluso al cristianismo en general. Como algunos de los principales argumentos teológicos esgrimidos pretenden ser extraídos de la Biblia, necesitamos revisar las declaraciones bíblicas para evaluar la solidez de dichos argumentos. Esa será la tarea de los siguientes dos capítulos empezando por el Antiguo Testamento.

¹⁷⁸ FERNANDEZ, Sonya. «The crusade over the bodies of women». [en línea]. En: *Patterns of Prejudice*, Vol. 43, Nos 3_/4, 2009, p. 284. EBSCO database. Disponible en: <http://www.ebsco.com> [Consulta: 8 abril 2015].

¹⁷⁹ *Corán*, sura IV, verso 3.

2. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA RELACIÓN HOMBRE-MUJER EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En este apartado examinaremos el modelo divino establecido en la Biblia para las relaciones hombre-mujer, según el plan coherente de Dios a lo largo de todo el Antiguo Testamento.

2.1. Relación hombre-mujer antes de la caída: Génesis 1-2

En el relato de la creación, la relación hombre-mujer ocupa una amplia cobertura y tiene profundas implicaciones para cualquier desarrollo posterior. Los intérpretes bíblicos coinciden en que Gn.1-3, al establecer el modelo, los parámetros normativos y los principios divinos para las relaciones humanas, ha influido notablemente en la construcción de las diversas perspectivas teológicas sobre la relación hombre-mujer.

La teología de la creación del cristianismo tradicional, al colocar como base interpretativa la antropología androcéntrica¹⁸⁰ y dualista griega, ha justificado una estrategia de dominación masculina sobre la mujer en todos los ámbitos de la vida dando un significado jerárquico al dominio masculino (representado en Pablo con el término *κεφαλή*) vinculándolo indisolublemente con un hipotético privilegio reservado a los

¹⁸⁰ El razonamiento androcéntrico postula que la relación de la pareja original es el prototipo de todas las que siguieron: cada varón hereda la primacía/supremacía/el estatus de *κεφαλή* de Adán y cada mujer arrastra la subordinación/dependencia de Eva (condición femenina identificada con el orden de la creación).

varones por medio de una ordenanza divina en el relato de la creación de Gn.1-2, y que se habría reafirmado en Gn.3:16, después de la Caída.

Esta sección de nuestra investigación cuestiona la interpretación tradicional y se centra en el ideal edénico para la relación hombre-mujer que tiene sus fundamentos y raíces en la voluntad divina y que además constituye la base interpretativa para el resto de las Escrituras sobre este tema.

I. Humanidad como imagen de Dios en Génesis 1. Las secuencias narrativas de Gn.1:26-28 resumen la creación de los primeros representantes de toda la humanidad a *imagen de Dios* y ofrecen una visión profundamente unitaria, equitativa y complementaria sobre la relación hombre-mujer:

1. *La igualdad ontológica.* A diferencia de los argumentos de la teología androcéntrica que defiende la ausencia de la imagen divina en la mujer y de las perspectivas mitológicas griegas que describen a la mujer forjada de otra materia, el Dios (אֱלֹהִים) forma a la mujer de la propia sustancia del hombre. En Gn.1:26-28, el sustantivo genérico אָדָם no designa una categoría de género, un *individuo concreto*¹⁸¹ o un nombre propio masculino, sino un sustantivo colectivo que se refiere a toda la humanidad¹⁸² revelando en este sentido que hay dos formas complementarias de ser אָדָם y las dos son imagen de Dios: *a imagen de Dios los creó, varón y hembra los creó*. Este concepto

¹⁸¹ El término אָדָם designa el ser humano esencial, indiferenciado en esencia. En las Escrituras nunca significa género masculino exclusivo sino tiene un sentido genérico, no definido, no específico refiriéndose a la humanidad (SIERRA, Alejandro Martínez. *Op. cit.*, p. 136).

¹⁸² GULLEY, Norman R. *Op. cit.*, p. 87.

define el estatus de igualdad esencial sin jerarquía ontológica entre el hombre y la mujer.

La imagen de Dios está impresa igualmente en los dos; aún con su diferenciación sexual, ella es de *idéntica naturaleza que él*¹⁸³. No hay ningún indicio aquí de superioridad/inferioridad ontológica o de dominio/sumisión entre hombre y mujer¹⁸⁴. אֱלֹהִים, género inclusivo refiriéndose tanto al hombre como a la mujer, vinculado además a la pluralidad del Creador expresada enfáticamente en el contexto inmediato¹⁸⁵, indica la inexistencia de una jerarquía ontológica entre las Personas de la Deidad como entre las personas de la humanidad.

Sin embargo el relato bíblico subraya la existencia de un orden jerárquico en la estructura de la creación. אֱלֹהִים, creado *a nuestra imagen y semejanza*, indica la existencia de una *diferencia cualitativa con el resto de lo creado y, especialmente con la divinidad*¹⁸⁶, pero nunca entre el hombre y la mujer. Tanto el varón como la mujer son la culminación de la creación sin que haya entre ellos alguna diferencia esencial, gradual o cualitativa. En el relato de la creación, la igualdad esencial existente entre las personas de la Divinidad y entre las personas de la humanidad, es una realidad irrefutable.

¹⁸³ KÜNG, Hans. *El principio de todas las cosas. Ciencia y Religión*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2007, p. 120.

¹⁸⁴ DAVIDSON, Richard M. *Flame of Yahweh*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc., 2007, p. 22.

¹⁸⁵ El término אֱלֹהִים - Dios es un sustantivo colectivo, plural; la forma verbal נַעֲשֶׂה - Hagamos, en 1ª persona plural queda subrayada por el plural de los pronombres *nuestra imagen, nuestra semejanza* (sufijos 1ª persona plural).

¹⁸⁶ El término צֶלֶם se refiere al parecido exterior. El vocablo הַצֶּלֶם significa el original que sirve de patrón para una réplica (características abstractas, semejanza interior) (NAVARRO, Mercedes e Irmitraud FISCHER. *Op. cit.*, p. 216).

2. *La igualdad relacional.* Ser imagen de Dios en tanto que *varón y hembra* (זָכָר וּנְקֵבָה - seres humanos específicos, humanidad diferenciada) es un concepto relacional que implica ser el reflejo del ser de Dios, de la relación simétrica de las tres Personas de la Deidad donde no hay jerarquía relacional (*Hagamos* indica una deliberación entre iguales).

El *modo* de la existencia humana a imagen divina es la del hombre y la mujer juntos en una relación simétrica en todas las dimensiones; los sustantivos varón y hembra aparecen en paralelo¹⁸⁷ con אָדָם, lo que significa la dinámica de la relación entre los miembros de la humanidad iba a ser la imagen de la relación simétrica existente entre las Personas de la Deidad. En Gn.1:26-28, la igualdad relacional de Adán y Eva es también una realidad incuestionable como lo es la igualdad entre las tres Personas de la Deidad.

3. *La igualdad funcional.* A diferencia de la teología de la subordinación eterna¹⁸⁸, el relato de la creación revela que la reciprocidad relacional humana es imagen de la relación que caracteriza a las tres Personas de la Deidad. Gn.1:26-28 menciona algunos aspectos claves de la función¹⁸⁹ que Dios asignó

¹⁸⁷ El paralelismo sintético del v. 27c sigue inmediatamente después del paralelismo sinonímico del v. 27a-b (DAVIDSON, Richard M. «Dominio, sumisión e igualdad en la Escritura». En: *Mujer y Ministerio*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2004, p. 178).

¹⁸⁸ Esta teoría defiende la igualdad ontológica entre las personas de la divinidad pero encuentra una jerarquía funcional implícita en roles; esta realidad divina constituye, según esta teología, el modelo para la dinámica de la relación hombre-mujer.

¹⁸⁹ La función no es distinta sino el modo de realizarla es distinto; la diferencia no está en el rol sino en la modalidad de desempeñar ese mismo rol. Las modalidades diferentes de desempeñar la misma función (ej.: el rol de la procreación) no supone ningún tipo de jerarquía entre el hombre y la mujer.

a Adán y Eva, como pareja. El plural de *señoreen*¹⁹⁰ indica el plan de Dios para la administración de su creación y tiene la peculiaridad de que otorga el dominio sobre la tierra tanto al hombre como la mujer.

En su bendición, Dios incorpora el primer mandato bíblico y lo da de manera idéntica al varón y a la mujer: *fructificad y multiplicaos* (Gn.1:28). Esta bendición incluye la capacidad necesaria de expresar la *imagen de Dios*, sin distinción de género, en la procreación y en la tarea de sojuzgar¹⁹¹ la tierra y proveer un gobierno responsable de manera no tiránica o explotadora sobre el resto de la creación divina. Esto significa que ambos tenían un estatus indiferenciado y equitativo ante Dios. Ninguno de ellos tiene una función dominante porque cada uno es igual y plenamente imagen de Dios.

Estos principios derivados de las palabras *humanidad* como *imagen de Dios* implican claramente que un género no puede reclamar el poder sobre el otro y excluyen explícitamente el gobierno del hombre sobre la mujer. *Humanidad* como *imagen de Dios* es un concepto distintivo de las Escrituras y expresa con profundidad:

...que la semejanza externa, el carácter y las capacidades mentales, espirituales y morales del hombre reflejan la imagen divina. Todo esto sugiere la inmensa dignidad y valor, autoridad y responsabilidad, con lo que los seres humanos fueron dotados en la creación [...] En la creación no hay distinción de rango o importancia entre el hombre y la mujer: eran iguales [...] Tanto

¹⁹⁰ הָרָה - autoridad delegada para gobernar; tener dominio sobre. Dominar quiere decir ser, en cuanto *imagen de Dios*, responsable de ella (KÜNG, Hans. *El principio de todas las cosas. Ciencia y Religión*. Madrid: Trotta, 2007, pp. 120-121).

¹⁹¹ שָׂבַח - significa literalmente *poner bajo control, bajo una administración adecuada*, como cuando un rey *subyuga* sus dominios (1Cr. 22:18).

*el hombre como la mujer encuentran su significado pleno, no en una relación superior-inferior, sino en su relación mutua y en su comunión común y vital con Dios*¹⁹².

II. Humanidad como imagen de Dios en Génesis 2. La teología tradicional de la preeminencia masculina/subordinación femenina natural se apoya en cuatro argumentos teológicos principales como fundamento bíblico para justificar la antropología androcéntrica y mantener el sometimiento jerárquico de la mujer al varón, como si perteneciesen al orden divino de la creación:

1. *El hombre fue creado primero y la mujer después (Gn.2:7.23)*¹⁹³. Sobre la base de esta afirmación bíblica se infiere que lo primero es *cabeza* y tiene la autoridad/jefatura sobre lo siguiente: *el orden de creación en Gn indica la subordinación de la mujer al marido*¹⁹⁴. Según esta interpretación generalizada, esta prioridad cronológica conferiría al hombre una superioridad natural y jerárquica indiscutible, y constituiría una realidad suficiente para justificar la subordinación de la mujer al gobierno masculino.

¹⁹² HASEL, Gerhard F. y Michael G. HASEL. *El pacto eterno de Dios*. Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2002, p. 7.

¹⁹³ Varios autores respaldan esta perspectiva: *el hombre domina a la mujer en el orden doméstico y social. Este dominio del hombre, [...] forma parte del orden de la creación (cf. 2,21-23)* (BROWN, Raymond E.; Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY. *Comentario Bíblico*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, p. 74); El rol de supremacía del esposo fue establecido por Dios en la creación (BACCHIOCCHI, Samuele. «The Marriage Covenant». *A Biblical Study on Marriage, Divorce, and Remarriage*. Berrien Springs MI: Appian Way, 2001, p. 105.); *El hecho bien comprobado de que el cabeza de familia sea tradicionalmente ante el derecho y la función pública el varón, con prioridad sobre la mujer, se apoya en el principio de que el varón es primero en el orden de la creación* (FLÓREZ, Gonzalo. *Matrimonio y Familia*. p. 39).

¹⁹⁴ BROWN, Raymond E.; Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY. *Comentario Bíblico*. Tomo I. p. 824.

Sin embargo, un análisis más detallado del contexto y de la estructura literaria de Gn.2, invalida la hipótesis androcéntrica y revela una perspectiva antropológica inclusiva¹⁹⁵ sobre la creación del hombre y de la mujer. Si el hecho de haber sido creado primero confiere naturalmente cierta superioridad, habría que aceptar que los animales son superiores a los seres humanos. Si por el contrario, observamos en el relato de la creación una gradación creciente hacia seres cada vez más complejos, en la que los últimos representan una cierta superioridad sobre los anteriores, ¿entonces tendríamos que llegar lógicamente a la conclusión de que la mujer es superior al hombre!¹⁹⁶

La creación del hombre al principio y de la mujer al final del relato forman un quiasmo literario que sitúa a ambos seres en paralelo. Es preciso subrayar que el narrador emplea en hebreo el mismo número (Gn.2:7.21b-22) de palabras (exactamente 16) para describir la creación del hombre y la mujer. Esta disposición no atribuye ni más ni menos valor o importancia al uno que al otro. No hay nada que subraye la superioridad o inferioridad de ninguno de los dos; nada apoya la idea de que el hombre es el primero en todo (teología patrística) o la mujer primera en todo (teología feminista). El movimiento en todo el relato de Gn.2 no es de superior/dominio masculino a inferior/subordinación femenina, sino de lo incompleto

¹⁹⁵ BADENAS, Roberto. «Marido y mujer en el matrimonio: Cuestiones relativas a los roles de género». En: *El Matrimonio: aspectos bíblicos y teológicos*. Ed. Ekkehardt Mueller y Elias Brasil de Souza. Biblical Research Institute: IADPA/Gema Editores, 2015, p. 72.

¹⁹⁶ *El hecho de haber sido creada en segundo lugar, no infiere una inferioridad de la mujer, sino un privilegio* (BØRRESEN, Kari Elisabeth y Adriana VALERIO. *Op. cit.*, p. 210).

a lo completo; la mujer es creada como complemento de Adán¹⁹⁷.

2. *La mujer fue creada por causa del hombre (Gn.2:18.20)*¹⁹⁸. Para la interpretación jerárquica, la expresión עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ aplicada a la mujer significa que la persona *ayudada* está en situación de superioridad con respecto a su *ayudante*. A pesar de que el sustantivo masculino *ayuda* (עֵזֶר) haya sido percibido por la exégesis androcéntrica como signo de algo subordinado, un subalterno que ayuda a su dueño/superior, en realidad en la perspectiva bíblica¹⁹⁹ esa expresión nunca significa sumisión servil o subordinación funcional, sino que *evoca las ventajas de la ayuda recíproca*²⁰⁰. Además, *ayuda* se especifica por el término *idónea*²⁰¹.

¹⁹⁷ DAVIDSON, Richard M. *Flame of Yahweh*. p. 27.

¹⁹⁸ El propósito para la creación de la mujer es otro de los argumentos invocados para afirmar el estatus de subordinación de la mujer. Agustín explica la creación de la mujer como una simple necesidad del hombre; Dios le dio a Adán una *ayuda para la generación* (SAN AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. libro XII, 23).

¹⁹⁹ En varios textos bíblicos a Dios se le llama *mi ayuda* 17 veces sin intención de colocarle en un estatus de subordinación jerárquica. Ex.18:4; Dt.33:7; 33:26; 33,29; Sal.33:20; 54:4; 115:9-11; 121:2; 124:8; 146:5; 2.) los aliados militares: Is.30:5; Ez.12:14; Dn.11:34. Dios como עֵזֶר del ser humano, elimina cualquier connotación de inferioridad o subordinación. En el contexto de la creación de los animales, עֵזֶר es un término de relación que describe una relación de beneficio recíproco; real compañerismo derivado únicamente de alguien igual; la mujer es un עֵזֶר - *poder igual* - como también lo es el hombre (DAVIDSON, Richard M. *Flame of Yahweh*. p. 30).

²⁰⁰ BADENAS, Roberto. *Marido y mujer*. p. 73.

²⁰¹ כְּנֶגְדּוֹ - término clásico, de máxima importancia sobre el estatus de la mujer. La interpretación de Rabí Eleazar: כְּנֶגְדּוֹ indica subordinación y significa satisfacer los deseos e instintos masculinos (BABYLONIAN TALMUD: Tractate Yebamoth. Folio 63a. [en línea]. Disponible en: http://halakhah.com/yebamoth_63a [Consulta: 10 noviembre 2015]). El feminismo radical postula que el significado *es igual a* del término כְּנֶגְדּוֹ es inadecuado e insuficiente. Considera que este término expresa la idea de una preeminencia/superioridad femenina y propone que la traducción correcta debería ser: *más grande que* (ROSSENZWEIG, Michael L. *Op. cit.*, p. 279).

Michael L. Rosenzweig analiza el significado en las fuentes rabínicas y sugiere que la frase preposicional עֵר כְּנִידוֹ denota que la mujer es una *ayuda igual a él*²⁰² con énfasis en el concepto de igualdad y reciprocidad sin jerarquía. Ella le corresponde a él en estatus y posición; es una compañera idónea tanto ontológicamente como funcionalmente, un ser complementario del hombre²⁰³, capaz de llenar su vacío existencial. El relato de la creación pone de manifiesto que tanto el hombre como la mujer tienen capacidad para satisfacer los deseos del otro. Son semejantes en necesidades, por eso ambos disponen de capacidades semejantes para satisfacerse mutuamente.

Ella, por ser *imagen de Dios*, es de *condición igual a él*²⁰⁴; tiene el mismo potencial para satisfacer a Adán como él. Los animales, creados con inteligencia inferior a la de Adán, no fueron *idóneos* para satisfacer sus necesidades. Si Eva tuviese una capacidad intelectual inferior a la de Adán, no habría sido *ayuda idónea*. Esta frase preposicional, lejos de establecer una relación jerárquica²⁰⁵, indica que los dos fueron creados con la capacidad necesaria de ayudarse el uno al otro al mismo nivel haciendo referencia a alguien a quien se le solicita colaboración por poseer capacidades equivalentes a las del solicitante. La mujer fue creada no para servir al hombre como esclava²⁰⁶, sino para compartir responsabilidades; servir con él y como él.

²⁰² *Ídem.*

²⁰³ DAVIDSON, Richard M. *Flame of Yahweh*. p. 30.

²⁰⁴ JAMIESON, Roberto; A.R. FAUSSET y David BROWN. *Comentario exegético y explicativo de la Biblia. Tomo I: El Antiguo Testamento*. ed. 20ª. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 2003, p. 19.

²⁰⁵ MEYERS, Carol. *Discovering Eve*. New York: Oxford University Press, 1988, p. 85.

²⁰⁶ GIBSON, L. James. *Orígenes*. Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 2012, p. 80.

3. *La existencia de la mujer derivada del hombre (Gn.2:21.22)* indica, según la exégesis jerárquica²⁰⁷, una posición subordinada ya que la existencia femenina depende de Adán. Pero el que la mujer haya sido formada de la sustancia del hombre en el contexto de la creación significa que entre el hombre y la mujer no existe diferencia cualitativa en la naturaleza, ni *interior* (la mujer tiene la misma naturaleza intelectual²⁰⁸, espiritual y moral²⁰⁹ que el hombre) ni *física* (la *imagen de Dios* como soporte corporal excluye el reduccionismo biológico)²¹⁰ y subraya la teología de la igualdad inherente²¹¹. El modo diferente

²⁰⁷ *Creado por Dios a su imagen, el hombre es un reflejo (doxa) de la majestad divina. La mujer, formada del hombre y creada «en cuanto» mujer para ser ayuda del hombre, es imagen de éste y reflejo de su gloria. Esta jerarquía establecida por la misma naturaleza debe respetarse* (BROWN, Raymond E.; Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY. *Comentario Bíblico*. Tomo IV. p. 50).

²⁰⁸ La teología jerárquica invoca el reduccionismo intelectual femenino: la mujer es menos competente, su inteligencia es inferior y debe ser excluida del liderazgo o el ejercicio de la autoridad en el hogar, la iglesia o en la sociedad: *la existencia de la mujer, psicológicamente y en el orden social, depende del hombre* (BROWN, Raymond E.; Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY. *Comentario Bíblico*. Tomo I. p. 72); postula que en cuanto al hombre hay un *predominio de cabeza y razón* (LACUEVA, Francisco L. *Curso de formación teológica evangélica*. Tomo 10, p. 108 [en línea]. Disponible en: <https://elteologillo.files.wordpress.com> [Consulta: 17 noviembre 2015]).

²⁰⁹ Como seres integrales, los dos pueden relacionarse con Dios porque los dos fueron dotados con atributos del Creador: voluntad, carácter (Ec.7:29), juicio moral, libre albedrío/capacidad de tomar decisiones para el bien o para el mal; ella, al igual que él, era personalmente responsable ante Dios. Estos atributos eran parte de la imagen de Dios, expresada tanto en Adán como en Eva.

²¹⁰ El relato de Gn.2 rechaza el concepto de que la mujer fuese derivada de una parte innecesaria (composición biológica inferior) del cuerpo masculino. *La derivación física no implica subordinación: el hombre no está subordinado a la tierra* (CANALE, Fernando L., Raoul DEREN y Aecio E. CAIRUS. «Teología». *Fundamentos bíblicos de nuestra fe*. Tomo 2. Florida: Asociación Publicadora Interamericana, 2005, p. 244).

²¹¹ El término -צַדִּיקָה- (Gn.2:21) aparece 40 veces significa *lado*; el otro lado del tabernáculo o del arca (Ex.26:26.27.35; 37:5); la otra ladera de una montaña (2S.16:13); parte simétrica, hoja homóloga de una puerta doble (1R.6:34); no indica un lado débil, sino una relación igualitaria, no jerárquica; Dios cortó una mitad del צַדִּיקָה, uno de sus lados, y lo convirtió en una mujer; ella es la mitad de la humanidad: *Eva fue creada del costado de Adán; este hecho significa que ella no*

de ser (hombre y mujer) no afecta a la naturaleza del ser puesto que el hombre y la mujer están creados para ser *una sola*²¹² carne (Gn.2:24).

4. *El hombre le da nombre a la mujer (Gn.2:23)*²¹³. La acción de poner nombre, según la visión jerárquica, es darle identidad a la mujer, del mismo modo que Adán da nombre a los animales (Gn.2:19.20). Esta realidad justificaría el poder, la superioridad y la autoridad masculina como cabeza sobre la mujer.

Sin embargo, un análisis más detenido del paradigma bíblico revela dos elementos fundamentales: primero, que en el relato de la creación no es el hombre quien da nombre/identidad a la mujer, sino Dios²¹⁴; y segundo, que *poner nombre* a alguien no implica necesariamente subordinación en algún nivel de su existencia²¹⁵, sino que significa *familiarizarse con su esencia*²¹⁶. Al llamar אִשָּׁה a la mujer, el hombre no le asigna un

debía dominarle como cabeza, ni tampoco debía ser humillada y hollada bajo sus pies como un ser inferior, sino que más bien debía estar a su lado como su igual, para ser amada y protegida por él. Siendo parte del hombre, hueso de sus huesos y carne de su carne, era ella su segundo yo; y quedaba en evidencia la unión íntima y afectuosa que debía existir en esta relación (WHITE, G. Ellen. Spirit of Prophecy. Volume I. Oklahoma, U.S.A.: Academy Enterprises, Inc., 1969, p. 15).

²¹² Las dos mitades iguales de la *humanidad* forman el אָדָם: dos partes iguales de un todo o una unidad compuesta. El אָדָם de la *humanidad* (Gn.2:24) refleja el אָדָם del אֱלֹהִים (Dt.6:4). La igualdad de Adán y Eva refleja la igualdad existente en la Deidad.

²¹³ El argumento sería que en la cultura antigua atribuir nombre a algo (la tarea de dar nombre a los animales fue asignada por Dios a Adán - Gn.2:19) o a alguien (los nombres de los esclavos/súbditos podían ser atribuidos o cambiados a voluntad del dueño - 2R.23:34; 24:17; Dn.1:7) supone un ejercicio de superioridad.

²¹⁴ Gn.2:22 revela que el nombre, la identidad y la naturaleza de la mujer tuvieron el origen en Dios y no en el hombre.

²¹⁵ Muy significativo son los casos de Agar (Gn.16:13), Pedro (Mt.16:16.17) y Tomás (Jn.20:28), que pusieron nombre a Dios sin que este hecho implicara control y dominio sobre la Deidad.

²¹⁶ KÜNG, Hans. *Op. cit.*, p. 121.

nombre propio; אִשָּׁה es una identificación genérica²¹⁷, una exclamación que indica el descubrimiento de su género femenino²¹⁸ es decir, que «*fue tomada*» del אִשָּׁה y por lo tanto participa de su naturaleza. Adán simplemente reconoció a Eva distinta de los animales e igual a él.

Una lectura atenta de Gn.1-2 pone en tela de juicio las interpretaciones que proceden de la hipótesis que sostiene la existencia de una subordinación de la mujer a la autoridad del hombre antes de la caída. Vemos que la igualdad fundamental entre el hombre y la mujer constituye el paradigma divino para la humanidad desde el principio, ya que antes de la caída hubo plena igualdad genérica, sin jefatura masculina/subordinación femenina²¹⁹.

En el relato de la creación no existe orden divina para una relación asimétrica y se proclama de manera incuestionable la reciprocidad y la igualdad ontológica-relacional-psicológica-personal-social-funcional entre el hombre y la mujer como principio fundamental del orden el de la creación. *La dignidad de la mujer y su igualdad con el varón quedan a salvo en las dos narraciones, de una manera especial en la segunda*²²⁰. El contexto y la estructura literaria de todo el relato tienen como objetivo establecer la igualdad de valor entre el hombre y la mujer, e invalida la tesis de la jerarquía de gobierno/la dominación masculina universal.

²¹⁷ DAVIDSON, Richard M. *Dominio, sumisión*. p. 178.

²¹⁸ BADENAS, Roberto. *Marido y mujer*. p. 75.

²¹⁹ DAVIDSON, Richard M. *Flame of Yahweh*. p. 651.

²²⁰ SIERRA, Alejandro Martínez. *Op. cit.*, p. 85.

Por consiguiente, cualquier teoría que hace que Dios sea el arquitecto de una relación jerárquica entre el hombre y la mujer no tiene apoyo en el relato bíblico de la Creación.

2.2. Relación hombre-mujer durante la caída: Génesis 3

La hermenéutica de los defensores del orden androcéntrico se centra en que el mandato divino relativo a la dominación masculina/subordinación femenina fue reafirmado en el relato de la Caída de Gn.3:16²²¹. Hay seis interpretaciones principales sobre este texto (ver Apéndice). Las tres primeras son jerárquicas (defienden la subordinación y la sumisión de la mujer a la supremacía del hombre) y las últimas tres son igualitarias (defienden la igualdad plena sin subordinación de la mujer a la supremacía del hombre). Richard Davidson²²² las sintetiza de la siguiente forma:

²²¹ Estos intérpretes parten del análisis de los elementos del contexto del relato para justificar el sentido jerárquico del verbo *dominar*. Dios se dirige al varón en Gn.3:8-13 porque es jefe de la familia [...] de allí que se le pregunte en primer lugar; tal es el orden de la creación (BROWN, Raymond E.; Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY. *Comentario Bíblico*. Tomo I. p. 73). Argumentan que Gn.3:16 representa otra base bíblica para la subordinación de las mujeres a la supremacía masculina: Dios la castigó colocándola bajo el dominio del hombre [...] Tiene que aceptar contenta la profunda y desagradable humillación (KUYPER, Abraham. *Mujeres del Antiguo Testamento*. Barcelona: Clie, 1988, p. 11); La presente condición de la mujer como esposa y madre es considerada como un castigo del primer pecado. El castigo es triple: la mujer tendrá hijos con dolor; su deseo por su marido, a pesar de las consecuencias que implica, es controlado con dificultad; el hombre domina a la mujer en el orden doméstico y social. Este dominio del hombre, si bien forma parte del orden de la creación (cf. 2,21-23), se intensifica por el pecado más allá de la medida querida por Dios (BROWN, Raymond E.; Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY. *Comentario Bíblico*. Tomo I. p. 74). Algunas traducciones hacen que las últimas líneas sean aún más fuertes con respecto al dominio masculino: *tu sumisión será para tu marido, y él tendrá autoridad sobre ti* (LXX); *estarás bajo el poder de tu esposo, y él gobernará sobre ti* (Vulgata).

²²² DAVIDSON, Richard M. *Flame of Yahweh*. pp. 64-65.

- *La primera interpretación jerárquica* defiende que Gn.1-3 es un relato androcéntrico. La subordinación femenina/jefatura masculina no son el resultado de la Caída. Eva pecó por haber infringido la ordenanza divina de sumisión y haberse librado de la jefatura de la cabeza masculina. El pronunciamiento divino sobre la mujer (Gn.3:16) es una *descripción* de la alteración de las relaciones jerárquicas.

- *La segunda interpretación jerárquica* postula que la sentencia de Gn.3:16 es una *prescripción* divina (el hombre debe continuar siendo la cabeza, gobernar sobre la mujer, ejercer su *jefatura piadosa* masculina para frenar el deseo femenino de controlarlo y dominar su impulso de volver a salir de su control) y una *predicción* relativa al deseo de la mujer de librarse de la autoridad masculina.

- *La tercera interpretación jerárquica* defiende que Eva, al pecar, se salió de su estatus de sumisión establecido por Dios antes de la caída. Gn.3:16 no es un castigo divino sino una *reafirmación* de la gran bendición de la subordinación femenina a la supremacía de la cabeza masculina tal como lo fue al principio. La *reafirmación* de los roles jerárquicos originales es una bendición divina.

- *La primera interpretación igualitaria* defiende que la subordinación de la mujer a la cabeza masculina no existía antes de la caída y es temporal. La caída interrumpió la relación igualitaria entre los sexos como había sido diseñada por Dios. El sometimiento de la mujer al hombre de Gn.3:16 no es una prescripción divina sino sólo una *descripción predictiva* de las consecuencias negativas del pecado. El hombre usurpa su autoridad sobre la mujer. Pero esta *maldición* sería eliminada por el evangelio (retorno al igualitarismo).

- *La segunda interpretación igualitaria* postula que Gn.3:16 debe entenderse como *prescriptivo* y no sólo *descriptivo*. Prescribe el liderazgo del marido y la sumisión de la esposa como patrón normativo de Dios para la relación matrimonial después de la caída (*prescripción permanente* de la voluntad divina con el fin de preservar la armonía en el hogar después del pecado).

- *La tercera interpretación igualitaria* niega las hipótesis de la *descripción, prescripción, reafirmación* y *confirmación* de la jefatura masculina y de la subordinación femenina como voluntad divina en Gn.1-3; 3:16. Los defensores de esta visión prefieren traducir el término *dominar* (v. 16d) por *ser como*, haciendo hincapié en la bendición de la igualdad del hombre y de la mujer. Defienden un liderazgo masculino y una sumisión femenina sin jerarquías en medio de un mundo de pecado y sus desafíos.

El juicio divino en forma de מִשְׁפָּל sobre la mujer.

La teología jerárquica interpreta este *dominio* en un sentido misógino. Eva, considerada como aliada de Satán, es maldecida²²³ de la misma manera que la serpiente y condenada como esposa a una condición de humilde sujeción²²⁴. Sin embargo, solo el juicio divino sobre la serpiente supone maldición, mientras que el juicio sobre la futura relación esposo-esposa²²⁵ implica una bendición.

²²³ NAVARRO, Mercedes e Irtraud FISCHER. *Op. cit.*, p. 51.

²²⁴ JAMIESON Roberto; A.R. FAUSSET y David BROWN. *Op. cit.*, p. 21.

²²⁵ El contexto literario y el pronombre posesivo (*tu deseo será para tu marido*) indican que la acción de מִשְׁפָּל se aplica exclusivamente a la relación marido-mujer y que no se puede extender a las relaciones hombres-mujeres en general.

El rango semántico de los términos *deseo*²²⁶ y *dominio*²²⁷ indica que tienen un doble significado:

Génesis 3:16	תְּשׁוּבָה	מִשָּׁל
Dimensión negativa	Poder del pecado ²²⁸	Poder despótico ²²⁹
Dimensión positiva	Poder del amor ²³⁰	Poder servicial ²³¹

El juicio de Gn.3:16 implica una sentencia divina dirigida únicamente a Eva. Dios nunca le manda a Adán a dominar a Eva. No autoriza la acción de מִשָּׁל masculino en su *dimensión negativa* para someter a la mujer en general o en particular; no reafirma ni establece sistema jerárquico alguno de control absoluto o dominación humillante. Si la teología vincula el esta-

²²⁶ El vocablo תְּשׁוּבָה aparece sólo dos veces más en la Escritura (Gn.4:7; Cnt.7:10).

²²⁷ El término מִשָּׁל (*dominar, gobernar, reinar, enseñorearse*) se encuentra alrededor de 100 veces en el texto hebreo del A.T. (VINE, W.E. *Diccionario Expositivo de Palabras del Antiguo y Nuevo Testamento*. Nashville, Tennessee: Grupo Nelson, 2007, p. 132).

²²⁸ Es similar al deseo del pecado que asecha a Caín (Gn.4:7). Se refiere a un fuerte deseo, un ansia desequilibrada e insatisfecha de controlar al otro como resultado de la Caída. La relación asimétrica, factor de destrucción de la unión y de la relación de igualdad, la transforma en una de servidumbre y dominación.

²²⁹ El poder del pecado reflejado en la acción de מִשָּׁל denota un sistema de dominio/su-misión (Ex.21:4-8; Jue.15:11; Neh.9:37; Sal.19:13; 106:41; Pr.28:15; 29:2; Is.14:5; 19:4; 28:14; 52:5; Jer.51:46; Lm.5:8; Dn.11:3-5.39.43). Como resultado, el hombre demanda sumisión; ejerce su dominio despótico sobre la mujer; la relación es una disputa feroz donde los que antes reinaban juntos sin ningún conflicto entre ellos, ahora disputan su deseo de dominar el uno sobre el otro.

²³⁰ Es un deseo/amor mutuo dentro de una nueva realidad; sólido componente de igualdad, de una relación simétrica (Cnt.7:11); es el reflejo de la reciprocidad original y del amor existente entre las Personas de la Divinidad (GULLEY, Norman R. *Op. cit.*, p. 144).

²³¹ Es fundamental subrayar que מִשָּׁל es un concepto predominantemente positivo en las Escrituras (Gn.45:26; 2S.23:3); describe el liderazgo de Dios y del futuro Mesías (Jue.8:23; 1Cr.29:12; Sal.22:28; 103:19; Is.40:10; Mi.5:2; Zac.6:13; 9:10).

tus masculino de κεφαλή al de לַיִשׁ, lo tiene que hacer exclusivamente en el marco de la *dimensión positiva* y nunca en el de la *dimensión negativa*.

Es fundamental destacar que el contexto inmediato de לַיִשׁ lo constituye la mención del dolor de la mujer en su labor de dar continuidad a la vida. Ambos tienen poder sobre la vida y su continuidad, pero la mujer tiene la función especial de reproducirla. En la nueva realidad, Adán, con su potencial positivo al servicio de ella, había de protegerla contra de los riesgos relacionados con la responsabilidad mayor de la mujer en la gestación y procreación. Para tal fin, al marido se le asigna en Gn.3:16 el papel de *primero entre iguales*²³² y como tal debe ser el primero en sacrificarse. Con el fin de sustentar la vida, debe encabezar la responsabilidad de realizar los trabajos más penosos. Él tiene el deber de proteger a su esposa de cualquier estrategia de dominio y explotación. La mujer desea/acepta voluntariamente esa protección.

El לַיִשׁ²³³ de Adán es un *liderazgo servicial que incluye protección y amor en el sentido de que al marido se le encomienda el papel de cuidar amorosamente de su esposa*²³⁴. Es el poder del amor que se refleja en el liderazgo servicial masculino al que la esposa se somete voluntariamente.

²³² DAVIDSON, Richard M. *Flame of Yahweh*. p. 76.

²³³ La Escritura mantiene una cuidadosa distinción entre el gobierno de la humanidad sobre los animales (Gn.1:28 usa el verbo תָּרַח *tener dominio sobre, someter, subyugar* - Lv.26:17) y el gobierno del marido sobre la mujer. La palabra hebrea para *dominar* que se emplea en Gn.3:16 no es בָּעַל (*dueño, dominar sobre*).

²³⁴ BADENAS, Roberto. *Marido y mujer*. p. 82.

En conclusión, en el relato de la Caída de Gn.3 no hay elementos suficientes que justifiquen la jerarquía masculina frente a la subordinación femenina²³⁵.

2.3. Relación hombre-mujer después de la caída

En el texto del Antiguo Testamento prevalece el concepto igualitario²³⁶ en la relación hombre-mujer. El Antiguo Testamento no es androcéntrico, ni ginocéntrico; pero revela, a través de una serie de historias representativas, un ideal antitético a la perspectiva androcéntrica, mostrando que la autoridad no tiene por qué ser un monopolio exclusivamente mas-

²³⁵ En el relato de la Caída aparecen elementos que igualan al hombre y a la mujer: ella se presenta no como un ser mentalmente débil - blanco fácil para los engaños de la serpiente -, sino como un ser inteligente, perspicaz, informado y elocuente; Dios acusa a Eva no por haberse librado de la autoridad del hombre (*¿como si la abdicación de la jerarquía divinamente instituida fuese la causa de la caída!*). El pecado de la mujer no está relacionado con una supuesta usurpación de la jerarquía/autoridad masculina. La tentación no tenía que ver con la autoridad del hombre sino con la autoridad de Dios; ambos cedieron a la tentación de no obedecerle; Dios menciona que el pecado era de los dos; el mal no entró al mundo sólo a través de la mujer sino a través de la pareja. Ambos pecaron. Tal y como Dios sentenció, hombre y mujer comparten culpabilidad y ambos sufrirían las mismas consecuencias. Dios aborda primeramente al hombre no por poseer una inteligencia superior, sino porque él había sido directa y personalmente advertido. En este juicio de investigación, Dios los examina y acusa individualmente; el hombre no funciona como supervisor de la mujer o su vocero; él explica sólo su propio comportamiento; él es su acusador no su representante. La mujer responde directamente en nombre de sí misma con respecto a su comportamiento; su libertad de elección no se había perdido: ella retendría la capacidad de elegir si siguiese a Dios o al engañador; después de las sentencias, Gn.3:21 menciona que Dios los iguala de nuevo haciéndoles túnicas de pieles (Lv.7:8 precisa que la piel de la ofrenda por el pecado era un privilegio estrictamente reservado a los sacerdotes). La función sacerdotal de la mujer indica su estatus igualitario divinamente ordenado (DAVIDSON, Richard M. *Flame of Yahweh*. p. 58).

²³⁶ La relación igualitaria entre Adán y Eva es considerada el modelo edénico y la norma de todas las relaciones hombre-mujer en el Antiguo Testamento y para todos los tiempos. Desde el principio, Dios desaprobó el alarde de poder/superioridad de los *hijos de עָלִיּוּת* que tenía como objeto a las mujeres (Gn.6:1-5). Es típico del comportamiento abusivo de personajes como el faraón (Gn.12) y de reyes como David (2S.11). Dios condena esta conducta.

culino, que las mujeres tienen las mismas capacidades de liderazgo que los hombres y que los papeles masculino y femenino son interdependientes y simétricos tanto en la esfera doméstica como pública.

I. El papel de la mujer en la historia de la fundación de la nación hebrea. En la historia del pueblo de Israel, al lado de la figura patriarcal hay siempre una mujer. Las matriarcas son las fundadoras de Israel del mismo modo que los hombres; tienen una parte considerable en la línea de la promesa:

a. *Sara, madre de naciones* (Gn.17:16), constituye uno de los personajes femeninos más notables de la historia humana²³⁷ y ocupa un lugar muy destacado en la lista de los progenitores del Mesías. La relación de Sara y Abraham es funcionalmente igualitaria, no jerárquica. Ella aparece como personaje principal²³⁸ junto a su esposo. Es una mujer que admite y respeta la autoridad legal²³⁹ masculina, no obstante ella también decide lo que quiere²⁴⁰ y cuando quiere. Cuando observa que Ismael es una amenaza para la herencia de su propio hijo, Sara, mujer

²³⁷ MONEY, Netta. *Personajes femeninos de la Biblia*. Barcelona: Clie, 1988, p. 24.

²³⁸ Es la simiente de Sara (Gn.17:18-19; 21:12), madre de la nación hebrea (Is.51:2), que cumplirá la promesa del pacto.

²³⁹ Dios reguló el sistema patriarcal para que sirviese a sus propósitos. La autoridad masculina (entendida desde la perspectiva bíblica como liderazgo servicial masculino y no como un ejercicio de autoridad sobre la mujer) en una cultura patriarcal era necesaria para proteger, cuidar legalmente a la esposa, niños y posesiones. En el marco de este sistema, Sara llama a su esposo *mi señor* (Gn.18:12). El sentido de esta expresión indica que la esposa está bajo la protección y la responsabilidad legal de su esposo (Gn.20:3; Nm.5; Dt.22:22; Is.54:1; Ez.16:32; 23:5); Sara reconoce la posición legal de Abraham - *primero entre iguales* o su liderazgo servicial (que corresponde con el concepto de Gn.3:16) -, a la cual ella se somete voluntariamente (DAVIDSON, Richard M. *Flame of Yahweh*. p. 213).

²⁴⁰ Ella decide que Abraham cohabite con su sierva Agar; él acepta porque Sara así lo quiere (Gn.16:1-4); obedece la orden de su esposa sin objeción alguna (Este caso subraya que la mujer puede ejercer su autoridad sobre su esposo).

de visión y autoridad, decide alejar de su hogar a Agar y a su hijo; incluso le ordena a Abraham expulsarles (Gn.21:9.10). Dios defiende la decisión de Sara y le manda a Abraham someterse a la voluntad de su esposa: *en todo lo que te dijere Sara, oye su voz* (Gn.21:12).

El patriarca Abraham debe responder con obediencia sumisa, hecho que demuestra la existencia y la alta valoración de la autoridad femenina en el ámbito doméstico patriarcal. A pesar de la estructura patriarcal de la sociedad en la cual vivían, la historia de Sara y Abraham revela que él no era su amo absoluto²⁴¹ - ella también es *cabeza* al compartir el liderazgo. Impone su autoridad femenina en relación con la descendencia²⁴², y así el ideal de Dios sobre la igualdad fundamental entre el hombre y la mujer permanece inalterado.

b. *La mujer en el sistema genealógico*. A diferencia de otros sistemas genealógicos²⁴³, las genealogías bíblicas tienen carácter matrilineal; no son exclusivamente patrilineales. En las genealogías de Israel la presencia femenina aparece en escena cuando acontece algo especial, en momentos cruciales.

²⁴¹ Cuando Abraham le pide a Sara que no dijera la verdad al Faraón en cuanto a su relación matrimonial, no le ordena, sino que la ruega (Gn.12:13).

²⁴² Gn.25:1-6 menciona que el hijo (Isaac, el único hijo de Sara) que lleva la línea de la promesa se define por la madre.

²⁴³ La presencia femenina en las genealogías del mundo circundante a Israel es casi inexistente. Tales sociedades son normalmente androcéntricas donde las promesas se presentan mediante la sucesión masculina (*patrilinaje* - competitividad masculina; descendencia patrilineal; siempre sólo un hijo está a la cabeza de la línea; genealogías que pasan sólo por los varones, del padre al hijo). En contraste con este trasfondo, el texto bíblico, lejos de apoyar una perspectiva exclusivamente masculina, hace resaltar el papel significativo de la presencia femenina en la construcción del sistema genealógico. Las matriarcas de Génesis son fundadoras de la nación hebrea (no son figuras femeninas sumisas a todos los hombres o bajo la autoridad opresiva de sus maridos).

En Gn.4:19-22, Ada y Zila²⁴⁴ son las madres de todo el progreso cultural de la humanidad.

En Gn.24:15, el árbol genealógico establece el vínculo de Rebeca con el patriarca Isaac; la genealogía pasa de Nacor, hermano de Abraham, a Rebeca. El hilo narrativo deja patente que fue la iniciativa y la decisión de Rebeca, y no la de Isaac, las que determinaron quien sería el heredero en esa generación y el portador de la bendición divina (Gn.27). El hijo preferido de la madre se convierte en el patriarca del clan, líder del pueblo de Dios. Además, la relación de este matrimonio evidencia que la dominación masculina no era absoluta²⁴⁵ en las etapas formativas de Israel.

Nm.26:59 registra una genealogía matrilineal que incluye las credenciales levíticas por parte de la madre.

Rt.4:9-22 resalta el papel de Rut²⁴⁶ en la continuidad de la promesa divina, la conexión con la historia del origen²⁴⁷ del

²⁴⁴ La teología androcéntrica las retrata como *mujeres de pecado* sin rastro de dignidad femenina (KUYPER, Abraham. *Op. cit.*, p. 12).

²⁴⁵ Gn.24:1-8 menciona que el casamiento dependería del consentimiento de Rebeca y no de la decisión exclusiva de su padre.

²⁴⁶ Su condición de extranjera (el narrador aprovecha cada oportunidad para subrayar su ascendencia moabita: Rt.1:4.22; 2:2.6.10.21; 4:5.10) la convertiría en un candidato improbable para preparar la entrada del Mesías en el mundo. Sin embargo, este énfasis sirve únicamente para dar más espectacularidad al efecto del nuevo estatus de Rut en la historia de Israel. Salva la promesa central de su extinción, mediante sorprendentes decisiones/actuaciones: es ella quien propone matrimonio a Booz (3:9); todo el pueblo *sabe que eres mujer virtuosa* (3:11); *mejor que siete hijos* (4:15); es bendecida por el Señor y objeto de honra en Israel (4:11-22). El relato muestra el importante papel de Rut en la nación israelita, ya que llega a ser antecesora del rey David y del Mesías. ¡No podía otorgarse mayor honor en Israel!

²⁴⁷ La genealogía de Rt.4:18-22 no menciona a ninguna mujer. Es exclusivamente un linaje masculino *patrilineal* en un libro sobre mujeres que conecta con las genealogías del libro de Génesis (donde la mujer tiene el papel determinante): a) Gn.38 - resume los aspectos del papel protagónico de Tamar. Judá fracasa en asegurar la descendencia real. La fundación de la casa de Judá y la línea real se representan (en la bendición de los ancianos y de todo el pueblo de Israel - Rt.4:12) como el resultado de la voluntad de una mujer bajo circunstancias

pueblo de Dios y la conexión con el cumplimiento de dicha la promesa²⁴⁸.

II. El papel de la mujer en la historia de la salvación de la nación hebrea. En la composición literaria de la apertura del libro de Éxodo se concentran dos listas notables de personajes. La primera lista contiene doce nombres masculinos (1:1-5); la segunda contiene doce nombres femeninos (1:15-2:22). Mientras el poder de la descendencia masculina de los doce patriarcas fue neutralizado, se volvió inactivo frente a la amenaza de genocidio ordenado por el faraón, el poder y el rol activo, protagonizado por las doce figuras femeninas que aparecen en la estructura literaria del Éxodo es de una importancia decisiva en la construcción y continuidad histórica de Israel y en la estabilidad de la promesa divina:

a) *Las parteras Sifra y Fúa*, dos valientes protectoras del pueblo de Dios –en cierto sentido más poderosas que el faraón–, logran derrotar la política de genocidio neutralizando el poder

extremas. Ella *va más allá de todo límite para procurarse un derecho contra la marcha de la historia como mujer* (DREWERMANN, Eugen. *El mensaje de las mujeres*. Barcelona: Herder, 1996, p. 36); b) Rt.4:11 (*Y dijeron todos los del pueblo que estaban a la puerta con los ancianos: Testigos somos. Jehová haga a la mujer que entra en tu casa como a Raquel y a Lea, las cuales edificaron la casa de Israel*) conecta con Gn.29:31-30:24 donde las esposas de Jacob desempeñan un papel dominante y decisivo en la construcción de la identidad del pueblo de Dios; son fundadoras de las doce tribus de Israel; no tienen una función exclusivamente biológica; el rango de los hijos y nietos depende del rango de las madres; ellas, con la toma de decisiones, diferencian la jerarquía de los descendientes masculinos para generar y seguir construyendo la historia de Israel. Las mujeres son también portadoras de la promesa divina; *cabezas* con poder de decisión sobre cuestiones fundamentales. La línea de la promesa divina continua gracias a la iniciativa de estas mujeres (Lea, Raquel, Tamar, Rut, etc.).

²⁴⁸ Rt.4:11.12.18-22 conecta con en el árbol genealógico del Mesías (Mt.1:1-17) donde Tamar (1:3) y Rut (1:5) ocupan un lugar privilegiado, de honor. Tamar aseguró la continuidad de la línea real; Rut fue elegida por Dios (Rt.4:13) para desempeñar un papel fundamental en el *plan divino de la redención* (REID, George W. *Entender las Sagradas Escrituras*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2010, p. 191).

del faraón. El rol de estas mujeres no se limita únicamente a la mera cuestión demográfica, sino preserva la promesa de Dios en un contexto de medidas genocidas desafiando la opresión de un sistema implacable, y aseguran la continuidad de la historia del pueblo de Israel.

b) *Jocabed* idea un plan inusual para proteger y salvar la vida de su hijo, a pesar del aterrador decreto del Faraón.

c) *Miriam*, puente entre dos mundos desiguales - la familia israelita perseguida y la familia faraónica perseguidora -, exhibe inteligencia y diplomacia cuando sugiere a la hija del faraón que busque una nodriza hebrea para criar a su hermano, al salvador de Israel. Miriam fue una mujer muy influyente²⁴⁹, *elegida y capacitada por el Señor para contribuir a la redención de su pueblo*²⁵⁰.

d) *La hija del faraón* salva al salvador. Este acto la sitúa por encima del poder despótico de su padre.

e) *Séfora* ejerce una *función salvadora* (que muchos excluyen de la mujer) asumiendo un papel aparentemente *masculino* al circuncidar a su hijo (Ex.4:24-26) y, de este modo, salva la vida de su esposo²⁵¹, e introduce a su hijo en el pueblo de Israel (hoy equivaldría a realizar su bautismo).

²⁴⁹ Destacan las siguientes funciones: a) *profetisa* (Ex.15:20) - se mantiene en un lugar prominente comparable a otros grandes profetas bíblicos; b) *compositora* (interpreta teológicamente la realidad de su presente al componer el canto de victoria a Dios -Ex.15:21); c) *líder político* del pueblo en camino hacia la liberación, donde junto con sus hermanos ella fue sin duda una de sus dirigentes, gobernantes tal como se menciona en Mi.6:4: *envié delante de ti a Moisés, Aarón y a Miriam*; aparece en medio de figuras patriarcales fuertes: 1Cr.6:3 incluye una mención genealógica de María. Que se la mencione en un capítulo de padres y descendientes masculinos confirma su importancia.

²⁵⁰ KUYPER, Abraham. *Op. cit.*, p. 53.

²⁵¹ NAVARRO, Mercedes e Irmtraud FISCHER. *Op. cit.*, pp. 305-321.

III. El estatus femenino en los códigos legislativos bíblicos.

A diferencia del paradigma androcéntrico²⁵² reinante en los sistemas legislativos de los pueblos circundantes a Israel respecto al papel de la mujer en la unidad familiar y en la esfera pública, destacamos en la perspectiva de los grandes códigos legislativos bíblicos una orientación protectora de la mujer y de sus derechos²⁵³. La fraseología del cuarto mandamiento *no hagas [...] ni tú* (Ex.20:10), al omitir la mención *y tú esposa*, indica que *tú* incluye tanto al hombre como a la mujer. El quinto mandamiento del Decálogo supone una noción no-jerárquica de la *patria potestad* al demandar el mismo respeto filial a la autoridad paterna y materna: *Honra*²⁵⁴ *a tu padre y a tu madre, como Jehová tu Dios te ha mandado* (Dt.5:16).

²⁵² Las estipulaciones jurídicas de la ley asiria sobre el matrimonio indican que la mujer era considerada más como un objeto que como sujeto; es «dada» al hombre sin su consentimiento personal; ha de someterse a una autoridad masculina para merecer honra y respeto. La constante en todos los códigos legales asirios era que el marido podía ignorar totalmente la personalidad de su esposa. En algunas circunstancias queda reducida a un apéndice de su marido (podía venderla como esclava para pagar sus deudas, castigarla, azotarla, arrancarle el pelo o mutilarle las orejas). *Los sujetos femeninos aparecen siempre vinculados a un hombre, sea padre, hermano, patrón o marido. Es así incluso en familias de la realeza. Por tanto, podemos comparar a las mujeres con menores de edad sometidos al poder masculino, a quienes a veces trataban como objetos de cambio, especialmente en el contexto matrimonial* (NAVARRO, Mercedes e Irmtraud FISCHER. *Op. cit.*, p. 128).

²⁵³ Como mecanismo legal de protección, las leyes del Pentateuco describen la responsabilidad masculina de proteger a la mujer (no fueron designadas para oprimirla) de los abusos de la sociedad: en el embarazo (Ex.21:22-25); cuando se las acusa falsamente (Dt.22:13-21) o son violadas (22:28-29); al enviudar (25:5-16); a la hora de heredar cuando no había descendencia masculina (Nm.27:1-11; 36:1-13) - el caso, sin precedentes en la historia, de estas cinco hermanas demuestra que el sistema patrilineal bíblico no favorecía a los hombres (no representaba arreglos judiciales jerárquicos), sino que tenía que ver con la cuestión de la movilidad femenina y la estabilidad masculina (el matrimonio endogámico, sugerido por Dios, aseguraba la continuidad de la herencia y la integridad territorial, mientras el exogámico representaba una amenaza para la transmisión de la propiedad). Dios eleva la condición jurídica de la mujer dentro de la ley judía al convertir esa petición en ley (Nm.36).

²⁵⁴ El término כבוד se refiere a las personas imponentes o de *peso*, a una reputación significativa y positiva; resalta la distinción social de la nobleza (VINE, W.E. *Op. cit.*, pp. 148-149).

La ley del nazareato enseña que la mujer puede dedicarse a Dios al igual que el hombre²⁵⁵ y que ambos eran consagrados del mismo modo mediante la imposición de manos (Nm.6:2-21). Esta normativa bíblica reconoce a las mujeres como sujetos de derecho ante Dios capaces de vocaciones, funciones, títulos y ministerios no dependientes de homólogos masculinos.

IV. El alcance de la autoridad de Débora. Esta narrativa histórica (Jue.4-5) revela un concepto divino sobre el estatus de la mujer, que le confiere todas las formas posibles de autoridad. El liderazgo de Débora fue designado por Dios, en el periodo formativo pre-monárquico de la nación hebrea, para reprender y dirigir a los hombres de esa generación²⁵⁶. El oficio público de juez de esta mujer prominente, *madre en Israel* (Jue.5:7), comporta tanto la autoridad espiritual²⁵⁷ como civil²⁵⁸. En la perspectiva divina, la autoridad femenina sobre su pueblo no es una anormalidad. Si Dios, en la creación de la

²⁵⁵ El sacerdocio empezó sólo con hombres por razones culturales, coyunturales, pero el propósito divino era implicar a la mujer hasta la configuración definitiva de un pueblo de sacerdotes, nación santa (1P.2:9).

²⁵⁶ *Deborah fue una figura pública que ejerció tanto el liderazgo temporal como espiritual y fue escogida por Dios para liberar a los israelitas de la opresión y de traer la paz a la tierra durante cuarenta años* (BROWN, J. G. «What about Deborah» [en línea]. En: *Priscilla Papers*, 2014, vol. 28, núm. 3, p. 26. EBSCO database. Disponible en: <http://www.ebsco.com> [Consulta: 29 octubre 2014]).

²⁵⁷ Es profetisa (los profetas representaban en el sistema teocrático la voz de Dios ante el pueblo fuera de los pasillos tradicionales de autoridad. Cuando el pueblo de Israel pedían un rey, Dios dijo al profeta Samuel: *no te han desechado a ti, sino a mí* - 1S.8:7); su función pública incluye la autoridad educativa para explicar y aplicar el mensaje divino en la vida de todos los hombres; desempeño un rol especial en la construcción de la cultura musical, literaria y teológica del pueblo de Dios.

²⁵⁸ La capacidad judicial de Débora para dar respuesta a los problemas, su función de líder político y militar, trae la liberación de la opresión, proporciona protección y garantiza el bienestar y la seguridad del pueblo de Dios.

humanidad, hubiese establecido la jefatura masculina como un principio jerárquico inviolable y absoluto ¿cómo habría de infringirlo ahora deliberadamente?

La historia de Débora revela que los criterios de Dios para el liderazgo difieren de los criterios de la humanidad y descarta el argumento de que la subordinación femenina es un dictamen, basado en el orden divino de la creación. El caso de Débora demuestra que, para Dios, las mujeres capacitadas pueden ejercer autoridad civil, política y espiritual en cualquier ámbito.

V. El poder femenino en la literatura sapiencial. A diferencia de la mala reputación femenina registrada en la literatura deuterocanónica²⁵⁹, el libro de *Proverbios*, al describirla como la personificación de la sabiduría divina²⁶⁰, eleva a la mujer a una posición de honor supremo. Tanto en la esfera doméstica²⁶¹

²⁵⁹ Justifica la cultura dominante masculina empleando los siguientes argumentos: ¡Cualquier maldad, menos la de una mujer!; Preferiría habitar con un león o un dragón antes que vivir con una mala mujer; Toda maldad es pequeña comparada con la de la mujer; Infamia y una gran vergüenza esperan al hombre que es mantenido por su mujer; Manos inertes y rodillas paralizadas es la mujer que no hace feliz al marido; No dejes correr el agua ni des libertad a una mala mujer; Si no camina como tú le indicas, arráncala de tu propia carne después de esta larga diatriba en su contra, la acusa de ser la raíz de todos los males: Por una mujer tuvo comienzo el pecado, y a causa de ella, todos morimos (Ecles.25:13.16.19.22-26).

²⁶⁰ En hebreo (חכמה) y griego (σοφία) es de género femenino y está vinculada con Dios como fuente de verdad, justicia, instrucción, inteligencia y conocimiento (Pr.1-4; 8:1.12.22.30.32).

²⁶¹ En varios relatos bíblicos se emplea la expresión *casa de la madre* –la narración de Rebeca (Gn.24:28); la historia de Rut (1:8); Cnt.3:4; 8:2; la mujer sabia que edifica su casa (Pr.14:1)–, para atestiguar el poder domestico femenino: *En estos pasajes acerca de las mujeres, la unidad doméstica y familiar no se designa de la manera usual como «casa del padre» sino más bien como אֵת אִמִּי, que significa «casa de la madre». Esta frase identifica la unidad básica de la sociedad con la «madre», la mujer israelita responsable de su viabilidad (NAVARRO, Mercedes e Irtraud FISCHER. Op. cit., p. 126). La familia era la escuela, el centro de aprendizaje avanzado. Las contribuciones maternas y paternas eran complementarias; los dos compartían la función educativa en el pro-*

como social, este libro aprueba a la mujer dedicada por entero a actividades que están muy lejos de los roles clásicos de subordinación. Ella es *fuentes* de favor divino (Pr.18:22), *corona* de su marido (12:4); mucho más preciosa que las joyas (31:10); tiene las mismas cualificaciones (*capacidad y fuerza*) atribuidas al hombre en Gn.47:6; es una mujer de negocios tenaz, inteligente, con fuerza intelectual, reputación elevada, noble e independiente (Pr.31:10-31).

Por otra parte, el *Cantar de los Cantares* es un manifiesto pionero de la valoración de la mujer, que presenta la completa igualdad femenina en la relación matrimonial. La perspectiva valorizante de lo femenino²⁶² adoptada en este libro no tiene igual en la antigua literatura oriental donde predominan los estereotipos de género, jerarquía/ dominio masculino, subordinación femenina. En el Cantar, los atributos femeninos - sin intención alguna de divinizarlos -, están descritos mediante un conjunto de imágenes literarias²⁶³ vinculadas normalmente con la masculinidad.

Esta perspectiva equilibrada sobre la igualdad entre la mujer y el hombre expresa fundamentalmente el rechazo bíblico

ceso de sociabilización de los hijos (Pr.1:8; 6:20). Aunque ambos padres tenían la misma influencia, capacidad y autoridad en el proceso de educación holística, la función educativa de la madre tenía una relevancia especial: era parte integral de su vida diaria.

²⁶² La mujer es una figura no menos digna que su contraparte masculina: su mirada es poderosa (4:9); su amor es más poderoso que cualquier fuerza (8:5-7); al igual que él, ella conserva su autonomía y el poder económico (8:11-12).

²⁶³ Destacan las que se refieren a la imagería militar: *la yegua del carro del faraón* (1:9); *Tu cuello es como la torre de David, edificada para armería* (4:4); *imponente como ejércitos en orden de batalla* (6:4); *como una muralla* (8:10); Entre las metáforas faunísticas en el amplio repertorio de animales que aparecen en el Cantar, sólo la mujer está vinculada con los poderosos leones y leopardos (4:8).

del androcentrismo y los estereotipos distorsionados de género que prevalecían en la mentalidad popular del mundo antiguo. En medio de tantas culturas androcéntricas que exaltaban modelos matrimoniales jerárquicos y defendían la desigualdad fundamental, la perspectiva bíblica, sin negar el liderazgo servicial masculino, enseña que los dos, hombre y mujer, son capaces de ejercer el poder y la autoridad en la esfera doméstica, social y religiosa.

Hemos encontrado en este capítulo que el Antiguo Testamento registra importantes relatos que muestran el rechazo divino de una relación asimétrica entre el hombre y la mujer. Nunca la Biblia hebrea considera a las mujeres inferiores. Además, hemos encontrado muchos casos en los que las mujeres, con el beneplácito divino, encabezan actividades religiosas y públicas, idénticas a las de sus homólogos masculinos. La función protagónica de estas mujeres pone en tela de juicio la hegemonía masculina tan presuntamente justificada con la Biblia por ciertas sociedades androcéntricas.

3. DESARROLLOS TEOLÓGICOS DE LA RELACIÓN HOMBRE-MUJER EN EL NUEVO TESTAMENTO

El objetivo de esta sección consiste en examinar si el Nuevo Testamento introduce algo distinto o si continua o refuerza el ideal de Dios para la relación marido-mujer revelado en el Antiguo Testamento. En realidad encontramos que un modelo similar²⁶⁴ y la misma perspectiva igualitaria que aparecen en la estructura narrativa de la creación y a lo largo de todo el Antiguo Testamento se reafirman en la teología del Nuevo Testamento, pero con nuevas formulaciones.

3.1. La perspectiva de Jesús

*La prueba crucial del grado de civilización de una nación, en cualquier época, es la situación de sus mujeres*²⁶⁵. La sociedad en la cual Jesús vivió y desempeñó su ministerio era patriarcal y jerárquica; el esposo/padre era la cabeza de la familia, mientras que las mujeres, los niños y los esclavos estaban subordinados a él²⁶⁶. Sin embargo, los Evangelios no registran evidencia alguna de que Jesús tratara alguna vez a las mujeres como inferiores a los hombres sino que, al concederles privilegios

²⁶⁴ DAVIDSON, Richard M. *Flame of Yahweh*. p. 647.

²⁶⁵ KLAUSNER, Joseph. *Jesús de Nazaret: Su vida, su época, sus enseñanzas*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 189.

²⁶⁶ HARRINGTON, Daniel J. *Historical Dictionary of Jesus*. Plymouth, UK: The Scarecrow Press, 2010, p. 10.

nuevos y elevados²⁶⁷, señaló el camino a la imparcialidad e igualdad.

Los siguientes casos destacan en la relación de Jesús con las mujeres su actitud inclusiva²⁶⁸, elevando de esta forma el estatus y el valor de la mujer de modo radical.

La mujer samaritana (Jn.4:4-42). Este es uno de los relatos evangélicos que más refleja la actitud liberadora de Jesús hacia el género femenino. *Para ayudar a los discípulos a vencer sus prejuicios*²⁶⁹, Jesús cruza la frontera de los tabúes de la gente de Samaria, se acerca al mundo de esta mujer gentil e inicia la más larga conversación registrada que él haya tenido con alguien²⁷⁰. En la reacción de los discípulos, cuando regresan de la ciudad y encuentran al Señor hablando con ella, se nota la

²⁶⁷ En toda la Biblia hay mujeres que ocupan lugares de dignidad y responsabilidad. Sin embargo, Cristo fue más allá de las costumbres de su época y lugar para mostrar deferencia hacia las mujeres. Este modo de entender a las mujeres debiera guiar la forma en que un hombre cristiano trata a las mujeres (CANALE, Fernando L.; Raoul DEDEREN y Aecio E. CAIRUS. «Teología». *Fundamentos bíblicos de nuestra fe*. Tomo 2. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2005, p. 268).

²⁶⁸ La actitud de Jesús respecto a las mujeres fue avanzada si tenemos en cuenta la mentalidad de su tiempo (BLAZQUÉZ, José María. *Op. cit.*, p. 84). El ministerio terrenal de Jesús tuvo una influencia aún más destacada en cuanto a la afirmación de las mujeres (ellas tuvieron un gran impacto en puntos cruciales de su ministerio empezando por ser las primeras entre los gentiles en creer en él - Mr.7:25-30).

²⁶⁹ BADENAS, Roberto. *Op. cit.*, p. 54.

²⁷⁰ La narración indica que es una mujer culta, bien informada. Su conversación con Cristo revela un conocimiento inteligente de las principales cuestiones teológicas del momento. Jesús la trata como una persona inteligente; la considera capaz de comprender el significado y la profundidad teológica de sus palabras.

actitud común hacia las mujeres²⁷¹. La peculiaridad de la actitud de Jesús es que se aparta notablemente del pensamiento judío de la época²⁷².

En contraposición a este pensamiento dominante y a la animosidad corriente en contra de la mujer que caracterizaba incluso la visión de los discípulos, Jesús inicia una nueva perspectiva:

Franqueando los prejuicios de toda jerarquización, Jesús pone al ser humano por encima de las barreras sociales, los tabúes religiosos, las exclusiones clasistas, las fronteras raciales y las diferencias de sexo. Al hacerlo libera a la teología de su último corsé²⁷³.

Es llamativo que sea a una mujer a la cual Jesús, al inicio de su ministerio público, se revele como Mesías²⁷⁴. En consecuencia, la samaritana inmediatamente se alinea con Jesús y se apresura a divulgar²⁷⁵ su convicción con respecto quien se

²⁷¹ *Se maravillaron de que hablaba con una mujer (Jn.4:27)*. Estaba prohibido que una mujer se reuniese a solas con un rabino. No era corriente, incluso en el campo, que un hombre se entretuviese con una mujer extraña. Además, los samaritanos eran considerados ceremonialmente inmundos por los judíos y, añadiendo el hecho de ser mujer (más aún, samaritana, de dudosa reputación - había tenido cinco maridos y su relación actual no era legal), resultaba peor todavía. Cuando la mujer samaritana advierte que *judíos y samaritanos no usan recipientes en común* (Jn.4:9, NEB), alude a la creencia de que su inmundicia pasaba al cántaro que ella llevaba y, así contaminaba al que lo tocaba (los discípulos se dejaron llevar por este prejuicio).

²⁷² Jesús hizo caso omiso de las reglas, enseñanzas, tradiciones rabínicas; rehúsa cumplir tales restricciones de convenios culturales. *Los textos judíos están llenos de una clara animosidad contra la mujer [...] se recomienda no hablar mucho con la propia mujer, mucho menos con una extraña. Esta animosidad falta totalmente en la tradición sinóptica de Jesús* (BRAUN, Herbert. *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*. Salamanca: Sígueme, 1975, p. 104).

²⁷³ BADENAS, Roberto. *Encuentros*. p. 57.

²⁷⁴ El narrador establece un contraste entre la débil fe (en las señales) de un destacado líder judío (Jn.3) y la convicción entusiasta (en la palabra) de una mujer gentil (Jn.4).

²⁷⁵ *La samaritana, nada ejemplar, con la que Jesús dialoga a solas en el campo, cosa que estaba estrictamente prohibida, se debió de sentir tan hondamente acogida y respetada por Jesús, que habló de*

había identificado ante ella como el Mesías. Más aún, ella se convierte en la primera evangelista de los evangelios, en la primera persona con función misionera, apostólica²⁷⁶ registrada en el ministerio público de Jesús, cuyo testimonio atrae a una ciudad entera a una relación de fe con el Mesías. Ellen G. White cuenta cómo una vez que

...halló al Salvador, la mujer samaritana trajo a otros a él. Demostró ser una misionera más eficaz que los propios discípulos [...] Pero por medio de la mujer a quien ellos despreciaron, toda la ciudad llegó a oír del Salvador [...] Cada verdadero discípulo nace en el reino de Dios como misionero. El que bebe del agua viva llega a ser una fuente de vida²⁷⁷.

Jesús la ve digna de otorgarle el honor de ser una *f fuente de vida* (Jn.4:14). Esta actitud, sin precedentes, es todavía más sorprendente entendida a la luz de un fondo cultural que restaba importancia y credibilidad al testimonio de las mujeres.

La mujer encorvada (Lc.13:10-17). El trato de Jesús y la manera de relacionarse con la mujer de esta historia, que aparece solo

él entusiasmada en su pueblo (CASTILLO, José M. *La humanización de Dios*. 2.^a ed. Madrid: Trotta, 2010, p. 246).

²⁷⁶ La intención de la fraseología utilizada por el autor vincula la misión de la mujer (la población samaritana cree en Jesús *por la palabra* - Jn.4:39:42: πιστεύω διὰ τοῦ λόγου - de la mujer) con la de los discípulos mencionada por Jesús en su oración (los que han de creer en Jesús *por la palabra* - Jn.17:20: πιστεύω διὰ τοῦ λόγου - de los discípulos). También es significativo el uso del término *enviar* (Jn.4:38: ἀποστέλλω) relacionado con la *siembra-cosecha apostólica* de la samaritana (Jn.4:28-42), de los discípulos (Jn.4:38; Mt.9:37-38; Jn.17:18), y la del propio Jesús (Jn.17:18). Es evidente que la función de la mujer es un componente esencial para la misión integral y una perspectiva que modifica la tesis de que solamente los discípulos varones son figuras importantes en la fundación de la iglesia (BROWN, Raymond E. «Roles of women in the fourth gospel» [en línea]. En: *Theological Studies*. Dic 75, vol. 36 n.º 4, pp. 691-692. EBSCO database. Disponible en: <http://www.ebsco.com> [Consulta: 29 noviembre 2016]).

²⁷⁷ WHITE, G. Ellen. *El Deseado de todas las gentes*. Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2008, pp. 109-110.

en el Evangelio de Lucas, demuestran que la acción de Jesús fue revolucionaria para la cultura de ese tiempo. La situación disminuida de la mujer (considerada un ser impuro por enfermedad) limitaba drásticamente sus derechos religiosos (se suponía que como no podía rezar el עֲבָדָה , Dios no la escuchaba). Además, por ser mujer obligada a resignarse a la parte de la sinagoga reservada a las mujeres²⁷⁸. Salir de esta situación, de ese reduccionismo sociológico, era absolutamente impensable.

Sin embargo, ante la tradición discriminatoria hacia la mujer y ante la negada participación en equidad en los espacios públicos, Jesús *la llama* a la zona privilegiada de los hombres desenmascarando de esta manera el mecanismo religioso que la impedía participar en condiciones de igualdad en los diferentes espacios sociales y beneficiarse de los mismos privilegios. Con este gesto, Jesús saca al género femenino del estado de sumisión al dominio masculino, lo libera del yugo de un poder estructurado y lo coloca en el centro de atención, reconocimiento y dignificación.

La mujer, *andando encorvada*, entra en el lugar reservado sólo a los hombres. En ese día del sábado, Jesús la libera de su situación reconstruyendo su imagen desfigurada. Al poner *las manos sobre ella*, (inesperada *imposición de manos*) la hace pasar de la experiencia de impotencia femenina (la mujer ya no es un mero *cuerpo impotente*) a la experiencia de afirmación femenina; le devuelve el estado de igualdad recibido en la creación y con él la dignidad que se le negaba²⁷⁹.

²⁷⁸ Las mujeres podían entrar en la parte (con entrada particular) de la sinagoga utilizada para el culto, pero unas barreras o un enrejado solían separar el lugar destinado a las mujeres.

²⁷⁹ Jesús se alzó en medio de sus contemporáneos como alguien que concedía a la mujer exactamente el mismo valor y dignidad que al hombre (NOLAN, Albert. «¿Quién es este hombre?». *Jesús ante el Cristianismo*. 3.^a ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1981, pp. 96-97).

Inmerso completamente en la cultura jerárquica de esa época, el principal de la sinagoga reacciona impetuosamente y solo sabe interpretar la acción como una actuación irresponsable. Pero Jesús no se conforma con elevar a la mujer a un rango más elevado que aquel en que había sido colocada por tradición, sino que al llamarla *hija de Abraham*²⁸⁰, la coloca ante la humanidad al mismo nivel espiritual y en plena igualdad con el hombre en todos los sentidos. Con Jesús, la mujer descubre que para Dios es una *hija* con privilegios y derechos en lugar de una *sierva* despreciada. Las promesas hechas a Abraham también se cumplen con ella.

*Mujer discípula y apostola apostolorum*²⁸¹. El valor que Jesús reconoce en las mujeres se plasma especialmente en el caso de María Magdalena. La acción de Jesús la libera del poder y del dominio del mal²⁸², así como del poder masculino²⁸³ que la limitaba en muchos sentidos²⁸⁴. En consecuencia, ella llega a ser

²⁸⁰ Título de privilegio (sinónimo de distinción elitista) para los hombres judíos; comúnmente usado para enfatizar el valor de un hombre como heredero del pacto abrahámico. Las mujeres, según la mentalidad general, no estaban consideradas herederas de Abraham al mismo nivel que sus homólogos masculinos.

²⁸¹ BROWN, Raymond E. *Roles of women*. p. 693.

²⁸² Fue sanada de enfermedades y de espíritus malos (Lc.8:2; Mr.16.9).

²⁸³ Jn.8:3-11 - La actitud de Jesús respecto a la condición femenina se aparta notablemente del pensamiento judío contemporáneo que perseguía el afán de poder. Las mujeres estaban bajo el poder de los varones y a disposición de ellos. Su integridad física, moral, espiritual y psíquica se tenía poco en cuenta. Jesús asume una actitud contraria a la función dominante del varón; se opone al sistema masculino imperante/absolutizado/exclusivo; no tolera las relaciones de sometimiento y dominación de unas personas sobre otras; con su actuación, favorece la salida de la situación de desventaja de la mujer con relación al varón. Es evidente que la perspectiva de Jesús tiene como intención la elaboración de una antropología inclusiva.

²⁸⁴ El proyecto de Jesús es la respuesta contraria al orden social dominante que ponía al varón sobre la mujer; es un proyecto por la liberación integral (CASTILLO, José M. y Juan A. ESTRADA. *El proyecto de Jesús*. 2.^a ed. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 22). *La gran pecadora que se atrevió a entrar en casa de un fariseo [...], delante de todos, se puso a perfumar, besar y tocar a Jesús, fue acogida y elogiada por éste, al tiempo que con toda claridad fue el propio Jesús el que se puso a*

su discípula²⁸⁵ y, junto con otras mujeres, decide seguirle²⁸⁶. La elección de María de sentarse a escuchar y aprender a los pies de Jesús (Lc.10:38-42 - tanto la postura como la referencia a la *palabra* de Jesús indican instrucción religiosa, una relación discípulo-maestro) no era convencional para la mujer judía (no se le enseñaba la *Torá*, - ni se le permitía tocarla -, aunque se la instruía de acuerdo con ella para el correcto ordenamiento de su vida).

Destaca también en las Escrituras la preeminencia de María entre los testigos oficiales de Jesús resucitado; por inesperado que haya podido ser social o religiosamente, ella tuvo el honor de ser la primera en ver y anunciar²⁸⁷ la resurrección de

reprender al distinguido observante (Lc.7:36-50) (CASTILLO, José M. *Humanización de Dios*. p. 246). Juan bautiza a Jesús pero es una mujer quien unge a Jesús.

²⁸⁵ En la sociedad de aquel tiempo no podían ser discípulas de un escriba, ni pertenecer a los «partidos» de los Saduceos, los Fariseos, los Esenios o los Zelotes (NOLAN, Albert. *Op. cit.*, p. 96). Jesús trató a cada persona como única y especial, ignorando todos los prejuicios culturales que excluían de la amistad de un maestro judío a ciertas categorías de personas (GALLEA, Segundo. *El cristianismo como amistad*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987, p. 20).

²⁸⁶ Jesús cambia conscientemente la costumbre ordinaria al permitir a las mujeres que le siguiesen (Mc.15:40-41; Lc.8:1-3; Jn.19:25 - es una de las grandes diferencias entre Jesús y los rabinos de esa época). Esta actitud con las mujeres (Jesús desbarata además la presunta preeminencia masculina al asegurar que *las rameran van delante de vosotros al reino de Dios* - Mt.21:31-32) es un acontecimiento sin precedentes en la historia teniendo en cuenta, además, que eran un colectivo estigmatizado y despreciado: *Las numerosas mujeres que acompañaban a Jesús y a los discípulos eran, según los criterios religiosos de aquel tiempo, merecedoras de todo desprecio, ya que se trataba de mujeres enfermas, pecadoras y endemoniadas* (CASTILLO, José M. *Humanización de Dios*. p. 246). En la actitud de Jesús no existe desprecio alguno acerca de la naturaleza de la mujer.

²⁸⁷ Mt.28:1-10; Mc.16:1-8; Lc.24:1-12; Jn.20:11-18 - En aquella cultura, las mujeres no podían ser testigos debido a una supuesta incapacidad natural (el testimonio de una mujer - junto con el de un niño o de un esclavo - generalmente no era admisible en una discusión legal. Por este motivo, los discípulos no las creyeron inicialmente). Jesús no acepta este prejuicio; él realiza el potencial femenino; para él, la mujer es capaz de cumplir con ese papel tan bien como el hombre. El hecho de que fuese una mujer a la que primero se mostrase resuci-

Jesús. Esta participación (ser testigo oficial y primer evangelista de la resurrección, liderar el anuncio de un acontecimiento tan relevante - requisitos para ser considerado apóstol), supone una nueva dimensión para la mujer:

María Magdalena [...] es presentada en los sinópticos todavía como figura dirigente entre las mujeres procedentes de Galilea [...] María Magdalena se convierte en el evangelio de Juan en la «architestiga de la resurrección»; después, por eso, es honrada incluso con el título de «apóstol de los apóstoles»²⁸⁸.

Jesús, con esta valoración, pone en cuestión todas las segregaciones arraigadas en aquel contexto, sacude las conciencias masculinas aferradas al poder, libera el género femenino de los prejuicios, estereotipos culturales-religiosos-sociales de su tiempo y afianza la dignidad femenina dando a la mujer un lugar prominente en su servicio, en vistas a la restauración del plan original de Dios y de sus propósitos.

La perspectiva de Jesús descubre que la manera jerárquica y tradicional de entender la relación varón-mujer según los códigos ideológicos existentes en el pensamiento teológico judío y en la cultura helenística se estaba sometiendo a juicio. En su reino, el hombre y la mujer dejan de estar en relación de dominio y la mujer sale de su situación de inferioridad y sometimiento.

tado (de las seis apariciones de Jesús inmediatamente después de su resurrección, cinco incluyen a María) es un dato relevante y más cuando él le confía la misión de anunciarlo a los demás discípulos.

²⁸⁸ KÜNG, Hans. *El cristianismo. Esencia e Historia*. 5.ª ed. Madrid: Trotta, 2007, p. 138; HARRINGTON, Daniel J. *Op. cit.*, p. 103.

3.2. El sentido de κεφαλή en la teología de Pablo

Esta visión de la mujer aportada por Jesús se formula en otros términos en la teología paulina. Paradójicamente, algunas declaraciones de Pablo van a ser usadas para reforzar la teología del dominio masculino sobre la mujer. En el marco de la manipulación que vendrá más tarde del concepto de κεφαλή, aquí vamos a intentar responder a una serie de preguntas: ¿Cuál es el significado de este término? ¿Implica subordinación femenina? ¿Supone superioridad jerárquica dentro de una relación asimétrica? ¿Excluye este término la tesis de la igualdad original?

El objetivo de este apartado es obtener información verídica y suficiente que permita constatar si el significado de *cabeza* aplicada al hombre en el matrimonio supone *superioridad jerárquica* o *jerarquía invertida*. Analizaremos pues estos dos modelos y los factores que los influncian.

3.2.1. Κεφαλή - Terminología

En las Escrituras, además de su significado natural anatómico de *cabeza*, κεφαλή tiene sentidos figurados múltiples²⁸⁹. En algunos contextos significa autoridad, supremacía, superioridad jerárquica, orden/rango superior, parte dominante, *jefe*

²⁸⁹ *Lenguaje figurado*: Hch.18:6 (responsable de algo); *Significado metafórico*: Mt.21:42 (fundamento de un edificio, la base que sostiene), 1Co.11:3; Ef.1:22; 4:15; 5:23; Col.1:18; 2:10.14 (dos veces en un contexto de relación hombre-mujer: 1Co. 11:3; Ef. 5:23). *Matices principales en hebreo*: el vocablo כֶּהֱנִי (keheni) tiene la acepción de *cabeza* decapitada (2S.4:8); la acción de proteger y de llenar de confianza (Sal.3:3); connota unidad, suma total de personas dentro de un grupo (Jue.5:30; Nm.1:2); indica el punto de inicio de un río (Gn.2:10), fuente de agua (Jer.9:1); ubica espacialmente a la persona al frente de un grupo (Dt.20:9; 1R.21:9); indica un orden temporal: *Principio* (inicio, comienzo) o *Primero* (Ex.12:2) (VINE, W.E. *Op. cit.*, pp. 39-41).

*superior*²⁹⁰. En otros el término se usa con el sentido de *fuerza, principio, origen*²⁹¹, *sede de la responsabilidad*²⁹². Nuestra perspectiva reconoce que *ambos significados aparecen en el griego secular del primer siglo y son posibles en el uso del Nuevo Testamento*²⁹³, pero en dos modelos antagónicos.

3.2.2. El sentido del término κεφαλή en el modelo jerárquico/androcéntrico.

Para defender esta perspectiva, en el ámbito de la relación hombre-mujer se ha consolidado una interpretación del término κεφαλή (vinculándolo a otros conceptos bíblicos) que sostiene una cultura jerárquica, en donde el hombre es superior a la mujer y por lo tanto debe ejercer su dominio sobre ella. Reflejo de la cosmovisión griega²⁹⁴, y utilizado posteriormente por la patrística como base hermenéutica para la interpretación del texto bíblico, κεφαλή designa un poder estructural jerárquico²⁹⁵ representando un modelo piramidal impregnado del dualismo propio de las teorías antropológicas helenísticas.

²⁹⁰ SCHNEIDER, Gerhard. *Vocabulario griego del Nuevo Testamento*. 2.^a ed. Salamanca: Sígueme, 2001, p. 99.

²⁹¹ PABÓN, José Manuel. *Diccionario Manual Griego*. [en línea]. Madrid: VOX, 1967, p. 344. Disponible en: <http://filologiaclasica.blogspot.com.es/> [Consulta: 16 octubre 2014].

²⁹² SCHÖKEL, Luis Alonso. *Biblia del Peregrino. Antiguo Testamento*. Tomo I. 2.^a ed. Navarra: Verbo Divino, 1997, p. 37.

²⁹³ DAVIDSON, Richard M. *Dominio, sumisión*. p. 188.

²⁹⁴ Los códigos familiares griegos presentan la familia como un microcosmos del estado (donde la lucha por la superioridad de género es incesante), o un reflejo de las estructuras jerárquicas/androcéntricas del macrocosmos.

²⁹⁵ Un factor real de discriminación para la mujer estaba representado en el poder κεφαλή como *autoridad jerárquica* o *poder sagrado*. En el modelo androcéntrico es un *jerarcocentrismo*, un *poder como mando* (capacidad para obligar a alguien a obedecer, de imponer la propia voluntad). Es la expresión del poder estructural de dominación piramidal: orden-obediencia,

En este modelo, κεφαλή tiene una carga androcéntrica y jerárquica implicando relaciones desiguales. El *cabeza* ocupa la cima de la pirámide de poder, en una comprensión jerárquica del matrimonio dentro de la perspectiva política del helenismo donde los subordinados son meros instrumentos de los poderosos. La *cabeza* representa la *jefatura en el contexto de una enseñanza matrimonial*²⁹⁶, una clara reafirmación de la esfera política de autoridad del *paterfamilias*²⁹⁷. Con estos argumentos, la hermenéutica tradicional termina por convertir el texto de Ef. 5 en un soporte de la mentalidad androcéntrica y jerárquica.

No hay duda de que Pablo presenta esta estructura familiar en un contexto androcéntrico. Sin embargo, ¿qué pretendía expresar Pablo mediante el concepto del marido como κέφαλή? ¿Hay alguna evidencia en el texto para apoyar el significado androcéntrico? ¿Intenta Pablo describir un supuesto orden de autoridad jerárquica? ¿Hay algún intento inspirado de

autoridad-subordinación, superior-súbdito, mando-sumisión. Es una especie de *subordinacionismo antropológico* (basado en el *subordinacionismo cristológico*), un *autoritarismo machista* que exige dependencia. Esta dimensión del poder sacralizado (patrimonio exclusivo de la masculinidad) y de su unilateralidad eleva al varón a un nivel de autoridad al que nadie iguala. La femineidad es solo el objeto de este poder. El marido κεφαλή es un ser/monarca inigualable al que la esposa queda en una posición de subordinación no solo en el orden de hacer y de la obediencia incondicional, sino en el orden de ser. La teología androcéntrica, influida por las coordenadas de la fenomenología del poder sagrado, al interpretar el término κεφαλή en clave jerárquica, de superioridad masculina (dominio del sexo masculino sobre el femenino), sitúa al hombre en una posición de autoridad con respecto a la mujer: *El término «cabeza» encierra la idea de autoridad [...] Dios ha establecido una jerarquía, en el ámbito natural y en el religioso, en virtud de la cual la mujer está subordinada al sexo masculino. Esta subordinación jerárquica debe ser reconocida por la mujer en su comportamiento* (BROWN, Raymond E.; Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY. *Comentario Bíblico*. Tomo IV. p. 49).

²⁹⁶ OSIEK, Carolyn; Margaret MACDONALD y Janet TULLOCH. *Op. cit.*, p. 186.

²⁹⁷ El matrimonio conservaba elementos jerárquicos, esferas políticas de autoridad: *¿Cómo hemos de entender la enseñanza de un código familiar jerárquico que refuerza claramente la autoridad del paterfamilias?* (*Ibid.*, p. 189).

establecer algún grado de preeminencia del hombre con respecto a la mujer? ¿Fomentaría Dios el modelo tradicional de sumisión plena de la mujer al marido? ¿Confirma Pablo a la mujer en el rango de ser inferior? En el diseño de Dios, ¿hay lugar para seres humanos de primera y segunda categoría o para esposas como subsidiarias de los varones? ¿Sería una obediencia incondicional, de condición servil, parte de un supuesto *diseño de Dios*? ¿Asume Pablo en Ef.5 la jerarquía inherente²⁹⁸ de los códigos helenísticos empapados de supuestos sociopolíticos? ¿Adopta Pablo la cosmovisión dualista griega que contrapone cuerpo y alma estableciendo entre ellas relaciones de dominación-subordinación? ¿Cristologiza Pablo la ideología imperial, la estructura piramidal/el modelo helenístico jerárquico de la familia?

Consideramos que es fundamental responder a este desafío respetando los presupuestos bíblicos de una teología paulina centrada en el modelo cristológico.

3.2.3. El sentido del término κεφαλή según el modelo cristológico.

1. Ef.5:21-24: *La sumisión de la esposa en el modelo cristológico.* Pablo aborda abiertamente el tema de la subordinación femenina a la cabeza masculina, presupuesto cultural muy extendido en

²⁹⁸ La teología feminista también admite que la *descripción de las relaciones jerárquicas entre marido y esposa es inequívoca* en la estructura literaria de Ef.5 (*Ibíd.*, p. 176). Considera que Ef.5 representa un código familiar patriarcal que somete a las mujeres a un control riguroso, a las normativas restrictivas de dicho código y las define como objetos pasivos, posesiones exclusivas del cónyuge masculino.

el mundo grecorromano²⁹⁹. El verbo *someterse* del versículo 22, omitido en los manuscritos griegos más fiables, tiene un contexto inmediato: *Someteos unos a otros*³⁰⁰ en el temor de Dios

²⁹⁹ Plutarco (45-120 d.C.) afirmaba: *Si [las esposas] se subordinan a sus maridos, estos son elogiados, pero si quieren tener control ofrecen una imagen más penosa que las que se sujetan* (PLUTARCO. *Consejos para la novia y el novio* 33 [142E]. En: GARLAND, David E. *Colosenses y Filemón*. Miami, FL: Vida, 2012, p. 278).

³⁰⁰ Algunos intérpretes defienden que: *El verbo griego hypotasso expresa subordinación [...] Las mujeres han de estar sumisas, a los maridos, con modestia de conducta, gesto y vestido, con respeto y amabilidad paciente* (LACUEVA, Francisco L. «Ética Cristiana». *Curso de formación teológica evangélica*. Tomo 10. p. 109. [en línea]. Disponible en: <https://elteologillo.files.wordpress.com/> [Consulta: 2 abril 2015]); *Los deberes de la esposa se resumen en: sumisión al marido. Pablo establece la subordinación de la mujer en relación con el hombre, por tres consideraciones: 1º. «Adán fue formado primero, después Eva»: 1Timoteo 2:13 (cf. 1Cor.11:8). 2º. «Tampoco el varón fue creado por causa de la mujer, sino la mujer por causa del hombre»: 1Corintios 11:9. 3º. «Adán no fue engañado, sino la mujer (...): 1Timoteo 2:14. La subordinación de la mujer con respecto al hombre, tiene, por tanto, tres causas, de las cuales dos son primordiales, anteriores a la caída. Ésta acentuó la subordinación. Ahora bien, la mujer tiene la facultad de rehabilitarse por la maternidad: 1Timoteo 2:15 (cf. 1Cor.11:11.12). La sumisión en todo (Efes.5:24) no es un favor que la mujer concede al hombre: es una deuda que ella satisface* (VAUCHER, A.F. *La historia de la salvación*. Madrid: Safeliz, 1988, p. 328). Sin embargo, la raíz verbal (τασσό) del término ὑποτασσόμενοι significa ordenar, poner en posición, determinar, y con el prefijo preposicional ὑπο significa, en la voz media (siete usos de ὑποτασσό - 1Co.14:34; Ef.5:21.24; Col.3:18; Tit.2:5; 1P.3:1.5 -, se refieren a las relaciones marido-esposa, y todos aparecen en voz media): [voluntariamente] *someterse a sí mismo* (DAVIDSON, Richard M. *Dominio, sumisión*. p. 188). La sumisión no es una ley universal que ordena el dominio masculino (Pablo no le da permiso al marido para que exija que su esposa se someta a su dominio masculino); no es un proceso pasivo (la esposa obedece incondicionalmente a las demandas de su marido; pasiva resignación), sino un proceso activo (la sumisión de la esposa es una elección voluntaria, no forzada por el marido). Tampoco el verbo ὑποτασσόμενοι transmite la idea de una inferioridad intrínseca (inherente a la feminidad); más bien alude a una conducta que se espera de todos los cristianos sin tener en cuenta su rango o género (Mr.10:41-45; 1Co.16:16; Fil.2:3-4; 1P.5:5).

Hay quien rechaza el concepto de sumisión mutua: *La frase «unos a otros» no siempre significa reciprocidad idéntica* (BACCHIOCCHI, Samuele. *The Marriage Covenant. A Biblical Study on Marriage, Divorce, and Remarriage*. Berrien Springs, MI: Appian Way, 2001, p. 103). Sin embargo, *Ef.5:21 comienza con una exhortación a estar sujetos unos a otros [...] naturalmente, esto afecta a los maridos respecto a sus mujeres tanto como a la inversa* (GARLAND, David E. *Colosenses y Filemón*. Miami, FL: Vida, 2012, p. 302). La expresión ἀλλήλους significa que la acción de someterse es practicada por los dos lados igualmente; es una noción extraña, una idea idiosincrásica para la cultura jerarquizada de esa época, una declaración fuerte, revolucionaria que debió de sorprender a todos, ya que nadie se esperaba que una κεφαλή se sometiera a su mujer

(Ef.5:21). Ese mismo respeto a Dios mantiene a los creyentes y a los esposos en un estatus de sumisión mutua.

Con el fin de asegurar el progreso en conjunto, promover el servicio mutuo y mantener la unidad en la nueva comunidad de creyentes y en la familia, Pablo socava el concepto de subordinación unilateral e introduce el modelo cristológico -absolutamente revolucionario para esa cultura jerarquizada -, el de la sumisión mutua entre las personas que componen una comunidad. Este modelo comunitario es un reflejo de la unidad, del sometimiento mutuo y de la dinámica relacional existente entre las Personas de la Deidad³⁰¹.

(SETYAWAN, Yusak Budi. «“Be Subject to Your Husband as You are to the Lord” in Ephesians 5:21-33» [en línea]. En: *Asia Journal of Theology*. Abril 2007, Vol. 21 Issue 1, pp. 50-68. EBSCO database. Disponible en: <http://www.ebsco.com> [Consulta: 17 junio 2015]).

³⁰¹ El tema de la sumisión recíproca de Ef.5 forma una unidad de sentido y estructura con algunos relatos anteriores. El gran tema y la estructura de Efesios es la unidad (de todo el cosmos: Ef.1:9.10.20-23; entre judíos y gentiles: Ef.2 y 3; en la iglesia: Ef.4:1-5:21; entre mujeres-maridos, hijos-padres, esclavos-dueños: Ef.5:21-6:9; contra las fuerzas del mal: Ef.6:10-20). Pablo utiliza la misma metáfora de la filosofía helenística (la unidad del microcosmos es un reflejo de la unidad del macrocosmos), pero con elementos y objetivos totalmente distintos: la iglesia (*comunidad*, unidad de creyentes donde no hay distinción de raza o género - Gál.3:28) y la familia (*comunidad*, unidad de personas iguales) como microcosmos, son un reflejo del macrocosmos (*Dios es Comunidad*, unidad de Personas iguales; no hay subordinacionismo cristológico, ni superioridad ontológica). En este modelo cristológico, que es fundamentalmente comunitario/eclesiológico, se crea una nueva humanidad; la estructura comunitaria es una estructura de fraternidad, igualdad y libertad, mientras que la estructura tradicional era una estructura jerárquica, de sometimiento y por eso de opresión de la persona. Pablo rechaza el modelo de relación familiar de sometimiento como modelo válido para sus seguidores; en la nueva comunidad todos son iguales, no puede haber sometimiento servil de unos a otros. El principio para mantener la unidad no es la sujeción vertical y jerárquica de unos a otros, sino de todos entre sí (1Co.7:4); es decir, el sometimiento mutuo. Tal como Cristo se mantiene unido/somete voluntariamente a su Padre (Hch.10:5-7; Jn.17:4), de la misma forma *las esposas a sus esposos*, no a la supremacía/control del esposo. ¿Y el sometimiento del Padre? Norman Gulley defiende el concepto de sumisión mutua entre las Personas de la Divinidad. Afirma que si Cristo decidió venir a este mundo no fue en contra de la voluntad del Padre; el Padre se sometió a la decisión de Cristo. El amor Padre-Hijo es mutuo (Jn.17:23); el esposo ama a su esposa como el Padre ama a su Hijo y como su Hijo ama a la iglesia. El amor mutuo entre los esposos reflejan el amor mutuo entre las Personas divinas

En este marco, Pablo (con la intención de realzar el valor femenino) se dirige directamente a las esposas³⁰². Al decirles que ellas también deben someterse voluntariamente y respetar a *sus esposos*, Pablo propone el abandono de la lucha por la superioridad de género³⁰³. Las esposas se someten de su propio agrado como iguales y no como subalternas o seres inferiores.

(GULLEY, Norman R. *Op. cit.*, p. 144). De modo que, el sentido de ὑποτασσόμενοι no tiene que ver con subordinación, sino con *mantenerse unidas*.

³⁰² En la perspectiva grecorromana las instrucciones de este tipo se dirigen por regla general solo a los hombres adultos y libres. La idea de que las mujeres, los hijos y esclavos pudieran actuar también de un modo éticamente responsable apenas se plantea. Sin embargo, las instrucciones de Pablo muestran una especial preocupación por los derechos de los miembros considerados más débiles o impotentes de cada par (esposas, hijos y esclavos); reconocen a cada individuo como a una persona completa; lejos de forzar la subordinación, tratan a las esposas, hijos y esclavos como seres responsables y morales, miembros del cuerpo de Cristo de pleno derecho; no refuerzan las prerrogativas de los maridos, padres y amos, puesto que a las partes consideradas más fuertes se les da deberes además de derechos. Por su parte a quienes se espera que se sometan u obedezcan se les da derechos y no solo deberes; reconocen que existe una reciprocidad, de modo que los derechos no están todos en uno de los lados y las obligaciones en el otro.

³⁰³ Pablo corrige tres ideologías: *Sujeción general de las mujeres para con los hombres* - La exhortación de Pablo no se dirige a las mujeres en general, sino a las mujeres casadas que son invitadas a no someterse más que a sus (*vuestros* - ἰδίους - adjetivo que denota la pertenencia) maridos y no a todos los hombres; *Superioridad masculina* - La forma de pensamiento de Flavio Josefo (37-100 d.C.) era: *La mujer dice [la ley], es en todas las cosas inferior al hombre. Por consiguiente, que sea obediente, no para su humillación, sino para que pueda ser dirigida; porque la autoridad Dios se la ha dado al hombre* (JOSEFO. *Contra Apión* 2.24 §201. En: GARLAND, David E. *Op. cit.*, p. 296). En contraste con los mandamientos dados a los hijos y esclavos, Pablo no manda a las esposas a *obedecer* - el apóstol utiliza el imperativo presente activo ὑπακούετε (obedecer) cuando se dirige a niños o esclavos (Ef.6:1.5; Col.3:20.22). Pablo no puede tener en mente una *obediencia ciega* (Sirach, que consideraba que una *esposa silenciosa* era un *don del Señor* - Eclo.26:16 -, aconseja: *Si no hace lo que le pides, sepárala de ti* - Eclo.25:29); no promueve la cultura autoritaria, el servilismo degradante (*Pablo no consigna a las esposas a una servil esclavitud por debajo de sus maridos, ni espera que se convierta en sus felpudos* - GARLAND, David E. *Op. cit.*, p. 302); no fundamenta su consejo en la ley natural; tampoco dice que la esposa sea la súbdita natural; *Superioridad femenina* - Éfeso era célebre por el templo idolátrico de Artemis o Diana donde lo femenino era visto como la deidad más alta. Conforme a este sincretismo religioso, la mujer era objeto de adoración y veneración para el hombre puesto que fue creada primero,

La clave hermenéutica para contextualizar estas instrucciones son las expresiones *como al Señor*³⁰⁴ y *como la iglesia está sujeta a Cristo* (Ef.5:24). Pablo no adjunta un tópico religioso al patrón cultural reinante, sino reformula el tema de la sumisión en términos del modelo cristológico.

II. Ef.5:23-33: *Κεφαλή* - *función del marido en el modelo cristológico* - *Κεφαλή* - *como función de liderazgo servicial*. El propósito divino de restaurar la relación de equidad hombre-mujer, sin jerarquías, se completa en los mensajes polifacéticos de este pasaje *que podría considerarse la descripción textual más importante de la*

el hombre cayó primero y, por tanto, las mujeres son superiores a los hombres y tienen dominio sobre ellos en las reuniones eclesíasticas públicas (DAVIDSON, Richard M. *Flame of Yahweh*. p. 647).

³⁰⁴ En Col.3:18, Pablo puntualiza la sumisión de la esposa con la expresión *como conviene en el Señor*. Este requisito reformula los términos de la sumisión recíproca convirtiéndola en una cuestión de lealtad al Señor. Todos han de poner sus relaciones personales bajo el microscopio de este principio. La relación es recíproca en el sentido de que cada uno (creyentes, esposos, esposas, hijos, amos, sirvientes) debe traer a la relación lo que el Señor - no el patrón cultural -, determina que es propio, oportuno, correcto. *En el Señor* significa todo lo que sea compatible con Dios. Las Sagradas Escrituras registran ejemplos de mujeres en circunstancias bajo las cuales decidieron y actuaron sin haber consultado a sus maridos: Abigail asume la responsabilidad de actuar inmediatamente sin el consejo de su marido (1S.25); la reina Vasti es el ejemplo de una esposa que se niega con toda razón a obedecer el orden de su esposo. La negación de Vasti fue un ejercicio legítimo de su libertad de conciencia, de su responsabilidad moral e individualidad dados por Dios. *Ella procedió de acuerdo a una conciencia pura* (WHITE, Ellen G. *Conflicto y valor*. p. 243. [en línea]. Disponible en: <http://text.egwwritings.org/> [Consulta: 11 octubre 2016]), desafiando los patrones culturales y las leyes imperiales respecto a la sumisión obligatoria de las mujeres a sus maridos (Est.1:12-22). Ellen G. White agrega argumentos incisivos acerca de los límites colocados por Dios sobre la sumisión de la esposa a su marido: «Dios requiere que la esposa recuerde siempre el temor y la gloria de Dios. La sumisión completa que debe hacer es al Señor Jesucristo, quien la compró como hija suya con el precio infinito de su vida. Dios le dio a ella una conciencia, que no puede violar con impunidad. Su individualidad no puede desaparecer en la de su marido, porque ha sido comprada por Cristo. Es un error imaginarse que en todo debe hacer con ciega devoción exactamente como dice su esposo, cuando sabe que al obrar así han de sufrir perjuicio su cuerpo y su espíritu, que han sido redimidos de la esclavitud satánica. Uno hay que supera al marido para la esposa; es su Redentor, y la sumisión que debe rendir a su esposo debe ser, según Dios lo indicó, “como conviene en el Señor”» (WHITE, Ellen G. *El hogar cristiano*. Buenos Aires, Argentina: ACES, 2007, p. 101).

*identidad femenina en la literatura de finales del siglo I*³⁰⁵. Entre los grandes conceptos relativos a la iglesia como unidad diversificada, y a la unión de los creyentes de origen judío y no judío que el autor entreteje en la epístola, surge la cuestión de la función de liderazgo del esposo.

Pablo, en contraste con los filósofos y moralistas griegos y sus códigos domésticos, define el concepto de κεφαλή basado no en presupuestos culturales sino en fundamentos teológicos. Con el fin de superar el dualismo griego y llegar a la noción de un *solo cuerpo*, Pablo prefiere utilizar un vocabulario corporal a lo largo de su argumentación. La doble metáfora κεφαλή/σώμα que había servido para describir la relación Cristo-Iglesia³⁰⁶, en este contexto se convierte en modelo estructurador y sirve de norma para la relación esposo-esposa³⁰⁷, a pesar de que algunos rasgos no sean transferibles³⁰⁸.

³⁰⁵ OSIEK, Carolyn; Margaret MACDONALD y Janet TULLOCH. *Op. cit.*, p. 173.

³⁰⁶ La doble metáfora cabeza-cuerpo (que constituye el argumento cristológico-antropológico paulino) ya se había introducido en estructuras anteriores de la epístola: Ef.1:22.23; 4:15.16.

³⁰⁷ Se trata de una metáfora viva (no sólo analogía), a la medida de las preguntas que continua suscitando, ya que expresa algo esencial sobre la relación Cristo/Iglesia. Encuentra en esta doble metáfora no sólo una clave de lectura eclesiológica (Ef.2:15-4:16), sino también un modelo ético. El modelo Cristo/Iglesia como cabeza/cuerpo le proporciona a Pablo un modelo adecuado no sólo para la teología, sino también para la actuación. En efecto, ¿para qué sirve utilizar un modelo cristológico y eclesial sólo para justificar el rango social inferior de la esposa? Con el fin de superar esta dificultad debida a las reglas sociales de entonces relativas al estatus inferior de las esposas, el autor interpreta bien esta metáfora y capta adecuadamente sus capacidades heurísticas. Así, al concepto de κεφαλή, se le confiere una nueva función heurística y ética (ALETTI, Jean-Noël. *Eclesiología de las cartas de san Pablo*. Navarra: Verbo Divino, 2012, p. 174).

³⁰⁸ La naturaleza de la superioridad/desigualdad entre Cristo y la iglesia; la comunicación de dones tiene un único sentido - la iglesia participa de la riqueza de Cristo, pero no a la inversa; la relación sexual, el marido no es Salvador de su esposa (*Ibid.*, p. 180); Cristo es el Salvador de la mujer, el hombre no lo es: «*como también Cristo es cabeza de la iglesia*». Ésta es la comparación, pero con una inmensa diferencia que Pablo se apresura a añadir bien en una cláusula

El liderazgo que Dios le confió al esposo es un reflejo del modelo revelado en la relación de Cristo con la iglesia. Pablo describe las responsabilidades del esposo en términos del modelo cristológico basado en el amor ἀγάπη, no jerárquico. Si el autor hubiese querido expresar jerarquía hubiera utilizado otros términos que sí implican mando³⁰⁹, pero no κεφαλῆ³¹⁰.

El marido ha de estar dispuesto a considerar el papel de siervo, como lo hizo Cristo. Ser κεφαλῆ de la mujer, no es sino colocarse a su servicio; el marido *no se sitúa exactamente «arriba» sino «delante», con el papel de guiar y proteger*³¹¹; representa el señorío de Cristo que elimina todas las diferencias de valor y dignidad personal; no implica desigualdad, ni justifica

aposicional: “Él mismo el salvador del cuerpo” (ROBERTSON, A.T. *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona: Clie, 2003, p. 497).

³⁰⁹ Normalmente, para una persona de rango superior (reyes, jefes, gobernadores, etc.) se usa el vocablo ἀρχή en el sentido de *el que tiene autoridad sobre, el patrón, el que gobierna, el que ordena, obedecer al que manda: Recuérdales que se sujeten a los gobernantes y autoridades, que obedezcan* - Tit.3:1).

³¹⁰ En el mundo secular y religioso griego, este término no era usado con el significado de *autoridad o gobernante* (MUÑIZ, Margarita. *La interpretación bíblica y el papel de la mujer*. [en línea]. p. 15. Disponible en: <https://www.iglesia.net/> [Consulta: 18 octubre 2016]).

³¹¹ BADENAS, Roberto. *Marido y mujer*. *Op. cit.*, p. 95. Κεφαλῆ es una palabra que procede de la terminología militar (entendido no en el sentido de disciplina militar o dictatorial); describe a aquel que partía en cabeza de batalla, que iba al frente, el que asumía los riesgos para que el ejército pudiera avanzar con seguridad; indica que el hombre debe de asumir también todos los riesgos para avanzar (de la misma manera que Cristo tomó todos los riesgos para avanzar, marchar delante de la iglesia, abrir el camino), para ir delante, para asegurar a su esposa, valorizarla, para que pueda realizar esta mujer su función de Eva, de vida (FERNANDEZ, Marcel. *La sexualidad en los orígenes*. pp. 11-12. En: *Sexualidad: Una perspectiva cristiana*. n.º 8. pp. 5-15. Barcelona: Colección Convenciones-AEGUAE, Aula7activ@, 2010).

la superioridad del varón en el matrimonio: designa una función de *servant leadership*³¹², dentro de un marco de sumisión mutua y de dignidad igual³¹³.

La noción de ser κεφαλή debe ser vista no como una *superioridad privilegiada*, sino como una *responsabilidad solemne y sacrificada*³¹⁴. Pablo invita a la esposa a someterse voluntariamente, no a la tiranía de su marido, sino a su liderazgo de servicio, en imitación del modelo más sublime, el de Cristo. La relación entre Cristo y la iglesia es la base sobre la cual el autor levanta a la mujer a su debido lugar en la escala social de la cual era excluida. Sin embargo, sus argumentos, no se detienen en este punto.

- *Κεφαλή* - como *poder del ἀγαπή*. Bajo el concepto de κεφαλή, Pablo presenta a Cristo en Ef.1:20-23 como Aquel que tiene el poder supremo sobre la naturaleza que los pueblos de Asia Menor adoraban y sobre la que asentaban cualquier clase de relación³¹⁵. Para servir a la esposa, Pablo indica que el marido

³¹² ROCK, Calvin B. «El matrimonio y la familia». pp. 41-95. En: *Teología. Fundamentos de nuestra fe*. Tomo VII. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2008, p. 60.

³¹³ Ni el marido ni la mujer deben pensar en ejercer gobierno arbitrario uno sobre el otro (WHITE, Ellen G. *Hogar cristiano*. p. 103).

³¹⁴ ROCK, Calvin B. *Op. cit.*, p. 61. Κεφαλή aparece las dos veces sin artículo definido en el texto griego, destacando de esta forma la calidad de suma importancia. El liderazgo del marido es la capacidad y la responsabilidad de cuidar a su esposa de la misma manera que Cristo se preocupa por la iglesia.

³¹⁵ La ideología imperial que prevalecía en todos los ámbitos helenísticos era la lucha constante por el poder cósmico/absoluto/sagrado para demostrar la propia superioridad y poder dominar y controlar los destinos de la clase inferior (mujeres, niños, esclavos - que, siendo seres inferiores por naturaleza, no lo podían tener) que se convertían en servidores de ese poder sagrado. Se consideraba que los gobernantes, maridos, padres y amos son superiores, intermediarios del poder sagrado, agentes terrenos que controlan las vidas de las personas. Sin embargo, es importante observar que *el poder sagrado («jerarquía») está total y deliberadamente ausente del Nuevo Testamento [...] Jesús fue radicalmente crítico contra toda pretensión de*

necesita para ejercer de κεφαλὴ, el amor/ἀγάπη de Cristo! El autor sitúa la presión en aquel que tiene el liderazgo. Al marido se le asigna una tarea mucho más exigente: que ame³¹⁶ a su esposa. No es algo opcional; es un deber, una obligación en el Señor. Pablo *trata más extensamente la obligación de amar por parte del marido que la de estar sujeta por parte de la esposa*³¹⁷. Este mandamiento deja claro que Pablo no escribe para apuntalar la autoridad y derechos de los maridos³¹⁸.

Pero ¿qué hay que entender aquí por ἀγαπή? Los maridos deben amar como Cristo ha amado. ¿Y cómo ha amado Cristo? El ἀγαπή del κεφαλὴ, se funda en cualidades divinas; describe la responsabilidad del marido en términos que tienen como punto de referencia el modelo cristológico: los amó (ἠγάπησεν) hasta el fin (τέλος - grado extremo, más alto) - Jn.13:1. Cristo amó a la iglesia ofreciéndose él mismo por ella! Es donarse a sí mismo. El amor del marido hacia su esposa se mide por este

superioridad fundada en razones de poder sagrado (FAUS, José Ignacio Gonzales. *Herejías del catolicismo actual*. Madrid: Trotta, 2013, p. 109). De hecho, la expresión «poder sagrado» (jerarquía) no aparece nunca en el Nuevo Testamento y no entrará en el lenguaje eclesiástico hasta el siglo V (*Ibíd.*, p. 96) cuando la iglesia adopta la visión platónica de la dualidad de lo real (que establece, junto a una jerarquía celeste, la necesidad de otra jerarquía terrestre).

³¹⁶ El verbo ἀγαπάω aparece seis veces (vv. 25, 28 y 33). Igual que en el caso de los hijos/ esclavos, el apóstol utiliza el *imperativo presente activo* (si la acción que se ordena todavía no ha empezado, se pide que se haga una realidad permanente) del verbo ἀγαπάτε. Para el mandamiento *no seáis duros con ellas* (Col.3:19) el apóstol utiliza de nuevo el *imperativo de presente*; con la negación μή se pide que se ponga fin a lo que había comenzado y todavía existe, o, si la acción todavía no ha comenzado, se pide que no comience nunca (SANTOS, Amador-Ángel García. *Introducción al griego bíblico*. 2.ª ed. Navarra: Verbo Divino, 2003, p. 58).

³¹⁷ BOFF, Fray Clodovis. *El evangelio del poder-servicio*. 2.ª ed. Bogotá, Colombia: CLAR, 1988, p. 58.

³¹⁸ No son sus derechos lo que ha de ejercer sobre su esposa, sino su amor (en el mundo antiguo casi nadie esperaba que los matrimonios se fundamentaran en el amor, sino en toda la densidad de la dimensión política del poder sagrado), lo cual significa que nunca piensa en términos de derechos y está siempre dispuesto a renunciar a ellos.

grado extremo, superlativo del ἀγάπη de Cristo. Éste eleva el amor del marido para con su mujer al más elevado plano.

En realidad, Cristo está poniendo a la mujer en un lugar que nunca lo habrían hecho los griegos. La dignifica, y le da el valor que tiene. Esta clase superior de amor incluye valorar, animar, proteger, honrar y ensalzar a la esposa³¹⁹. En este sentido, el ἀγάπη requerido matiza cuál sería el significado del término κεφαλή y la función de liderazgo del marido³²⁰; no tiene que ver con superioridad masculina, sino con mayor res-

³¹⁹ BADENAS, Roberto. *Marido y mujer*. p. 95.

³²⁰ Fray Clodovis Boff afirma que el Ágape insta una lógica de relaciones humanas opuesta a la corriente del poder, que está hecha de competencia y dominación. Cuando una persona, en lugar de ocuparse del otro, exige que el otro se ocupe de él, en vez de legitimarse y hacerse respetar por el servicio desinteresado, exige e impone desde arriba la obediencia, la legitimación y el acatamiento que necesita; en vez de usar su poder para defender, lo usa para defenderse a sí mismo. Cuando llega a este punto, la autoridad da síntomas de haber entrado en un estado patológico y haberse transformado en autoritarismo, punto crítico más allá del cual el poder sufre un cambio cualitativo: la autoridad se vuelve autoritarismo (degenerando en abuso, violencia y opresión), y el servicio se vuelve dominación. Para Jesús, el poder necesita ser convertido, transformado. Su propuesta es la *metanoia* del poder. Debe convertirse de poder-dominación en poder-servicio. El marido participa de un poder crucificado, convertido y transformado en servicio. Pablo percibe que el verdadero sentido del poder es el servicio; expresa una función, y, por lo tanto, una dimensión integrante del poder-servicio. Cristo, quien comparte este poder, impide la concentración autocrática del poder. La ética/práctica del poder-servicio es *trabajo sacrificado, humilde y responsable*, dedicación y entrega. Está *destinado al servicio, es un poder para el servicio y no para dominar; es una cualidad permanente que toca el ser; para que las cosas funcionen es preciso que se tenga a sí mismo como siervo*. Solo tal actitud produce la verdadera igualdad. Aquí está también el secreto del Ágape; si es auténtico, concede siempre *la primacía al otro*. Las relaciones se invierten radicalmente. La persona -la esposa-, *¡que se beneficia es muy valiosa no algo inferior!* En el modelo cristológico, *el poder no es una cosa, es una relación*. La propia relación social constituye una relación de poder. *De hecho, toda relación social es también una relación de poder*; incluye siempre un índice de poder. Y el poder aquí toma la forma de *influencia mutua*. Pero, ¿no pierde, así, el líder su autoridad? Pierde, sí, un tipo de autoridad, la de poder-dominación, que impone todo desde afuera y desde arriba. Pero gana un tipo de autoridad distinta, la del poder-servicio, que actúa desde dentro. Así es el poder de Cristo (BOFF, Fray Clodovis. *Op. cit.*, pp. 29-65).

ponsabilidad de sacrificio y entrega; algo absolutamente revolucionario³²¹ para esa cultura jerarquizada. Cristo no impone, ni manda de manera arbitraria; amó de manera incondicional, se sacrificó por la iglesia y se entregó a ella totalmente. El amor no es nunca coercitivo y nunca pretende humillar ni dominar al otro.

Las instrucciones de Pablo no suponen al marido como jefe supremo de su esposa, sino como alguien que dispone del poder ἀγαπή (el poder supremo de Cristo) para servirla, cuidarla, amarla. El marido debe servir en vez de gobernar. Y es única y exclusivamente dentro del marco de este cuadro - de un amor entregado y completo, de un liderazgo servicial influenciado y regido por el amor de Cristo -, que habremos de entender el sentido de κεφαλή en el marco de la *sumisión mutua*.

La sumisión de la esposa a su κεφαλή se basa en una actuación que tiene su origen en el ἀγαπή y en la dignidad que éste confiere; no es la obediencia debida a un superior jerárquico; es la respuesta voluntaria a la invitación divina de ser parte de un misterio, el de la unión de Cristo y la iglesia.

- *Κεφαλή* - como fuente, poder y vínculo de unión. Después de exigirle amar a su esposa como Cristo amó a su iglesia, Pablo asigna al marido otra responsabilidad inaudita: debe amar a su esposa como a su mismo cuerpo (σώμα - v. 28).

Cuando el marido ama a su esposa de esta manera, se convierte en vínculo de unión. Con el argumento antropológico, *Por esto [...] se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne*

³²¹ Aunque el objetivo principal del apóstol no fue una revolución social sino la transformación espiritual.

(σάρκα μίαν - Ef.5:31), el autor sigue empleando el vocabulario corporal porque el modelo cristológico permite sacar otras deducciones que enlazan complementariedad y solidaridad, crecimiento y armonía, unidad y diversidad, igualdad y no inferioridad/superioridad ontológica entre los miembros.

Conviene observar que hay una relación semántica entre Ef.5:21-33 y 1Cor.11:3, únicos pasajes del Nuevo Testamento que utilizan κεφαλή en el contexto de las relaciones entre los cónyuges. En estos pasajes, el término κεφαλή no implica inferioridad del Hijo (o de la esposa) con respecto al Padre (o al esposo)³²², sino que denota unión y sumisión recíproca, voluntaria entre miembros iguales de ambas comunidades³²³;

³²² La exégesis de Juan Crisóstomo se centra en el significado supuestamente dual del término κεφαλή. En la humanidad *prelapsariana* el hombre era cabeza de la mujer; su vida proviene de él; ella, que es la gloria de su marido, se sometía libremente de la misma manera que Cristo se somete a la voluntad del Padre. En la humanidad *postlapsariana*, la superioridad y el dominio del hombre sobre la mujer aparecen por orden divina. La subordinación femenina al dominio masculino es una consecuencia de la transgresión; después de su desobediencia, la mujer fue obligada por Dios a someterse y obedecer a su marido (KAPSALIS, Maria-Fotini Polidoulis. «John Chrysostom's Interpretation of Κεφαλή in 1Corinthians 11:3-16» [en línea]. En: *Greek Orthodox Theological Review*. Vol. 49, n.º 3/4, 2004, pp. 321-356. p. 36. EBSCO database. Disponible en: <http://www.ebsco.com> [Consulta: 06 octubre 2015]).

³²³ Estas estructuras enseñan cómo funciona el proceso de sumisión mutua; son una demostración de cómo se transfiere la fuente de vida de un líder sirviente a un agente sumiso, cómo y por qué vivir en un estado sumiso, cómo recibir y cómo relacionarse con la fuente de vida. Destacan un paralelo entre el liderazgo del Padre al Hijo y el liderazgo del hombre a la mujer. El Hijo de Dios provee el ejemplo divino de la sumisión amante a la fuente de vida. La relación sumisa del Hijo (que recibe, transfiere y protege la recepción de la fuente de vida a través de todo el universo) hacia el Padre (que designa la fuente de vida), sirve de modelo para la relación entre el marido (agente sumiso que recibe, transfiere y protege la fuente de vida) y la mujer (agente sumiso que recibe, cuida y desarrolla aquella semilla de vida en su vientre y luego dar a luz).

explica metafóricamente el *origen*, la *procedencia*³²⁴ mutua tanto del hombre³²⁵ como de la mujer³²⁶.

El modelo cristológico de Pablo establece la sincronía entre los elementos κεφαλή - ἀγαπή - σώμα - σάρκα μίαν - ὑποτασσόμενοι con la finalidad de insistir en la existencia de un vínculo muy fuerte de unión entre ambos. Con este cambio mayor de paradigma, el autor desafía a la mentalidad griega que defendía la tesis de que la mujer está hecha de una sustancia inferior entre hombre y animal.

Él estaba diciendo que, como el hombre *es fuente* de donde vino la mujer, ella está hecha de la misma sustancia (uso literal del término σώμα) que él³²⁷. En el hecho de salir del varón se

³²⁴ Pero quiero que sepáis que Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer, y Dios la cabeza de Cristo (1Cor.11:3).

³²⁵ El hombre no es autoridad sobre la mujer. Hay al menos dos argumentos teológicos que operan contra la ecuación «cabeza=superioridad». Primero, el hecho de que se llama a Dios la «cabeza de Cristo» (11:3), lo que no excluye que ambos sean iguales (ver Fil.2:5-6); y el segundo, el que Pablo concluye el pasaje declarando la perfecta reciprocidad del hombre y la mujer «en el Señor»: «Pero en el Señor, ni el varón es sin la mujer ni la mujer sin el varón, porque, así como la mujer procede del varón, también el varón nace de la mujer» (1Cor.11:11-12) (BADENAS, Roberto. *Marido y mujer*. p. 96).

³²⁶ Percibimos en la fraseología de Pablo el trasfondo de deidades femeninas de origen, propio del entorno y de los mitos que el autor trata de desmitificar y desdeificar. Planteamos la hipótesis de que Pablo, al emplear el término κεφαλή, acentúe la advertencia sobre el peligro de la deificación y mitificación de la mujer originaria como principio de vida en el entorno judeocristiano de Éfeso. En un esfuerzo desmitificador, Pablo recupera la condición de criatura de la mujer desactivando el concepto de una deidad femenina como principio de vida. El principio de la humanidad proviene no de una mujer sino de un hombre y una mujer. La mujer es desdeificada como principio de vida.

³²⁷ Pablo defiende que la cabeza [no puede decir] a los pies: No tengo necesidad de vosotros [...] los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son los más necesarios [...] Dios ordenó el cuerpo, dando más honor al que le faltaba [...] para que no haya divisiones en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocupen los unos por los otros (1Co.12:12-27). Con estos argumentos teológicos, el autor socava varias ideologías y conceptos filosóficos sobre la relación hombre-mujer: el gobierno masculino basado en el concepto de superioridad natural; el dualismo antropológico (la dicotomía alma-cuerpo) - la conclusión de Pablo es ajena al dualismo cuerpo-alma según

pone de relieve la unidad³²⁸. Por este motivo debe amarla como a su propio cuerpo. Ella es una compañera idónea para él; carne de su propia carne. Con el concepto *σάρκα μίαν*³²⁹, Pablo vincula las relaciones entre el marido y la mujer al proyecto inicial/creador de Dios; la finalidad es la unidad de la pareja. Es evidente que el *דָּבָר* del Gn.2:24 y del Dt.6:4 está implícito en la argumentación paulina. El *דָּבָר* humano es un reflejo, imagen del *דָּבָר* divino. Los que componen cada unidad están unidos indisolublemente.

Entonces, en este esquema, el sintagma *σάρκα μίαν* designa una unidad que se hace no en detrimento de la esposa sino que valora su dignidad³³⁰; significa que los dos se han convertido en una *realidad única*³³¹. Toda la argumentación de 1Cor.11:3 y Ef.5:21-33 apunta a establecer que la esposa es carne surgida de la carne de su esposo, tiene el mismo origen, refleja la misma imagen divina que su esposo y que, al amar a su mujer como a su cuerpo, el esposo hace que su esposa se

el cual la mujer es una criatura inferior en términos de sustancia que se origina de alguna fuente inferior.

³²⁸ Los teólogos católicos defienden que *el tema de la cabeza aparece muy pronto en las cartas de Pablo independientemente del tema del cuerpo, no como imagen de unidad, sino de subordinación* (BROWN, Raymond E.; Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY. *Comentario Bíblico*. Tomo V. p. 824).

³²⁹ Esta fraseología está vinculada intertextualmente con la cosmogonía judía registrada en Gn.1:26-27; 2:21-24. Esta vinculación prevalece sobre cualquier argumento ideológico; el estatus socialmente superior del marido y el concepto jerárquico de los roles en el matrimonio salen definitivamente del horizonte paulino.

³³⁰ *La mujer debe ocupar el puesto que Dios le designó originalmente como igual a su esposo* (WHITE, Ellen G. *Hogar cristiano*. Op. cit., p. 206). La mujer y el varón son *iguales en su ser y su valía* (*Creencias de los Adventistas del Séptimo Día. Una exposición bíblica de las doctrinas fundamentales de la Iglesia Adventista del Séptimo Día*. 2.^a ed. Nampa, ID: Publicaciones Interamericanas, 2006, p. 331).

³³¹ Igual que los dos grupos se convierten en *una sola cosa* (Ef.2:14).

someta voluntariamente a él porque los dos no forman más que un רִאֵת - una sola carne.

La esposa ya no es propiedad del marido, como defendían tanto los judíos como los griegos, sino que, en esta realidad conyugal, los dos se pertenecen mutuamente; ya no es la esclava del poder masculino sino el *destinatario final del poder unificador* más grande del universo. Cuando la esposa acepta ser el beneficiario del $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ y se somete y se une voluntariamente a este poder, *ella tiene el mismo poder*³³², igual que Cristo que se somete voluntariamente al Padre.

Si la diferencia ontológica entre Cristo y el esposo no es un impedimento para que este amé a su esposa como Cristo amó a su iglesia (o para que tenga la misma clase de poder), la igualdad ontológica entre el esposo y la esposa no debería serlo tampoco. Pablo revela que el $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ es el único poder del macrocosmos que iguala a las personas de la comunidad del microcosmos, en este רִאֵת humano la cabeza es el defensor, la sede de la responsabilidad, es el primero en servir³³³ asumiendo

³³² La palabra *hupotassomenoi* en el griego koiné significa *someterse voluntariamente*. Esta acción implica que la persona que se somete, en realidad tiene el mismo poder que aquella a quien ella se somete. Este es el concepto de sumisión mutua en el libro de Efesios (SETYAWAN, Yusak Budi. *Be Subject to Your Husband*, pp. 50-68). Con esta tesis, Pablo neutraliza el concepto de *super-* (tanto el *super-ordinato* como la *sub-ordinato* - incompatibles con el modelo cristológico).

³³³ La ética divina es que el *mayor* ha de ser siervo de todos; ser el primero en asumir la responsabilidad de servir (Mt.20:25-28; Jn.13:1-17). El hombre tiene que actuar como un *líder servicial en una jerarquía inversa* (DAVIDSON, Richard M. «¿Ar trebui femeile să fie hirotonite ca pastori? Considerații asupra Vechiului Testament». Parte I. p. 52. En: *TheoRhēma*. Revistă de studii biblice, teologice și de religie. Vol. 8. N.º 2. Cernica, Ilfov: Editura Institutului Teologic Adventist, 2013, pp. 5-52). El principio de Jesús muestra cuán completamente invertidas están las perspectivas del mundo sobre el poder. El mundo tiende a ser gobernado por el poder de la dominación, la fuerza y la exaltación propia. Los líderes poderosos imponen su liderazgo en términos de poder y autoridad sobre otros; la lógica de relaciones humanas hecha de competencia y ambición de considerarse superior; este poder, en vez de servir, exige

la función de defender/mantener la armonía, manifestando en cada acción el poder del ἀγαπή³³⁴.

Estas evidencias teológicas muestran que en la iglesia naciente, en la comprensión teológica de Pablo sigue como ideal divino la situación igualitaria inaugurada en la creación y continuada por Jesús. El autor no se expresa mediante estructuras androcéntricas y no construye su tesis sobre modelos jerárquicos:

e impone ser servido; en vez de defender al otro, lo usa para defenderse a sí mismo. La respuesta de Jesús es única en la historia del liderazgo. La inversión que Jesús propone significa una humanidad equitativa. Al decir eso Jesús invierte la definición de liderazgo instaurando una dinámica que reconfigura integralmente las relaciones humanas. Jesús no sigue el modelo del ser humano masculino dominante; traza lineamientos que modifican el orden social establecido; critica la jerarquía social de su tiempo; supera los dualismos antropológicos y postula la igualdad de género. Al llamarse a sí mismo servidor, desbarata cualquier orden jerárquico y el lenguaje en términos masculinos absolutizados; de-construye los modelos imperantes de funcionamiento jerárquico en una cultura hegemónica anulando las dinámicas de poder inherentes a la figura masculina. En efecto, el κερφή deriva su poder de la condición de servidor por excelencia; hunde, fundamentalmente, sus raíces en los atributos divinos, en el amor, fuerza suprema que se ejerce en el servicio desinteresado, capaz de servir a los demás, incluso de morir por ellos; es un *no* a una cultura de negación femenina y un *sí* a una teología de la reafirmación de su valor; es la condición para que ella pueda dar fruto. No es un poder que haya de ser servido sino que es el poder que tiene una enorme influencia en la vida del otro porque está a su servicio; desbarata todo tipo de dominación, estructuras jerárquicas de poder; no es el poder de la dominación sino el poder del servicio y la libertad. La diferencia entre ambos es la diferencia que existe entre *dominación* y *servicio* (NOLAN, Albert. *Op. cit.*, p. 115).

³³⁴ Es importante observar en la siguiente declaración cómo se entrelazan todos estos conceptos que acabamos de mencionar: *El Señor ha constituido al esposo como cabeza de la esposa para que la proteja; él es el vínculo de la familia, el que une sus miembros, así como Cristo es cabeza de la iglesia y Salvador del cuerpo místico. Todo esposo que asevera amar a Dios debe estudiar cuidadosamente lo que Dios requiere de él en el puesto que ocupa. La autoridad de Cristo se ejerce con sabiduría, con toda bondad y amabilidad; así ejerza su poder el esposo e imite la gran Cabeza de la iglesia* (WHITE, Ellen G. *Hogar cristiano*. p. 19).

Relación: ἡψιχ - Κεφαλή	Dimensión
<p><i>Modelo jerárquico:</i> Poder androcéntrico; autoridad jerárquica/piramidal (sólido componente de desigualdad; relación asimétrica)</p>	Negativa
<p><i>Modelo cristológico:</i> Poder servicial (<i>jerarquía inversa</i>); Poder ἀγαπή (sólido componente de igualdad; relación simétrica)</p>	Positiva

Hemos encontrado en este capítulo que la perspectiva de Pablo prosigue el modelo cristológico (Gá.3:18). Al elegir este modelo como base para su teología matrimonial, Pablo no solo libera a la mujer de la dominación del poder masculino, sino que rompe definitivamente con una cultura centrada en el dominio del otro. Pablo recompone un código familiar sobre la pareja ideal, querida por Dios desde el principio, y da *la más noble imagen del matrimonio que jamás se haya dibujado*³³⁵.

En síntesis, deducimos que el principio expresado en Mt.20:25-28 es un *no* a una cultura de negación de la dignidad femenina y un *sí* a la reafirmación de su valor. El concepto de κεφαλή descarta la *dominación masculina* como prerrogativa de origen divino; no avala una relación asimétrica de poder sino que tiene connotación cronológica, el marido es *el primero en*

³³⁵ ROBERTSON, A.T. *Op. cit.*, p. 497.

servir (concepto de *jerarquía invertida*); no designa un intermediario de poder sacralizado y unilateral sino una *fuerza intermedia* de servicio (1Co.11:3).

Por esto, consideramos que es primordial para la teología actual restaurar la igualdad hombre-mujer según el plan inicial de Dios en la creación; mostrar una visión de los beneficios del ideal divino derivados de la implementación de estos fundamentos bíblicos en la relación marido-mujer.

Ha sido nuestro propósito concienciar a la comunidad eclesial de los efectos negativos de mantener una cultura reduccionista³³⁶ y promover, mediante una exégesis coherente³³⁷, la perspectiva bíblica aunque implique la deconstrucción de actitudes y comportamientos tradicionales estereotipados.

³³⁶ Es de gran importancia conocer al respecto la línea de pensamiento de los colectivos destinatarios de la labor pastoral. Consideramos que es imprescindible llamar la atención por medio de los presupuestos de este trabajo de investigación sobre las tensiones y las consecuencias que producen las corrientes sociológicas con sus planteamientos jerárquicos en el ámbito eclesiástico. La experiencia histórica del uso del poder, tanto en el ámbito doméstico como en el eclesial, religioso y social, hizo surgir una serie de mecanismos, muchos de los cuales ya son reconocidos y practicados en las comunidades donde desempeñamos el ministerio pastoral. Al hablar de esto no estamos tocando una cuestión simplemente especulativa; es algo sumamente vital y concreto. Hemos percibido que en diversos ámbitos domésticos y grupos de la comunidad, tanto masculinos como femeninos (hemos encontrado mujeres que defienden el dominio universal masculino, incluido el maltrato), todavía se conservan y se justifican con textos bíblicos, perspectivas, actitudes, gestos y comportamientos basados en estructuras androcéntricas y tabúes religiosos. Hay hombres que siguen inclinando la balanza del poder hacia ellos; no aceptan influencia femenina alguna en la relación, participación o toma de decisiones; exigen a las mujeres someterse incondicionalmente; algunos consideran a la esposa como su propiedad, un ser inferior a quien dominar (hemos escuchado frases como: *Tienes que obedecerme, pues soy la cabeza de la familia*; esposos obsesionados con el poder, piensan: *si yo no mando, el matrimonio no funciona*) justificando de esta forma incluso la violencia hacia ellas. La proliferación de este tipo de comportamiento continúa en la actualidad.

³³⁷ Se necesita una exégesis más respetuosa con los dos géneros, la misma modalidad de narrar al Dios bíblico a la luz de la igual dignidad de hombres y mujeres creados a su imagen.

CONCLUSIONES

Expondremos algunas reflexiones conclusivas sobre el modo en que nuestro trabajo contribuye a una mayor comprensión del concepto de κεφαλή en las epístolas de Pablo y a deducir un cuadro coherente de la realidad bíblica acerca de la condición femenina. Frente a las hipótesis de la tradición predominante, este estudio deduce la tesis de que, en el modelo cristológico, el concepto de κεφαλή no establece prerrogativas exclusivas para el hombre (intermediario del poder sacralizado) y no tiene significado androcéntrico, jerárquico, de jefatura, preeminencia o superioridad masculina sino de liderazgo servicial, dentro del marco del sometimiento mutuo.

El primer capítulo de este trabajo de investigación pone de relieve que las perspectivas tradicionales generalizadas, que promueven e implementan los presupuestos del modelo androcéntrico para la relación matrimonial, llegan a conclusiones que no reflejan el ideal divino.

El segundo capítulo expone el cuadro bíblico de una humanidad en dos géneros, en el que ambos reflejan la imagen divina. No hay indicios de superioridad-inferioridad ontológica, intelectual o de ningún otro tipo. Hombre y mujer son iguales en naturaleza y dignidad, independientemente de su función. Hemos encontrado que el testimonio bíblico es coherente con respecto al ideal divino para la igualdad en la pareja, tanto antes como después de la caída³³⁸.

³³⁸ El modelo de la completa igualdad sin ningún tipo de dominio en las relaciones entre Adán y Eva no fue afectado por el rol de liderazgo servicial otorgado al esposo después de la caída. Ni este rol, ni la prioridad en la creación le da a los hombres el derecho de regir sobre

El tercer capítulo analiza, en la primera parte, cómo la actitud positiva de Jesús hacia la mujer libera el género femenino de cualquier ideología dominante, dignifica y reconstruye su identidad y su valor³³⁹.

En la segunda parte, vemos que la teología paulina, aún en el uso del término κεφαλή aplicado al hombre, elabora un modelo cristológico con significados favorables a la mujer. Su perspectiva teológica establece los marcos referenciales de un modelo equitativo.

Por consiguiente esta tesis rechaza la idea que se ha inculcado a generaciones de mujeres de que deben ser sumisas en todo a maridos dominantes porque es la voluntad expresa de Dios manifestada en su revelación. La atribución de un mayor grado de perfección al varón y de lo masculino por encima de la mujer y de lo femenino³⁴⁰ (argumento presente y activo en el inconsciente colectivo), no es bíblica: es fruto de tradiciones religiosas sacralizadas por el uso.

Queremos expresar enfáticamente que cualquier teoría que hace que Dios sea el arquitecto de una relación jerárquica

las mujeres. En el marco de la teología bíblica (que presenta una visión notablemente unificada), la mujer tiene el mismo estatus que el hombre (la relación jerárquica de subordinación de la mujer hacia el hombre no fue el propósito de Dios en la creación). Aunque a veces oculto, el poder femenino es funcionalmente activo en la historia antigua.

³³⁹ La libertad de Jesús transforma todas las relaciones humanas. Él rechaza el modelo de relación familiar basado en jerarquías verticales, dominación masculina y sometimiento unilateral como válido para la nueva comunidad. Pide a sus seguidores que abandonen las relaciones matrimoniales de inequidad y que las reconstruyan sobre los fundamentos del נשׂה - κεφαλή (dimensión positiva-modelo cristológico), sin la figura autoritaria del נשׂה - κεφαλή (dimensión negativa-modelo androcéntrico).

³⁴⁰ Cuando el hombre se considera superior y ejerce su autoridad jerárquica sobre la mujer, es esclavo de su propia ideología. A la mujer se le mantiene esclava cuando se le considera inferior (una imagen estática de obediencia, sumisión y docilidad), incapaz de tomar decisiones sola.

y asimétrica entre el hombre y la mujer, es incompatible con la perspectiva de la revelación divina; las Escrituras no apoyan ni el concepto de subordinación general³⁴¹ ni el dicotómico (privado-público). De ellas se desprende un elevado estatus de la mujer en todas las esferas. Por consiguiente la doctrina del matrimonio jerárquico no es de revelación divina; la interpretación jerárquica del código familiar de Ef.5:21-33 no es bíblica porque no hace justicia al contexto bíblico de equidad entre hombre y mujer.

En el ámbito pastoral y eclesial es fundamental no seguir sumisamente los rígidos patrones culturales que imperan en muchas sociedades sino abrirse a un proceso de revisión de los modelos tradicionales³⁴² de identidad masculina y femenina sobre la base de la Biblia. El código cristológico de Ef.5:21-33 no justifica la designación corriente de la mujer como ser subordinado³⁴³, esposa obediente y sumisa incondicionalmente a la autoridad masculina; desvincula a la comunidad cristiana de los estereotipos tradicionales, culturales sobre la inferioridad de la mujer³⁴⁴ que alimentan la capacidad de negación de la misma y desmiente la nota misógina que

³⁴¹ El liderazgo servicial del marido y la sumisión voluntaria de la esposa se afirman, pero nunca se amplían a la comunidad del pacto (se limitan exclusivamente a la relación matrimonial).

³⁴² Este estudio sirve como advertencia en contra del *fundamentalismo estructural* (concepto que rechaza cualquier variación en los elementos de un modelo establecido una vez para siempre).

³⁴³ El código paulino no promueve la subordinación unilateral sino el sometimiento mutuo en Cristo. De esta forma, la mujer deja de ser esclava y vuelve a ser lo que Dios planeó en la creación. La teología bíblica esboza el ideal de un proyecto de familia en el cual la mujer y el hombre adoptan una perspectiva integral desarrollando una relación simétrica.

³⁴⁴ Dios no creó seres de primera clase y seres de segunda clase sino hizo que la mujer fuese un constitutivo esencial de la condición humana. La mujer no es una figura de segundo plano, un estatus secundario en la sociedad y en la unidad doméstica.

encontramos en las interpretaciones descontextualizadas y reduccionistas de inspiración extra-bíblica.

Los cristianos necesitamos poner fin a la tradición exegética que valora los géneros con dos medidas distintas; abandonar las actitudes beligerantes irreflexivas, las ideologías o estructuras basadas en interpretaciones androcéntricas; desmascarar los intereses ideológicos que legitiman como revelación divina la dominación masculina y la subordinación femenina, y mantienen el diálogo basado en el poder de uno sobre el otro.

Proponemos que la ética igualitaria bíblica se afirme cada vez más en nuestras iglesias hasta terminar por vencer el pensamiento jerárquico que en realidad se excusa en Dios para justificar el abuso de poder. Necesitamos promover los elementos igualitarios para implementar una antropología teológica inclusiva; demoler las relaciones asimétricas de poder que están en la base de muchas estructuras sociales; superar por una reciprocidad real el concepto de que el poder es un monopolio exclusivamente masculino; liberar el concepto de κεφαλή del alto contenido androcéntrico y de todos los argumentos tradicionales reduccionistas suministrados por la teología jerárquica e interpretarlo a la luz del principio de jerarquía inversa expresado en Mt.20:25-28.

En nuestra actualidad eclesial es un imperativo central cambiar de paradigma y restablecer la total y completa equidad de géneros en todos los ámbitos según el propósito original de Dios en la creación de modo a promover una relación entre géneros de tipo igualitario, simétrica, donde los reglamentos y los poderosos códigos que imperan en la cultura jerárquica ya no tengan espacio.

La salida del marco androcéntrico que propone nuestra tesis aspira a un equilibrio de poder en la pareja basado en la idea fundamental de equidad y reciprocidad en la relación. Para construir una relación equitativa entre hombres y mujeres en la cultura posmoderna, nuestras familias e iglesias necesitan dar un trato igualitario y valorizar la femineidad, para así trascender los modelos ideológicos tradicionales y eliminar las causas por las que el género femenino ha estado sometido al masculino.

Confiamos en que este estudio contribuya, en la modesta medida de sus límites, a seguir avanzando en la comprensión de los designios divinos para las relaciones entre los seres humanos, empezando por los creyentes.

APÉNDICE

Síntesis de las seis interpretaciones principales sobre Gn.3:16³⁴⁵

Creación (Génesis 1-2)	Caída (Génesis 3)	Pronunciamiento divino sobre la mujer (Génesis 3:16)
1. Jerárquica (subordinación de la mujer a la supremacía del hombre)	Jerarquía hombre-mu- jer quebran- tada/o rela- ciones dete- rioradas	<i>Descripción</i> de la alteración de las relaciones jerárqui- cas (la mujer trata de con- trolar al hombre y/o el hombre, mediante la ex- plotación, subyuga a la mujer)
2. Jerárquica (sumisión de la mujer al lide- razgo mascu- lino)	Jerarquía hombre-mu- jer quebran- tada/o rela- ciones dete- rioradas	<i>Predicción</i> relativa al deseo de la mujer de librarse de la autoridad masculina; <i>Prescripción</i> : el hombre debe ejercer su «jefatura piadosa» para frenar su impulso de controlarlo
3. Jerárquica (subordinación de la mujer a la supremacía del hombre)	Jerarquía hombre-mu- jer quebran- tada/o rela- ciones dete- rioradas	<i>Reafirmación</i> de los roles je- rárquicos originales como una bendición divina con- tante, o una declaración

³⁴⁵ DAVIDSON, Richard M. *Flame of Yahweh. Op. cit.*, pp. 64-65.

	ciones deterioradas	sobre la subyugación constante de la mujer por el hombre
4. Igualitaria (igualdad plena sin subordinación de la mujer a la supremacía del hombre)	Relación deteriorada entre los sexos	<i>Descripción predictiva</i> de las consecuencias del pecado: el hombre usurpa la autoridad sobre la mujer; esta «maldición» sería eliminada por el evangelio (retorno al igualitarismo)
5. Igualitaria (igualdad plena sin subordinación de la mujer a la supremacía del hombre)	Relación deteriorada entre los sexos	<i>Prescripción permanente</i> de la voluntad divina con el fin de preservar la armonía en el hogar después del pecado: la sumisión de la esposa al liderazgo del esposo
6. Igualitaria (igualdad plena sin subordinación de la mujer a la supremacía del hombre)	Relación igualitaria continuada	<i>La bendición</i> de la igualdad (liderazgo/sumisión no jerárquica en medio de un mundo de pecado y sus desafíos)

BIBLIOGRAFÍA

ABUMALHAM, Monserrat. «El estatuto femenino en la tradición musulmana». En: *Diez palabras claves sobre violencia de género*. Navarra: Verbo Divino, 2012.

AGUSTÍN. *Confesiones*. Madrid: Biblioteca Universal de Autores Católicos, 1851.

_____. *La ciudad de Dios*. [en línea]. Disponible en: <http://www.augustinus.it/> [Consulta: 11 noviembre 2014].

ALETTI, Jean-Noël. *Eclesiología de las cartas de san Pablo*. Navarra: Verbo Divino, 2012.

ARISTÓTELES. *De animalium generatione*. Book IV 1,2. [en línea]. Disponible en: http://en.wikisource.org/wiki/On_the_Generation_of_Animals [Consulta: 17 marzo 2015].

_____. *Ética*. Barcelona: RBA Coleccionables, 2007.

_____. *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

BABYLONIAN TALMUD. *Berakoth 45b*. [en línea]. Disponible en: http://www.come-and-hear.com/berakoth/berakoth_45.html#chapter_vii [Consulta: 17 febrero 2015].

_____. *Tractate Yebamoth. Folio 63a*. [en línea]. Disponible en: http://halakhah.com/yebamoth_63a [Consulta: 10 noviembre 2015].

BACCHIOCCHI, Samuele. *The Marriage Covenant. A Biblical Study on Marriage, Divorce, and Remarriage*. Berrien Springs, MI: Appian Way, 2001.

- BADENAS, Roberto. *Encuentros*. 3ª ed. Madrid: Safeliz, 1993.
- _____. «Marido y mujer en el matrimonio: Cuestiones relativas a los roles de género.» En: *El Matrimonio: aspectos bíblicos y teológicos*. Ed. Ekkehardt Mueller y Elias Brasil de Souza. Biblical Research Institute: IADPA/Gema Editores, 2015.
- BLAZQUÉZ, José María. «Estructura social del cristianismo primitivo». En: *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995.
- BØRRESEN, Kari Elisabeth y Adriana VALERIO. *La Biblia y las mujeres: Medioevo y comienzo de la Edad Moderna*. Navarra: Verbo Divino, 2012.
- BOFF, Fray Clodovis. *El evangelio del poder-servicio*. 2.ª ed. Bogotá, Colombia: CLAR, 1988.
- BRIGHT, John. *La historia de Israel*. 2.ª ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.
- BROWN, Raymond E. *Introducción al Nuevo Testamento I*. Madrid: Trotta, 2002.
- _____. «Roles of women in the fourth gospel» [en línea]. En: *Theological Studies*. Dic 75, Vol. 36, n.º 4. EBSCO database. Disponible en: <http://www.ebsco.com> [Consulta: 29 noviembre 2016].
- _____, BROWN, Raymond E.; Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY. *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1971.
- _____. *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*. Tomo IV. Madrid: Cristiandad, 1972.

- _____. *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*. Tomo V. Madrid: Cristiandad, 1972.
- BRAUN, Herbert. *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- BROWN, J. G. «What about Deborah» [en línea]. En: *Priscilla Papers*, 2014, vol. 28, núm. 3. EBSCO database. Disponible en: <http://www.ebsco.com> [Consulta: 29 octubre 2014].
- CANALE, Fernando L.; Raoul DEDEREN y Aecio E. CAIRUS. «Teología». *Fundamentos bíblicos de nuestra fe*. Tomo 2. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2005.
- Misná*. 2.^a ed. Salamanca: Sígueme, 1997.
- CARMONA, Antonio Rodríguez. *La religión judía. Historia y Teología*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.
- CASTILLO, José M. *La humanización de Dios*. 2.^a ed. Madrid: Trotta, 2010.
- _____, y Juan A. ESTRADA. *El proyecto de Jesús*. 2.^a ed. Salamanca: Sígueme, 1987.
- CHADWICK, Henry. *Agustín*. 1^o ed. Madrid: Cristiandad, 2001.
- Creencias de los Adventistas del Séptimo Día. Una exposición bíblica de las doctrinas fundamentales de la Iglesia Adventista del Séptimo Día*. 2.^a ed. Nampa, ID: Publicaciones Interamericanas, 2006.
- DAVIDSON, Richard M. «Ar trebui femeile să fie hirotonite ca pastori? Considerații asupra Vechiului Testament».

Parte I. p. 52. En: *TheoRhēma*. Revistă de studii biblice, teologice și de religie. Vol. 8. N.º 2. Cernica, Ilfov: Editura Institutului Teologic Adventist, 2013.

_____. «Dominio, Sumisión e Igualdad en la Escritura». En: *Mujer y Ministerio*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2004.

_____. *Flame of Yahweh*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc., 2007.

DREWERMANN, Eugen. *El mensaje de las mujeres*. Barcelona: Herder, 1996.

ELIADE, Mircea. «*Historia de las creencias y las ideas religiosas I*». *De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. 1ª ed. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. *Istoria credințelor și ideilor religioase*. București: Editura Științifică, 1999.

FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Herejías del catolicismo actual*. Madrid: Trotta, 2013.

FERNÁNDEZ, Marcel. *La sexualidad en los orígenes*. En: *Sexualidad: Una perspectiva cristiana*. N.º 8. Barcelona: Colección Convenciones-AEGUAE, Aula7activ@, 2010.

FERNÁNDEZ, Sonya. «The crusade over the bodies of women» [en línea]. En: *Patterns of Prejudice*, vol. 43, n.ºs 3/4, 2009. EBSCO database. Disponible en: <http://www.ebsco.com> [Consulta: 8 abril 2015].

FILÓN de Alejandría. *De specialibus legibus III*, § 169. [en línea]. Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/> [Consulta: 17 marzo 2015].

- FLÓREZ, Gonzalo. *Matrimonio y Familia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- GALILEA, Segundo. *El cristianismo como amistad*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987.
- GARLAND, David E. *Colosenses y Filemón*. Miami, FL: Vida, 2012.
- GENDRA, Jordi. *Judaísmo progresista - IV Hombres y Mujeres: igualdad de derechos y deberes*. [en línea]. Disponible en: <http://jinuj.net/articulos/655/judaismoprogresista4.html> [Consulta: 01 abril 2015].
- GIBSON, L. James. *Orígenes*. Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 2012.
- GÓMEZ, Álvarez Jesús. *Historia de la Iglesia. I Edad Antigua*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- _____. *Historia de la vida religiosa. III Desde la «Devotio moderna» hasta el Concilio Vaticano II*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990.
- GUEVARA, Hernando. *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- GULLEY, Norman R. «*Systematic Theology*». *Creation, Christ, Salvation*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2012.
- GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. Barcelona: RBA Coleccionables, 2005.
- HALAKHAH. [en línea]. <http://instonebrewer.com/RabbinicTraditions>. <b.Pes.49a-50a> [Consulta: 22 octubre 2014].

HARRINGTON, Daniel J. *Historical Dictionary of Jesus*. Plymouth, UK: The Scarecrow Press, 2010.

HASEL, Gerhard F. y Michael G. HASEL. *El pacto eterno de Dios*. Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2002.

HERCA, Jan. *Situación de la mujer judía en tiempos de Jesús*. [en línea]. Disponible en: <https://buscandojesus.files.wordpress.com/2012/> [Consulta: 17 febrero 2015].

JAMIESON, Roberto; A.R. FAUSSET y David BROWN. *Comentario exegético y explicativo de la Biblia. Tomo I: El Antiguo Testamento*. 20.^a ed. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 2003.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús: Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*. 2.^a ed. Madrid: Cristiandad, 1980.

JERÓNIMO. *Cartas I*. Madrid: La Editorial Católica, 1962.

JOSEFO. *Contra Apión 2.24 §201*. En: GARLAND, David E. *Colosenses y Filemón*. Miami, FL: Vida, 2012.

KAPSALIS, Maria-Fotini Polidoulis. «John Chrysostom's Interpretation of Κεφαλή in 1 Corinthians 11:3-16» [en línea]. En: *Greek Orthodox Theological Review*. Vol. 49, n.º 3/4, 2004. EBSCO database. Disponible en: <http://www.ebsco.com> [Consulta: 06 octubre 2015].

KEENER, Craig S. «Comentario del contexto cultural de la Biblia». *Nuevo Testamento*. El Paso, TX: Mundo Hispano, 2003.

KERNS, J. E. *La teología del matrimonio*. Madrid: Euramérica, 1968.

- KLAUSNER, Joseph. *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*. Barcelona: Paidós, 1989.
- KLEIN, Fernando. *Los Evangelios Gnósticos*. Córdoba: Almuzara, 2008.
- KRAMER, Heinrich y Jacobus SPRENGER. *Malleus Maleficarum: El martillo de los brujos. El libro infame de la Inquisición*. Barcelona: Círculo Latino, 2005.
- _____. *Malleus Maleficarum: El martillo de los brujos*. [en línea]. Ediciones Orión, 1975. Disponible en: <http://www.malleusmaleficarum.org/> [Consulta: 3 diciembre 2014].
- _____. *Malleus maleficarum: El martillo de las brujas*. Valladolid: Maxtor, 2010.
- KUYPER, Abraham. *Mujeres del Antiguo Testamento*. Barcelona: Clie, 1988.
- KUN, N.A. *Legendele și miturile Greciei antice*. București: Lider, 2003.
- KÜNG, Hans. *El cristianismo. Esencia e Historia*. 5.^a ed. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. *El principio de todas las cosas. Ciencia y Religión*. Madrid: Trotta, 2007
- LACUEVA, Francisco L. «*Ética Cristiana*». *Curso de formación teológica evangélica*. Tomo 10. [en línea]. Disponible en: <https://elteologillo.files.wordpress.com/> [Consulta: 2 abril 2015].

MARIAN, Luis. *Mujeres sometidas*. [en línea]. Disponible en: http://protestantedigital.com/magacin/11772/Mujeres_sometidas [Consulta: 12 enero 2017].

MEYERS, Carol. *Discovering Eve*. New York: Oxford University Press, 1988.

Misná. 2.^a ed. Salamanca: Sígueme, 1997.

MONEY, Netta. *Personajes femeninos de la Biblia*. Barcelona: Clie, 1988.

MOOREH, David L. *Mujeres en ministerio* [en línea]. Disponible en: <http://www.centraldesermones.com> [Consulta: 18 febrero 2015].

MUÑIZ, Margarita. *La interpretación bíblica y el papel de la mujer*. [en línea]. Disponible en: <https://www.iglesia.net/pdf/mujer.pdf/> [Consulta: 18 octubre 2016].

NAVARRO, Mercedes e Irmtraud FISCHER. *La Biblia y las mujeres: La Torah*. Navarra: Verbo Divino, 2010.

NEUFELD, Dietmar y Richard DEMARIS E. *Understanding the social world of the New Testament*. New York: Routledge, 2010.

NOLAN, Albert. «¿Quién es este hombre?». *Jesús ante el Cristianismo*. 3.^a ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1981.

NÚÑEZ, Miguel Ángel. *La actitud de Jesús hacia la mujer*. [en línea]. Disponible en: http://dialogue.adventist.org/articles/19_2_nunez_s.htm [Consulta: 15 febrero 2015].

ORÍGENES. *Homilías sobre Isaías*. Homilía VI.3. (Ciudad Nueva, Madrid, 2012). [en línea]. Disponible en:

<http://www.clerus.org/clerus/dati/2012-07/31-13/OrigenesHomIsaiasVI.html> [Consulta: 20 noviembre 2014].

OSIEK, Carolyn; Margaret MACDONALD y Janet TULLOCH. *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva*. Salamanca: Sígueme, 2007.

PABÓN, José Manuel. *Diccionario Manual Griego*. [en línea]. Madrid: VOX, 1967. Disponible en: <http://filologiaclasica.blogspot.com.es/> [Consulta: 16 octubre 2014].

PIÑERO, Antonio. ed. «*Biblia y helenismo*». *El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almenadro, 2006.

PLATÓN. *La República*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

PLUTARCO. *Consejos para la novia y el novio* 33 [142E]. En: GARLAND, David E. *Colosenses y Filemón*. Miami, FL: Vida, 2012.

REID, George W. *Entender las Sagradas Escrituras*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2010.

ROBERTSON, A.T. *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona: Clie, 2003.

ROCK, Calvin B. «El matrimonio y la familia». pp. 41-95. En: *Teología. Fundamentos de nuestra fe*. Tomo VII. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2008.

- ROSSENZWEIG, Michael L. «A Helper Equal to Him» [en línea]. En: *Judaism*, 1986, vol. 35, núm. 3. EBSCO database. Disponible en: <http://www.ebsco.com> [Consulta: 29 octubre 2014].
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. 4.^a ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- SANTOS, Amador-Ángel García. *Introducción al griego bíblico*. 2.^a ed. Navarra: Verbo Divino, 2003.
- SCHNEIDER, Gerhard. *Vocabulario griego del Nuevo Testamento*. 2.^a ed. Salamanca: Sígueme, 2001.
- SCHÖKEL, Luis Alonso. «*Biblia del Peregrino*». *Antiguo Testamento*. Tomo I. 2.^a ed. Navarra: Verbo Divino, 1997.
- SETYAWAN, Yusak Budi. «“Be Subject to Your Husband as You are to the Lord” in Ephesians 5:21-33». [en línea]. En: *Asia Journal of Theology*. Abril 2007, vol. 21, n.º 1. EBSCO database. Disponible en: <http://www.ebsco.com> [Consulta: 17 junio 2015].
- SHANNON, Ethridge. *La batalla de cada mujer*. Miami, FL: Unilit, 2004.
- SIERRA, Alejandro Martínez. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- The Didascalia Apostolorum*. Capítulos 3 y 15. [en línea]. Disponible en: www.earlychristianwritings.com/text/didascalia [Consulta: 20 noviembre 2014].
- VERMES, Geza. *Jesús el judío*. 2.^a ed. Barcelona: Muchnik Editores, 1979.

VINE, W.E. *Diccionario Expositivo*. Nashville, TN: Grupo Nelson, 2007.

VAUCHER, A.F. *La historia de la salvación*. Madrid: Safeliz, 1988.

WHITE, Ellen G. *Conflicto y valor*. [en línea]. Disponible en: <http://text.egwwritings.org/> [Consulta: 11 octubre 2016].

_____. *El Deseado de todas las gentes*. Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2008.

_____. *El hogar cristiano*. Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2007.

_____. *Spirit of Prophecy*. Volume I. Oklahoma, U.S.A.: Academy Enterprises, Inc., 1969.

Ejemplar gratuito

aula7activa